

Breve Trattato
SU
DIO
L' UOMO
E IL SUO
BENE

Scritto dapprima in lingua latina da Benedictus De Spinoza a beneficio dei suoi discepoli, che volevano darsi all'esercizio dell'*etica* e della *vera filosofia*; ora tradotto in lingua nederlandese a beneficio di quanti amano *verità* e *virtù*: affinché a quelli che di ciò si vantano tanto e costringono i semplici a ricevere la loro merda e lordura quasi fossero ambra grigia, possa essere finalmente tappata la bocca e smettano di offendere ciò che non intendono ancora: *Dio, se stessi, e la promozione del mutuo bene*; e affinché quanti sono malati nell'intelletto siano guariti con lo spirito di mitezza e tolleranza, secondo l'esempio di *Cristo Signore*, nostro migliore *maestro*.

Indice dei Capitoli

contenuti nei due libri che seguono.

Il primo tratta di Dio e di ciò che gli appartiene.

Comprende i seguenti capitoli:

- Cap. I. Che Dio esiste.
- II. Che cos'è Dio.
- III. Che Dio è causa di tutto.
- IV. Delle opere necessarie di Dio.
- V. Della provvidenza di Dio.
- VI. Della predestinazione divina.
- VII. Degli attributi che non appartengono a Dio.
- VIII. Della Natura naturante.
- IX. Della Natura naturata.
- X. Che cosa sono bene e male.

Il secondo tratta di un uomo perfetto, che sia in grado di potersi unire con Dio.

- Cap. I. Opinione, convinzione, sapere.
- II. Che cosa sono opinione, convinzione e conoscenza chiara.
- III. Origine della passione. Passione da opinione.
- IV. Che cosa deriva dalla convinzione. E del bene e del male dell'uomo.
- V. Dell'amore.
- VI. Dell'odio.
- VII. Gioia e tristezza.
- VIII. Stima e disprezzo.
- IX. Speranza e timore.
- X. Rimorso e pentimento.
- XI. Derisione e beffa.
- XII. Onore, vergogna e impudenza.
- XIII. Favore, gratitudine e ingratitudine.
- XIV. Del rimpianto.
- XV. Del vero e del falso.
- XVI. Della volontà.
- XVII. Della differenza tra volontà e desiderio.
- XVIII. Utilità di ciò che precede.
- XIX. Della nostra beatitudine.
- XX. Conferma di ciò che precede.
- XXI. Della ragione.
- XXII. Della vera conoscenza, della rigenerazione ecc.
- XXIII. Dell'immortalità della mente.
- XXIV. Dell'amore di Dio per l'uomo.
- XXV. Dei diavoli.
- XXVI. Della vera libertà.

DI
DIO
E DI CIÒ CHE GLI È PROPRIO.

CAPITOLO I

Che Dio esiste

(1) Riguardo alla prima questione, cioè *se un Dio esista*, diciamo che ciò può essere dimostrato anzitutto *a priori*, così:

1. *Tutto ciò che intendiamo chiaramente e distintamente appartenere alla *natura di una cosa possiamo affermare con verità anche di quella cosa;*
ma che l'esistenza competa alla natura di Dio possiamo intendere in modo chiaro e distinto; dunque...

(2) Altrimenti anche così:

2. *Le essenze delle cose sono da tutta l'eternità e resteranno immutabili in tutta l'eternità;*
l'esistenza è essenza di Dio; dunque...

(3) A posteriori così:

*Se l'uomo ha un'idea di Dio, *Dio deve esistere formalmente;*
ma l'uomo ha un'idea di Dio; dunque...

(4) Dimostriamo il primo punto così: se c'è un'idea di Dio, la sua causa deve esistere formalmente e deve contenere in sé tutto ciò che l'idea contiene oggettivamente; ma un'idea di Dio esiste; dunque...

(5) Per dimostrare la maggiore di questo argomento poniamo i seguenti principi:

1. *le cose conoscibili sono infinite;*

2. *un intelletto finito non può comprendere l'infinito;*

3. *un intelletto finito non può intendere nulla da se stesso, senza essere determinato da qualcosa di esterno;* infatti, come non ha la capacità di comprendere tutto nello stesso tempo, tanto poco ha anche la facoltà di potere, ad esempio, iniziare a intendere questo prima di quello o quello prima di questo. Non potendo [compiere] né la prima cosa né la seconda, esso allora non può nulla.

(6) La prima (o maggiore) [del § 4] si dimostra così: se la finzione dell'uomo fosse la sola causa della sua idea, egli non potrebbe comprendere nulla; ma egli può comprendere qualcosa; dunque...

(7) Il primo punto [del § 6] viene dimostrato così: poiché le cose conoscibili sono infinite (per il primo principio) e l'uomo non può intendere tutto, essendo il suo intelletto limitato (per il secondo principio), egli non può intendere nulla se non è determinato da una cosa esterna a intendere questo prima di quello o quello prima di questo (per il terzo principio).

* 1* Intendete la natura determinata, per cui la cosa è ciò che è, e che non può essere separata in alcun modo dalla cosa, senza che questa venga annientata. Così all'essenza di un monte appartiene di avere una valle (o l'essenza del monte è che abbia una valle): questo è veramente eterno e immutabile e deve sempre appartenere al concetto di un monte, anche se questo non sia mai esistito o non esista.

* 3* Dalla definizione che segue nel capitolo II, per la quale Dio ha infiniti attributi, possiamo dimostrare la sua esistenza così: tutto ciò che vediamo chiaramente e distintamente appartenere alla natura di una cosa possiamo affermare con verità anche di quella cosa; ma alla natura di un essere che ha infiniti attributi appartiene un attributo che è esistere; dunque... Ora, dire al riguardo che questo si afferma bensì dell'idea, *ma non* della cosa stessa, è falso; infatti l'idea consiste *non materialmente* della proprietà che appartiene a questo essere, in modo tale che ciò che viene affermato non deriva né dalla cosa né da ciò che viene affermato della cosa. Sicché tra l'idea e l'ideato esiste una grande differenza e perciò quello che si afferma della cosa non si afferma dell'idea e viceversa.

(8) *Da tutto ciò viene dimostrato il secondo punto, cioè che la causa dell'idea dell'uomo non è la sua finzione, ma qualche causa esterna che lo costringe a intendere una cosa prima dell'altra. Tale causa consiste unicamente nel fatto che quelle cose, la cui essenza oggettiva è nel suo intelletto, esistono formalmente e sono a lui più prossime di altre. Ora, se l'uomo ha l'idea di Dio, è chiaro che Dio deve esistere formalmente; ma non in modo eminente, poiché al di sopra o fuori di lui non può esistere nulla di più reale o eccellente.

(9) Che l'uomo abbia l'idea di Dio [minore del § 3] è chiaro, poiché ne intende gli *attributi, che egli non può produrre perché è imperfetto. Ma che l'uomo intenda tali attributi è evidente da ciò: egli sa che l'infinito non può essere composto di parti diverse finite; che non possono esserci due infiniti, ma uno solo; che l'infinito è perfetto e immutabile, sapendo bene che nessuna cosa cerca da se stessa la propria distruzione; che esso non può **mutare verso o in qualcosa di migliore poiché è perfetto, ciò che non sarebbe [se mutasse]; o anche che una tale realtà non può essere costretta da qualcosa di esterno, perché è onnipotente ecc.

(10) Da tutto ciò segue chiaramente che si può dimostrare l'esistenza di Dio sia *a priori* sia *a posteriori*; ma ancor meglio *a priori*. Infatti le cose che non si dimostrano in tal modo devono essere dimostrate attraverso le loro cause esterne e questo - non potersi far conoscere da se stesse, ma soltanto mediante cause esterne - costituisce in esse un'evidente imperfezione. Invece Dio, causa prima di tutte le cose e anche causa di se stesso, si fa conoscere da se stesso. Di non molta importanza è perciò l'asserzione di Tommaso d'Aquino, secondo la quale Dio non potrebbe essere dimostrato *a priori* per la pretestuosa ragione che non ha causa.

CAPITOLO II

Che cos'è Dio

* 8* Inoltre, dire che tale idea è una finzione, anche questo è falso; infatti è impossibile averla, se non si dà. E ciò viene dimostrato qui a pag. 6. Al che aggiungiamo ancora questo: è bensì vero che di un'idea pervenutaci una prima volta dalla cosa stessa, e da noi astrattamente generalizzata, vengono poi finti nel nostro intelletto molti particolari che possiamo anche aggiungere a molte altre proprietà, astratte da altre cose; ma è impossibile poter fare ciò senza aver prima conosciuto la cosa stessa dalla quale sono astratte. Ora, posto che quest'idea sia una finzione, dovrebbero esserlo non meno tutte le °altre idee che abbiamo; ma se è così, donde nasce in noi, riguardo ad esse, una sì grande differenza? Infatti ne vediamo alcune la cui esistenza è impossibile: ad esempio, tutti gli animali mostruosi che si comporrebbero di due nature – come un animale che sia insieme uccello e cavallo e cose simili, le quali non possono aver luogo nella Natura, che troviamo diversamente costituita.

.....
° *Altre idee*: è bensì possibile, ma non necessario, che esistano: delle quali, tuttavia, sia che esistano sia che non esistano, l'essenza è sempre necessaria, come l'idea di un triangolo o quella dell'amore nella mente senza il corpo, ecc. Sicché, per quanto in un primo momento pensassi di averle create io, in seguito, tuttavia, sarei costretto a dire che sono e sarebbero non di meno le stesse, anche se io o nessun uomo avesse mai pensato ad esse. E perciò, dunque, non sono create da me e devono anche avere fuori di me un *subjectum* – che non sono io - senza il quale non possono esistere.

Oltre a queste c'è ancora una *terza idea*, che invece è *unica* e comporta un'esistenza necessaria e non, come la precedente, solamente possibile; di quella, infatti, l'essenza era bensì necessaria, ma non l'esistenza; di questa, invece, essenza e esistenza sono ambedue necessarie e senza di essa nulla esiste. Così, dunque, vedo che da me non dipende alcuna verità, essenza o esistenza di nessuna cosa. Infatti, come è dimostrato nella seconda specie di idee, esse sono ciò che sono senza di me, o secondo l'essenza soltanto o secondo l'essenza e l'esistenza insieme. E così pure, anzi molto di più, trovo che ciò è vero in questa terza idea unica: non soltanto che non dipende da me, ma, al contrario, che egli [Dio] *solamente* deve essere il *subjectum* di ciò che ne affermo: in modo tale che, se non esistesse, non potrei assolutamente affermare nulla rispetto a lui, come invece si fa rispetto alle altre cose, anche se non sono esistenti. Cosicché deve essere anche il *subjectum* di tutte le altre cose.

Dunque, da ciò che è stato detto finora non soltanto appare chiaramente che l'idea di infiniti attributi appartenenti all'essere perfetto non è una finzione, ma aggiungeremo ancora quanto segue: da precedenti indagini intorno alla Natura non abbiamo potuto, finora, trovare in essa più di due soli attributi che appartengano a quest'essere perfettissimo. Questi non possono tuttavia bastare ad appagarci, perché sarebbero tutto ciò di cui quest'essere perfettissimo consisterebbe, mentre troviamo in noi *un qualcosa* che ci indica chiaramente non soltanto un maggior numero, ma anche un'infinità di attributi perfetti, appartenenti a quest'essere perfetto, affinché possa dirsi perfetto. Donde viene questa idea di perfezione? Questo certo qualcosa non può derivare da quei due; infatti due fanno soltanto due e non infinito. Da dove allora? da me pur sempre no, a meno che non potessi dare anche quello che non avevo; da che cos'altro allora, se non da quegli stessi infiniti attributi che ci dicono che esistono, senza tuttavia dirci, finora, che cosa sono? Infatti, di due soltanto sappiamo che cosa sono.

* 9* Attributi: è meglio dire: «poiché egli intende ciò che è proprio di Dio», dal momento che quelle cose [infinità, perfezione, immutabilità, onnipotenza] non sono attributi di Dio. Dio, certamente, non è Dio senza di esse; ma non lo è per mezzo di esse, poiché non designano nulla di sostanziale, ma sono solo come aggettivi che richiedono dei sostantivi per essere spiegati.

* 9** La causa di tale cambiamento dovrebbe esistere o fuori o dentro di esso. Non fuori [di esso], poiché nessuna sostanza, esistente come questa da se stessa, dipende da qualcosa di esterno; dunque non è costretta da questo ad alcun mutamento. Non dentro di esso, poiché nessuna cosa, tanto meno questa, vuole la propria rovina. Ogni rovina proviene da fuori.

(1) Dopo aver sopra dimostrato che Dio esiste, sarà ora tempo di mostrare che cos'è. Egli, diciamo, è un **essere del quale viene affermato tutto, cioè infiniti attributi, ciascuno dei quali è infinitamente perfetto nel suo genere.*

(2) Per esprimere chiaramente il nostro pensiero in proposito, premetteremo le quattro proposizioni che seguono:

1. **Non esiste sostanza limitata, ma ogni sostanza, nel suo genere, deve essere infinitamente perfetta, cioè, nell'infinito intelletto di Dio nessuna sostanza può essere più perfetta di quella che già esiste nella Natura.*
2. *Non esistono due sostanze uguali.*
3. *Una sostanza non può produrre l'altra.*
4. *Nell'infinito intelletto di Dio non esiste altra sostanza se non quella formalmente esistente nella Natura.*

(3) Per quanto concerne la prima proposizione, cioè *che non esiste sostanza limitata* ecc., se qualcuno volesse sostenere il contrario, chiediamo se questa sostanza si sia limitata da se stessa, cioè se abbia voluto rendere se stessa così limitata e non illimitata; oppure se essa sia tale a motivo della sua causa, la quale o non ha potuto o non ha voluto darle di più.

(4) La prima [ipotesi] non è vera, poiché è impossibile che una sostanza - e tale che è esistita da se stessa - abbia voluto limitarsi; dico dunque che è limitata dalla sua causa, la quale è necessariamente Dio.

(5) Ma ancora: se essa è limitata dalla sua causa, questo deve avvenire o perché la causa non ha potuto dare di più o perché non ha voluto dare di più. *Che egli (Dio) non abbia potuto di più si opporrebbe alla sua onnipotenza; che egli non abbia voluto di più, pur potendo, sa quasi di gelosia, che in Dio, pienezza di ogni bene, non c'è assolutamente.

(6) Dimostriamo la seconda proposizione - *che non esistono due sostanze uguali* - perché ciascuna sostanza è perfetta nel suo genere. Infatti, se ce ne fossero due uguali, l'una dovrebbe necessariamente limitare l'altra e di conseguenza non sarebbero infinite, come già prima abbiamo dimostrato.

(7) Quanto alla terza [proposizione] - *che una sostanza non può produrre l'altra* -, se di nuovo qualcuno dovesse sostenere il contrario, chiediamo se la causa che dovrebbe produrre questa sostanza abbia gli stessi attributi del prodotto, oppure no.

(8) Non la seconda [alternativa], poiché dal nulla non può derivare qualcosa; dunque la prima. E allora chiediamo ancora se nell'attributo che sarebbe causa di quello prodotto vi sia una perfezione pari, minore o maggiore che in quello prodotto. Diciamo che non ve ne può essere una minore, per le ragioni di prima; non una maggiore, perché allora la seconda sarebbe limitata, il che contrasta con ciò che abbiamo dimostrato; [dev'essere] dunque pari, e perciò esse sono due sostanze uguali, in evidente contrasto con la nostra precedente dimostrazione.

* 1* La ragione è che, non potendo il *Nulla* avere alcun attributo, il *Tutto* deve avere tutti gli attributi; e così, non avendo il *Nulla* alcun attributo perché non è, il *Qualcosa* ha degli attributi perché è *Qualcosa*. Dunque, quanto più è *Qualcosa*, tanto più deve avere attributi; di conseguenza Dio, essendo il più perfetto, l'infinito, il tutto, deve avere anche tutti gli attributi, infiniti e perfetti.

* 2* Se possiamo dimostrare che non può esistere alcuna *sostanza limitata*, ogni *sostanza* deve allora appartenere *senza limiti* all'essere divino. Lo dimostriamo così:

1. o essa deve aver limitato *se stessa* oppure deve averla limitata *un altro*; non [ha limitato] se stessa perché, essendo stata illimitata, dovrebbe aver mutato tutta la sua essenza. Non è limitata neppure da un altro, perché questi deve essere o limitato o illimitato: non la prima [[alternativa]; dunque l'ultima, cioè Dio. Questi allora dovrebbe aver limitato o perché gli mancò il potere oppure la volontà; ma la prima [alternativa] è contro l'onnipotenza, la seconda contro la bontà.

2. Che *non possa esistere alcuna sostanza limitata* risulta chiaro da ciò, che allora essa dovrebbe necessariamente avere qualcosa che riceve dal nulla, il che è impossibile. Infatti, donde ha ciò in cui differisce da Dio? Certamente non da Dio, poiché egli non ha nulla di imperfetto o limitato ecc. Da dove, allora, se non dal nulla? Dunque, nessuna sostanza se non illimitata.

Da questo segue *che non possono esistere due sostanze uguali illimitate*: ponendole, si ha necessariamente limitazione.

E da ciò segue ancora *che una sostanza non può produrre l'altra*. [Lo dimostriamo] così: la causa che produrrebbe questa sostanza deve avere lo stesso attributo di quella prodotta e, inoltre, o pari o maggiore o minore perfezione. Non la prima [alternativa], perché allora vi sarebbero due [sostanze] uguali; non la seconda, perché ve ne sarebbe una limitata; non la terza, perché dal nulla non deriva qualcosa. In altro modo: se dall'illimitato deriva un limitato, allora anche l'illimitato viene limitato ecc; dunque una sostanza non può produrre l'altra.

E da ciò segue ancora *che ogni sostanza deve esistere formalmente*, perché, se non esistesse, non potrebbe assolutamente venire all'esistenza.

5* Dire, a proposito di ciò, *che la natura della cosa lo richiedeva e che perciò non poteva essere altrimenti*, è dir nulla. Infatti la natura della cosa non può richiedere nulla, se non esiste. Se tuttavia voi dite che si può vedere ciò che appartiene alla natura di una cosa che non esiste, questo è vero rispetto all'esistenza, ma in nessun modo *rispetto all'essenza*. E in ciò consiste la differenza tra *creare* e *generare*: *creare* è porre una cosa *simultaneamente rispetto all'essenza e all'esistenza*; *generare*, invece, è che una cosa procede *solo rispetto all'esistenza*. Perciò nella Natura ora non v'è creazione, ma solo generazione. Quindi, se Dio crea, *crea la natura della cosa insieme alla cosa* e sarebbe geloso se, ben potendo ma non volendo, avesse creato la cosa in modo tale da non convenire con la sua causa *nell'essenza e nell'esistenza*. Ma non si può dire, propriamente, che ciò che qui chiamiamo *creare* sia mai avvenuto; sta invece a indicare che cosa se ne può dire, ponendo una distinzione tra *creare* e *generare*.

(9) Inoltre, ciò che è creato non è in alcun modo uscito dal nulla, ma deve necessariamente essere creato da colui che esiste per essenza; ma noi non possiamo comprendere, con il nostro intelletto, che qualcosa sia uscito da lui e, ciò nonostante, egli non ne sia privato.

(10) Infine, se vogliamo cercare la causa di quella sostanza che è il principio delle cose che procedono dal loro attributo, dobbiamo cercare nuovamente la causa della causa e poi di nuovo la causa della causa e così all'infinito; sicché, se dobbiamo necessariamente arrestarci e riposare in qualche luogo - come dobbiamo -, è inevitabile riposare su questa sola sostanza.

(11) La quarta proposizione - *che nell'intelletto infinito di Dio non vi sono se non sostanze o attributi esistenti formalmente nella Natura* - può essere ed è da noi dimostrata:

1. per la potenza infinita di Dio, giacché in lui non può esservi causa dalla quale avrebbe potuto essere costretto a creare una [sostanza] prima o a preferenza di un'altra.
2. Per la semplicità della sua volontà.
3. Perché non può tralasciare di fare il bene, come dimostreremo in seguito.
4. Perché sarebbe impossibile che ciò che ora non esiste possa giungere all'esistenza, dal momento che una sostanza non può produrre l'altra. E, soprattutto, così facendo, vi sarebbero infinitamente più sostanze non esistenti che esistenti, il che è assurdo.

(12) Da tutto ciò segue dunque che della Natura viene affermato assolutamente tutto e che la Natura consiste perciò di infiniti attributi, ciascuno dei quali è perfetto nel suo genere: il che concorda perfettamente con la definizione che si dà di Dio.

(13) Contro ciò che ora abbiamo detto, cioè che nessuna cosa è nell'infinito intelletto di Dio senza che esista formalmente nella Natura, alcuni vogliono argomentare in questo modo: se Dio ha creato tutto, non può creare di più; ma che egli non possa creare di più contrasta con la sua onnipotenza; dunque...

(14) Riguardo alla maggiore, ammettiamo che Dio non possa creare di più; quanto alla minore, diciamo di riconoscere che, se Dio non potesse creare tutto ciò che è creabile, ciò contrasterebbe con la sua onnipotenza; ma non si oppone affatto alla sua onnipotenza che egli non possa creare ciò che è contraddittorio in sé, come lo è il dire che egli ha creato tutto e pure potrebbe creare ancora di più. Ma certamente in Dio costituisce una perfezione molto più grande aver creato tutto ciò che era nel suo infinito intelletto, piuttosto che non averlo creato, o che mai, così dicono, avesse potuto crearlo.

(15) Ma perché parlare tanto di ciò? *Non argomentano essi stessi così (o anche, non devono argomentare così): se Dio è onnisciente, non può sapere di più; ma che non possa sapere di più contraddice alla sua perfezione; dunque...? Ora, se Dio ha tutto nel suo intelletto e, per la sua infinita perfezione, non può sapere nulla di più, perché non possiamo ben dire che egli ha prodotto anche tutto ciò che aveva nel suo intelletto e fatto sì che esso esista o debba esistere formalmente nella Natura?

(16) Poiché dunque ora sappiamo che tutto è in egual modo nell'infinito intelletto di Dio, e che non esiste alcuna causa per cui egli avrebbe creato questo prima o a preferenza di quello, mentre poteva aver prodotto tutto in un batter d'occhio, vediamo se non possiamo usare contro di loro proprio le stesse armi che essi impugnano contro di noi, così: se Dio non può mai creare tanto da non poter creare ancora di più, allora non può mai creare ciò che può creare; ma che egli non possa creare ciò che può creare è in se stesso contraddittorio; dunque...

(17) Le ragioni per le quali abbiamo detto che tutti questi attributi che sono nella Natura sono soltanto un essere unico, e in nessun modo esseri diversi dal momento che li possiamo intendere chiaramente e distintamente l'uno senza l'altro e l'altro senza il primo, sono dunque queste:

1. perché abbiamo già trovato che deve esistere un essere infinito e perfetto, per il quale non si può intendere altro che un essere di cui tutto deve essere detto assolutamente. Infatti, come a un essere che ha qualche essenza si devono assegnare attributi, e quanta più essenza gli si ascrive tanti più attributi gli si devono anche ascrivere, di conseguenza, se l'essere è infinito, devono allora essere infiniti anche i suoi attributi, ed è esattamente questo ciò che chiamiamo un essere perfetto.

2. Per l'unità che vediamo ovunque nella Natura, nella quale, *se vi fossero esseri diversi, non potrebbero unirsi in nessun modo l'uno con l'altro.

3. Perché, come abbiamo già visto che una sostanza non può produrre l'altra, così è impossibile che una sostanza inesistente inizi a esistere. **E tuttavia vediamo che in nessuna sostanza considerata *separatamente* (che sappiamo nondimeno esistente nella Natura), vi è qualche necessità per esistere realmente, poiché alla sua essenza particolare non appartiene alcuna esistenza. Così deve necessariamente seguire che la Natura, la quale non deriva da alcuna causa e tuttavia sappiamo bene che esiste, deve essere necessariamente un essere perfetto al quale appartiene l'esistenza.

(18) Da tutto ciò che abbiamo detto fin qui appare chiaramente che noi poniamo l'estensione come attributo di Dio, mentre invece sembra che essa non possa assolutamente trovarsi in un essere perfetto. Infatti, essendo l'estensione divisibile, l'essere perfetto

* 15* Cioè: se li *facciamo argomentare* partendo da questa affermazione, *che Dio è onnisciente*, allora non possono argomentare se non così.

* 17* Cioè: se fossero sostanze diverse che non venissero riferite a un solo essere, sarebbe impossibile l'unione poiché vediamo chiaramente che tra di non hanno assolutamente nulla in comune, come *pensiero* e *estensione*, di cui nondimeno consistiamo.

* 17** Cioè: se non può darsi sostanza se non esistente, e tuttavia dalla sua essenza, concepita separatamente, non deriva alcuna esistenza, segue che essa non è qualcosa di particolare, ma qualcosa, ossia un attributo di un altro, cioè l'uno, solo e onniessente. Oppure così: ogni sostanza è esistente, ma l'esistenza non segue dall'essenza di una sostanza, concepita per se stessa; dunque nessuna sostanza, [in quanto] esistente, può essere concepita per se stessa, ma deve appartenere a qualcos'altro. Ovvero, pensando con il nostro intelletto il pensiero e l'estensione sostanziali, li concepiamo esclusivamente nella loro essenza e non nella loro esistenza, cioè [non concepiamo] che la loro esistenza appartenga necessariamente alla loro essenza. Ma poiché dimostriamo che questa è attributo di Dio, da ciò dimostriamo *a priori* che esiste; e *a posteriori* (riguardo all'estensione soltanto) [lo dimostriamo] dai modi, che necessariamente devono avere tale attributo come loro *subjectum*.

consisterebbe di parti, cosa che non può essere attribuita a Dio, essere semplice. Inoltre, se l'estensione viene divisa, allora è passiva, cosa che neppure può aver luogo in Dio, che non è passivo e non può patire da nient'altro, essendo la prima causa efficiente di tutto.

(19) A questo rispondiamo:

1. parte e tutto non sono enti veri o reali ma solo enti di ragione; di conseguenza non ci sono *nella Natura né tutto né parti.

2. Una cosa composta di diverse parti deve essere tale che le sue parti, prese separatamente, possano essere concepite e intese l'una senza l'altra.

Ad esempio, in un orologio, che è composto di molte rotelle differenti, di corde e d'altro, in questo, dico, ciascuna ruota, corda ecc. può essere concepita e intesa separatamente, senza che il tutto così composto sia a ciò necessario. Allo stesso modo anche nell'acqua, che è formata di particelle diritte oblunghe, ciascuna parte può essere concepita e intesa, e può esistere, senza il tutto. Ma essendo l'estensione una sostanza, di essa non si può dire che abbia parti, poiché non può divenire né più piccola né più grande, e nessuna sua parte potrebbe essere intesa separatamente, essendo essa infinita nella sua natura. Ora, che [l'estensione] debba esser tale segue da questo, che se non lo fosse ma consistesse di parti, allora non sarebbe infinita per sua natura, come detto; ma che in una natura infinita possano essere concepite delle parti è impossibile, perché tutte le parti sono finite per loro natura.

(20) A questo aggiungete ancora: se essa consistesse di diverse parti, allora si potrebbe intendere che, tolte alcune sue parti, l'estensione tuttavia permanga ugualmente senza essere annientata dal togliimento di parti: cosa chiaramente contraddittoria in tale realtà, che è infinita per sua natura e non può mai essere, o esser concepita, limitata o finita.

(21) Inoltre, per quanto riguarda ancora il dividere nella Natura: su ciò diciamo che la divisione non avviene mai, come anche prima si è detto, nella sostanza, ma sempre e soltanto nei modi della sostanza. Dunque, volendo dividere l'acqua, divido soltanto il modo della sostanza e non la sostanza stessa, la quale, sia dell'acqua sia di qualcos'altro, è sempre la stessa.

(22) Dunque la divisione, o passione, avviene sempre nel modo. Ugualmente, quando diciamo che l'uomo perisce o viene distrutto, ciò si intende dell'uomo solo in quanto è un composto e un modo della sostanza, non della sostanza stessa dalla quale dipende.

(23) In secondo luogo, abbiamo già stabilito, e diremo ancora in seguito, che fuori di Dio non c'è nulla e che egli è una *causa immanente*. Invece la passività, quando l'agente e il paziente sono distinti, è un'evidente imperfezione, poiché il paziente deve necessariamente dipendere da ciò che dall'esterno gli ha causato il patire. Questo non avviene in Dio, che è perfetto.

(24) Inoltre, di un tale agente, che agisce in se stesso, non si può mai dire che abbia l'imperfezione di un paziente, poiché non patisce da un altro. Esattamente come l'intelletto, il quale - così dicono anche i filosofi - è causa dei propri concetti; ma poiché è una causa immanente, chi oserebbe dire che è imperfetto tutte le volte che patisce da parte di se stesso?

(25) Infine la sostanza, essendo il principio di tutti i suoi modi, può essere chiamata con molto maggior diritto un agente invece che un paziente e, detto questo, pensiamo di aver risposto a tutto in modo sufficiente.

(26) Inoltre si obietta che deve esserci necessariamente una prima causa che faccia muovere questo corpo, poiché è impossibile che esso possa muovere se stesso quando è in riposo; e poiché appare chiaramente che nella Natura ci sono quiete e moto, essi ritengono che questi debbano allora necessariamente provenire da una causa esterna.

(27) Ma per noi è facile rispondere. Concediamo pure che se il corpo fosse una cosa esistente per se stessa e non avesse altra proprietà che lunghezza, larghezza e profondità, allora in esso non vi sarebbe alcuna causa - qualora fosse veramente in quiete - perché inizi a muoversi; ma abbiamo precedentemente stabilito che *la Natura è un essere del quale sono affermati tutti gli attributi* e, perciò, ad essa non può mancar nulla per produrre tutto quello che è da produrre.

(28) Detto fin qui di ciò che Dio è, diremo, in una parola soltanto, dei suoi attributi. Quelli a noi noti sono soltanto due, Pensiero ed Estensione, poiché qui parliamo solo di quelli che si potrebbero chiamare attributi costitutivi di Dio, per mezzo dei quali lo conosciamo in se stesso e non come agente fuori di sé.

(29) Tutto ciò che gli uomini attribuiscono a Dio in più, oltre questi due attributi, dovrà essere (se gli appartiene in altro senso) o una denominazione estrinseca (come, ad esempio, *egli è esistente per se stesso, eterno, unico, immutabile ecc.*) oppure, dico, [dovrà essere] riferito alle sue azioni (come *egli è causa, predestinatore, reggitore* di tutte le cose). Tutto ciò è proprio di Dio, ma non fa conoscere ciò che egli è.

(30) Nei capitoli seguenti diremo in che modo questi attributi possono aver luogo in Dio; ora, invece, per una migliore comprensione e per una più chiara spiegazione degli argomenti precedenti abbiamo ritenuto opportuno aggiungere i ragionamenti che seguono, consistenti in un

* 19* Nella Natura, cioè nell'*estensione sostanziale*: se questa viene divisa, allora si annienta a un tempo la sua natura ed essenza, poiché essa consiste solo in estensione infinita o nell'essere un tutto, che è lo stesso. Direte: non c'è alcuna parte nell'estensione, prima di tutti i modi? Assolutamente no, rispondo. Ma voi aggiungete: se nella materia c'è moto, questo deve essere in una parte della materia. Non [può essere] nel tutto perché questo è infinito: verso dove, infatti, verrebbe mosso? Fuori di esso non c'è nulla; dunque [il moto è] in una parte. Risposta: non c'è moto soltanto, ma moto e quiete insieme; e questo è nel tutto e deve esserci, perché nell'estensione non v'è parte alcuna. Se voi sostenete ancora [che vi sono parti nell'estensione], allora ditemi: se dividete l'estensione intera, data la natura di tutte le parti, potete anche separare realmente, da tutte le parti, quella che ne tagliate con il vostro intelletto. Ciò fatto, domando: che cosa c'è tra questa parte separata e il resto? Dovete dire: o un vuoto o un altro corpo o qualcosa dell'*estensione* stessa; non c'è quarto. Non la prima [ipotesi], poiché non c'è un vuoto che sia qualcosa di positivo e che non sia corpo; non la seconda, perché allora si darebbe un modo che non può esistere, perché l'estensione in quanto tale esiste senza e prima di tutti i modi; dunque la terza e così non c'è alcuna parte, ma l'*estensione intera*.

Dialogo
tra
l'Intelletto, l'Amore, la Ragione e la Concupiscenza

(1) *Amore*. Vedo, o Fratello, che il mio essere e la mia perfezione dipendono completamente dalla vostra perfezione; e poiché la perfezione dell'oggetto che voi avete concepito costituisce la vostra perfezione, e dalla vostra deriva a sua volta la mia, ditemi un po', vi prego, se avete concepito un essere tale che sia sovranamente perfetto, non potendo essere limitato da qualcos'altro, e nel quale anch'io sia compreso.

(2) *Intelletto*. Per me, contemplo la Natura non altrimenti che nella sua totalità, infinita e supremamente perfetta; ma voi, se ne dubitate, domandatelo alla *Ragione*; questa ve lo dirà.

(3) *Ragione*. Per me, la verità di ciò è indubbia. Infatti, se vogliamo limitare la *Natura*, dovremo - ciò che è assurdo - limitarla con un *Nulla*, e ciò nonostante i seguenti attributi: che essa è *una, eterna, per se stessa, infinita*. Evitiamo tale assurdità stabilendo che essa è *un'Unità eterna, infinita, onnipotente ecc.*, cioè la *Natura* infinita, e che tutto è contenuto in essa. La sua negazione chiamiamo il *Nulla*.

(4) *Concupiscenza*. Ma guarda, si accorda a meraviglia che *l'unità* convenga con la *diversità*, che vedo dappertutto nella *Natura*! Come, infatti? Io vedo che la *sostanza pensante* non ha nulla in comune con la *sostanza estesa* e che l'una limita l'altra.

(5) E se voi, al di fuori di queste due *sostanze*, volete porne ancora una terza, che è del tutto perfetta, ecco, vi involgete in aperte contraddizioni. Infatti, se questa terza viene posta fuori delle prime due, allora le mancano tutti gli attributi che appartengono a queste due; il che, certamente, non può aver luogo in un tutto, fuori del quale non esiste cosa alcuna.

(6) Inoltre, se questo essere è onnipotente e perfetto, sarà tale perché ha causato se stesso e non un altro; e tuttavia sarebbe più onnipotente colui che potesse produrre se stesso e, in più, anche un altro.

(7) Infine, se voi lo chiamate onnisciente, è necessario che egli conosca se stesso e, a un tempo, debbe ritenere che la sola conoscenza di sé sia minore della conoscenza di sé unita alla conoscenza delle altre sostanze. E tutte queste sono aperte contraddizioni. Perciò voglio consigliare l'Amore di ritenersi soddisfatto con ciò che gli mostro e di non guardare a nessun'altra cosa.

(8) *Amore*. Ma che cosa, o infame! mi avete mostrato, se non ciò da cui all'istante scaturisca la mia rovina? Infatti, se mai mi fossi unito con ciò che mi avete indicato, subito sarei stato perseguitato da due nemici capitali del genere umano, cioè dall'*odio* e dal *pentimento*, e spesso anche dall'*oblio*. Perciò mi volgo di nuovo alla *Ragione* perché proceda e chiuda la bocca a questi nemici.

(9) *Ragione*. Ciò che voi affermate, o *Concupiscenza*, cioè di vedere diverse sostanze, questo, vi dico, è falso; vedo infatti chiaramente che c'è un *Unico*, il quale esiste per se stesso ed è sovrato di tutti gli altri attributi. E se volete chiamare sostanze il corporeo e l'intellettuale, rispetto ai modi che ne dipendono, ebbene, dovete chiamarli anche *modi* rispetto alla sostanza dalla quale essi dipendono, poiché non li concepite come esistenti per se stessi. E come il volere, il sentire, l'intendere, l'amare ecc. sono modi diversi di ciò che chiamate sostanza pensante - alla quale li riconducete tutti facendone un'unità - così concludo dalla vostra stessa dimostrazione che *tanto l'estensione e il pensiero infiniti, quanto gli altri infiniti attributi* (o, secondo il vostro stile, sostanze), *non sono altro che modi di questo unico, eterno, infinito essere esistente per se stesso*; e di tutti questi stabiliamo, come è stato detto, un *Unico* o *Unità*, fuori della quale non si può rappresentare cosa alcuna.

(10) *Concupiscenza*. In questa vostra maniera di parlare vedo, così mi pare, una confusione molto grande. Voi sembrate volere che *il tutto sia qualcosa al di fuori delle sue parti o senza di esse*, ciò che in verità è assurdo. Tutti i filosofi dichiarano concordemente che *il tutto è una nozione seconda e che non esiste realmente nella Natura, al di fuori dell'umano concetto*.

(11) Inoltre, come desumo dal vostro esempio, confondete il *tutto* con la *causa*. Infatti io dico che *il tutto è costituito soltanto dalle (o per mezzo delle) sue parti*, mentre voi immaginate la *forza pensante come una cosa dalla quale dipendono l'intelletto, l'amore ecc.* Perciò non potete chiamarla un *tutto*, ma una *causa* degli *effetti* da voi ora nominati.

(12) *Ragione*. Vedo chiaramente che chiamate a raccolta contro di me tutti i vostri amici, e così ora cercate di ottenere, con ambiguità di parole, ciò che non avete potuto compiere con le vostre false ragioni, come fanno generalmente quelli che si schierano contro la verità. Ma non vi riuscirà di guadagnarvi l'Amore con questo mezzo. Dunque, voi dite che *la causa, essendo produttrice degli effetti, deve essere perciò fuori di essi*. Ma dite questo perché sapete soltanto della *causa transitiva* e non di quella *immanente*, che non produce assolutamente nulla fuori di sé. Ad esempio, chiamo *causa* l'intelletto, in quanto esso è causa dei suoi concetti (oppure in quanto dipende dai suoi concetti); e inoltre lo chiamo *tutto*, in quanto consiste dei suoi concetti. Così anche Dio, rispetto ai suoi effetti o creature, non è altro che una *causa immanente e, rispetto alla seconda considerazione, un tutto*.

Secondo Dialogo

in funzione sia di ciò che precede sia della seconda parte che segue, tra

ERASMO E TEOFILO

(1) ERASMO. Vi ho sentito dire, o Teofilo, che Dio è *causa di tutte le cose* e, inoltre, che egli *non può essere altra causa che immanente*; se dunque egli è *causa immanente* di tutte le cose, come potete chiamarlo *causa remota*? Infatti questo è impossibile in una causa immanente.

(2) TEOFILO. Quando ho detto che Dio è *causa remota*, l'ho detto soltanto rispetto alle cose che non dipendono immediatamente da lui e non rispetto alle cose che egli ha prodotto immediatamente, senz'altra circostanza che la sua sola esistenza.

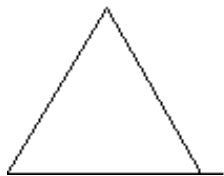
Ma anche dalle mie parole avete potuto comprendere chiaramente che io non l'ho affatto chiamato in assoluto causa remota, perché ho anche detto che possiamo chiamarlo in qualche modo causa remota.

(3) ERASMO. Ora comprendo abbastanza ciò che mi volete dire; ma osservo ancora che voi avete detto che *l'effetto della causa interna rimane unito con la sua causa in modo tale da formare un tutto con questa*. E se è così, allora Dio non può essere, mi sembra, causa immanente. Infatti, se egli e ciò che da lui è prodotto compongono un tutto, allora attribuite a Dio più essenza in un tempo che in un altro. Toglietemi, vi prego, questo dubbio.

(4) TEOFILO. Se voi, Erasmo, volete uscire da questa confusione, prestate bene attenzione a ciò che ora vi dirò. L'essenza della cosa non aumenta per l'unione con un'altra con cui forma un tutto; al contrario, la prima rimane immutabile.

(5) Vi porterò un esempio, affinché mi intendiate meglio: uno scultore, che ha ricavato dal legno diverse forme a somiglianza delle parti di un corpo umano, prende una di queste, che ha la forma di un petto umano, la congiunge a un'altra, che ha la forma di una testa umana, e fa di queste due un tutto, che rappresenta la parte superiore di un corpo umano: direte ora che l'essenza della testa è accresciuta perché è stata unita con il petto? Questo è falso, perché è la stessa che era prima.

(6) Per maggior chiarezza vi porterò un altro esempio, cioè l'idea di un triangolo e quella che deriva dal prolungamento di uno degli angoli, il quale - prolungato o prolungando - è necessariamente uguale ai due interni opposti e così via. Dico che queste [idee] ne hanno prodotto una nuova - cioè che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti -, la quale è così unita alla prima, che senza di essa non può né esistere né essere concepita.



(7) Ora vedete bene che, per quanto tale nuova idea si unisca alla precedente, l'essenza di questa non subisce alcun mutamento, ma rimane senza la minima alterazione. E lo stesso potete anche vedere in ogni idea che produce in sé amore: tale amore non fa accrescere in nessun modo l'essenza dell'idea. Infine, di tutte le idee che ciascuno possiede formiamo un tutto o, ciò che è lo stesso, un ente di ragione che chiamiamo *Intelletto*.

(8) Ma perché accumulare tanti esempi? Voi stesso potete vederlo chiaramente nella cosa stessa della quale ora parliamo. Ho affermato distintamente che tutti gli attributi, che non dipendono da alcun'altra causa e per definire i quali non è necessario alcun genere, appartengono all'essenza di Dio; e poiché le cose create non hanno il potere di costituire un attributo, non accrescono per mezzo di questo l'essenza di Dio, per quanto strettamente vengano a unirsi con essa.

(9) Aggiungete che il *Tutto* è solo un ente di ragione e non differisce dall'*Universale* se non in questo, che l'*Universale* è costituito da diverse entità indivisibili non unite, mentre il *Tutto* da diverse entità indivisibili unite, e anche in ciò, che mentre l'*Universale* comprende solo parte dello stesso genere, il *Tutto*, invece, [comprende] parti e dello stesso e di un altro genere.

(10) ERASMO. Riguardo a ciò mi avete soddisfatto. Tuttavia avete anche detto che *il prodotto della causa interna non può perire finché dura la sua causa*, e vedo bene che questo è sicuramente vero. Ma, se è così, come è possibile che Dio sia anche causa interna di tutte le cose, se, ciò nonostante, molte cose periscono? Direte, secondo la vostra precedente distinzione, *che Dio, propriamente, è causa di quegli effetti che ha prodotto in modo immediato, senza altre circostanze che i suoi attributi, e che essi, dunque, non possono perire finché dura la loro causa*. [Inoltre direte] *di chiamare Dio causa interna di quegli effetti la cui esistenza non dipende immediatamente da lui* - ma che sono derivati da qualche altra cosa - solo in quanto le loro cause non operano e non possono operare senza o fuori di lui; e dunque, poiché non sono prodotti immediatamente da Dio, possono anche perire.

(11) Ma questo non mi soddisfa, perché vedo che voi concludete che l'intelletto umano è immortale, dal momento che esso è un effetto che Dio ha prodotto in sé medesimo. Ora è impossibile che per produrre un tale intelletto sia stato necessario qualcosa di più che non i soli attributi di Dio. Infatti, per possedere una così eminente perfezione, esso deve ben essere stato creato dall'eternità, come tutte le altre cose che dipendono immediatamente da Dio. E, se non mi inganno, vi ho sentito dir ciò. Stando dunque la cosa in tal modo, come la risolverete senza difficoltà?

(12) TEOFILO. E' vero, Erasmo, che le cose create immediatamente da Dio (quelle che per esistere non hanno bisogno di nient'altro che degli attributi di Dio) sono create dall'eternità. Ma si deve osservare che, sebbene sia necessario che per l'esistenza di una cosa venga richiesta una particolare modificazione e una qualche realtà al di fuori degli attributi di Dio, tuttavia Dio non cessa per questo di poter creare immediatamente una cosa.

Infatti, delle realtà necessarie che sono richieste per far esistere le cose, alcune lo sono perché producano esse stesse la cosa, altre perché la cosa possa essere prodotta. Se, ad esempio, voglio aver luce in una certa stanza, l'accendo e questa illumina da se stessa la stanza; oppure apro una finestra e questa apertura non produce luce da sola, ma fa sì che la luce possa entrare nella stanza. E così anche per il movimento di un corpo è richiesto un altro corpo, che deve avere tutto il moto che da esso passa nell'altro. Ma per produrre in noi un'idea di Dio non si richiede nessun'altra cosa particolare che abbia ciò che viene prodotto in noi, ma solo un corpo tale - nella Natura - la cui idea sia necessaria per mostrare Dio immediatamente. Cosa, questa, che avete potuto rilevare anche dalle mie parole; infatti ho detto che Dio è conosciuto solo per se stesso e non per qualcos'altro.

(13) Ma vi dico questo: finché non abbiamo un'idea di Dio così chiara che ci unisca a lui in modo tale da non permetterci di amare cosa alcuna fuori di lui, non possiamo dire di essere veramente uniti con Dio e, così, dipendere immediatamente da lui.

Ciò che ancora potreste avere da domandare, lasciate che sia per un'altra volta; il momento, ora, mi costringe a qualcos'altro. State bene.

(14) ERASMO. Per adesso niente; mi occuperò di ciò che mi avete detto fino alla prossima occasione, e vi raccomanderò a Dio.

CAPITOLO III

Che Dio è causa di tutto

(1) Ora inizieremo a trattare degli attributi che abbiamo chiamato **propri* e, in primo luogo, di come Dio sia causa di tutto.

Abbiamo precedentemente già detto come *una sostanza non può produrne un'altra e che Dio è un essere del quale vengono affermati tutti gli attributi*. Da qui segue chiaramente che tutte le altre cose non possono assolutamente esistere né essere concepite senza o fuori di lui. Per questo possiamo dire con piena ragione che *Dio è causa di tutto*.

(2) Poiché si è soliti dividere la causa efficiente in otto parti, esaminiamo in che modo Dio è causa.

1. Diciamo allora che egli è una *causa emanativa* o *produttiva delle sue opere* e, in quanto l'azione avviene, *una causa attiva o efficiente*. Poniamo [le cause emanativa e attiva] come una sola cosa, poiché sono in rapporto reciproco.

2. In secondo luogo, [Dio] è *una causa immanente e non transitiva*, poiché opera tutto in se stesso e non fuori di sé, nulla esistendo fuori di lui.

3. In terzo luogo, Dio è *una causa libera e non naturale*, come esporremo e mostreremo chiaramente esaminando *se Dio possa omettere di fare ciò che fa*, dove sarà anche spiegato *in che cosa consiste la vera libertà*.

4. Dio è causa *per sé* e non *per accidente*; ciò apparirà più distintamente dalla trattazione della *predestinazione*.

5. In quinto luogo, Dio è *causa principale delle opere che ha creato immediatamente* (come il moto nella materia ecc.), nelle quali *la causa meno principale [strumentale]* non può aver luogo, poiché è sempre nelle cose particolari: come quando egli asciuga il mare con un forte vento e così di seguito in tutte le cose particolari che sono nella Natura. *La causa meno principale iniziante* non è in Dio, perché fuori di lui non esiste ciò che lo potrebbe costringere. Invece *la causa [meno principale] predisponente* è la sua stessa perfezione, in virtù della quale egli è tanto causa di sé, quanto, di conseguenza, di tutte le altre cose.

6. Dio è *soltanto causa prima o iniziante*, come appare chiaramente dalla nostra precedente dimostrazione.

7. Dio è *anche una causa universale, ma solo in quanto produce differenti opere, altrimenti non può mai esser detto tale, perché non ha bisogno di nessuno* per produrre effetti.

8. Dio è *causa prossima* delle cose che sono infinite e immutabili e che diciamo create immediatamente da lui; ma *in un certo senso* egli è *causa ultima* di tutte le cose particolari.

CAPITOLO IV

Delle opere necessarie di Dio

(1) Neghiamo che Dio possa omettere di fare ciò che fa; e lo proveremo anche trattando della *Predestinazione*, dove mostreremo che tutte le cose dipendono necessariamente dalle loro cause.

(2) Inoltre ciò è dimostrato anche dalla perfezione di Dio, poiché è senza dubbio vero che *egli può produrre tutto così perfettamente come lo concepisce nella sua Idea*. E come le cose che sono da lui concepite non possono esserlo più perfettamente di come sono concepite, così tutte le cose possono essere prodotte da lui tanto perfettamente, che da lui più perfette non possono uscire. In secondo luogo, quando concludiamo che Dio non ha potuto omettere di fare ciò che ha fatto, lo deduciamo dalla sua perfezione, perché in Dio sarebbe un'imperfezione poter omettere ciò che fa. Tuttavia non poniamo in Dio una *causa meno principale iniziante* che lo avrebbe costretto ad agire, perché allora non sarebbe Dio.

(3) Ma ora cade di nuovo la questione, se Dio possa omettere di fare tutto ciò che è nella sua idea e che può compiere così perfettamente, e se tale omettere sia in lui una perfezione. Poiché dunque tutto ciò che avviene è fatto da Dio, diciamo allora che deve essere necessariamente predeterminato da lui – altrimenti egli sarebbe mutevole, il che sarebbe in lui una grossa imperfezione – e che questa predeterminazione da parte sua deve esistere dall'eternità, nella quale eternità non esiste prima o dopo. Da ciò segue per forza che Dio non ha potuto predeterminare le cose in nessun altro modo se non come sono determinate ora dall'eternità, e che Dio non ha potuto esistere né prima né senza questa determinazione.

(4) Inoltre, se Dio omettesse di produrre qualcosa, questo dovrebbe procedere o da una causa che è in lui o da nessuna: se sì, è necessario che debba omettere di produrlo; se no, è necessario che debba non omettere; questo è chiaro in se stesso. Ancora: costituisce una perfezione nella cosa creata che questa esista e che sia causata da Dio; infatti il non essere è la più grande di tutte le imperfezioni. E poiché la volontà di Dio costituisce il bene e la perfezione di tutto, se Dio volesse che questa cosa non fosse, il suo bene e la sua perfezione consisterebbero pertanto anche nel suo non essere, il che è contraddittorio in se stesso. Dunque *neghiamo che Dio possa omettere di fare ciò che fa*.

(5) Certuni considerano questa tesi come un'offesa e una diminuzione di Dio. Ma essi parlano così perché non comprendono rettamente in che cosa consista la vera libertà, la quale non risiede affatto, come essi immaginano, nel poter fare o non fare qualcosa di bene o di male. *La vera libertà non è altro che la causa prima*, la quale non è assolutamente costretta o necessitata da altro, ed è causa di ogni perfezione solo mediante la sua perfezione.

* 1* Questi che seguono sono chiamati *propri* perché non sono se non *aggettivi*, che non possono essere intesi senza i loro *sostantivi*. Cioè, Dio non sarebbe tale senza di questi, ma Dio non esiste a causa di questi. Essi non fanno conoscere nulla di ciò che è sostanziale, e a causa solamente del quale Dio esiste.

Di conseguenza, se Dio potesse omettere di attuare tutta la perfezione, non sarebbe perfetto, poiché poter omettere di fare il bene o la perfezione in ciò che egli opera non può aver luogo in lui, se non per difetto. Dunque, che Dio soltanto sia l'unica causa libera è chiaro non solo da ciò che ora è stato detto, ma anche da questo, che fuori di lui non c'è alcuna causa esterna che lo costringa o lo necessiti. Tutto ciò non ha luogo nelle cose create.

(6) Contro questa tesi si argomenta così. Il bene è bene solo perché Dio lo vuole ed, essendo così, allora egli può certamente ben fare che il male diventi bene. Ma questo argomento scorre così bene come se io dicessi: Dio è Dio perché vuole essere Dio; dunque è in suo potere di non essere Dio, il che è l'assurdità stessa. Inoltre, quando gli uomini fanno qualcosa e si domanda loro perché lo facciano, la risposta è: perché la giustizia richiede così. Se si domanda allora: perché la giustizia, o piuttosto la causa prima di tutto ciò che è giusto, richiede così? Questa deve essere la risposta: perché la giustizia vuole così. Ma, caro mio, potrebbe forse la giustizia, penso, tralasciare di essere giusta? In nessun modo, perché allora non potrebbe essere giustizia.

D'altra parte quelli che dicono che Dio fa tutto ciò che fa perché questo è buono in sé, penseranno forse di non discordare da noi. Tutt'altro, invece, perché essi stabiliscono che, prima di Dio, c'è qualcosa a cui egli sarebbe obbligato o legato, cioè una causa per la cui esigenza questo è e sarà bene, e quello è e sarà giusto.

(7) Ora cade di nuovo la questione se Dio, quand'anche tutte le cose fossero da lui create o ordinate e determinate sin dall'eternità in modo diverso da come lo sono ora, se egli, dico, sia ugualmente perfetto. A questo si risponde che se la Natura fosse stata creata da tutta l'eternità in modo diverso da come è ora, dovrebbe necessariamente seguire, secondo la tesi di coloro che attribuiscono a Dio volontà e intelletto, che Dio, prima, abbia avuto una volontà diversa e un intelletto diverso secondo i quali l'avrebbe creata diversamente. E così si è costretti a pensare che Dio ora sia costituito diversamente da prima, e che prima fosse costituito diversamente da ora, in modo tale che se noi affermiamo che egli ora è perfettissimo, sia necessario dire che egli non lo fosse prima, quando creava tutto diversamente. Ma poiché tutte queste sono cose che racchiudono in sé tangibili assurdità, in nessun modo possono essere riferite a Dio, che ora, prima e in tutta l'eternità è, è stato e rimarrà immutabile.

(8) Ciò dimostriamo ancora dalla definizione che abbiamo formulato della causa libera: questa non è poter fare od omettere qualcosa, ma solo non dipendere da altro: sicché, tutto ciò che Dio fa è compiuto e prodotto da lui come dalla causa sommamente libera. Dunque, se prima Dio avesse fatto le cose diversamente da come sono adesso, allora dovrebbe certamente seguire che egli, in qualche tempo, è stato imperfetto; ma questo è falso. Infatti, visto che Dio è la causa prima di tutto, deve esserci in lui qualcosa attraverso cui fa ciò che fa e non omette di farlo. Poiché diciamo che la libertà non consiste nel fare o non fare qualcosa, e poiché abbiamo anche mostrato che ciò che fa compiere a Dio qualcosa non può essere altro che la sua stessa perfezione, concludiamo che *se non ci fosse la sua perfezione a farglielo compiere, le cose non esisterebbero o non sarebbero potute arrivare all'essere, per essere ciò che ora sono*. Tuttavia questo è come se si dicesse: *se Dio fosse imperfetto, le cose ora sarebbero diversamente da come sono*.

(9) Basta dunque intorno al primo attributo che chiamiamo *proprio* in Dio; passeremo ora al secondo e vedremo che cosa possiamo dirne, e così sino alla fine.

CAPITOLO V

Della provvidenza di Dio

(1) Il secondo attributo che chiamiamo *proprio* è la *provvidenza*. Per noi questa non è altro che il *conato*, che troviamo sia nell'intera Natura sia nelle cose particolari, tendente al mantenimento e alla conservazione del loro stesso essere. Infatti è evidente che nessuna cosa potrebbe tendere alla propria distruzione per sua natura, ma che, al contrario, ciascuna cosa possiede in sé un conato sia a conservarsi nel suo stato sia a portarsi ad uno [stato] migliore.

(2) Seguendo questa nostra definizione, poniamo dunque una *provvidenza universale* e una *particolare*. La [*provvidenza*] *universale* è quella attraverso cui ciascuna cosa è prodotta e mantenuta in quanto è parte dell'intera Natura; la *provvidenza particolare* è l'impulso alla conservazione del proprio essere, che ciascuna cosa particolare possiede, in quanto venga considerata non come una parte della Natura ma come un tutto. E questo è spiegato con il seguente esempio: tutte le membra dell'uomo sono alimentate e curate in quanto sono parti dell'uomo, il che è la *provvidenza universale*; quella *particolare* è il conato che possiede ciascun membro particolare (come un tutto e non come parte dell'uomo) alla salvaguardia e alla conservazione del proprio benessere.

CAPITOLO VI

Della predestinazione divina

(1) Diciamo che la terza proprietà è la divina predestinazione. Prima abbiamo dimostrato: 1. che Dio non può omettere di fare ciò che fa, ossia che egli ha creato tutto così perfettamente che più perfetto non può essere; inoltre, 2. che nessuna cosa può esistere e neppure essere concepita senza di lui.

(2) Ora bisogna esaminare se nella Natura ci siano cose contingenti, cioè se esistano delle cose che possono accadere e anche non accadere. Inoltre se esista qualcosa di cui non possiamo domandare: perché esiste?

Ma che non esistano cose contingenti dimostriamo così: qualcosa che non ha una causa per esistere, è impossibile che esista; qualcosa che è contingente non ha causa; dunque...

La maggiore è fuori di ogni discussione. La minore dimostriamo così:

se qualcosa che è contingente ha una causa determinante e certa per esistere, allora deve esistere necessariamente; ma che essa sia parimenti tanto contingente quanto necessaria è contraddittorio; dunque...

(3) Forse qualcuno dirà che qualcosa di contingente non ha una causa determinante e certa, ma una contingente. Se fosse così, dovrebbe esserlo o *in sensu diviso* o *in sensu composito*: cioè, o l'esistenza della causa, non in quanto causa, è contingente; o il contingente è questo, che qualcosa (esistente necessariamente nella Natura) sia una causa che produce questo qualcosa di contingente; ma sia l'una sia l'altra [ipotesi] sono false. Infatti, quanto alla prima, se questo qualcosa di contingente è tale perché la sua causa è contingente, allora deve essere contingente anche questa causa, perché la causa che l'ha prodotta è *pure contingente*, e così all'infinito. E poiché è già stato precedentemente dimostrato *che tutto dipende da una causa unica*, così anche questa causa dovrebbe essere contingente, il che è palesemente falso.

Quanto alla seconda [ipotesi], se quella causa non fosse più determinata a compiere l'una cosa invece che l'altra, cioè a produrre o a non produrre questo qualcosa, allora sarebbe completamente impossibile al tempo stesso sia che lo produca sia che ometta di produrlo, il che è proprio contraddittorio.

(4) Quanto alla seconda questione da noi posta sopra - *che nella Natura non c'è nulla di cui non si possa domandare perché esista* - questa nostra affermazione fa conoscere che dobbiamo esaminare per quale causa qualcosa esista; infatti, senza causa, sarebbe impossibile che qualcosa esista. Questa causa, dunque, dobbiamo cercare o *nella cosa* o *fuori di essa*. Ma se poi si chiede la regola per compiere quest'esame, diciamo che non sembra esserne necessaria proprio alcuna. Infatti, se l'esistenza appartiene alla natura della cosa, è certo che non dobbiamo cercare la causa fuori di essa; ma se non è così, allora dobbiamo sempre cercare la causa fuori di essa. Poiché tuttavia il primo caso concerne solo Dio, viene perciò dimostrato (come abbiamo già fatto sopra) che *Dio soltanto è la causa prima di tutto*.

(5) E da ciò segue anche che questa e quella volizione dell'uomo devono avere una causa esterna dalla quale siano necessariamente causate, poiché l'esistenza della volontà non appartiene all'essenza dell'uomo. E che sia così risulta anche da tutto ciò che abbiamo detto in questo capitolo e apparirà ancora di più quando, nella seconda parte, tratteremo e parleremo della libertà dell'uomo.

(6) Contro tutto ciò altri obiettano: *come è possibile che Dio, predicato come sommamente perfetto e causa unica, colui che dispone tutto e a tutto provvede, lasci, ciò nonostante, che nella Natura si veda ovunque un tale disordine? E ancora, perché Dio non ha creato l'uomo in modo che non possa peccare?*

(7) In primo luogo, non si può legittimamente affermare *che nella Natura vi sia disordine*, perché nessuno conosce tutte le cause delle cose per poterne giudicare. Ma tale obiezione nasce da questa ignoranza, dall'aver posto Idee universali, con le quali pensano che le cose particolari debbano convenire per essere perfette. Essi pongono dunque tali idee nell'intelletto di Dio, come hanno detto molti seguaci di Platone, cioè *che tali Idee universali* (come *ragionevole, animale e simili*) *sono create da Dio*. E quelli che seguono *Aristotele*, sebbene dicano che tali cose non sono *[enti] reali* ma *enti di ragione*, tuttavia le hanno spesso considerate come cose, poiché hanno detto chiaramente che la provvidenza divina non si estende alle cose particolari, ma soltanto ai generi: ad esempio, Dio non ha mai rivolto la sua cura a *Bucefalo* ecc., ma all'intero genere del *Cavallo*. Essi dicono anche che Dio non ha alcuna scienza delle cose particolari e instabili, ma sì delle universali, che, secondo la loro opinione, sono stabili. Ma abbiamo con diritto considerato tale opinione come loro ignoranza, dal momento che tutte le cose particolari soltanto hanno causa e non le universali, poiché queste sono nulla.

Dunque Dio è causa e provvidenza solo delle cose particolari. Se infatti le cose particolari dovranno convenire con un'altra natura, allora non potranno convenire con la loro propria e di conseguenza non sono neppure ciò che sono veramente. Ad esempio, se Dio avesse creato tutti gli uomini così come Adamo prima della caduta, allora egli avrebbe creato soltanto Adamo e non Pietro né Paolo. Invece questa è la giusta perfezione in Dio, che egli dà a tutte le cose, dalle minime alle massime, la loro essenza o, per meglio dire, che egli ha tutto in se stesso perfettamente.

(8) Per quanto riguarda l'altra obiezione - *perché Dio non ha creato gli uomini in modo che non peccino?* - si risponde che tutto quello che si dice del peccato vien detto solo rispetto a noi, come quando compariamo due cose l'una con l'altra o sotto aspetti differenti. Ad esempio, se qualcuno ha costruito un orologio per suonare e indicare le ore con esattezza, e quest'oggetto corrisponde perfettamente all'intenzione dell'artefice, allora si dice che è buono; se no, si dice che è cattivo. Ciò nonostante, esso potrebbe essere ugualmente buono se l'intento dell'artefice fosse stato invece di costruirlo disordinato e di farlo battere fuori tempo.

(9) Concludiamo, dunque, e diciamo che *Pietro* deve convenire, come è necessario, con l'idea di *Pietro* e non con l'idea di *Uomo*. *Bene e male, o peccato*, sono questo: nient'altro che modi di pensare e non delle realtà o qualcosa che abbia *esistenza*, come forse mostreremo in seguito con maggiore ampiezza. Infatti tutte le cose e le azioni esistenti nella Natura sono perfette.

CAPITOLO VII

Degli attributi che non appartengono a Dio

(1) Ora inizieremo a parlare degli **attributi* che generalmente sono riferiti a Dio e tuttavia non gli appartengono; come anche di quelli attraverso cui si tenta di far conoscere Dio, ma invano; e insieme delle leggi della vera definizione.

(2) Per far questo non ci occuperemo troppo delle fantasie che in genere gli uomini hanno di Dio; ma esamineremo brevemente solo ciò che i filosofi ce ne sanno dire. Questi, dunque, hanno definito Dio un *Essere consistente da o di se stesso, causa di tutte le cose, onnisciente, onnipotente, eterno, semplice, infinito, sommo bene, d'infinita misericordia* ecc. Ma prima di entrare in quest'esame, vediamo un momento che cosa ci concedono.

(3) In primo luogo, essi dicono che non può esser data nessuna vera o legittima definizione di Dio, poiché, secondo la loro opinione, ogni definizione deve essere costituita da genere e differenza; dunque, poiché Dio non è specie di alcun genere, non può esser definito rettamente o legittimamente.

(4) In secondo luogo, dicono che Dio non può essere definito perché la definizione deve rappresentare la cosa nell'essenza e in modo affermativo e, secondo la loro tesi, non si può sapere di Dio in modo affermativo, ma solo negativo. Perciò non si può dare alcuna legittima definizione di Dio.

(5) In terzo luogo, dicono che Dio non può essere mai dimostrato *a priori* perché non ha causa, ma solo in modo verosimile o attraverso i suoi effetti.

Poiché dunque con queste loro tesi essi ci confessano a sufficienza di avere di Dio una conoscenza molto misera e meschina, possiamo ora iniziare ad esaminare la loro definizione di Dio.

(6) In primo luogo, non vediamo che in questa essi ci diano degli attributi per mezzo dei quali la cosa (Dio) sia conosciuta in ciò che è, ma solo alcune proprietà, che appartengono bensì a una cosa, ma non spiegano mai ciò che essa è. Infatti, sebbene *esistente da se stesso, essere causa di tutte le cose, sommo bene, eterno e immutabile* ecc. siano propri solo di Dio, non possiamo conoscere, attraverso queste proprietà, ciò che questo essere – a cui tali proprietà appartengono – sia e quali attributi abbia.

(7) Dunque sarà anche tempo, ormai, di guardare le cose che essi attribuiscono a Dio e che a **lui*, tuttavia, non appartengono: ad esempio, *onnisciente, misericordioso, sapiente* e così via. Le quali cose, essendo soltanto modi della sostanza pensante e non potendo assolutamente esistere né essere intese senza quella sostanza di cui sono modi, neppure possono essere attribuite a lui, che è *un essere esistente non d'altro che da se stesso*.

(8) Infine essi lo chiamano il *sommo bene*. Ma se con questo intendono qualcos'altro rispetto a ciò che hanno già detto, cioè che *Dio è immutabile e causa di tutte le cose*, allora o sono stati confusi nel loro concetto o non hanno potuto intendere se stessi. Questo è derivato dal loro errore intorno al bene e al male, poiché pensano che l'uomo stesso, e non Dio, sia causa dei propri peccati e del proprio male. Per ciò che abbiamo già dimostrato non può essere così, a meno di non essere costretti ad affermare che anche l'uomo è causa di se stesso. Ma questo risulterà ancora più chiaramente quando, in seguito, tratteremo della volontà dell'uomo.

(9) Ora sarà necessario sciogliere i sofismi con cui [essi] cercano di giustificare la loro ignoranza della conoscenza di Dio.

1. Anzitutto essi dicono che *una definizione legittima deve essere costituita da genere e differenza*. Sebbene tutti i logici lo ammettano, tuttavia non so donde l'abbiano: di certo, se questo deve essere vero, allora non si può sapere nulla. Infatti, se dobbiamo conoscere perfettamente una cosa anzitutto attraverso la definizione costituita da genere e differenza, non possiamo mai conoscere perfettamente il genere supremo, che non ha alcun genere sopra di sé.

Ora, se il genere supremo, che è causa della conoscenza di tutte le altre cose, non viene conosciuto, molto meno allora possono essere concepite e conosciute le altre cose, che da questo genere sono spiegate.

Ma poiché siamo liberi e pensiamo di non essere legati in nessun modo alle loro tesi, avizzeremo altre regole di definizione seguendo la *vera Logica*, cioè seguendo la divisione della *Natura* che noi poniamo.

(10) Abbiamo già visto che gli attributi (o sostanze, come altri li chiamano) [sono] cose o, per meglio e più propriamente dire, è un essere esistente per se stesso, che perciò si fa conoscere e si dimostra per se stesso.

Le altre cose vediamo che sono soltanto modi degli attributi, senza i quali non possono esistere né essere intese.

Di conseguenza, le definizioni devono essere di due generi (o tipi):

1. Degli attributi che appartengono a un essere esistente da sé e non hanno bisogno di alcun genere o di qualcosa attraverso cui vengano maggiormente intesi o spiegati; infatti, poiché sono soltanto attributi di un essere che è esistente per se stesso, sono anche conosciuti per se stessi.

2. Di quelle cose che non esistono per se stesse ma solo per gli attributi di cui sono modi e per i quali, come se [questi] fossero genere, devono essere intese.

E questo è quanto riguarda la loro dottrina della definizione.

(11) II. Quanto alla seconda questione - che Dio *non potrebbe essere conosciuto da noi con una conoscenza adeguata* - a ciò risponde a sufficienza il signor *Descartes* nella risposta alle obiezioni riguardanti questo argomento, a pag. 18.

(12) III. E quanto al terzo punto - che Dio *non potrebbe essere dimostrato a priori* - anche a ciò abbiamo già risposto precedentemente: poiché Dio è causa di se stesso, è sufficiente che noi lo dimostriamo per se stesso, e tale dimostrazione è anche molto più probante di quella *a posteriori*, la quale generalmente avviene solo mediante cause esterne.

* 1* Quanto agli attributi dei quali Dio consiste, non sono altro che infinite sostanze, ciascuna delle quali deve essere infinitamente perfetta. Che debba essere necessariamente così, ci persuade la ragione chiara e distinta; ma è anche vero che, finora, di tutti questi infiniti soltanto due ci sono noti per la loro stessa essenza, e questi sono il *pensiero* e l'*estensione*. Inoltre, tutte le cose generalmente attribuite a Dio non sono attributi, ma solo alcuni modi che possono essergli riferiti o rispetto al [*suo essere*] tutto, cioè a tutti i suoi attributi, o rispetto a un solo attributo. Rispetto a tutti [*gli attributi*]: che egli è *uno, eterno, esistente per se stesso, infinito, causa di tutto, immutabile*. Rispetto a un solo attributo: che è *onnisciente, sapiente* ecc., attributi del pensiero; che egli è *ovunque, riempie tutto* ecc., attributi dell'estensione.

* 7* Intendete *lui* considerato in rapporto a tutto ciò che egli è, o a tutti i suoi attributi; vedete su ciò pag. 31.

CAPITOLO VIII

Della Natura naturante

Prima di passare a qualcos'altro, ora distingueremo brevemente tutta la *Natura* in *Natura naturans* e *Natura naturata*.

Per *Natura naturans* intendiamo un essere che concepiamo chiaramente e distintamente mediante lui stesso e senza aver bisogno d'altro che di lui stesso (come tutti gli attributi (*Attributa*) che abbiamo descritto fin qui): il quale è Dio. Anche i *Tomisti* hanno inteso Dio allo stesso modo, ma la loro *Natura naturans* era un essere (così lo chiamavano) esterno a tutte le sostanze.

La *Natura naturata* divideremo in due: in una *universale* e in una *particolare*. Quella *universale* consiste in tutti i modi che dipendono immediatamente da Dio, e di essa tratteremo nel capitolo seguente; quella *particolare* consiste in tutte le cose particolari che vengono causate dai modi universali. Così la *Natura naturata*, per essere ben concepita, richiede alcune sostanze.

CAPITOLO IX

Della Natura naturata

(1) Ora, per quanto riguarda la *Natura naturata universale*, o quei modi o creature che dipendono, o sono creati, immediatamente da Dio, non ne conosciamo più di due: il **moto* nella materia e l'*intendere* nella cosa pensante. Diciamo dunque che questi sono esistiti da tutta l'eternità e che per tutta l'eternità rimarranno immutati: un'opera veramente così grande quale conveniva alla grandezza dell'autore.

(2) Per quanto riguarda in particolare il *moto* - cioè come avvenga che esso è esistito da tutta l'eternità e rimarrà immutabile in eterno; che è infinito nel suo genere; che non esiste né può essere concepito per se stesso, ma solo per mezzo dell'estensione - di tutto ciò, dico, poiché appartiene più propriamente alla trattazione della *Scienza della Natura* che a questa, qui non tratteremo, ma diciamo solo che esso è *un figlio, opera o effetto immediatamente creato da Dio*.

(3) Riguardo all'*intendere* nella cosa pensante, questo, esattamente come il moto, è anch'esso un *figlio, opera o immediata creatura di Dio*, creato pure lui da tutta l'eternità e permanente immutabile in tutta l'eternità. Questa è la sua unica proprietà: intendere sempre tutto chiaramente e distintamente; e da ciò nasce un'infinito o perfettissimo godimento immutabile, poiché esso non può omettere di fare ciò che fa.

In seguito, trattando delle affezioni della mente, mostreremo ciò in modo più chiaro - pur essendo abbastanza manifesto per se stesso quel che ora abbiamo detto - e pertanto qui non diciamo di più su questo argomento.

CAPITOLO X

Che cosa sono bene e male

(1) Per dire brevemente *che cosa sono in se stessi bene e male*, inizieremo così.

Alcune cose sono nel nostro intelletto e non nella Natura; e perciò queste sono anche soltanto opera nostra e servono a intendere distintamente le cose: come tali consideriamo tutte le relazioni che si riferiscono a cose diverse e le chiamiamo *enti di ragione*.

(2) Così si pone ora la domanda *se bene e male appartengano agli enti di ragione o agli enti reali*. Ma poiché bene e male non sono altro che relazione, è fuori dubbio che devono esser posti tra gli *enti di ragione*; infatti non si dice mai che qualcosa è buono se non rispetto a qualcos'altro che non è così buono o non ci è così utile come l'altro. Allo stesso modo si dice che un uomo è cattivo rispetto a uno migliore; o anche che una mela è cattiva rispetto a un'altra che è buona o migliore. Tutto questo non potrebbe assolutamente esser detto *se il "migliore" o il "buono", rispetto a cui quello viene chiamato così, non esistesse*.

(3) Se si dice dunque che *una cosa è buona*, non si dice altro se non che *essa corrisponde all'idea generale che abbiamo di tali cose*. E perciò, come abbiamo già detto precedentemente, le cose devono convenire con le loro idee particolari - il cui essere deve consistere in un'essenza perfetta - e non con l'idea generale, poiché allora non esisterebbero.

(4) Quanto alla conferma di ciò che ora abbiamo detto, la cosa per noi è chiara; tuttavia, per concludere ciò che si è detto, aggiungeremo ancora le seguenti prove.

Tutte le cose che esistono nella Natura sono o cose o azioni. Ora bene e male non sono né cose né azioni. Dunque bene e male non esistono nella Natura.

* 1* *Nota*. Ciò che qui si dice del moto nella materia non è detto con sicurezza perché l'autore ritiene di dover trovare ancora la sua causa [*a priori*], come egli ha fatto, in un certo senso, *a posteriori*. Ma quanto si è detto può essere qui mantenuto poiché nulla vi è fondato o ne dipende.

Infatti, se bene e male sono cose o azioni, devono avere la loro definizione. Ma bene e male (come, ad esempio, la bontà di Pietro e la cattiveria di Giuda) non hanno alcuna definizione al di fuori dell'essenza di Giuda e di Pietro - perché questa soltanto esiste nella Natura - e non si possono definire prescindendo da essa. Dunque, segue come sopra che bene e male non sono cose o azioni esistenti nella Natura.

PARTE SECONDA
DELL'UOMO
E DI CIÒ CHE GLI APPARTIENE

Prefazione della seconda parte

(1) Poiché nella prima parte abbiamo parlato di Dio e delle cose universali e infinite, verremo, ora, in questa seconda parte, alla trattazione delle cose particolari e determinate; ma non di tutte, perché sono innumerevoli. Tratteremo, invece, solo di quelle che riguardano l'uomo e, in proposito, osserveremo in primo luogo che cosa sia l'uomo, in quanto consiste di alcuni modi compresi nei due attributi che abbiamo constatato in Dio.

(2) Dico di alcuni *modi* perché non intendo affatto che l'uomo, in quanto consista di *mente (anima) o di corpo *sia una sostanza*. Abbiamo già dimostrato all'inizio di questo libro: 1. *che nessuna sostanza può avere inizio*; 2. *che una sostanza non può produrre l'altra* e, infine, 3. *che non possono esistere due sostanze uguali*. L'uomo, dunque, non essendo esistito dall'eternità, [essendo] limitato e uguale a molti uomini, non può essere una sostanza.

2 1. La nostra mente è o una *sostanza* o un *modo*; non *sostanza*, perché abbiamo dimostrato che nessuna sostanza limitata può esistere nella Natura; *ergo* un *modo*.

2. Essendo un modo, deve esserlo o dell'*estensione* sostanziale o del *pensiero* sostanziale: non dell'*estensione*, perché ecc.; *ergo* del pensiero.

3. Il *pensiero sostanziale*, non potendo essere limitato, è *infinitamente perfetto nel suo genere* e attributo di Dio.

4. Un *pensiero perfetto* deve avere una *conoscenza*, un'*idea*, un *modo di pensare* di tutto e di ciascuna *cosa esistente*, così delle sostanze come dei modi, senza eccezione.

5. Diciamo *esistente* perché qui non parliamo di una conoscenza, di un'*idea* ecc. che conosce nell'essenza, senza l'esistenza particolare, l'intera Natura di tutti gli esseri concatenati; ma solo della conoscenza, dell'*idea* ecc. delle cose particolari che continuamente vengono a esistere.

6. Tale conoscenza, *idea* ecc. di ciascuna cosa particolare che viene a esistere è – diciamo – la *mente* di ciascuna cosa particolare.

7. Ogni cosa particolare che viene ad esistere diviene tale mediante moto e quiete, e così esistono nell'*estensione* sostanziale tutti i modi che chiamiamo *corpi*.

8. La diversità dei medesimi nasce solo da una differente proporzione di moto e quiete, per la quale *questo* è *così* e non *così*, *questo* è *questo* e non è *quello*.

9. Da tale proporzione di moto e quiete viene dunque a esistere anche questo *nostro corpo*, del quale, non meno che di tutte le altre cose, deve esservi nella cosa pensante una conoscenza, un'*idea* ecc.: e così sorge anche la *nostra mente*.

10. Ma questo nostro corpo era in altra proporzione di moto e quiete quando era un bambino ancora non nato e, di conseguenza, quando in seguito sarà morto, esisterà anche in altra proporzione; nondimeno si darà e si dava un'*idea*, una conoscenza ecc. del nostro corpo nella cosa pensante, come ora; ma non la stessa, poiché ora è in una diversa proporzione di moto e quiete.

11. Dunque, per produrre nel pensiero sostanziale un'*idea*, una conoscenza, un modo di pensare quale è ora il nostro, è richiesto non qualsiasi corpo (in tal caso dovrebbe esser conosciuto diversamente da come è), ma un corpo tale che sia in questa proporzione di moto e quiete e nessun altro; infatti, quale è il corpo tale è la mente, l'*idea*, la conoscenza ecc.

12. Perciò, dato un corpo tale che abbia e conservi questa sua proporzione, ad esempio di 1 a 3, la mente e il corpo saranno così come è il nostro [corpo] attualmente, che è bensì sottoposto a mutamento incessante, ma non così grande da uscire dalla proporzione di 1 a 3; ma di quanto esso muta, di tanto muta ogni volta anche la mente.

13. Inoltre tale nostra mutazione, derivante da altri corpi che agiscono su di noi, non può avvenire senza che la mente, mutando in modo altrettanto continuo, la percepisca: tale mutazione è propriamente ciò che chiamiamo sensazione.

14. Ma se altri corpi agiscono sul nostro [corpo] così violentemente che la proporzione di moto di 1 a 3 non possa rimanere, si ha la morte e la distruzione della mente, se questa è solo un'*idea*, una conoscenza ecc. di tale corpo proporzionato in moto e quiete.

15. Ma poiché la mente è un modo [esistente] nella sostanza pensante, ha potuto conoscere e amare anche questa, insieme a quella dell'*estensione* e, unendosi con le sostanze (che permangono sempre le stesse), ha potuto rendersi eterna.

(3) Perciò tutto quello che egli possiede di pensiero è solo *un modo dell'attributo pensante che abbiamo riferito a Dio*, e tutto ciò che egli possiede di figura, di movimento e d'altro *appartiene ugualmente al secondo attributo che è stato riferito a Dio*.

(4) E sebbene alcuni, dal fatto che la natura dell'uomo non può esistere né essere concepita senza quegli attributi che noi stessi affermiamo essere sostanza, si sforzino di dimostrare che l'uomo è una sostanza, questo, tuttavia, non ha altro fondamento che false supposizioni. Infatti, dal momento che la natura della materia o del corpo è esistita prima che la forma di questo corpo *umano* esistesse, quella natura non può appartenere al corpo umano, poiché è chiaro che non ha potuto appartenere *sempre alla natura dell'uomo*, in quel tempo nel quale l'uomo non esisteva.

(5) Inoltre neghiamo quanto essi pongono come regola fondamentale, ossia che *appartiene alla natura di una cosa ciò senza di cui la cosa non può né esistere né essere concepita*. Infatti abbiamo già dimostrato che *nessuna cosa può esistere o essere concepita senza Dio*. Cioè, Dio deve esistere ed essere concepito prima che queste cose particolari esistano e siano concepite. Abbiamo anche mostrato che i generi non appartengono alla natura della definizione, ma che quelle realtà che non possono esistere senza altre non sono neppure concepite senza di queste. Poiché dunque è così, quale regola stabiliremo per sapere ciò che appartiene alla natura di una cosa?

La regola è questa: *appartiene alla natura di una cosa ciò senza di cui la cosa non può né esistere né essere concepita; però non solo così, ma in modo tale che la proposizione sia sempre reciproca, cioè che il predicato non possa neppure esistere né essere concepito senza la cosa*.

Ora, all'inizio del capitolo primo che segue, cominceremo a trattare dei modi di cui l'uomo consiste.

CAPITOLO I

Opinione, convinzione, sapere

(1) Per iniziare a parlare dei *modi di cui l'uomo consiste, diremo: 1. che cosa sono; 2. i loro effetti, 3. la loro causa. Quanto al primo punto, cominciamo da quelli che ci sono noti per primi, cioè *alcuni concetti, o coscienza, della conoscenza di noi stessi e delle cose che sono fuori di noi*.

(2) Otteniamo tali concetti: 1. per semplice *opinione (che nasce o dall'esperienza o dal sentito dire); 2. per convinzione; 3. per conoscenza chiara e distinta. Il primo modo è generalmente soggetto all'errore; invece il secondo e il terzo, benché differiscano tra loro, non possono errare.

(3) Ora, per capire in modo più chiaro tutto questo, porteremo un esempio tratto dalla regola del tre. Qualcuno ha soltanto sentito dire che *nella regola del tre, se il secondo numero si moltiplica per il terzo e si divide per il primo, si ottiene un quarto numero che ha con il terzo la medesima proporzione che il secondo ha con il primo*. Ed egli, benché colui che gliel'ha suggerita avesse potuto mentire, vi ha tuttavia conformato le sue operazioni senza aver avuto della regola del tre una conoscenza maggiore di quella che il cieco ha del colore. E così, di tutto ciò che avesse anche potuto dirne, egli avrebbe parlato come il pappagallo di ciò che qualcuno gli ha insegnato.

Un secondo, che è di più pronta intelligenza e non si lascia appagare dal sentito dire, ma cerca una prova da alcuni calcoli particolari, quando li trovi convenire con la regola, allora vi crede. Ma abbiamo giustamente detto che anche costui è soggetto all'errore; come può, infatti, essere sicuro che l'esperienza di alcuni particolari possa costituire per lui una regola universale?

Un terzo, poi, non contento né del sentito dire, perché può ingannare, né dell'esperienza di alcuni particolari, perché questa non può costituire una regola, la chiede alla vera *ragione*, che, ben usata, non ha mai ingannato. Questa allora gli dice *che per la proprietà della proporzione tra tali numeri ciò ha potuto essere e risultare così e non altrimenti*.

Ma un quarto, avendo la conoscenza sommamente chiara, non ha bisogno né del sentito dire né dell'esperienza né dell'arte di ragionare, poiché egli, con la sua intuizione, vede subito la proporzione e tutti i calcoli.

CAPITOLO II

Che cosa sono opinione, convinzione e conoscenza chiara

(1) Ora verremo dunque a trattare degli effetti delle diverse conoscenze di cui abbiamo detto nel precedente capitolo e, come di passaggio, diciamo di nuovo che cosa sono *opinione, convinzione e conoscenza chiara*. Infatti chiamiamo la prima opinione; la seconda convinzione; ma la terza è ciò che chiamiamo vera conoscenza.

(2) Chiamiamo la prima *opinione* perché è soggetta all'errore e non ha mai luogo rispetto a qualcosa di cui siamo sicuri, ma rispetto a ciò che si dice congetturare e presumere.

Chiamiamo la seconda *convinzione* poiché le cose che comprendiamo solo mediante la ragione non sono viste da noi, ma ci sono note solo per una convinzione intellettuale che ciò debba essere così e non altrimenti.

Ma *conoscenza chiara* chiamiamo quella che non deriva da convinzione di ragioni, ma da un sentire e da un godere la cosa stessa e supera di molto le altre.

* 1* I modi di cui l'uomo consiste sono concetti distinti in *opinione, convinzione e conoscenza chiara e distinta*, causati dagli oggetti secondo la natura propria di ognuno.

* 2* I concetti di questo genere di credenza sono esposti per primi a pag. <45> e là, come anche qui, vengono chiamati *opinione*, quale [quel credere] pure è.

(3) Ciò premesso, passiamo ora ai loro *effetti*. Di questi diciamo che dalla prima provengono tutte le *passioni* contrarie alla buona ragione; dalla seconda i buoni *desideri*, e dalla terza il vero e puro *amore* con tutti i suoi effetti.

(4) *Perciò* poniamo la *conoscenza* come causa prossima di tutte le passioni [che sono] nella mente. Infatti riteniamo assolutamente impossibile che qualcuno, non concependo né conoscendo secondo i precedenti principi e modi, possa essere mosso all'*amore* o al *desiderio* o a qualche altro modo di volere.

CAPITOLO III

Origine della passione. La passione [che deriva] da opinione

(1) In conformità di ciò che abbiamo annunciato, vediamo ora in che modo le passioni nascano dall'opinione. E per far ciò bene e in modo comprensibile ne assumeremo alcune in particolare e, rispetto a queste, come ad esempi, dimostreremo ciò che affermiamo.

(2) Sia dunque per prima la *meraviglia*, che si trova in colui che conosce la cosa secondo il primo modo; *infatti, poiché da alcuni particolari trae una conclusione universale, rimane sbalordito quando vede qualcosa che si oppone a questa sua conclusione. Come qualcuno che non ha mai visto se non pecore con la coda corta, si sbalordisce dinanzi alle pecore del Marocco, che l'hanno lunga. Così si narra di un contadino che si era persuaso che oltre il suo campo non ne esistesse alcun altro; ma essendo sparita una mucca e dovendo muoversi a cercarla altrove, si meravigliò grandemente che fuori del suo piccolo campo esistesse ancora una tale quantità di altri campi.

(3) E certamente ciò deve accadere a molti filosofi, che si sono convinti (non avendo contemplato nient'altro) che fuori di questo campicello o piccolo globo terrestre su cui sono, non ve ne sia più nessun'altro. Questo è uno.

(4) La seconda [passione] sarà l'*amore*. Poiché questo nasce o da veri concetti o da opinioni o infine anche dal solo sentito dire, prima vedremo come nasca dalle opinioni, poi come nasca dai concetti (il primo tende infatti alla nostra rovina e il secondo alla nostra suprema salvezza) e infine come [nasca] dal sentito dire.

(6) Quanto al primo [genere di amore], esso è tale che tutte le volte che qualcuno vede o crede di vedere qualche bene, è sempre incline a unirsi ad esso e, per la bontà che vi contempla, lo preferisce come migliore, non riconoscendo fuori di esso nulla di migliore o di più attraente. Ma quando capita (come avviene il più delle volte in tali cose) che egli venga a conoscere qualcosa che sia migliore del bene già conosciuto, allora il suo amore si volge subito dal primo al secondo: cose, queste, che faremo risultare più chiaramente trattando della libertà dell'uomo.

(7) Ora tralascieremo l'amore [che sorge] da veri concetti, non essendo questo il luogo per parlarne, e diremo del terzo e ultimo, cioè dell'amore che sorge dal solo sentito dire.

(5) Questo lo osserviamo comunemente nei figli rispetto al loro padre: i quali, poiché il padre dice che questo o quello è buono, sono a ciò inclini senza saperne niente di più. Ciò osserviamo anche in quelli che perdono la loro vita per amore della patria e anche in quelli che, per aver sentito dire qualcosa, se ne innamorano.

(8) L'odio, contrario esatto dell'amore, nasce dall'errore che deriva dall'opinione. Infatti, se qualcuno ha concluso che una cosa è buona e un altro la danneggia, allora, contro chi ha compiuto il danno, sorge in lui dell'odio, che egli non potrebbe mai provare se conoscesse il vero bene, come diremo in seguito. Infatti tutto ciò che pur esiste o viene pensato, rispetto al vero bene non è che la stessa miseria; e quindi un tal miserabile non è molto più degno di compassione che di odio? Infine l'odio proviene anche dal solo sentito dire, come vediamo nei Turchi contro i Giudei e i Cristiani, nei Giudei contro i Turchi e i Cristiani, nei Cristiani contro i Giudei e i Turchi ecc. Quanto ignorante è la massa di tutti costoro, gli uni della religione e dei costumi degli altri!

(9) Sia che il *desiderio* consista, come vogliono alcuni, solo nell'appetito o voglia di ottenere ciò di cui si manca o, come vogliono altri, nel *conservare le cose di cui già godiamo, non si può certamente trovare che esso sia sorto in qualcuno, se non sotto l'aspetto del bene.

(10) E' chiaro perciò che il desiderio, come pure l'amore di cui è stato detto sopra deriva dal primo modo di conoscere. Infatti qualcuno, avendo udito di una cosa che è buona, prova appetito e voglia per essa, come si vede in un malato che, soltanto per sentir dire dal dottore che questo o quel rimedio è buono per il suo male, è subito attratto verso di esso.

* 2* Non è da intendere, per l'esattezza, che una conclusione formale debba sempre precedere la meraviglia; questa si dà, invece, anche senza di quella, perché, quando tacciamo, presumiamo che la cosa sia così come siamo abituati a vederla, a udirla o a intenderla e non altrimenti. Ad esempio, se Aristotele dice: «Canis est animal latrans», egli conclude che *tutto ciò che latra è un cane*; ma se un contadino dice: «un cane», intende in modo tacito esattamente la stessa cosa che [intende] Aristotele con la sua definizione. Pertanto, se sente latrare, il contadino dice: «un cane»; e se udisse latrare un altro animale, il contadino - che non ha tratto alcuna conclusione - rimarrebbe altrettanto meravigliato di Aristotele, che aveva tratto una conclusione. Inoltre, se percepiamo qualcosa a cui non avevamo mai pensato prima, questo non significa tuttavia che prima non avessimo conosciuto qualcosa di simile in tutto o in parte, ma che questo non [era] esattamente costituito allo stesso modo che se non ne siamo stati mai affetti in tal maniera ecc.

* 9* La prima definizione è la migliore perché, quando la cosa viene goduta, il desiderio cessa; dunque la disposizione che è in noi a conservare la cosa non è desiderio, ma timore di perdere la cosa amata.

Il desiderio nasce anche dall'esperienza, come si vede nella pratica dei medici, che, avendo trovato buono un certo rimedio alcune volte, sono soliti considerarlo come una cosa infallibile.

(11) Tutto ciò che abbiamo detto di queste passioni, possiamo dire di tutte le altre come è chiaro ad ognuno. E siccome in seguito cominceremo a esaminare quali siano per noi quelle *conformi alla ragione e quali quelle non conformi ad essa*, non diremo niente di più su ciò, lasciando le cose come stanno a questo punto.

CAPITOLO IV

Che cosa deriva dalla convinzione E del bene e del male dell'uomo

(1) Poiché, nel precedente capitolo abbiamo mostrato come le passioni nascano dall'errore dell'opinione, vediamo ora gli effetti degli altri due modi di conoscere, e, in primo luogo, di quello che abbiamo chiamato <*> *convinzione*.

(2) Questa ci mostra ciò che la cosa deve essere, ma non ciò che effettivamente è. E questa è la ragione per cui essa non ci può mai far unire alla cosa creduta. Dico dunque che ci insegna solo ciò che la cosa deve essere e non ciò che è: e tra questi due [modi di conoscenza] c'è una grande differenza. Infatti, come abbiamo detto nel nostro esempio della regola del tre, se qualcuno, mediante la [proprietà della] proporzione, può trovare un quarto numero che stia al terzo come il secondo al primo, allora (avendo operato la moltiplicazione e la divisione) egli può dire che i quattro numeri devono essere proporzionali; e benché sia così, ne parla nondimeno come di una cosa che è fuori di lui. Ma se egli giunge a intuire la proporzione così come abbiamo mostrato nel quarto esempio, allora dice con verità che la cosa sta così perché, è in lui e non fuori di lui. Questo quanto al primo effetto.

(3) Il secondo effetto della convinzione è che [questa] ci conduce a una chiara intellesione, mediante la quale amiamo Dio, e così ci fa percepire intellettualmente le cose che sono non in noi, ma fuori di noi.

(4) Il terzo effetto è che essa ci fornisce la conoscenza di bene e male e ci indica tutte le passioni che sono da annullare. E poiché abbiamo detto precedentemente che le passioni che derivano dall'opinione sono soggette a gran male, vale allora la pena di vedere un po' come vengano vagliate mediante questa seconda conoscenza, per osservare in esse che cosa è bene, che cosa è male. Per far questo convenientemente, usando lo stesso metodo di prima consideriamole da vicino, affinché possiamo in tal modo conoscere quali siano quelle che dobbiamo scegliere e quali quelle che dobbiamo respingere.

(5) Abbiamo detto precedentemente che tutte le cose sono necessitate e che *nella Natura non c'è né bene né male*. Così tutto ciò che vogliamo sostenere dell'uomo dovrà essere sostenuto del *genere [umano]*, che non è altro che un *ente di ragione*. E dunque, quando abbiamo concepito nel nostro intelletto un'idea di un uomo perfetto, questa potrebbe essere allora la causa per vedere esaminando noi stessi, se anche in noi esista un mezzo per giungere a una tale perfezione.

(6) Quindi chiameremo bene tutto ciò che ci [fa] progredire verso quella perfezione; male, al contrario, ciò che la impedisce oppure non la promuove.

(7) Dico perciò che devo concepire un uomo perfetto, se voglio sostenere qualcosa rispetto al bene e al male dell'uomo. E questo perché, trattando del bene e del male - ad esempio - in *Adamo*, confonderei allora un ente reale con un ente di ragione: il che deve essere accuratamente evitato da un vero filosofo, per ragioni che esporremo in seguito o in altre occasioni.

(8) Inoltre, poiché il fine di *Adamo* o di ogni altra creatura particolare non ci è noto se non mediante gli eventi, tutto ciò che possiamo dire del fine dell'uomo deve essere <*> fondato sul concetto di un uomo perfetto esistente nel nostro intelletto, il cui fine, essendo solo un ente di ragione, possiamo ben conoscere, come anche - è stato già detto - [possiamo conoscere] il suo bene e il suo male, che sono solo modi di pensare.

(9) Per giungere gradualmente all'argomento, prima abbiamo già mostrato come dal concetto sorgano il movimento, le passioni e le azioni della mente; e lo stesso concetto abbiamo distinto in quattro modi: *sentito dire, esperienza, convinzione e conoscenza chiara*. E poiché ora abbiamo visto gli effetti di tutti questi modi, da ciò è evidente che il quarto, cioè la conoscenza chiara, è il più perfetto di tutti. Infatti l'opinione ci induce spesso in errore; la convinzione è buona soltanto perché è la via alla conoscenza chiara, esortandoci alle cose che sono veramente degne di amore; sicché, l'ultimo fine che cerchiamo e il più nobile che conosciamo è la *vera conoscenza*.

(10) Ma anche questa *vera conoscenza* si differenzia secondo gli oggetti che si presentano ad essa; perciò è tanto migliore quanto migliore è l'oggetto con il quale si unisce. Il più perfetto è quindi quell'uomo che si unisce a Dio (che è l'essere perfettissimo) e di lui così gode.

* 1<*> *La convinzione è una forte persuasione di ragioni, mediante le quali sono convinto, nel mio intelletto, che la cosa, fuori di esso, esiste veramente e in conformità alla convinzione che ne ho nel mio intelletto. Dico: una forte persuasione di ragioni*, per distinguerla con ciò sia dall'opinione, che è sempre dubbiosa e soggetta ad errore, sia dalla scienza, che non consiste in convinzione di ragioni, ma in una immediata unione con la cosa stessa. Dico che la cosa esiste *veramente, in conformità e fuori* del mio intelletto: *veramente*, perché le ragioni non possono ingannarmi in ciò, altrimenti non si distinguerebbero dall'opinione; *in conformità*, perché la convinzione può mostrarmi solo ciò che la cosa deve essere e non ciò che effettivamente è, altrimenti non si distinguerebbe dal sapere; *fuori*, perché essa ci fa conoscere non ciò che è in noi, ma ciò che è fuori di noi.

* 8<*> Infatti non si può trarre un'idea perfetta da nessuna creatura particolare, poiché la stessa perfezione di questa – sia o non sia veramente – non può esser dedotta che da un'idea perfetta universale o ente di ragione.

(11) Per stabilire ciò che v'è di bene e di male nelle affezioni (o passioni), consideriamole singolarmente, come è stato detto. E anzitutto [trattiamo] della *meraviglia*. Questa, nascendo o da ignoranza o da pregiudizio, è un'imperfezione dell'uomo che prova tale turbamento; dico un'imperfezione, perché la meraviglia, per se stessa, non conduce ad alcun male.

CAPITOLO V

Dell'amore

(1) L'amore, che consiste unicamente nel godere di una cosa e nell'essere uniti a essa, lo distingueremo secondo le qualità dell'oggetto che l'uomo cerca di godere e con cui [cerca di] essere unito.

(2) Alcuni oggetti sono instabili per loro natura; invece altri non sono instabili [solo] in virtù della loro causa; ma un terzo è eterno e stabile solo per sua forza e potenza.

Instabili sono tutte le cose particolari che non sono esistite da sempre, ossia che hanno avuto inizio.

Gli altri [oggetti] sono tutti quei *modi* che abbiamo detto essere causa dei modi particolari.

Ma il terzo è Dio o - ciò che assumiamo come una sola e medesima cosa - la *verità*.

(3) Dunque l'amore nasce dal concetto e dalla conoscenza che abbiamo di una cosa e, a seconda che la cosa si mostri più grande ed eccellente, anche l'amore è in noi sempre più grande.

(4) Possiamo scioglierci dall'amore in due modi: o attraverso la conoscenza di una cosa migliore o attraverso l'esperienza che la cosa amata - che prima era ritenuta grande e magnifica - trascina con sé molto male e molta sventura.

(5) Con l'amore, tuttavia, avviene che non cerchiamo mai di liberarcene (come dalla meraviglia e da altre passioni) per queste due ragioni: 1. perché è impossibile; 2. perché è necessario che non ne siamo liberi.

E' *impossibile* perché esso non dipende da noi, ma solo dal bene e dall'utilità che notiamo nell'*oggetto, che sarebbe stato necessario non aver conosciuto prima per non volerlo amare [ora]. Ma questo non è nella nostra libertà o non dipende da noi: se non conoscissimo nulla, certamente saremmo anche nulla.

Dunque è *necessario* non esserne liberi perché data la debolezza della nostra natura, non potremmo esistere senza godere di qualcosa con cui essere uniti e rafforzati.

(6) Quale, allora, di questi tre generi di oggetti dobbiamo scegliere o rifiutare?

Per quanto riguarda quelli *instabili* (poiché, come è stato detto, per la debolezza della nostra natura dobbiamo necessariamente amare qualcosa e unirvi a essa per esistere), è sicuro che l'amore e l'unione con essi non fortifica la nostra natura, poiché, essi stessi sono deboli e uno zoppo non può sostenerne un altro. Anzi, non solo non ci giovano, ma ci sono persino nocivi. Infatti abbiamo detto che *l'amore è un'unione con l'oggetto che il nostro intelletto giudica essere magnifico e buono*, e perciò intendiamo un'unione tale per cui l'amante e l'amato costituiscono una medesima cosa o formano, insieme, un tutto. E' dunque ben miserabile chi è unito con cose instabili: essendo queste al di fuori del suo potere e soggette a molti accidenti, se vengono a patire qualche danno, egli non può esserne indenne. Perciò concludiamo: *se quelli che amano le cose instabili, che hanno ancora una certa essenza, sono così miserabili, quanto lo saranno allora quelli che amano gli onori, le ricchezze e i piaceri, che non hanno affatto essenza?*

(7) Questo sia sufficiente per dimostrare come la *ragione* ci indichi di separarci dalle cose instabili. Infatti ciò che ora abbiamo detto fa vedere chiaramente il veleno e il male contenuti e nascosti nell'amore per queste cose. Ma lo vediamo in modo incomparabilmente più chiaro se consideriamo di quale bene magnifico ed eccellente siamo privati a causa del loro godimento.

(8) Prima abbiamo detto che le cose instabili sono *fuori del nostro potere*. Perché ci si comprenda bene: non vogliamo dire che saremmo una causa libera, che non dipende da nessun'altra. Quando diciamo che alcune cose sono *in nostro potere*, altre *fuori di esso*, intendiamo, con *le cose che sono in nostro potere*, quelle che produciamo secondo l'ordine della Natura o insieme alla Natura di cui siamo una parte; con *le cose che non sono in nostro potere, quelle che, essendo fuori di noi, non sono soggette ad alcuna modificazione da parte nostra*, poiché sono molto aliene dalla nostra essenza attiva, costituita dalla Natura così [come essa è].

(9) Continuando, verremo ora alla seconda specie di oggetti, che, benché eterni e stabili, non sono tali per loro propria forza. Se dunque iniziamo a esaminarli un po', ci accorgeremo subito che essi sono soltanto modi che dipendono immediatamente da Dio. E poiché tale è la loro natura, non possiamo comprenderli se insieme non abbiamo un concetto di Dio, nel quale il nostro amore deve necessariamente riposare, poiché egli è perfetto. Per dirlo con una parola: se usiamo bene il nostro intelletto, non potremo fare a meno di amare Dio.

(10) Le ragioni di ciò sono chiare: in primo luogo, perché troviamo che Dio soltanto possiede l'essere e che tutte le altre cose non sono esseri, ma modi. E poiché i modi non possono essere intesi rettamente senza l'essere dal quale dipendono in modo immediato, segue con tutta evidenza che se conosciamo Dio, che solo possiede in sé tutte le perfezioni, dobbiamo necessariamente amarlo. Infatti prima abbiamo mostrato che se, amando qualcosa, veniamo a conoscere una realtà migliore di quella che amiamo, sempre ci volgiamo immediatamente a questa e lasciamo la prima.

(11) In secondo luogo, se usiamo bene il nostro intelletto nella conoscenza delle cose, dobbiamo conoscerle nelle loro cause. Ora, poiché Dio è causa prima di tutte le altre cose, la sua conoscenza precede per natura la loro conoscenza, dovendo questa seguire dalla conoscenza della causa prima. E poiché il vero amore nasce sempre dal conoscere che la cosa è magnifica e buona, che cos'altro può seguire se non che esso non potrà effondersi su nessuno più potentemente che sul Signore, ³²nostro Dio? Infatti egli solo è eccellente e bene perfetto.

(12) Così ora vediamo come rendiamo forte l'amore e anche come esso deve riposare solo in Dio. Ciò che ancora avremmo da dire sull'amore cercheremo di dirlo quando tratteremo dell'ultima specie di conoscenza.

Ora esamineremo, qui di seguito, come prima abbiamo promesso, quali passioni dobbiamo accettare, quali respingere.

CAPITOLO VI

Dell'odio

(1) L'odio è un'inclinazione a respingere da noi qualcosa che ci ha causato del male. Consideriamo ora in qual duplice maniera compiamo le nostre azioni, cioè *con* o *senza* passioni.

Con passioni, come si vede generalmente nei padroni contro i servi che hanno compiuto qualche mancanza: questo solitamente non avviene senza collera. *Senza passioni*, come si dice di *Socrate*: il quale, essendo costretto a castigare il suo schiavo per correggerlo, non lo fece fin quando sentì nel suo animo di essere turbato contro di lui.

(2) Poiché dunque vediamo che le nostre azioni sono compiute con o senza passioni, pensiamo che sia chiaro che quelle cose che ci ostacolano o ci hanno ostacolato possono essere eliminate, se è necessario, senza nostro turbamento.

Perciò, che cos'è meglio, fuggire le cose con avversione e odio o sopportare con forza di ragione senza turbamento dell'animo (giacché riteniamo che questo possa avvenire)?

Anzitutto è certo che se compiamo senza passioni le cose che dobbiamo compiere, da questo non può risultare alcun male. E poiché tra bene e male non c'è intermedio, allora vediamo che se è male agire con passione, dev'essere bene agire senza di essa.

(3) Ma vediamo un po' se nel fuggire le cose con odio e avversione sia riposto qualche male. Per quanto riguarda l'odio che sorge dall'opinione, è certo che in noi non deve aver luogo, poiché sappiamo che una sola e medesima cosa ci è utile in un tempo e nociva in un altro, come avviene sempre con le erbe medicinali. Dunque si tratta finalmente di ciò: se l'odio nasca in noi soltanto dall'opinione e non anche dal vero ragionamento. Ma per esaminare tale questione come conviene, ci sembra opportuno spiegare chiaramente che cos'è l'odio e distinguerlo accuratamente dall'avversione.

(4) Dico dunque che l'odio è un turbamento dell'animo contro qualcuno che ci ha nuociuto con volontà e coscienza. Invece l'avversione è quel turbamento che sorge in noi contro una cosa, a causa del disagio o della sofferenza che sappiamo o immaginiamo derivare da essa per sua stessa natura. Dico *per natura* perché, se non pensiamo così, non siamo ad essa avversi, pur avendo patito un disturbo o una sofferenza da parte sua, dal momento che possiamo, al contrario, aspettarci da essa qualche utilità. Come uno che, essendo ferito da una pietra o da un coltello, per questo non prova alcuna avversione contro di essi.

(5) Osservato ciò, vediamo brevemente gli effetti di ambedue. Dall'odio nasce la tristezza e, quando l'odio è grande, produce l'ira, che tende non soltanto - come l'odio - a separare dalla cosa odiata, ma anche a distruggerla, se è possibile. Da questo grande odio nasce anche l'invidia.

Invece dall'avversione sorge una certa tristezza perché cerchiamo di privarci di qualcosa che, essendo reale, deve pur sempre avere la sua essenza e la sua perfezione.

(6) Da quanto si è detto possiamo intendere facilmente che, usando bene la nostra ragione, non possiamo provare odio o avversione verso alcuna cosa perché, così agendo, ci priviamo della perfezione che è in ogni cosa. E così pure vediamo, mediante la ragione, che non possiamo mai provare odio contro nessuno, poiché tutto ciò che è nella Natura, se vogliamo da essa qualcosa, dobbiamo sempre trasformarlo in meglio, o per noi o per la cosa stessa.

(7) E poiché un uomo perfetto è la cosa migliore che noi - avendola presente o sotto i nostri occhi - conosciamo, la cosa di gran lunga migliore per noi e per ciascun uomo singolo è cercare sempre di educare gli uomini a quello stato perfetto. Infatti solo allora possiamo trarre il maggior frutto da loro, ed essi da noi.

Il mezzo per conseguire questo fine è di considerare continuamente gli uomini così come la nostra buona coscienza c'insegna e ci ammonisce, poiché questa non ci spinge mai alla nostra rovina, ma sempre alla nostra salvezza.

(8) Per concludere, diciamo che l'odio e l'avversione hanno in sé tante imperfezioni quante perfezioni ha l'amore. Infatti questo produce sempre miglioramento, rafforzamento e crescita, il che è la perfezione; invece l'odio mira sempre a segregare, a indebolire e ad annientare, e questo è l'imperfezione stessa.

CAPITOLO VII

Gioia e tristezza

(1) Dopo aver visto che l'odio e la meraviglia sono tali che possiamo liberamente affermare di non poterli mai trovare in quelli che usano il loro intelletto come conviene, ora proseguiremo allo stesso modo e parleremo delle altre passioni.

Per iniziare, le prime saranno il *desiderio* e la *gioia*. Poiché queste nascono dalle stesse cause da cui procede l'amore, diciamo soltanto che dobbiamo ricordare ciò che abbiamo affermato precedentemente; perciò qui le omettiamo.

(2) Ad esse aggiungeremo la *tristezza*, della quale osiamo dire che nasce esclusivamente dall'opinione e dall'illusione che ne deriva; infatti nasce dalla perdita di qualche bene. Prima abbiamo affermato che tutto ciò che facciamo deve servire al progresso e al miglioramento; ma è certo che, finché siamo tristi, ci rendiamo incapaci di far questo; perciò è necessario liberarci dalla tristezza. Possiamo farlo pensando ai mezzi per raggiungere di nuovo ciò che si è perso, se questo è in nostro potere; altrimenti dobbiamo comunque liberarci da essa, per non cadere in tutte le miserie che necessariamente trascina con sé. E queste due cose [facciamo] con gioia. Infatti è folle voler restaurare e migliorare un bene perduto attraverso un male che desidera e fomenta se stesso.

(3) Infine chi usa bene il suo intelletto deve necessariamente conoscere anzitutto Dio. Ora, come abbiamo mostrato, Dio è il sommo bene e ogni bene; dunque segue inconfontabilmente che chi usa bene il proprio intelletto non può mai cadere in alcuna tristezza. Come, infatti? Egli riposa in quel bene che è ogni bene e nel quale consistono tutta la gioia e la soddisfazione della pienezza. La tristezza nasce dunque dall'opinione o dall'ignoranza, come si è detto.

CAPITOLO VIII

Stima e disprezzo ecc.

(1) Continuando, parleremo della stima e del disprezzo, della nobiltà e dell'umiltà, della superbia e dell'umiltà biasimevole. Per distinguere in esse bene e male, le esamineremo l'una dopo l'altra.

(2) La *stima* e il *disprezzo* si danno solo in rapporto a qualcosa di grande o di piccolo, come quando conosciamo qualcosa di grande o di piccolo in noi o fuori di noi.

(3) La *nobiltà* non si riferisce [a cose] fuori di noi, ma viene attribuita solo a uno che conosce la propria perfezione secondo il giusto valore, senza passione e prescindendo dalla stima di se stesso.

(4) L'*umiltà* si dà quando qualcuno conosce la propria imperfezione prescindendo dal disprezzo di se stesso: essa non si riferisce [a cose che sono] fuori dell'uomo umile.

(5) La *superbia* si dà quando qualcuno si appropria di una perfezione che non si trova in lui.

(6) L'*umiltà biasimevole* si dà quando uno si attribuisce un'imperfezione che non gli appartiene. Non parlo degli ipocriti, che si umiliano senza crederlo per ingannare gli altri, ma di quelli che credono che le imperfezioni che si attribuiscono siano proprio tali.

(7) Da tali osservazioni appare dunque a sufficienza che cos'abbia in sé di bene e di male ciascuna di queste passioni. Per quanto riguarda la *nobiltà* e l'*umiltà*, queste fanno conoscere di per sé la loro eccellenza. Infatti diciamo che colui che le possiede conosce la propria perfezione e imperfezione secondo il loro valore. E tale conoscenza è [il mezzo] migliore per giungere alla nostra perfezione, *come la ragione ci insegna*.

Infatti, conoscendo rettamente il nostro potere e la nostra perfezione, vediamo che cosa dobbiamo fare per giungervi.

Viceversa, conoscendo la nostra imperfezione e la nostra impotenza, vediamo che cosa dobbiamo evitare.

(8) Per quanto concerne la *superbia* e l'*umiltà biasimevole*, la loro definizione porta anche a conoscere che esse nascono da certe opinioni. Infatti dicevamo che la prima viene riferita a colui che attribuisce a se stesso qualche perfezione che, tuttavia, non gli appartiene. E l'umiltà biasimevole è l'esatto contrario.

(9) Da ciò che si è detto appare dunque che, come la nobiltà e la vera umiltà sono buone e salutari, al contrario la superbia e l'umiltà biasimevole sono cattive e perniciose. Infatti quelle non solo pongono chi le possiede in un ottimo stato, ma sono anche la giusta scala per la quale ci eleviamo al nostro bene supremo. Queste, invece, non solo ci impediscono di pervenire alla nostra perfezione, ma ci portano anche alla nostra completa rovina. L'umiltà biasimevole è quella che ci impedisce di fare ciò che altrimenti dovremmo fare per divenire perfetti: come vediamo negli scettici, i quali, negando che l'uomo possa conoscere qualche verità, con tale negazione si privano di essa.

La superbia è ciò che ci fa intraprendere cose che conducono direttamente alla nostra rovina, come si vede in tutti quelli che hanno creduto e credono di essere in ottimo rapporto con Dio e perciò, non temendo alcun pericolo, sicuri di tutto, sfidano fuoco e acqua e così periscono miseramente.

(10) Riguardo alla *stima* e al *disprezzo* non c'è altro da dire se non ricordarci di ciò che abbiamo detto qui sopra dell'amore [e dell'odio].

CAPITOLO IX

Speranza, timore ecc.

(1) Inizieremo ora a parlare della *speranza* e del *timore*, della *sicurezza*, della *disperazione* e della *titubanza*, del *coraggio*, dell'*audacia* e dell'*emulazione*, della pusillanimità e della *paura*. Secondo il nostro metodo, tratteremo [queste passioni] una per una e mostreremo quali possono esserci dannose e quali utili.

Potremo fare tutto ciò molto facilmente, se soltanto riflettiamo bene sui concetti che possiamo avere riguardo a una cosa che si attende, sia buona sia cattiva.

(2) I concetti che abbiamo riguardo alla cosa stessa sono: o che la cosa venga da noi considerata come contingente - cioè che possa avvenire o non avvenire - oppure che debba necessariamente avvenire. Questo riguardo alla cosa stessa. Riguardo a colui che ha concepito la cosa [i concetti che abbiamo sono]: che egli debba fare qualcosa o per agevolare la cosa o per impedire che avvenga.

(3) Da tali concetti derivano tutte queste passioni, così.

Se concepiamo che una cosa che sta per venire è buona e tale che possa verificarsi, allora la mente ne riceve uno stato che chiamiamo *speranza*, la quale non è altro che una determinata specie di gioia, unita tuttavia a una certa tristezza.

E di nuovo, se giudichiamo che la cosa che può sopraggiungere è cattiva, da ciò sorge nella nostra mente lo stato che chiamiamo *timore*.

Ma se concepiamo la cosa come buona e inoltre [tale] che avverrà necessariamente, da ciò nasce nella mente quella tranquillità che chiamiamo *sicurezza*. Questa è una determinata specie di gioia non unita a tristezza, come nella speranza.

Ma se riteniamo che la cosa sia cattiva e che avverrà necessariamente, allora da ciò sorge nella mente la *disperazione*, la quale non è niente altro che una determinata specie di tristezza.

(4) Avendo fin qui parlato delle passioni contenute in questo capitolo, avendo dato la loro definizione in modo affermativo e avendo detto ciò che ciascuna di esse è, possiamo anche definirle inversamente in modo negativo, così: speriamo che il male non venga; temiamo che il bene non venga; siamo sicuri che il male non verrà, disperiamo che il bene non verrà.

(5) Detto ciò delle passioni in quanto nascono dai concetti che riguardano la cosa, dobbiamo ora parlare di quelle che nascono dai concetti che riguardano colui che la concepisce. Se dobbiamo fare qualcosa per produrre alcunché e non prendiamo nessuna risoluzione, la mente assume una disposizione che chiamiamo *titubanza*; ma se essa si risolve fermamente all'attuazione della cosa e questa è fattibile, allora ciò si chiama *coraggio*; e se la cosa è difficile da produrre, questo si chiama *intrepidezza* o *audacia*.

Ma se qualcuno decide di fare una cosa perché un altro (avendola fatta) è ben riuscito, ciò si chiama *emulazione*. Se qualcuno sa quale decisione deve prendere per promuovere una cosa buona e per evitare una cattiva e tuttavia non lo fa, ciò si chiama *pusillanimità*; e quando questa è molto grande, si chiama *paura*. Infine la *gelosia* è un'ansia che si prova per poter godere e conservare da soli qualcosa che si possiede attualmente.

(6) Poiché ora sappiamo donde nascono queste passioni, ci sarà molto facile mostrare quali di esse sono buone e quali cattive. Per quanto concerne la speranza, il timore, la sicurezza, la disperazione e la gelosia, è certo che esse nascono da una cattiva opinione.

Infatti, come abbiamo già mostrato, tutte le cose hanno le loro cause necessarie e devono necessariamente avvenire così come avvengono.

E benché la sicurezza e la disperazione sembrino aver luogo in quell'inviolabile ordine e serie delle cause (poiché ivi tutto è inviolabile e inalterabile), se si considera bene la loro verità, la cosa sta ben altrimenti.

Infatti sicurezza e disperazione non si danno mai, a meno che prima non si siano avuti speranza e timore, poiché da questi ricevono il loro essere. Ad esempio, se qualcuno considera buono ciò che deve ancora attendersi, allora consegue nella sua mente lo stato che chiamiamo speranza, e se è sicuro [che arriverà] ciò che ritiene buono, la mente consegue allora quella tranquillità che chiamiamo sicurezza. Ciò che ora diciamo della sicurezza si deve dire anche della disperazione. Tuttavia, per ciò che abbiamo detto dell'amore, neppure queste [passioni] possono aver luogo in un uomo perfetto, poiché presuppongono cose alle quali noi, per l'instabile natura alla quale sono sottoposte (come si è notato nella descrizione dell'amore), non dobbiamo aderire, ma alle quali neppure dobbiamo essere avversi (come è stato mostrato nella descrizione dell'odio).

Tuttavia l'uomo che sta in mezzo a tali passioni è sottoposto per sempre a tale dipendenza e a tale avversione.

(7) Per quanto riguarda la titubanza, la pusillanimità e la paura, queste dimostrano la propria imperfezione mediante la loro stessa natura: tutto ciò che esse compiono per nostra utilità non proviene da una azione della loro natura se non in modo negativo. Ad esempio, qualcuno spera una cosa che ritiene buona - la quale invece non è buona - e tuttavia per la sua titubanza o pusillanimità gli viene a mancare il coraggio necessario per produrla: così accade che egli sia liberato da questo male - che credeva bene - in modo negativo o per caso.

Queste passioni non possono dunque assolutamente aver luogo nell'uomo guidato dalla vera ragione.

(8) Infine, riguardo al coraggio, all'intrepidezza e all'emulazione non c'è altro da dire se non ciò che abbiamo già detto dell'amore e dell'odio.

CAPITOLO X

Rimorso e pentimento

(1) Ora parleremo del rimorso e del pentimento, ma in breve. Queste [passioni] non si danno mai se non accompagnate da sorpresa. Il *rimorso* nasce infatti solo da questo: che facciamo qualcosa di cui dubitiamo se sia buono o cattivo; e il pentimento dall'aver fatto qualcosa di cattivo.

(2) Poiché molti uomini che usano bene il loro intelletto talvolta errano (mancando loro l'abitudine richiesta per usare sempre bene l'intelletto), si potrebbe forse pensare che questo rimorso e pentimento li riconducano sulla retta via e concluderne, come fa il mondo intero, che sono passioni buone. Ma se vogliamo osservarle rettamente troveremo non solo che non sono buone, ma al contrario nocive e perciò cattive. È infatti palese che siamo sempre ricondotti sulla retta via più dalla ragione e dall'amore per la verità che dal rimorso e dal pentimento. Poiché questi sono dunque una determinata specie di tristezza - che prima abbiamo indicata come nociva e che perciò dobbiamo sforzarci di allontanare da noi come cattiva - sono nocivi e cattivi e dobbiamo scansarli e fuggirli.

CAPITOLO XI

Derisione e beffa

(1) La derisione e la beffa si fondano su una falsa opinione e fanno riconoscere una imperfezione nel derisore e nel beffatore. Esse si fondano su di una falsa opinione perché si suppone che il deriso sia la causa prima delle sue opere e che queste non dipendano necessariamente da Dio (come le altre cose della Natura).

Nel derisore fanno conoscere un'imperfezione perché ciò che è deriso o è degno di derisione o non lo è. Se non lo è, essi mostrano una cattiva natura deridendo ciò che non è da deridere; se lo è, mostrano di riconoscere, in ciò che deridono, un'imperfezione che sono tenuti a migliorare non con la derisione ma piuttosto con buoni ragionamenti.

(2) Il ridere non ha alcun riferimento a un altro, ma solo all'uomo che nota qualche bene in se stesso; e poiché è una determinata specie di gioia, su di esso non c'è da dire nient'altro che non sia stato già detto della gioia. Parlo di quel ridere causato da una certa idea che lo provoca e non di quello causato dal moto degli spiriti [animali]: parlare qui di quest'ultimo, poiché non ha alcun rapporto né con il bene né con il male, era fuori del nostro proposito.

Dell'invidia, dell'ira, della permalosità qui si dirà soltanto di tenere a mente ciò che abbiamo già detto dell'odio.

CAPITOLO XII

Onore, vergogna, impudenza

(1) Ora parleremo brevemente dell'*onore*, della *vergogna* e dell'*impudenza*. L'onore è una determinata specie di gioia che ciascuno avverte in se stesso quando si accorge che il suo fare è lodato e apprezzato dagli altri senza riferimento a vantaggio o profitto a cui mirino altrimenti.

La *vergogna* è una certa tristezza che nasce in qualcuno se vede che il suo agire è disprezzato dagli altri, senza riferimento ad alcun danno o inconveniente a cui mirino.

L'*impudenza* non è altro che una mancanza o un rifiuto di vergogna, [che] non [si ha] per mezzo della ragione ma o per ignoranza di vergogna (come nei bambini, negli uomini selvaggi ecc.) o perché uno, essendo stato grandemente disprezzato, passa sopra tutto senza badarvi.

(2) Ora, conoscendo queste passioni, conosciamo insieme la vanità e l'imperfezione che esse hanno in sé. Infatti l'onore e la vergogna, per ciò che abbiamo detto nella loro definizione, sono non soltanto svantaggiosi, ma anche nocivi e da respingere (in quanto fondati sull'amor proprio e sull'opinione secondo cui l'uomo è causa prima della sua opera e perciò merita lode e biasimo).

(3) Tuttavia non voglio dire che si deve vivere tra gli uomini come si vivrebbe fuori di essi, dove non si hanno onore e vergogna; al contrario, affermo che se usiamo queste passioni a vantaggio degli uomini e per migliorarli, non solo ci è permesso di usarle ma possiamo anche farlo con una limitazione della nostra libertà (peraltro perfetta e legittima).

Ad esempio, se qualcuno si abbiglia lussuosamente per essere con questo rispettato, costui cerca un onore che nasce dall'amore di sé senza avere alcun riguardo per il suo prossimo. Ma se qualcuno vede disprezzare e calpestare la propria saggezza - con la quale potrebbe essere utile al suo prossimo - perché ha un vestito semplice, costui fa bene se, volendo aiutarlo, si provvede di un vestito con il quale non lo scandalizzi, rendendosi così simile al suo prossimo per conquistarlo.

(4) Inoltre, per quanto riguarda l'impudenza, questa ci si presenta in modo tale che, per vedere la sua bruttezza, abbiamo bisogno solo della sua definizione; e questo ci sarà sufficiente.

CAPITOLO XIII

Favore, gratitudine e ingratitudine

(1) Ora seguono *favore, gratitudine e ingratitudine*. Per quanto riguarda le prime due [passioni], esse sono l'inclinazione della mente a favorire il prossimo e a rendergli qualche beneficio. Dico *a favorire*, se viene fatto del bene a colui che ha fatto del bene; *a rendere*, se noi stessi abbiamo ottenuto o ricevuto qualche bene.

(2) So perfettamente che la maggior parte degli uomini giudica buone queste passioni; ma, ciò nonostante, oso dire che esse non possono aver luogo in un uomo perfetto. Infatti un uomo perfetto è mosso ad aiutare il suo prossimo solo dalla necessità senza alcun'altra causa, e perciò si trova obbligato ad aiutare tanto più il peggior criminale quanto più grandi sono la miseria e il bisogno che vede in lui.

(3) L'*ingratitudine* è un disprezzo della gratitudine, come l'impudenza è un disprezzo della vergogna, senza alcun riguardo per la ragione. Essa deriva unicamente o da avarizia o da un eccessivo amor proprio e perciò non può aver luogo in un uomo perfetto.

CAPITOLO XIV

Del rimpianto E del bene e del male nelle passioni

(1) Nella trattazione delle passioni il *rimpianto* sarà l'ultima di cui parleremo e con essa finiremo. Il rimpianto è una determinata specie di tristezza che nasce dalla considerazione di un bene che abbiamo perduto e che è tale da non esservi alcuna speranza di riaverlo. Esso ci fa conoscere la sua imperfezione in modo tale che, solo contemplandolo, già lo disapproviamo. Infatti abbiamo già precedentemente mostrato che è male legarsi e fissarsi a cose che facilmente o qualche volta possono venire a mancarci e che non possiamo avere se le vogliamo. E poiché esso è una certa specie di tristezza, dobbiamo evitarlo, come abbiamo osservato precedentemente trattando della tristezza.

(2) Credo così di avere sufficientemente mostrato e provato che solo la convinzione o la ragione è ciò che ci conduce alla conoscenza del bene e del male. E quando mostreremo che la prima e principale causa di tutte queste passioni è la conoscenza, allora apparirà chiaramente che noi, usando bene il nostro intelletto e la ragione, non potremo mai cadere in una di queste, che dobbiamo respingere. Dico: *il nostro intelletto*, perché non penso che la sola ragione sia capace di liberarci da tutte queste, come pure mostreremo in seguito a suo luogo.

(3) Riguardo alle passioni dobbiamo però osservare, come cosa notevolissima, che vediamo e troviamo che tutte quelle che sono buone hanno una costituzione e una natura tali che senza di esse non potremmo né essere né sussistere e che dunque ci appartengono essenzialmente, come l'amore, il desiderio e tutto ciò che inerisce all'amore.

Ma completamente diversa è la situazione con quelle che sono cattive e che dobbiamo respingere, perché senza di esse non solo possiamo esistere molto bene, ma siamo anche quali propriamente dobbiamo essere solo allorché ci siamo liberati da esse.

(4) Per fare più chiarezza su tutto ciò, si deve sottolineare che il fondamento di ogni bene e male è l'amore che concerne un certo oggetto. Infatti, come precedentemente abbiamo detto, dal non amare l'oggetto che solo è degno di essere amato, cioè Dio, ma le cose che per propria costituzione e natura sono instabili, seguono necessariamente (poiché l'oggetto è sottoposto a molti accidenti e alla stessa distruzione) l'odio, la tristezza ecc., a seconda del cambiamento dell'oggetto amato. Odio, se qualcuno sottrae all'uomo la cosa amata; tristezza, se viene a perderla; onore, se si appoggia sull'amor proprio; favore e gratitudine, se non ama il proprio prossimo per Dio.

Al contrario, se l'uomo giunge ad amare Dio, che è e resta immutabile, per lui è impossibile cadere in questa melma di passioni. E perciò stabiliamo, come regola fissa e immutabile, che Dio è la prima e unica causa di ogni nostro bene e un liberatore da ogni nostro male.

(5) Così pure notiamo che solo l'amore ecc. è senza limiti: quanto più si accresce tanto più diviene eccellente. Infatti esso concerne un oggetto infinito e perciò può crescere sempre; il che non può aver luogo in alcun'altra cosa, ma in questa soltanto. E forse in seguito ciò costituirà per noi un argomento dal quale dimostreremo l'immortalità della mente, e come questa possa darsi.

(6) Avendo fin qui parlato di tutto ciò che il terzo modo o effetto della convinzione ci indica, ora procederemo e parleremo del quarto e ultimo effetto che, a pag. 49, non abbiamo ancora stabilito.

CAPITOLO XV

Del vero e del falso

(1) Consideriamo ora un po' ciò che il quarto e ultimo effetto della convinzione ci indica intorno al *vero* e al *falso*. Per far ciò stabiliremo anzitutto la definizione di verità e falsità: la *verità* è un'affermazione (o negazione) di una cosa, che conviene con la cosa stessa; la *falsità* [è] un'affermazione (o negazione) di una cosa, che non conviene con la cosa stessa.

(2) Ma essendo così, sembrerà che tra l'idea falsa e quella vera non vi sia alcuna differenza, ovvero che non vi sia una differenza reale ma solo di ragione; infatti affermare o negare questo o quello sono solo modi di pensare e non si distinguono se non perché l'uno conviene con la cosa e l'altro no. E se così fosse, si potrebbe legittimamente domandare: quale vantaggio ha l'uno con la sua verità e quale danno l'altro con la sua falsità? E come l'uno saprà più dell'altro che il suo concetto o idea conviene con la cosa? Infine, donde proviene che l'uno erra e l'altro no?

(3) A ciò si risponde, in primo luogo, che le cose perfettamente chiare fanno conoscere sia se stesse sia la falsità, sicché sarebbe grande follia domandare come si sia coscienti di esse. Infatti, poiché si afferma che esse sono le più chiare, allora non può davvero esistere alcun'altra chiarezza dalla quale potrebbero essere rese più chiare; perciò segue che la verità rivela sia se stessa sia la falsità. Infatti la verità si manifesta mediante la verità, ossia attraverso se stessa, come anche la falsità è resa manifesta da essa; ma la falsità non si rivela o non si mostra mai da se stessa. Così, se qualcuno possiede la *verità*, non può dubitare di averla; ma qualcuno che è immerso nella *falsità* o nell'errore può ben immaginarsi di essere nella verità. Così, uno che sogna può ben pensare di essere sveglio; ma uno che ora è sveglio non può mai pensare di star sognando.

Con quanto [si è] detto viene anche spiegato, in un certo senso, ciò che abbiamo affermato: che Dio è la verità o che *la verità è Dio stesso*.

(4) Ora, la causa per la quale uno è più cosciente della verità di quanto non lo sia un altro è che l'idea di ciò che è affermato (o negato) conviene interamente con la natura della cosa e per conseguenza ha più essenza.

(5) Per comprendere meglio questo, occorre osservare che *l'intendere* (sebbene la parola suoni altrimenti) è *un semplice o puro patire*, in quanto la nostra mente viene così modificata da ricevere altri modi del pensiero che prima non aveva. Ora, se qualcuno riceve una certa forma o un modo del pensiero perché l'intero oggetto ha agito in lui, è chiaro che ottiene una sensazione completamente diversa della forma o costituzione dell'oggetto, rispetto a un altro che non ha ricevuto tante cause ed è spinto perciò ad affermare o a negare da un'altra azione più debole (percependo in sé l'oggetto attraverso poche affezioni o in minor numero).

(6) Da qui si vede dunque la perfezione di uno che sta nella verità rispetto a uno che non vi sta. Poiché l'uno si modifica facilmente e l'altro no, segue che l'uno ha più consistenza ed essenza dell'altro. E poiché i modi del pensiero che convengono con la cosa hanno avuto più cause, così hanno in sé anche più sussistenza ed essenza; e convenendo interamente con la cosa, è impossibile che talvolta ne siano affetti diversamente o subiscano qualche alterazione, poiché prima abbiamo visto che l'essenza di una cosa è immutabile. Tutto ciò non ha luogo nella falsità.

E con quanto è stato detto si sarà risposto sufficientemente alla questione precedente.

CAPITOLO XVI

Della volontà

(1) Sapendo ora che cosa sono *bene e male, verità e falsità*, e anche in che cosa consiste il bene di un uomo perfetto, sarà tempo di venire all'esame di noi stessi e di considerare se giungiamo a un tale bene per libera volontà o per necessità. Perciò bisogna esaminare che cosa sia la volontà per quelli che l'affermano, e in che cosa si distingua dal desiderio.

(2) Abbiamo detto che il *desiderio* è quell'inclinazione che la mente ha verso qualcosa che stima come buono: ne segue che prima che il nostro desiderio si diriga esteriormente verso qualcosa, noi abbiamo già concluso che tale cosa è buona. Quest'affermazione o, in generale, il potere di affermare e di negare viene chiamato *volontà*.

(3) Pertanto il punto essenziale è questo: se tale *affermazione* sia fatta da noi in modo libero oppure necessario, cioè se affermiamo o neghiamo alcunché di una cosa senza esservi costretti da una qualche causa esterna. Ma abbiamo già dimostrato che ciò che non si concepisce per se stesso, o *la cui esistenza non appartiene alla sua essenza*, deve avere necessariamente una causa esterna; e abbiamo anche dimostrato che una causa che produrrà qualcosa deve produrlo necessariamente. Pertanto deve seguire che volere in modo determinato questo o quello, affermare o negare in modo determinato questo o quello di una cosa, anche ciò, dico, deve procedere da una qualche *<*>* causa esterna; e la definizione che abbiamo data della causa è che non può essere libera.

(4) E' possibile che ciò non soddisferà alcuni, abituati a occupare il loro intelletto più con gli enti di ragione che con le cose particolari esistenti veramente nella Natura: così facendo si considera l'ente di ragione non come tale, ma come un ente reale.

Infatti l'uomo, avendo ora questa ora quella volizione, forma nella sua mente un modo generale che chiama *volontà*, così come da questo e da quell'uomo forma un'idea di uomo; e poiché non distingue sufficientemente gli enti reali dagli enti di ragione, avviene che egli consideri gli enti di ragione come cose che esistono veramente nella Natura e che ponga se stesso quale causa di alcune cose, come spesso accade nella trattazione dell'argomento di cui parliamo. Infatti, se si domanda a qualcuno: «perché l'uomo vuole questo o quello?», si risponde: *<*>* «perché egli ha una volontà».

Ma poiché la volontà, come abbiamo detto, è solo un'idea di voler questo o quello, e perciò un *modo di pensare*, un ente di ragione e nient'affatto un ente reale, da essa non può esser causato nulla. *Nam ex nihilo nihil fit*. E così penso anche, come abbiamo mostrato, che la volontà non è una cosa [esistente] nella Natura ma soltanto una finzione, e che non si ha bisogno di domandare se la volontà sia libera o no.

(5) Pongo la questione della libertà non rispetto alla volontà [considerata in] generale - che abbiamo mostrato essere un modo di pensare - ma rispetto al particolare voler questo o quello, che alcuni hanno fatto consistere nell'affermare o negare. A chiunque presti un po' d'attenzione a ciò che abbiamo già detto, questo sarà chiaro. Infatti abbiamo detto che *l'intendere è una pura passione, cioè una percezione nella mente dell'essenza e dell'esistenza delle cose*; sicché non siamo mai noi quelli che affermano o negano alcunché della cosa, ma la cosa stessa è ciò che di sé afferma o nega alcunché in noi.

* 2* La *volontà*, presa come *affermazione* o *decisione*, si distingue dalla *convinzione* perché si estende anche a ciò che non è veramente buono, dal momento che la persuasione [opinativa] non è tale da [far] vedere chiaramente che [ciò di cui si è persuasi] non può stare altrimenti. Invece [tale necessità di giudizio] si dà e deve darsi nella convinzione, perché da questa non provengono se non buoni desideri. Ma [la volontà] si distingue anche dall'*opinione*, perché talvolta potrebbe ben essere infallibile e sicura, mentre ciò non accade nell'opinione, che consiste nella congettura e nella supposizione.

Perciò [la volontà] si potrebbe chiamare convinzione in quanto potrebbe essere sicura; e opinione in quanto è soggetta all'errore.

* 3<*> E' certo che il volere particolare deve avere una causa esterna per esistere; infatti, poiché alla sua essenza non appartiene l'esistenza, è necessario che esista mediante l'esistenza di qualcos'altro.

Nota-4<*> Cioè: la causa efficiente [di una volizione particolare] non è un'idea ma la volontà stessa dell'uomo, e l'intelletto è una causa senza la quale la volontà non può nulla; perciò la *volontà*, considerata come indeterminata, e anche l'*intelletto* non sono enti di ragione ma enti reali. Tuttavia, per quanto mi riguarda, se li considero attentamente, mi sembrano [nozioni] universali e non posso attribuire loro alcuna realtà. Se fossero [enti] reali si dovrebbe affermare che *la volizione è una modificazione della volontà* e che *le idee sono una modificazione dell'intelletto*; dunque, necessariamente, l'intelletto e la volontà sarebbero *sostanze* diverse e veramente distinte. Infatti viene modificata la sostanza e non il modo stesso. Se si dice che la mente governa queste due sostanze, c'è allora una terza sostanza: cose tutte talmente confuse, che è impossibile averne un concetto chiaro e distinto. Ora, poiché l'idea non è nella volontà ma nell'intelletto, per questa regola stabilita che il modo di una sostanza non può passare in un'altra, non può nascere nella volontà alcun amore; infatti è contraddittorio che *si voglia qualcosa la cui idea non è nella potenza volente*. Direte che la volontà, a causa dell'unione che ha con l'intelletto, percepisce e perciò pure ama la stessa cosa che l'intelletto intende. Ma poiché il percepire è anche un concetto e un'idea confusa, esso è un modo di intendere e, per ciò che precede, non può risiedere nella volontà, anche se vi fosse [tra intelletto e volontà] un'unione qual è quella esistente tra mente e corpo. Infatti assumete che il corpo sia unito con la mente secondo la comune dottrina dei filosofi; tuttavia il corpo non comprende mai né la mente diviene estesa, perché allora una *Chimera*, nella quale concepiamo due sostanze, potrebbe divenire una sola sostanza, ciò che è falso. Se si dice che *la mente governa sia l'intelletto sia la volontà*, questo non può essere compreso, perché in tal modo sembra che si neghi che la volontà sia libera, ciò che è contro di loro.

Per finire, non voglio addurre *tutte le mie obiezioni* contro la tesi di una sostanza finita creata; ma mostrerò brevemente che *la libertà della volontà non si accorda affatto con una creazione continua*. Infatti in Dio è richiesta una medesima azione per conservare nell'essere come per creare, poiché *altrimenti* la cosa non potrebbe sussistere [neppure] un istante. Ma se è così, la libertà del volere non può essere attribuita a nessuna cosa.

Si deve invece dire che Dio ha creato la cosa così com'è; poiché questa, esistendo, non ha alcuna forza per conservarsi, tanto meno potrà produrre un effetto da se stessa. Se dunque si dicesse che la mente produce da se stessa la *volizione*, domando: per quale forza? Non per quella che è stata, perché non è più; neppure per quella che ha ora, perché non ne possiede assolutamente alcuna attraverso cui possa sussistere o durare il minimo istante, essendo creata continuamente. Così, poiché non c'è alcuna cosa che abbia qualche forza per conservarsi o per produrre un effetto, non resta se non concludere che Dio soltanto è e deve essere la causa efficiente di tutte le cose, e che tutte le volizioni sono determinate da lui.

(6) Alcuni probabilmente non ammetteranno questo, poiché sembra loro di poter affermare o negare intorno alla cosa ben diversamente da come essi stessi ne sono consci. Ma ciò avviene solo perché essi non hanno alcuna idea del concetto che la mente ha della cosa senza o al di fuori delle parole. Sarà anche vero che (se ci sono delle ragioni che ci inducono a ciò) diamo a conoscere la cosa ad altri, con parole o altri mezzi, diversamente da come ne siamo consci; ma, ciò nonostante, non riusciremo mai a tanto, né con parole né con alcun altro mezzo, da sentire le cose diversamente da come le sentiamo. Questo è impossibile ed è chiaro a tutti quelli che una volta, al di fuori dell'uso delle parole o di altri segni, prestino soltanto attenzione al loro intelletto.

(7) Ma contro questo forse alcuni potrebbero dire: se non [siamo] noi [ad affermare o negare], ma è soltanto la cosa ciò che afferma o nega di sé in noi, allora non può essere affermato o negato se non ciò che conviene con la cosa; perciò non esiste falsità. Infatti abbiamo detto che la falsità consiste nell'affermare (o negare) di una cosa alcunché di non conveniente con essa, cioè tale che la cosa non l'afferma o nega di se stessa. Ma io penso che, prestando bene attenzione a ciò che abbiamo già detto della verità e della falsità, vedremo che è stato risposto sufficientemente anche a questa obiezione. Abbiamo detto che *l'oggetto è la causa di ciò intorno a cui qualcosa viene affermato o negato, sia esso vero o falso. Infatti, percependo [solo] qualcosa che proviene dall'oggetto, immaginiamo nondimeno che quest'oggetto l'affermi o neghi di sé nella sua totalità, sebbene percepiamo pochissimo di esso*. Questo accade maggiormente in menti deboli, che ricevono molto facilmente una modificazione o idea attraverso una leggera azione dell'oggetto su di esse, al di fuori della quale non v'è in esse alcun'altra affermazione o negazione.

(8) Infine ci si potrebbe ancora obiettare che esistono molte cose che vogliamo e non vogliamo, come affermare o non affermare alcunché di una cosa, dire la verità e non dirla e così via. Ma questa [obiezione] sorge perché non si distingue sufficientemente il desiderio dalla volontà. Infatti, per quelli che pongono la *volontà*, questa è soltanto quell'azione dell'intelletto mediante la quale affermiamo o neghiamo alcunché di una cosa senza riferimento al bene o al male. Invece il *desiderio* è una disposizione nella mente a ottenere o a fare una cosa in riferimento al bene o al male considerati in essa. Perciò il desiderio rimane anche dopo l'affermazione o negazione della cosa, cioè dopo che abbiamo trovato o affermato che una cosa è buona. Tale affermazione, secondo il loro dire, è la *volontà*; mentre il *desiderio* è quell'inclinazione a ottenere la cosa, che si prova solo dopo quella affermazione. Pertanto, secondo il loro dire, la volontà può esistere bensì senza il desiderio, ma non il desiderio senza la volontà, che deve aver preceduto.

(9) Dunque tutte le azioni di cui qui sopra abbiamo detto (poiché sono compiute dalla ragione sotto l'aspetto del bene o vengono respinte dalla ragione sotto l'aspetto del male) possono essere comprese solo sotto quell'inclinazione che si chiama *desiderio* e del tutto impropriamente sotto la denominazione di volontà.

CAPITOLO XVII

Della differenza tra volontà e desiderio

(1) Poiché ora è chiaro che per affermare o negare non abbiamo alcuna volontà, vediamo dunque la giusta differenza tra la *volontà* e il *desiderio*, ovvero che cosa possa essere propriamente quella *volontà* che dai Latini è chiamata *voluntas*.

(2) Secondo la definizione di Aristotele, il desiderio sembra essere un genere comprendente sotto di sé due specie; infatti egli dice che la *volontà* è quell'appetito o attrazione che si prova sotto l'aspetto del bene. Perciò mi sembra che egli pensi che *desiderio* (o *cupiditas*) siano tutte le inclinazioni, sia per il bene sia per il male. Se l'inclinazione è solo al bene, o se l'uomo prova tale inclinazione sotto l'aspetto del bene, allora la chiama *voluntas* o buona *volontà*; ma se è cattiva, cioè se vediamo in un altro un'inclinazione verso qualcosa che è cattivo, egli la chiama *voluntas* o cattiva *volontà*. Pertanto l'inclinazione della mente non è qualcosa che ha lo scopo di affermare o negare, ma solo un'inclinazione che ha lo scopo di ottenere qualcosa sotto l'aspetto del bene e di fuggirlo sotto l'aspetto del male.

(3) Così rimane ora da esaminare se tale desiderio sia libero o no. Dopo ciò che abbiamo già detto – che *il desiderio dipende dal concetto delle cose*, e che *l'intendere deve avere una causa esterna* – e dopo ciò che abbiamo detto della volontà, ci rimane ancora da dimostrare che il desiderio non è libero.

(4) Molti, pur vedendo che la conoscenza che l'uomo ha di diverse cose è un mezzo mediante il quale il suo appetito o voglia passa da una cosa all'altra, tuttavia non considerano che cosa sia la forza che attrae l'appetito dall'una all'altra.

Ma per dimostrare che tale inclinazione non avviene in modo libero, immagineremo (per rappresentarci con una certa vivacità che cosa sia passare da una cosa all'altra ed essere attratti) un bambino che per la prima volta giunge a percepire una certa cosa. Ad esempio, gli presento una campanella, la quale, producendo nelle sue orecchie un suono piacevole, suscita in lui appetito. Vedete, ora, se egli possa smettere di provare tale appetito o desiderio. Se dite di sì, chiedo: come? per quale causa? Certamente non per qualcosa che conosca meglio, poiché questo è tutto ciò che egli conosce. Neppure perché gli sembri cattivo, giacché non conosce nient'altro e il piacere [che prova] è il migliore che mai gli sia capitato.

[Si obietta che] egli avrà forse una libertà per respingere da sé l'appetito che prova. Da ciò seguirebbe che questo potrebbe bensì cominciare in noi senza libertà da parte nostra, ma che saremmo liberi di respingerlo. Tuttavia tale libertà non può reggere ad alcuna dimostrazione. Infatti che cosa potrebbe annullare quell'appetito? l'appetito stesso? Certamente no, perché non esiste nulla che, per sua natura, cerchi la propria distruzione. Che cosa può infine distogliere [quel bambino] dall'appetito? Nient'altro, per la verità, se non che egli, secondo l'ordine e il corso della Natura, venga affetto da qualche cosa che per lui è più piacevole della prima.

(5) Perciò, *come nella trattazione della volontà abbiamo detto che negli uomini essa non è altro che questa e quella volontà, allo stesso modo non esiste in loro nient'altro che questo e quel desiderio, che è causato da questo e quel concetto. Infatti il desiderio non è qualcosa che esista realmente nella Natura, ma è solo astratto da questo o da quel particolare desiderare. Il desiderio, dunque, non essendo qualcosa di reale, non può neppure causare realmente alcunché*. Pertanto, se diciamo che il desiderio è libero, è come se dicessimo che *questo o quel desiderio è causa di se stesso*, cioè che ha prodotto la sua esistenza prima di esistere. Il che è l'assurdità stessa e non può essere.

CAPITOLO XVIII

Vantaggi di ciò che precede

(1) Vediamo dunque che l'uomo, poiché è *una parte di tutta la Natura*, da cui dipende e da cui anche è governato, non può fare nulla da se stesso per la propria salute e per il proprio bene. Così resta solo da vedere quali siano i principali vantaggi che ci provengono da queste nostre proposizioni; e tanto più, perché non dubitiamo che esse appariranno ad alcuni non poco scandalose.

(2) In primo luogo, da esse deriva che noi siamo veramente i servi, anzi gli schiavi di Dio, e che la nostra più grande perfezione è di essere tali necessariamente, perché, se fossimo invece considerati per noi stessi, come indipendenti da Dio, sarebbe molto poco o nulla ciò che potremmo compiere, e da questo trarremmo giustamente motivo per rattristarci. Proprio il contrario di ciò che vediamo attualmente: che dipendiamo a tal punto da ciò che è sommamente perfetto, che siamo anche come una parte del tutto, cioè di lui, e [vediamo] anche che contribuiamo, per così dire, alla produzione di tante opere bene ordinate e perfette, che da lui dipendono.

(3) In secondo luogo, questa conoscenza fa sì che non diveniamo orgogliosi dopo aver compiuto qualcosa di eccellente, ma che attribuiamo tutte le nostre azioni a Dio, il quale è quindi la prima e unica causa di tutto ciò che compiamo e otteniamo. (L'orgoglio è la causa per cui, pensando di essere ormai già qualcosa di grande e di non aver più bisogno di nulla, rimaniamo fermi opponendoci direttamente alla nostra perfezione, che consiste nel cercare di pervenire sempre più lontano).

(4) In terzo luogo, a parte il vero amore del prossimo che questa conoscenza ci arreca, essa ci rende così disposti che mai lo odiamo o siamo in collera con lui; al contrario, lo aiutiamo e lo conduciamo a una condizione migliore. E tutte queste sono azioni di uomini che hanno una grande perfezione o essenza.

(5) In quarto luogo, questa conoscenza serve anche alla promozione del bene comune perché, mediante essa, un giudice non potrà mai essere più favorevole all'uno che all'altro; ed essendo costretto a punire l'uno e a rendere giustizia all'altro, egli lo farà con l'intenzione di aiutare e migliorare tanto l'uno quanto l'altro.

(6) In quinto luogo, tale conoscenza ci libera dalla tristezza, dalla disperazione, dall'invidia, dalla paura e da altre cattive passioni, le quali, come diremo in seguito, sono il vero inferno esistente.

(7) In sesto luogo, infine, questa conoscenza ci conduce a non aver paura di Dio, come altri - che l'hanno inventato - [hanno paura] del diavolo affinché non faccia loro alcun male. Infatti, come potremmo temere Dio, che è lo stesso bene supremo, a causa del quale sono ciò che sono tutte le cose che hanno qualche essenza, e anche noi, che viviamo in lui?

(8) Tale conoscenza ci conduce anche ad attribuire tutto a Dio, ad amare lui soltanto perché è il sommamente magnifico e perfetto, e ad offrire noi stessi interamente a lui: in questo consistono propriamente *sia la vera religione sia la nostra eterna salute e beatitudine*. Infatti l'unica perfezione e l'ultimo fine di uno schiavo e di uno strumento consistono nel compiere esattamente il servizio loro richiesto. Ad esempio, se un carpentiere si trova servito per il meglio dalla sua ascia nell'eseguire un lavoro, allora l'ascia è pervenuta al suo fine e alla sua perfezione. Ma se egli volesse pensare: «quest'ascia ora mi ha servito così bene che voglio lasciarla riposare e non voglio più ricevere da essa alcun servizio», allora l'ascia verrebbe distolta dal suo fine e non sarebbe più un'ascia.

(9) Così anche l'uomo, finché è una parte della Natura, deve seguire le leggi della Natura: questo è il servizio di Dio e, finché agisce così, egli è nel suo bene.

Ma se Dio volesse (per così dire) che l'uomo non lo serva più, questo equivarrebbe a privare l'uomo del suo essere e ad annientarlo, poiché tutta la sua essenza consiste nel servire Dio.

CAPITOLO XIX

Della nostra beatitudine ecc.

(1) Avendo visto i vantaggi provenienti dalla *convinzione*, ora cercheremo di adempiere le promesse fatte, esaminando *se possiamo pervenire al nostro bene, cioè all'amore di Dio* - che abbiamo osservato essere la nostra suprema beatitudine -, *mediante la conoscenza che già possediamo* (di ciò che è bene e di ciò che è male, di ciò che è verità e di ciò che è falsità e, in generale, dei vantaggi di tutto questo). [Esamineremo] anche *in che modo possiamo liberarci* dalle passioni che abbiamo riconosciuto cattive.

(2) Dunque, per parlare anzitutto dell'ultima questione, cioè *della liberazione dalle passioni*, supponendo che queste non abbiano altre cause che quelle da noi stabilite, dico che non vi andremo mai a cadere se usiamo bene il nostro intelletto (come *possiamo ora fare molto facilmente, avendo una norma della verità e della falsità).

(3) Ma che non abbiano affatto altre cause è ciò che ora dobbiamo dimostrare. A tal fine mi sembra che si richieda un esame integrale di noi stessi, sia riguardo al corpo sia riguardo alla mente. In primo luogo dimostriamo che nella Natura esiste un corpo, dalla cui forma e azione siamo affetti, sicché lo percepiamo. Diamo tale dimostrazione perché, se giungiamo a conoscere le azioni del corpo e ciò che esse producono, allora stabiliremo anche la prima e principale causa di tutte queste passioni e, insieme, ciò attraverso cui potranno essere annullate. Da tale dimostrazione possiamo anche vedere se sia possibile annullarle mediante la *ragione*. E continueremo anche a parlare del nostro *amore per Dio*.

(4) Ora non può riuscirci difficile dimostrare che nella Natura esiste un *corpo*, sapendo già *che Dio esiste e che cosa è*. Lo abbiamo definito *un essere di infiniti attributi, ciascuno dei quali è infinito e perfetto*. E poiché l'estensione è un attributo che abbiamo

* 2* *Possiamo fare molto facilmente*: intendete, se abbiamo una profonda conoscenza di *bene e male, verità e falsità*, perché allora è impossibile essere soggetti a ciò da cui nascono le passioni. Infatti, conoscendo e godendo il meglio, il peggio non ha alcun potere su di noi.

dimostrato infinito nel suo genere, allora deve anche essere necessariamente un attributo di tale *essere infinito*. E poiché abbiamo già dimostrato che questo *essere infinito esiste realmente*, segue che anche tale attributo *esiste realmente*.

(5) Inoltre, poiché abbiamo anche provato che fuori della Natura, che è infinita, non esiste né può esistere più alcun essere, è evidente che queste azioni del corpo, mediante cui percepiamo, possono provenire solo dall'estensione stessa e non da qualcosa d'altro che possieda l'estensione in modo eminente, come alcuni vogliono; infatti ciò non esiste, come abbiamo dimostrato nel primo capitolo.

(6) Così bisogna ora osservare che tutti gli effetti che vediamo dipendere necessariamente dall'estensione, come moto e quiete, devono essere riferiti a questo attributo, poiché se questa forza di effetti non fosse nella Natura, essi non potrebbero esistere affatto, anche se ci fossero nella Natura molti altri attributi. Infatti, *se una cosa deve produrre un effetto, deve esserci in essa, piuttosto che in un'altra, qualcosa per cui possa produrre quest'effetto*.

Ciò che ora diciamo dell'estensione vogliamo anche sia detto del *pensiero* e di *tutto ciò che esiste*.

(7) Si deve inoltre osservare che in noi *non si dà nulla* senza che vi sia in noi la capacità di esserne coscienti. Pertanto, se troviamo che in noi ci sono solo gli effetti della cosa pensante e quelli dell'estensione, possiamo anche dire con certezza che in noi non c'è niente di più.

Per comprendere dunque chiaramente le azioni di questi due attributi, prenderemo ciascuno di essi, prima separatamente, poi l'uno e l'altro insieme; allo stesso modo esamineremo gli effetti dell'uno e dell'altro.

(8) Così, se consideriamo soltanto l'*estensione*, non percepiamo in essa nient'altro che *moto e quiete*, a partire dai quali troviamo tutti gli effetti che ne derivano. E questi ⁸due modi costituiscono il corpo in modo tale, che non possono essere modificati che da se stessi. Ad esempio, quando una pietra giace in quiete, non potrà essere mossa dalla forza del pensiero o da qualcos'altro, ma dal moto, come quando un'altra pietra, avendo un moto maggiore della quiete di quella, la faccia muovere. Allo stesso modo la pietra in moto non verrà alla quiete se non mediante qualcos'altro che si muova meno. Perciò segue che nessun modo del pensiero potrà portare nel corpo moto o quiete.

(9) Tuttavia – secondo ciò che percepiamo in noi – può ben accadere che un corpo attualmente in movimento verso una direzione, ciò nonostante, venga a muoversi in un'altra, come quando estendo il mio braccio e per mezzo di questo movimento faccio in modo che gli spiriti [animali], che prima non avevano il loro moto in quella direzione, ora l'abbiano. Non sempre, tuttavia, ma secondo la disposizione degli spiriti, come si dirà in seguito.

La causa di ciò è, e può essere soltanto, che la mente, essendo un'idea di questo corpo, è talmente unita con esso da formare un tutto con questo corpo così costituito.

(12) Inoltre anche la mente può essere contrastata nel potere che ha di muovere gli spiriti [animali], o perché il movimento degli spiriti è molto diminuito o perché è molto accresciuto. *Diminuito*: quando, dopo aver corso molto, facciamo sì che gli spiriti, quanto più moto conferiscono al corpo rispetto all'ordinario per mezzo della stessa corsa, essendo privi di quel moto, tanto più siano necessariamente indeboliti; questo può anche avvenire facendo uso di un nutrimento troppo scarso. *Accresciuto*: quando, bevendo molto vino o altra forte bevanda e diventando perciò o allegri o ubriachi, facciamo sì che la mente non abbia alcuna forza di dirigere il corpo.

(10) Il principale effetto dell'altro attributo è *un concetto delle cose* tale che, a seconda di come queste sono concepite, produce *amore o odio* ecc. Poiché dunque quest'effetto non comporta alcuna estensione, non può essere attribuito a quest'ultima ma solo al pensiero. Perciò la causa di tutti i mutamenti che nascono in tal modo non deve essere affatto cercata nell'estensione, ma solo nella cosa pensante. Questo possiamo vederlo nell'amore, che, sia che venga distrutto sia che venga prodotto, deve esser causato dal concetto stesso. Ciò accade, come abbiamo già detto, perché si viene a conoscere o qualcosa di male nell'oggetto o un oggetto migliore.

(11) Così, se questi attributi vengono ad agire l'uno nell'altro, da ciò nasce un'affezione nell'uno da parte dell'altro, mediante la determinazione del movimento [degli spiriti animali], che possiamo dirigere dove vogliamo. Dunque le azioni attraverso le quali l'uno viene a patire dall'altro sono queste. La mente può ben produrre nel corpo, come già è stato detto, che gli spiriti i quali altrimenti lo muoverebbero in una direzione ora invece lo muovano in un'altra. E poiché questi spiriti possono essere mossi e dunque determinati anche dal corpo, può spesso avvenire che essi, essendo mossi dal corpo in un luogo, siano mossi dalla mente in un altro, sì da arrecare e produrre in noi quelle certe angosce che percepiamo quando, avendole, non ne conosciamo la ragione. Di solito, invece, le ragioni ci sono ben note.

(13) Avendo finora parlato abbastanza delle azioni che la mente compie nel corpo vediamo un po' le azioni che il corpo compie nella mente.

Affermiamo che la più importante di esse è che il corpo fa percepire se stesso alla mente e, mediante tale percezione, [fa percepire] anche gli altri corpi. E ciò non è causato da altro che da *moto e quiete insieme*, poiché nel corpo non c'è altro che questo, attraverso cui possa agire; sicché tutto ciò che accade alla mente in più, al di fuori di queste percezioni, non può essere causato dal corpo.

(14) E poiché la prima cosa che la mente conosce è il corpo, ne deriva che la mente lo ama tanto ed è unita ad esso. Ma poiché prima abbiamo già detto che le cause dell'amore, dell'odio e della tristezza non devono essere cercate nel corpo, ma solo nella mente – dal momento che tutte le azioni del corpo devono derivare da moto e quiete–; e poiché vediamo chiaramente e distintamente che un amore viene distrutto dal concetto che formiamo di qualcos'altro che è migliore, da ciò segue chiaramente che, *quando veniamo a conoscere Dio almeno con una conoscenza così chiara come quella con cui conosciamo il nostro corpo, allora dobbiamo anche essere uniti con lui più strettamente che con il nostro corpo ed essere come distaccati da questo*.

Dico: *più strettamente*, perché prima abbiamo già dimostrato che senza di lui non esistiamo né possiamo essere concepiti.

E ciò avviene perché lo conosciamo e lo dobbiamo conoscere non attraverso qualcos'altro, come accade con tutte le altre cose, ma soltanto mediante lui stesso, come abbiamo già detto anche precedentemente. Lo conosciamo perfino meglio di noi stessi, poiché senza di lui non possiamo in nessun modo conoscere noi stessi.

(15) Da ciò che abbiamo detto fin qui è dunque facile desumere quali siano le principali cause delle passioni. Infatti, per ciò che riguarda il corpo con le sue azioni, moto e quiete non possono far altro che farsi conoscere alla mente in quanto oggetti, e questa viene

* 8* Due modi: perché la quiete non è un *nulla*.

affetta in relazione agli aspetti che essi le presentano, a seconda che <*> siano buoni o cattivi. E [il corpo compie tale azione] *non in quanto è un corpo* (perché allora esso sarebbe la causa principale delle passioni), ma *in quanto* è un oggetto come tutte le altre cose, le quali produrrebbero gli stessi effetti se si manifestassero allo stesso modo.

(16) Ma con questo non voglio dire che l'*amore*, l'*odio* e la *tristezza* che procedono dalla contemplazione delle cose incorporee produrrebbero gli stessi effetti dell'*amore* odio e *tristezza* che procedono dalla contemplazione delle cose corporee. Come diremo ancora in seguito, i primi produrranno effetti diversi proporzionati alla natura della cosa, dalla cui comprensione vengono prodotti l'*amore*, l'*odio*, la *tristezza* ecc. nella mente contemplante le cose incorporee).

(17) Dunque, per tornare a ciò che precede, se alla mente si presentasse qualcosa di più eccellente del corpo, è certo che il corpo non potrebbe avere alcun potere di causare gli effetti che ora produce. Da ciò segue non solo che il <*>corpo non è la causa principale delle passioni, ma anche che se ci fosse in noi qualcos'altro, oltre a ciò che ora abbiamo osservato, che potesse (come pensiamo) causare le passioni, tale cosa - se ci fosse - non potrebbe tuttavia produrre nella mente né di più né diversamente da come il corpo fa ora. Infatti non potrebbe, in verità, essere altro che un oggetto del tutto diverso dalla mente, il quale, di conseguenza, si mostrerebbe così e non altrimenti: esattamente come abbiamo detto anche del corpo.

(18) Possiamo dunque concludere, in verità, che l'*amore*, l'*odio*, la *tristezza* e le altre passioni sono prodotti nella mente in modi diversi, secondo il genere di conoscenza che essa ha della cosa. E perciò, se [la mente] potesse giungere a conoscere anche ciò che vi è di più eccellente, allora sarebbe impossibile che alcune di queste passioni producano in essa il minimo turbamento.

CAPITOLO XX

Conferma di ciò che precede

(1) A ciò che abbiamo detto nel precedente capitolo si potrebbero opporre le seguenti difficoltà.

In primo luogo, se il moto non è la causa delle passioni, come può avvenire che la *tristezza* si scacci con taluni mezzi, come si fa spesso con il vino?

(2) Quanto a ciò, è necessario distinguere tra la percezione della mente, in quanto esclusiva percezione del corpo, e il giudizio che subito [la mente] ne formula, se sia per essa buono o cattivo.

La mente, dunque, essendo costituita così in modo mediato – come ora si è detto – ha il potere di muovere gli spiriti nella direzione che vuole, come sopra abbiamo mostrato. Questo potere, tuttavia, le può essere tolto quando, per altre cause appartenenti al corpo in generale, viene annullata o mutata la disposizione modificata in tal modo. Quando la mente percepisce tale alterazione, nasce in essa una *tristezza* che è relativa al mutamento subito dagli spiriti. Tale **tristezza* è causata dall'*amore* che essa ha per il corpo e dall'unione con esso.

E che sia così può esser facilmente dedotto da ciò, che questa *tristezza* può essere curata in uno di questi due modi: o mediante la ricostituzione degli spiriti nella forma precedente, cioè liberando [il corpo] dal dolore; oppure essendo convinti con buona ragione a non tenere alcun conto di questo corpo. Il primo rimedio è [mutevole] e temporaneo e [la *tristezza*] può tornare; ma il secondo è eterno, stabile e inalterabile.

(3) La seconda obiezione può esser questa: poiché vediamo che la mente, pur non avendo nulla in comune con il corpo, <*>tuttavia può far sì che gli spiriti che si muoverebbero in una direzione si muovano invece in un'altra, perché non potrebbe anche far sì che un

* 15<*>Ma donde viene che conosciamo una cosa come buona e l'altra come cattiva? Risposta: dal momento che sono gli oggetti a farci percepire se stessi, siamo affetti dall'uno diversamente che dall'altro. Dunque, quelli dai quali siamo mossi nel modo più proporzionato (secondo la proporzione di moto e quiete di cui consistono) sono per noi i più piacevoli; invece, quanto più si allontanano da questa proporzione, [sono] i più spiacevoli. E da qui sorgono i diversi tipi di sensazione che percepiamo in noi e che spesso sono nel nostro corpo mediante l'azione di oggetti corporei, [azione] che chiamiamo impulso. Come quando si può far ridere o rallegrare uno [che è] triste con il solletico, con il bere vino ecc.: cose che la mente percepisce bensì, ma non produce.

Infatti, quando essa agisce, le gioie sono autentiche e di altra specie, poiché non è un corpo ad operare su di un corpo, ma è la mente intelligente ad usare il corpo come uno strumento e, di conseguenza, quanto più la mente agisce su di esso, tanto più perfetto è il sentimento [che ne ha].

* 17<*> Non è necessario sostenere che il solo corpo sia la causa principale delle passioni, ma qualsiasi altra sostanza potrebbe esserne causa, non in modo diverso né più efficace. Infatti [tale sostanza] nella Natura non potrebbe essere più differente del corpo, che differisce da un estremo all'altro. Da tale diversità di oggetti sorge nella mente il cambiamento.

* 2* La *tristezza* è causata nell'uomo dal pensiero infondato che gli sopraggiunga qualcosa di male, cioè la perdita di qualche bene. Quando tale opinione viene concepita, essa fa sì che gli spiriti si mettano attorno al cuore comprimendolo e chiudendolo con il concorso di altre parti, esattamente il contrario di ciò che avviene nella gioia. La mente percepisce allora tale oppressione ed è triste. Ora, che cos'è che apportano le medicine o il vino? Con la loro azione allontanano questi spiriti dal cuore e fanno spazio di nuovo. Percependo la qual cosa, la mente riceve un sollievo, che consiste in ciò: il pensiero infondato del male è deviato dalla diversa proporzione di moto e quiete che il vino produce e cade su qualcos'altro, in cui l'intelletto trovi più soddisfazione. Tuttavia questa non può essere un'azione immediata del vino sulla mente, ma solo del vino sugli spiriti.

* 3<*> Non fa alcuna difficoltà che questo modo, che differisce infinitamente dall'altro, agisca sull'altro; infatti esso è come una parte del tutto, perché la mente non è mai esistita senza il corpo né il corpo senza la mente. Svolgiamo quest'argomento così:

corpo interamente quieto e in riposo cominci a muoversi? oppure, perché non potrebbe muovere dove vuole anche tutti gli altri corpi, che hanno già movimento?

(4) Ma, ricordandoci un momento di ciò che prima abbiamo detto della cosa pensante, potremo scartare facilmente questa difficoltà. Infatti abbiamo detto che *la Natura, pur avendo <*> diversi attributi, è tuttavia un solo essere, del quale tutti questi attributi sono predicati*. E abbiamo anche detto che *nella Natura la cosa pensante è una sola, che è espressa in infinite idee, secondo le infinite cose che sono nella Natura*. Infatti, se l'estensione riceve un modo quale, ad esempio, il corpo di Pietro e di nuovo un altro come il corpo di Paolo, da ciò deriva che nella cosa pensante esistono due diverse idee: un'idea del corpo di Pietro, che costituisce la mente di Pietro, e un'altra di Paolo, che costituisce la mente di Paolo. Così la cosa pensante può bensì muovere il corpo di Pietro mediante l'idea del corpo di Pietro, ma non mediante l'idea del corpo di Paolo. Pertanto la mente di Paolo può bensì muovere il proprio corpo, ma non il corpo di un altro, come quello di Pietro; e perciò non può muovere neppure una pietra che giaccia in quiete o in riposo, perché la pietra costituisce ancora un'altra idea nella cosa pensante. Quindi è non meno chiaro che un corpo, che sia in completo riposo e quiete, non può assolutamente essere mosso da qualche modo di pensare, per le ragioni precedenti.

(5) La terza obiezione può essere questa: ci sembra di poter vedere chiaramente che noi possiamo tuttavia causare una certa quiete nel corpo. Infatti, dopo aver mosso per un lungo tempo i nostri spiriti, sentiamo di essere stanchi: il che non è altro, in verità, che una quiete prodotta da noi negli spiriti.

(6) Rispondiamo che è vero che la mente è causa di questa quiete, ma solo in modo indiretto; infatti essa non porta la quiete nel moto immediatamente, ma solo attraverso altri corpi che essa aveva mosso [mediante gli spiriti] e che hanno dovuto necessariamente perdere tanta quiete quanta ne avevano comunicata agli spiriti. Quindi risulta da ogni lato che nella Natura esiste un unico e medesimo genere di moto.

CAPITOLO XXI

Della ragione

(1) Dovremo ora esaminare da che cosa derivi che, pur vedendo che una cosa è buona o cattiva, talvolta, ⁸⁰tuttavia, non troviamo in noi la forza per fare il bene o per lasciare il male e talvolta, invece, sì.

(2) Possiamo intendere ciò facilmente se prestiamo attenzione alle cause che abbiamo assegnato alle opinioni, dichiarate a loro volta cause di tutte le passioni. Dicevamo, dunque, che *le opinioni nascono o per sentito dire o per esperienza*. E poiché tutto ciò che troviamo in noi ha su di noi più potere di ciò che *sopraggiunge da fuori*, consegue che la ragione può essere causa della

1. Esiste un essere perfetto, pag. <117/5-8>. 2. Non possono esistere due sostanze, pag. <115/9>. 3. Nessuna sostanza può avere inizio, pag. <116/9>. 4. Ciascuna è infinita nel suo genere, pag. <116/9>. 5. Deve esistere anche un attributo del pensare, pag. <118/13.16.87>. 6. Non esiste qualcosa nella Natura, di cui non ci sia nella cosa pensante un'idea, che deriva dalla sua essenza ed esistenza insieme, pag. <120/36>. 7. Ora, continuando; 8. Poiché l'essenza priva di esistenza si concepisce attraverso i significati delle cose, l'idea dell'essenza non può essere considerata come qualcosa di particolare, ma può esistere come tale solo quando insieme all'essenza si dà l'esistenza, perché esiste un oggetto che prima non esisteva. Ad esempio, se tutto il muro è bianco, non c'è in esso né questo né quello, ecc. 9. Tale idea, considerata [in sé], al di fuori di [ogni relazione con] tutte le altre idee, non può essere niente più che un'idea di una tal cosa, senza che abbia una conoscenza di una tal cosa. Poiché un'idea così considerata è solo una parte, non può avere il concetto più chiaro e distinto di se stessa e del suo oggetto. Questo può [averlo] invece soltanto la cosa pensante, che sola è l'intera Natura; infatti una parte, considerata fuori del suo tutto, non può ecc. 10. Tra l'idea e l'oggetto deve esistere necessariamente un'unione, poiché l'una non può esistere senza l'altro; infatti non esiste alcuna cosa la cui idea non sia nella cosa pensante, e nessuna idea può esistere senza che la cosa debba anche esistere. Inoltre l'oggetto non può subire mutazione senza che l'idea venga anche mutata e viceversa: perciò non c'è bisogno di un terzo che causi l'unione di mente e corpo. Ma si deve osservare che qui stiamo parlando di quelle idee che, essendo in Dio, si riferiscono necessariamente all'esistenza e all'essenza delle cose, e non di quelle idee che le cose, che ci si presentano come attualmente esistenti, producono in noi: tra le quali [idee] esiste una grande differenza. Infatti *le idee che sono in Dio* non nascono, come in noi, da uno o più sensi che perciò vengono affetti dalle cose per lo più solo in modo imperfetto, ma dall'essenza e dall'esistenza secondo tutto ciò che esse sono. Nondimeno la mia idea non è la vostra, benché le produca in noi una sola e medesima cosa.

4<*> E' chiaro che nell'uomo, poiché egli ha avuto un inizio, non si possono trovare altri attributi che quelli già esistenti nella Natura. E poiché egli è costituito da un corpo tale di cui necessariamente deve esistere un'idea nella cosa pensante, e l'idea deve essere necessariamente unita con il corpo, affermiamo con sicurezza che la sua mente non è nient'altro che l'idea del suo corpo nella cosa pensante. Ora, poiché questo corpo ha una certa proporzione di moto e quiete ordinariamente modificata dagli oggetti esterni, e poiché nell'oggetto non può avvenire alcuna alterazione senza che questa avvenga realmente anche nell'idea, da ciò deriva che gli uomini hanno delle percezioni (*idea reflexiva*). Ma io dico: *perché esso ha una certa proporzione di moto e quiete*, dal momento che nessuna azione può avvenire nel corpo senza il loro concorso.

distruzione di quelle <*> opinioni che abbiamo solo per sentito dire (e questo perché la ragione non ci è giunta da fuori), ma non di quelle che abbiamo per esperienza.

(3) Infatti il potere che ci dà la cosa stessa è sempre maggiore di quello che riceviamo dalla deduzione di una seconda cosa: a pag. 42 abbiamo considerato questa differenza parlando del ragionamento e dell'intelletto chiaro, mediante l'esempio della regola del tre. Infatti abbiamo più potere comprendendo la proporzione stessa, che comprendendo la regola della proporzione. Ed è per questo che abbiamo detto così spesso che un amore è distrutto da un altro maggiore, perché con ciò non volevamo in nessun modo implicare il desiderio, che deriva dal ragionamento.

CAPITOLO XXII

Della vera conoscenza, della rigenerazione ecc.

(1) Poiché <*> la ragione non ha alcun potere di condurci al nostro bene, rimane da esaminare se possiamo giungervi con il quarto e ultimo modo di conoscenza. Abbiamo detto che questo modo di conoscenza non deriva da qualcos'altro, ma da un'immediata manifestazione dell'oggetto stesso all'intelletto. E se tale oggetto è eccellente e buono, allora la mente viene necessariamente unita a esso, come abbiamo detto a proposito del nostro corpo.

(2) Di qui segue in modo inconfutabile che *la conoscenza è ciò che causa l'amore*. Pertanto, se veniamo a conoscere Dio in questo modo, dobbiamo necessariamente unirvi a lui (infatti egli non può manifestarsi né essere pensato da noi se non come sommamente eccellente e buono). Solo in tale unione, come abbiamo già detto, consiste la nostra salute. Non dico che dobbiamo conoscerlo com'è, ma è sufficiente che lo conosciamo in qualche modo per essere uniti a lui. Infatti anche la conoscenza che abbiamo del corpo non è tale che questo sia conosciuto così come è o perfettamente; e tuttavia quale unione! Quale amore!

(3) Che questa quarta conoscenza, *che è la conoscenza di Dio*, non derivi da qualcos'altro ma sia immediata, appare da ciò che abbiamo dimostrato sopra: *egli è la causa di ogni conoscenza; viene conosciuto solo da se stesso e non per mezzo d'altro*. Inoltre [appare] anche da questo, che *siamo così uniti a lui mediante la Natura, che senza di lui non possiamo né esistere né essere concepiti*. E dunque, poiché tra Dio e noi esiste una così stretta unione, è evidente che *non possiamo intenderlo se non immediatamente*.

(4) Cercheremo ora di chiarire l'unione che abbiamo con lui mediante la Natura e l'amore.

Abbiamo già detto che nella Natura non può esservi qualche cosa di cui non si dia un'idea nella mente della *cosa stessa. E a seconda che la cosa sia più o meno perfetta, anche l'unione dell'idea con essa, o con Dio stesso, e l'effetto [che ne consegue] sono più o meno perfetti.

(5) Infatti, poiché tutta la Natura è soltanto un'unica sostanza, e la sua essenza è infinita, tutte le cose sono unite mediante la Natura, e unite in una sola realtà, cioè Dio. E ora, poiché il corpo è la prima cosa che la nostra mente percepisce, esso dev'essere necessariamente la causa prima dell'idea*. Infatti, come è stato detto, nella Natura non può esservi qualcosa di cui non vi sia nel pensiero un'idea, che costituisce la sua mente.

Tuttavia, poiché quest'idea non può in nessun modo acquietarsi nella conoscenza del corpo, senza passare alla conoscenza di ciò senza di cui il corpo e l'idea stessa non esistono né possono essere concepiti, così, dopo averlo conosciuto, viene subito congiunta a esso da amore.

(6) Tale unione viene meglio compresa, e si deduce che cosa dev'essere, dall'azione [della mente] nei riguardi del corpo: in questa vediamo come, mediante la conoscenza e le passioni relative alle cose corporee, nascono in noi tutti gli effetti che percepiamo durevolmente nel nostro corpo attraverso il moto degli spiriti. E così, quando la nostra conoscenza e il nostro amore cadono su ciò senza di cui non possiamo né esistere né essere concepiti e che non è affatto corporeo, gli effetti che nascono da tale unione dovranno

* 2<*> Sarà lo stesso se qui usiamo la parola *opinione* o *passione*; e così è chiaro perché, con la ragione, non possiamo vincere quelle opinioni che nascono in noi dall'esperienza.

In noi queste non sono altro che un godimento o un'immediata unione con ciò che giudichiamo buono, mentre la ragione, pur mostrandoci ciò che è migliore, non ci fa godere [di esso]. Ora, ciò che godiamo in noi non può esser vinto da ciò che non godiamo ed è fuori di noi, come è quello che ci mostra la ragione. Ma per vincere tali opinioni ci dev'essere qualcosa che sia più potente, cioè un godimento o un'unione immediata con ciò che viene conosciuto e goduto meglio della prima (quando questo è presente, la vittoria è sempre necessaria), oppure l'esperienza di un male che si conosca come più grande del bene goduto e che segua immediatamente a questo. Ma l'esperienza ci insegna che questo male non sempre segue necessariamente, poiché ecc.: vedete le pagine 52, 85.

* 1<*> Tutte le passioni che combattono contro la buona ragione (come prima è stato mostrato) nascono dall'opinione. Tutto ciò che in esse è bene o male ci è indicato dalla convinzione; ma nessuna delle due è capace di liberarci da esse. Soltanto il terzo modo, cioè la vera conoscenza, è ciò che ci rende liberi da esse. Senza di questa non possiamo mai liberarci dalle passioni, come sarà mostrato in seguito a pag. <98>. Non sarebbe questo ciò di cui altri, con nomi diversi, parlano e scrivono tanto? Chi non vede, infatti, che possiamo benissimo intendere, sotto l'opinione, il peccato; sotto la convinzione, la legge, che indica il peccato; e sotto la vera conoscenza, la grazia, che ci rende liberi dal peccato?

* 4* E con ciò viene anche chiarito quanto abbiamo detto nella prima parte, cioè che l'intelletto infinito, che chiamavamo Figlio di Dio, deve esistere nella Natura da tutta l'eternità. Infatti, poiché Dio è esistito eternamente, anche la sua idea deve esistere [eternamente] nella cosa pensante, cioè in lui stesso. Tale idea coincide oggettivamente con lui stesso. Vedete a pag. <35>.

* 5* Cioè: la nostra mente, essendo un'idea del corpo, ha dal corpo il suo primo essere; infatti nella cosa pensante essa è soltanto una rappresentazione del corpo sia generale sia particolare.

essere anche incomparabilmente migliori e più eccellenti. Infatti essi devono necessariamente essere costituiti in conformità della cosa con cui l'idea è unita.

(7) E quando percepiamo questi effetti, allora possiamo dire con verità di essere *nati di nuovo*. Infatti la nostra prima nascita è avvenuta quando ci unimmo con il corpo; da tale unione sono sorti gli effetti e i movimenti degli spiriti. Ma questa nostra altra o seconda nascita avverrà quando percepiremo in noi gli effetti completamente diversi dell'amore, costituito secondo la conoscenza di quest'oggetto incorporeo.

E tanto differisce dalla prima, quanta è la differenza di corporeo e incorporeo, spirito e carne. Questa può essere chiamata perciò con maggior diritto e verità la rigenerazione, poiché solo da quest'amore e da questa unione segue, come mostreremo, una stabilità eterna e immutabile.

CAPITOLO XXIII

Dell'immortalità della mente

(1) Se osserviamo con un po' d'attenzione che cosa è la mente e da che cosa derivano il suo mutamento e la sua durata, allora vedremo facilmente se sia mortale o immortale. Abbiamo detto che *la mente è un'idea nella cosa pensante, che nasce dall'esistenza di una cosa che è nella Natura*. Da ciò deriva che quali sono la durata e il mutamento della cosa, tali devono anche essere la durata e il mutamento della mente. Inoltre abbiamo osservato che la mente *può essere unita o con il corpo*, del quale è l'idea, *o con Dio*, senza del quale non può né esistere né essere concepita.

(2) Da ciò si può facilmente vedere che se [la mente] è unita solo con il corpo, e il corpo viene a morire, allora anch'essa deve morire; infatti, mancando del corpo, che è il fondamento del suo amore, deve annientarsi con esso. Ma se è unita con un'altra cosa che è e rimane immutabile, allora, al contrario, anch'essa dovrà rimanere immutabile. Che cosa renderebbe possibile il suo annientamento? Non essa stessa, poiché quanto poco ha potuto iniziare a esistere da sé quando non era, tanto poco, ora che è, può mutare o perire. Quindi solo ciò che costituisce la causa della sua *esistenza* deve anche costituire (quando viene a mancare) la causa della sua *non esistenza*, perché esso stesso viene a mutare e a perire.

CAPITOLO XXIV

Dell'amore di Dio per l'uomo

(1) Crediamo di aver sufficientemente mostrato fin qui che cosa è il nostro amore per Dio e il suo effetto, cioè la nostra durata eterna. Pertanto non riteniamo ora necessario dire alcunché di altre cose, come della gioia in Dio, della pace dell'animo ecc., poiché da ciò che è stato detto si può vedere facilmente come la cosa stia e che cosa vi sarebbe da dirne.

(2) Così rimarrà da vedere ancora (poiché fin qui abbiamo parlato dell'amore nostro per Dio) se esista anche un amore di Dio per noi, cioè se anche Dio ami gli uomini e [se li ami] quando essi lo amino.

Ma, in primo luogo, abbiamo detto che a Dio non può essere attribuito alcun modo di pensare, oltre a quelli che sono nelle creature. Quindi non si può dire che Dio ama gli uomini; molto meno che li amerebbe perché essi lo amano, e che li odierrebbe perché essi lo odiano. In tal caso si dovrebbe supporre che gli uomini facciano qualcosa in modo libero e che non dipendano da una causa prima: cosa che precedentemente abbiamo mostrato essere falsa. Inoltre questo dovrebbe anche causare in Dio una grande mutevolezza: quel che prima non aveva amato né odiato, ora inizierebbe ad amare e a odiare e a ciò verrebbe indotto da qualcosa che sarebbe fuori di lui. Ma questo è l'assurdità stessa.

(3) Però, se noi diciamo che Dio non ama l'uomo, questo non deve essere inteso come se egli (per così dire) lasciasse l'uomo correr da solo, perché l'uomo, invece, insieme a tutto ciò che esiste, è a tal punto in Dio e Dio consiste a tal punto in tutto questo, che non può esserci propriamente amore di Dio verso qualcos'altro, dato che tutto consiste in una sola cosa che è Dio stesso.

(4) E da ciò segue pure che Dio non stabilisce nessuna legge agli uomini per compensarli quando le obbediscono. O, per dire più chiaramente, le leggi divine non sono di natura tale che possano essere trasgredite. Infatti le regole poste da Dio nella Natura, secondo le quali tutte le cose nascono e durano, se vogliamo chiamarle leggi, sono tali che non possono mai essere trasgredite: *il più debole deve cedere al più forte; nessuna causa può produrre più di quanto ha in se stessa*, e altre simili, sono di tale natura che mai mutano né iniziano, ma tutto è conformato e ordinato sotto di esse.

(5) E per dire brevemente qualcosa su ciò: tutte le leggi che non possono essere trasgredite sono leggi divine; *ragione*: perché tutto ciò che avviene non è contro ma secondo il suo [di Dio] stesso decreto. Tutte le leggi che possono essere trasgredite sono leggi umane; *ragione*: perché da tutto ciò che gli uomini decidono per il loro bene non segue che sia anche per il bene di tutta la Natura, ma, al contrario, che può bensì essere per la distruzione di molte altre cose.

(6) Quando le leggi della Natura sono più potenti, le leggi degli uomini vengono annullate. Le leggi divine sono il fine ultimo per il quale esse stesse esistono e non sono subordinate; le umane no, poiché nonostante gli uomini facciano leggi per il loro stesso bene e non abbiano alcun altro fine se non di promuovere con esse il proprio bene, tuttavia questo loro fine (essendo subordinato ad un altro fine, il quale mira ad un altro, che è sopra di loro e che in tal modo li lascia agire essendo parti della Natura) può anche servire allo scopo di concorrere con quelle eterne leggi di Dio stabilite dall'eternità, e così contribuire con tutte le altre a produrre tutti gli effetti.

Ad esempio: sebbene le api con tutto il loro lavoro e con l'ordine regolato che mantengono l'una sotto l'altra non mirino ad altro fine che a procurarsi certe provviste per l'inverno, tuttavia l'uomo, essendo sopra di esse, mantenendole e avendone cura, ha un fine completamente diverso, cioè di ottenere il miele per sé.

Così anche l'uomo, essendo una cosa particolare, non ha un fine ulteriore a quello che la sua essenza determinata può conseguire; ma essendo anche una parte e uno strumento di tutta la Natura, il suo fine non può essere il fine ultimo della Natura, poiché questa è infinita e si deve servire di quello, insieme a tutti gli altri, come di un suo strumento.

(7) Fin qui della legge stabilita da Dio. Si deve anche osservare che l'uomo percepisce in sé una doppia legge - l'uomo, dico, che usa bene il suo intelletto e giunge alla conoscenza di Dio. Di questa doppia legge, l'una è prodotta dalla comunione che [l'uomo] ha con Dio, l'altra dalla comunione che [egli] ha con i modi della Natura.

(8) Di queste, una è necessaria e l'altra no. Infatti, riguardo alla legge che nasce dalla comunione con Dio, poiché l'uomo non può mai lasciare Dio, ma deve essere sempre necessariamente unito con lui, egli ha e deve sempre avere davanti agli occhi le leggi secondo le quali deve vivere per e con Dio. Ma riguardo alla legge che nasce dalla comunione con i modi, poiché egli può separare se stesso dagli uomini, questa non è tanto necessaria.

(9) Poiché dunque stabiliamo una siffatta comunione tra Dio e l'uomo, si potrebbe domandare con diritto come Dio possa farsi conoscere all'uomo, e se ciò avvenga o possa avvenire pronunciando delle parole oppure immediatamente, senza usare alcun mezzo.

(10) Rispondiamo: con le parole, mai, perché altrimenti l'uomo doveva aver già conosciuto il significato di quelle parole prima che gli venissero dette. Ad esempio, se Dio avesse detto agli Israeliti: *io sono Jehova, vostro Dio*, essi, allora, avrebbero dovuto già sapere, senza le parole, che egli era Dio, prima di poter essere sicuri che egli lo fosse; infatti sapevano bene che voce, tuono e fulmine non erano Dio, sebbene la voce dicesse che [tutto ciò] era Dio. Ciò che qui diciamo delle parole vale anche per tutti i segni esteriori. Perciò riteniamo impossibile che Dio si faccia conoscere agli uomini per mezzo di qualche segno esteriore.

(11) Perché si abbia la conoscenza di Dio consideriamo necessari esclusivamente la sua essenza e l'intelletto umano. Infatti, poiché tutto quel che in noi deve conoscere Dio è l'*intelletto*, e questo è così immediatamente unito a lui che non può né esistere né essere compreso senza di lui, da ciò appare in modo inconfutabile che nessuna cosa può essere tanto strettamente legata all'intelletto quanto, appunto, Dio stesso.

(12) È anche impossibile poter conoscere Dio attraverso qualcos'altro: 1. perché allora tali cose ci dovrebbero essere più note di Dio stesso; ma ciò contraddice in modo palese tutto ciò che abbiamo dimostrato chiaramente fin qui, cioè che Dio è causa sia della nostra conoscenza sia di ogni essenza, e che tutte le cose particolari non solo non possono esistere, ma non sono neppure concepite senza di lui. 2. Perché non possiamo mai pervenire alla conoscenza di Dio mediante qualche altra cosa, la cui essenza è necessariamente limitata, anche se ci fosse più nota. Come è possibile che da una cosa limitata si possa dedurre una infinita e illimitata?

(13) Anche se osservammo nella Natura qualche effetto o opera la cui causa ci era sconosciuta, da questo non possiamo tuttavia concludere che per produrre tale effetto debba esistere nella Natura una cosa infinita e illimitata. Infatti, come possiamo sapere se per produrla abbiano concorso *molte cause* oppure sia stata *una sola*? chi ce lo dirà?

Sicché concludiamo che Dio, per farsi conoscere agli uomini, non può e non deve usare né parole né miracoli né alcun'altra cosa, ma solo *se stesso*.

CAPITOLO XXV

Dei diavoli

(1) Dei diavoli, se esistano o non esistano, diremo brevemente qualcosa, così: se il diavolo è una cosa completamente contraria a Dio e non ha nulla di Dio, allora coincide esattamente con il *nulla*, di cui precedentemente abbiamo parlato.

(2) Supponiamo, con alcuni, che [il diavolo] sia *una qualche realtà pensante che non vuole e non fa assolutamente nulla di buono e che dunque si oppone completamente a Dio*. Allora [egli] è certamente ben misero; e se le preghiere potessero giovare, sarebbe da pregare per lui, per la sua conversione.

(3) Ma vediamo un po' se una cosa tanto miserevole possa esistere un solo istante. E così facendo, troveremo subito che non può esistere. Infatti tutta la durata di una cosa deriva dalla sua perfezione e quanto più le cose hanno in sé di essenza e divinità, tanto più sono stabili. Dunque, poiché il diavolo non ha in sé neppure la minima perfezione, come potrebbe, penso io, esistere? A ciò aggiungete che la stabilità o durata nel modo della cosa pensante nasce solo dall'unione, causata dall'amore, che tale modo ha con Dio. Poiché nei diavoli è supposto l'esatto contrario di tale unione, è impossibile che esistano.

(4) Ma poiché non c'è assolutamente alcuna necessità di dover sopporre i diavoli, a che pro, dunque, sono supposti? Infatti noi non abbiamo, come altri, la necessità di sopporre i diavoli per trovare le cause dell'odio, dell'invidia, della collera e di passioni simili, poiché le abbiamo sufficientemente trovate senza tale finzione.

CAPITOLO XXVI

Della vera libertà ecc.

(1) Con la tesi del precedente capitolo abbiamo voluto far conoscere non soltanto che non esistono diavoli, ma anche che le cause (o, per meglio dire, ciò che chiamiamo peccati) che ci impediscono di pervenire alla nostra perfezione sono in noi stessi.

(2) In ciò che precede abbiamo già dimostrato come dobbiamo pervenire, sia mediante la ragione sia mediante il quarto modo di conoscenza, alla nostra beatitudine e come le passioni devono essere annullate. Non così come si dice generalmente, ossia che esse

devono esser domate prima di poter pervenire alla conoscenza e, di conseguenza, all'amore di Dio. [Dire] questo è come esigere che qualcuno, essendo ignorante, debba lasciare la propria ignoranza prima di poter giungere alla conoscenza; mentre solo la conoscenza è causa della distruzione dell'ignoranza, come appare chiaramente da ciò che abbiamo detto. Allo stesso modo, da ciò che precede si può anche chiaramente desumere che senza virtù o, per meglio dire, senza la guida dell'intelletto tutto cade in rovina, non possiamo godere alcuna pace e viviamo come al di fuori del nostro elemento.

(3) Dunque, anche se dalla forza della conoscenza e dell'amore divino non segue per l'intelletto, come abbiamo mostrato, una quiete eterna ma solo temporale, è nostro dovere cercare anche questa, poiché è tale che, godendone, non vorremmo mutarla per nessun'altra cosa al mondo.

(4) Essendo così, possiamo giustamente considerare come una grossa assurdità ciò che dicono molti, ritenuti peraltro grandi teologi; cioè, che se all'amore di Dio non dovesse seguire alcuna vita eterna, cercherebbero allora ciò che è meglio per loro come se così trovassero qualcosa che sia migliore di Dio. Questo è tanto insensato, come se un pesce (per il quale non c'è vita fuori dell'acqua) volesse dire: se da questa vita nell'acqua non seguisse per me una vita eterna, vorrei uscire dall'acqua per la terra. Eh già!, che cos'altro possono dirci quelli che non conoscono ancora Dio?

(5) Vediamo dunque che per attingere la verità di ciò che affermiamo come certo riguardo al nostro bene e alla nostra pace, non dobbiamo badare a nessun altro principio che al nostro proprio vantaggio, una cosa molto naturale in tutte le cose. E poiché sperimentiamo che, cercando i piaceri dei sensi, la voluttà e le cose mondane, non conseguiamo in questi il nostro bene ma la nostra rovina, scegliamo perciò la guida del nostro intelletto. Tuttavia, non potendo questo compiere alcun progresso senza essere prima giunto alla conoscenza e all'amore di Dio, è stato perciò sommamente necessario cercare Dio; e poiché (secondo le precedenti riflessioni e considerazioni) abbiamo trovato che egli è il sommo tra tutti i beni, siamo costretti a fermarci qui e a riposare. Infatti abbiamo visto che fuori di lui non c'è cosa alcuna che possa darci qualche salvezza e che la sola vera libertà è di essere e rimanere incatenati con le amabili catene del suo amore.

(6) Infine vediamo anche che il ragionamento non è in noi la cosa più eccellente ma è soltanto come una scala lungo la quale ci innalziamo al luogo desiderato, o come un buono spirito che, fuori di ogni falsità e frode, ci informa del bene supremo per spronarci, con ciò, a cercarlo e a unirci con esso: unione, che è la nostra suprema salute e beatitudine.

(7) Così, per concludere quest'opera, resta ancora da mostrare brevemente quale sia la libertà umana e in che cosa consista.

Per far ciò, userò le seguenti proposizioni, come cose certe e dimostrate.

1. Quanto più una cosa ha di essenza tanto più possiede di attività e meno di passività. E' certo, infatti, che l'*agente* agisce attraverso ciò che ha, e che il *paziente* patisce a causa di ciò che non ha.

2. Ogni passione, che è *dal non essere all'essere*, o *dall'essere al non essere*, deve derivare da un agente esterno e non da uno interno; infatti nessuna cosa, considerata in se stessa, ha in sé una causa per potersi distruggere, se è, o per potersi costituire, se non è.

3. Tutto ciò che non è prodotto da cause esterne non può neppure avere con le stesse alcuna comunione e, di conseguenza, non potrà essere né cambiato né trasformato da esse. Dalle due ultime deduco questa seguente quarta proposizione.

4. Nessun effetto di una causa immanente o interna (che per me è una) può perire e mutare finché questa sua causa permane. Infatti un tale effetto non può subire mutazione perché non è prodotto da cause esterne, per la 3^a proposizione. E poiché nessuna cosa può essere annientata se non da cause esterne, è impossibile che quest'effetto perisca finché dura la sua causa, in virtù della 2^a proposizione.

5. La causa più libera e che conviene in sommo grado a Dio è quella immanente. Questa è una causa da cui l'effetto che ne deriva dipende in modo tale che senza di essa non può esistere né essere concepito; esso non è neppure sottoposto ad alcun'altra causa, poiché è talmente unito con quella da costituire con essa un tutto.

(8) Quindi vediamo un po' che cosa dobbiamo concludere da queste precedenti proposizioni.

1. Anzitutto, poiché l'essenza di Dio è infinita, essa ha un'attività infinita e un'infinita negazione della passività, secondo la 1^a proposizione. Perciò, quanto più le cose sono unite a Dio dalla loro maggiore essenza, tanto più hanno di attività e meno di passività; e sono anche tanto più libere da mutazione e rovina.

2. Il vero intelletto non può mai perire perché non può avere alcuna causa in se stesso che lo faccia perire, per la 2^a proposizione. Non essendo prodotto da cause esterne ma da Dio, non può subire da esse alcun mutamento, per la 3^a proposizione. E poiché Dio lo ha prodotto in modo immediato ed è solo una causa interna, segue necessariamente che esso non può perire finché permane questa sua causa, per la 4^a proposizione. Ora questa sua causa è eterna, dunque esso pure [lo è].

3. Tutti gli effetti dell'intelletto, che gli sono uniti, sono i più eccellenti e devono essere stimati al di sopra di tutti gli altri. Sono i più eccellenti perché sono prodotti interni, per la 5^a proposizione, e inoltre sono anche necessariamente eterni, perché eterna è la loro causa.

4. Tutti gli effetti che produciamo fuori di noi sono tanto più perfetti quanto più possono unirsi a noi, per formare con noi una stessa natura: in tal modo si avvicinano al massimo agli effetti interni. Ad esempio, se insegno al mio prossimo ad amare i piaceri, gli onori, l'avarietà, che li ami o non li ami anch'io, comunque sia o non sia, io stesso sono colpito o battuto: questo è chiaro. Ma non è così, se l'unico fine che mi sforzo di raggiungere è poter gustare l'unione con Dio, produrre in me idee vere e render note queste cose anche al mio prossimo.

Infatti tutti noi possiamo essere ugualmente partecipi di questo bene, come avviene quando esso produce nel prossimo lo stesso desiderio che è in me, facendo sì, in tal modo, che la sua volontà e la mia siano una sola e medesima volontà, cioè formino una sola e medesima natura, convenendo sempre in tutto.

(9) Da tutto ciò che si è detto si può ora comprendere molto facilmente quale sia la ^{*}libertà umana, che dunque definisco così: *è una stabile esistenza che il nostro intelletto acquista attraverso l'immediata unione con Dio, per poter produrre in se stesso idee, e fuori di sé opere ben convenienti con la sua natura, senza, tuttavia, che i suoi effetti siano sottoposti ad alcuna causa esterna, dalla quale possano essere mutati o trasformati*. Così, da ciò che è stato detto, appare anche quali siano le cose che sono in nostro potere e che non sono sottoposte ad alcuna causa esterna. Abbiamo anche mostrato, e in modo diverso da prima, l'eterna e stabile durata del nostro intelletto e, infine, quali siano gli effetti che dobbiamo stimare al di sopra di tutti gli altri.

* 9^a La schiavitù di una cosa consiste nel soggiacere a cause esterne; al contrario, la libertà consiste nel non soggiacere alle medesime, ma nell'esser libero da esse.

Conclusione

(10) Per concludere tutto, mi rimane ancora da dire agli amici per i quali scrivo questo [trattato]: non meravigliatevi di queste novità, poiché sapete molto bene che una cosa non cessa di essere verità, solo perché non è accettata da molti. E poiché voi non ignorate neppure la condizione dell'epoca in cui viviamo, voglio ancora insistere pregandovi di essere ben attenti per quanto riguarda la comunicazione di queste cose ad altri. Non voglio dire che dobbiate tenerle unicamente per voi, ma solo che, se mai cominciaste a comunicarle a qualcuno, non vi spinga alcun altro scopo e motivo, che non sia soltanto la salvezza del vostro prossimo, essendovi assicurati con evidenza, riguardo a lui, che non perderete la ricompensa del vostro lavoro. Infine, se nel leggere queste cose incontrate qualche difficoltà contro ciò che io pongo per certo, allora chiedo che per questo non vi affrettiate subito a confutarlo, prima di averlo ponderato con sufficiente tempo e meditazione; e ciò facendo, sono sicuro che perverrete al godimento dei frutti che vi ripromettete di questo albero.

APPENDICE

ASSIOMI

1. La sostanza esiste, per sua natura, prima di tutti i suoi modi (*modificationes*).
2. Le cose che sono diverse si distinguono o realmente o modalmente.
3. Le cose che si distinguono realmente o hanno attributi diversi, come *pensiero* ed *estensione*, o vengono riferite ad attributi diversi, come *intendimento* e *movimento*, dei quali uno appartiene al *pensiero* e l'altro all'*estensione*.
4. Le cose che hanno attributi diversi, come pure le cose che appartengono ad attributi diversi, non hanno in sé alcunché *l'una dell'altra*.
5. Ciò che in sé non ha *alcunché* di un'altra cosa non può neppure essere causa dell'*esistenza* di tale altra cosa.
6. Ciò che è *causa di sé* non può aver limitato se stesso.
7. Ciò mediante cui le cose si distinguono esiste per sua natura prima di esse.

PROPOSIZIONE I

A nessuna sostanza esistente realmente può essere riferito il medesimo attributo che viene riferito a un'altra sostanza; oppure (ed è lo stesso) nella Natura non possono esserci due sostanze, a meno che non siano realmente distinte.

Dimostrazione

Le sostanze, essendo due, sono diverse e, di conseguenza, (Ax. 2) si distinguono o realmente o modalmente: non modalmente, perché (Ax. 7) i modi sarebbero per loro natura prima della sostanza, contro l'Ax. 1; dunque si distinguono realmente e, di conseguenza, (Ax. 4) non può esser detto dell'una ciò che è detto dell'altra, come si vuol dimostrare.

PROPOSIZIONE II

Una sostanza non può essere causa dell'esistenza di un'altra sostanza.

Dimostrazione

Tale causa non può avere in sé nulla di un tale effetto (P1) perché la loro differenza è reale e, di conseguenza, (Ax. 5) essa non può produrne l'esistenza.

PROPOSIZIONE III

Ogni attributo - o sostanza - è per sua natura infinito e supremamente perfetto nel suo genere.

Dimostrazione

Nessuna sostanza è causata da un'altra (P2); di conseguenza, se esiste realmente, o è un attributo di Dio o è stata, al di fuori di Dio, causa di se stessa.

Se è vera la prima ipotesi, essa è necessariamente infinita e supremamente perfetta nel suo genere, come sono tutti gli altri attributi di Dio. Se è vera la seconda, anche in tal caso essa è necessariamente tale; infatti (Ax. 6) non potrebbe aver limitato se stessa.

PROPOSIZIONE IV

All'essenza di ogni sostanza l'esistenza appartiene per natura in modo tale, che è impossibile porre in un intelletto infinito l'idea dell'essenza di una sostanza che non esista realmente nella Natura.

Dimostrazione

La vera essenza di un oggetto è qualcosa di realmente distinto dall'idea dello stesso oggetto; e questo qualcosa (Ax. 2) o esiste realmente o è compreso in un'altra cosa che esiste realmente, dalla quale quest'essenza non si potrà distinguere realmente ma solo modalmente. Tali sono tutte le essenze delle cose che noi vediamo, le quali, prima di esistere, erano contenute nell'estensione, nel moto e nella quiete, e quando esistono non sono distinte realmente dall'estensione, ma solo modalmente. Inoltre è contraddittorio che l'essenza di una sostanza sia contenuta in un'altra cosa in modo tale da non essere distinta realmente da essa, contro la P1; e anche che possa essere prodotta dal soggetto che la contiene, contro la P2; infine, che per sua natura non possa essere infinita e supremamente perfetta nel suo genere, contro la P3. Dunque, poiché la sua essenza non è contenuta in alcun'altra cosa, è una realtà che esiste da se stessa.

COROLLARIO

La Natura è conosciuta per se stessa e non per mezzo di alcun'altra cosa. Essa consiste di infiniti attributi, ciascuno dei quali è infinito e perfetto nel suo genere. Alla sua essenza appartiene l'esistenza, così che al di fuori di essa non c'è alcuna essenza o esistenza, coincidendo dunque esattamente con l'essenza di Dio, il solo magnifico e benedetto.

DELLA MENTE UMANA

(1) Poiché l'uomo è una cosa creata, finita ecc., è necessario che quel che ha di pensiero, e che chiamiamo mente, sia una modificazione di quell'*attributo* che chiamiamo pensiero, senza che alla sua essenza appartenga nessun'altra cosa che questa modificazione; sicché, se tale modificazione viene annientata, anche la mente viene annientata, sebbene il suddetto attributo resti immutabile.

(2) Alla stessa maniera, quel che egli ha di estensione – e che chiamiamo corpo – non è nient'altro che una modificazione dell'altro attributo, che chiamiamo estensione; e se viene distrutta quella [modificazione], il corpo umano non esiste più, sebbene l'*attributo* dell'estensione rimanga immutato.

(3) Ora, per intendere di che genere sia la *modificazione* che chiamiamo mente, in che modo abbia origine dal corpo, come il suo mutamento dipenda solo dal corpo (il che per me è l'unione di *mente e corpo*) si deve osservare:

1. che la modificazione più immediata dell'attributo che chiamiamo *pensiero* ha in sé oggettivamente l'essenza formale di tutte le cose. Infatti, se si ponesse una cosa formale qualsiasi, la cui essenza non fosse oggettivamente nell'*attributo* prima nominato, esso non sarebbe affatto infinito né sovraneamente perfetto nel suo genere, contro ciò che è stato già dimostrato con la III proposizione.

(4) E poiché la *Natura o Dio* è un essere del quale sono detti infiniti attributi, e che contiene in sé tutte le essenze delle cose create, è necessario che di tutto ciò venga prodotta, nel pensiero, un'*idea infinita*, che contenga in sé oggettivamente l'intera Natura così come esiste in sé realmente.

(5) 2. Bisogna osservare che tutte le rimanenti modificazioni, come *amore, desiderio, gioia*, hanno la loro origine da questa prima modificazione immediata, cosicché, se essa non precedesse, non potrebbe darsi nessun amore, desiderio ecc.

(6) Da ciò si deduce chiaramente che l'amore naturale che è in ciascuna cosa per la conservazione del proprio corpo (parlo della modificazione) non può avere alcun'altra origine se non dall'idea, o essenza oggettiva, che di tale corpo è nell'*attributo* pensante.

(7) Inoltre, poiché per l'esistenza reale di un'idea (o essenza oggettiva) non si richiede altro che l'attributo pensante e l'oggetto (o essenza formale), è certo allora quello che abbiamo detto, cioè che l'idea, o *essenza oggettiva*, è la *più immediata modificazione dell'attributo. E, di conseguenza, non può essere data nell'*attributo* pensante alcun'altra modificazione, che appartenga all'essenza della mente di ciascuna cosa, se non l'idea, che, di una tale cosa esistente realmente, deve esistere necessariamente nell'attributo pensante; infatti una tale idea porta con sé le rimanenti *modificazioni di amore, desiderio* ecc. Ora, dunque, poiché l'idea deriva dall'*esistenza* dell'oggetto, deve anche, mutando o distruggendosi l'oggetto, mutare o distruggersi in proporzione la stessa idea, ed essendo così, essa è ciò che è unito con l'oggetto.

(8) Infine, se vogliamo procedere oltre e ascrivere all'essenza della mente ciò per cui potrebbe esistere realmente, non si potrebbe trovare nient'altro che quell'*attributo* e l'oggetto di cui ora abbiamo parlato; ma nessuno di questi può appartenere all'essenza della *mente*, poiché l'oggetto non ha nulla del pensiero ed è realmente distinto dalla mente. Per quanto riguarda poi l'*attributo*, abbiamo già dimostrato che esso non può appartenere all'essenza suddetta. Ciò risulta ancor più chiaramente da quanto abbiamo detto di esso: l'attributo, *in quanto attributo*, non è unito con l'oggetto, poiché non muta né perisce, anche se l'oggetto muta o perisce.

(9) L'essenza della mente consiste dunque solo in questo: nell'esistenza di un'idea o essenza oggettiva nell'attributo *pensante*, che nasce dall'essenza di un oggetto esistente attualmente nella Natura. Dico, *di un oggetto che esiste attualmente* ecc., senza ulteriore

* 7* Io chiamo la *più immediata modificazione* dell'attributo quella modificazione che, per esistere realmente, non necessita di alcun'altra modificazione nello stesso attributo.

determinazione, per comprendere con ciò non solo le modificazioni della estensione, ma anche le modificazioni di tutti gli infiniti attributi, le quali pure hanno una mente, tanto quanto l'estensione.

(10) Per comprendere più precisamente questa definizione, bisogna riflettere su ciò che ho già affermato, parlando degli attributi. Ho detto che *non si distinguono secondo la loro esistenza, essendo essi stessi i soggetti della loro essenza; che le essenze di ciascuna modificazione sono contenute negli *attributi* suddetti; e, infine, che tutti gli attributi sono *attributi di un essere infinito*.

Perciò nel capitolo IX della prima parte ho anche chiamato l'Idea *creatura immediatamente creata da Dio*, poiché ha in sé oggettivamente l'essenza formale di tutte le cose, né di meno né di più. Tale Idea è necessariamente unica, poiché tutte le essenze degli attributi e le essenze delle modificazioni contenute in questi attributi sono l'essenza di *un solo essere infinito*.

(11) Ma bisogna ancora osservare che queste *modificazioni*, poiché nessuna di esse è reale, sono contenute senza differenze nei loro *attributi*; e poiché non c'è alcuna specie di ineguaglianza né negli attributi né nelle *essenze delle modificazioni*, non può esserci nell'idea alcuna particolarità, visto che quelle modificazioni non esistono nella Natura.

Ma se alcune di queste *modificazioni* rivestono la loro esistenza particolare, e mediante questa si distinguono in qualche modo dai loro *attributi* (poiché in tal caso la loro esistenza particolare, che hanno nell'attributo, è il soggetto della loro essenza), allora si manifesta una particolarità nelle *essenze delle modificazioni*, e di conseguenza nelle essenze oggettive che di esse sono necessariamente contenute nell'idea.

(12) E questa è la causa per cui nella definizione abbiamo usato queste parole, che *l'idea nasce da un oggetto che esiste attualmente nella Natura*. E con ciò riteniamo dunque sufficientemente chiarito che cos'è, in generale, la mente, intendendo, con ciò che si è detto, non solo le idee che nascono dalle modificazioni corporee, ma anche quelle che nascono dall'esistenza di una modificazione qualsiasi dei restanti attributi.

(13) Ma poiché dei restanti attributi non abbiamo una conoscenza tale quale abbiamo dell'*estensione*, vediamo un po' se, considerando le *modificazioni dell'estensione*, possiamo trovare una definizione più determinata e più propria per esprimere l'essenza delle nostre menti, poiché questo è il nostro vero proposito.

(14) Per questo stabiliremo come cosa dimostrata che nell'estensione non c'è alcun'altra *modificazione* che *moto e quiete*, e che ciascuna cosa particolare corporea non è nient'altro che una certa proporzione di moto e quiete; cosicché, se nell'estensione non ci fosse altro che o solo moto o solo quiete, nell'intera estensione non potrebbe essere indicata o non potrebbe esistere alcuna cosa particolare. Pertanto il corpo umano non è altro che una certa proporzione di moto e quiete.

(15) Dunque *l'essenza oggettiva che di questa reale proporzione è nell'attributo pensante*, questa (diciamo) è *la mente del corpo*. Così, se una di queste due modificazioni (moto e quiete) muta in più o in meno, muta anche, in proporzione, l'idea. Ad esempio, se la quiete aumenta e il moto diminuisce, si produce allora la sofferenza o tristezza che chiamiamo *freddo*; se al contrario questo avviene nel moto, si produce la sofferenza che chiamiamo *caldo*.

(16) E così, quando avviene che i gradi di moto e quiete non siano completamente uguali in tutte le parti del nostro corpo, ma alcune abbiano più moto e quiete di altre, da questo nasce allora la differenza di sensazione (e da qui ha origine il diverso modo di sofferenza che sentiamo se siamo colpiti con una bacchetta sugli occhi oppure sulle mani).

E quando avviene che le cause esterne, che pure producono questi cambiamenti, si differenzino in se stesse e non abbiano tutte gli stessi effetti, ne deriva la diversità di sensazione in una medesima parte (e da qui ha origine la differenza di sensazione, se si è colpiti con un legno o con un ferro su una stessa mano). E di nuovo, se la mutazione che avviene in una parte è una causa che riconduce il corpo alla sua precedente proporzione, da ciò deriva la gioia che chiamiamo riposo, attività piacevole e contentezza.

(17) Infine, poiché ora abbiamo spiegato che cos'è la sensazione, possiamo facilmente vedere come da ciò abbia origine un'idea riflessiva o la conoscenza di se stessi, l'esperienza e il ragionamento. E si può anche vedere chiaramente da tutto ciò (come pure dal fatto che la nostra mente è unita a Dio ed è una parte dell'idea infinita che nasce immediatamente da Dio) l'origine della conoscenza chiara e *l'immortalità della mente*. Ma per ora ci basterà ciò che si è detto.

* 10* Infatti le cose vengono distinte mediante ciò che è primo nella loro natura; ma tale essenza delle cose è prima dell'esistenza; dunque...