

SPINOZA ETICA

*Introduzione e note di Giovanni Gentile
rivedute e ampliate da Giorgio Radetti*

*Traduzione di
Gaetano Durante*

TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO

*Introduzione, traduzione
e note di Alessandro Dini*

 BOMPIANI

libera delle sue azioni, ossia non può avere un'assoluta facoltà di volere e di non volere: ma dev'essere determinata a volere questo o quello (*per la Prop. 28 della parte I*), da una causa che è pure determinata da un'altra, e questa alla sua volta da un'altra ecc. *C.D.D.*

Scolio

In questa stessa maniera si dimostra che nella Mente non è data alcuna facoltà assoluta di conoscere, di desiderare, di amare ecc. Donde segue che questa e simili facoltà o sono del tutto fittizie, o non sono altro che enti Metafisici o universali, che siamo soliti formare dalle cose particolari. Sicché l'intelletto e la volontà stanno a questa e quell'idea, o a questa e quella volizione nel medesimo rapporto che la petreità sta a questa e quella pietra, e l'uomo a Pietro e Paolo. Abbiamo spiegato nell'Appendice della Prima Parte la causa per la quale gli uomini si credono liberi. Ma prima di procedere oltre, conviene notare a questo punto che io intendo per volontà la facoltà di affermare e di negare, e non la cupidità²⁶⁰; intendo, dico, la facoltà mediante la quale la Mente afferma o nega ciò che è vero o ciò che è falso, e non la cupidità, mediante la quale la Mente appetisce le cose o le ha in avversione. Ma dopoché abbiamo dimostrato che queste facoltà sono nozioni universali che non si distinguono dalle cose singole dalle quali le formiamo, dobbiamo ora ricercare se le volizioni stesse siano qualche cosa, oltre le idee stesse delle cose. Dobbiamo ricercare, dico, se nella mente si dia un'altra affermazione e negazione oltre quella che è implicata dall'idea in quanto è idea, sul quale argomento vedi la Proposizione seguente, come pure la Definizione 3 di questa parte, per evitare che il pensiero sia trasformato in una serie di pitture. Per idee, infatti, non intendo immagini come quelle che si formano nel fondo dell'occhio o, se si vuole, in mezzo al cervello, ma concetti del Pensiero²⁶¹.

Proposizione XLIX

Nella Mente non si dà alcuna volizione, cioè alcuna affermazione e negazione, oltre quella che l'idea, in quanto è idea, implica.

Dimostrazione

Nella Mente (*per la Prop. preced.*) non si dà alcuna facoltà assoluta di volere e di non volere, ma si danno soltanto volizioni singole, cioè questa e

quella affermazione, e questa e quella negazione. Concepiamo, dunque, una volizione singola, per esempio quel modo del pensare per il quale la Mente afferma che i tre angoli del triangolo sono uguali a due retti. Quest'affermazione implica il concetto o l'idea del triangolo, cioè non può essere concepita senza l'idea del triangolo. È, infatti, la stessa cosa se dico che A deve implicare il concetto di B, o se dico che A non può essere concepito senza B. Inoltre, quest'affermazione (*per l'Assioma 3 di questa parte*) non può neanche essere senza l'idea del triangolo. Dunque quest'affermazione senza l'idea del triangolo non può né essere né essere concepita. Inoltre questa idea del triangolo deve implicare questa medesima affermazione, cioè che i suoi tre angoli sono uguali a due retti. Perciò, anche inversamente, quest'idea del triangolo senza quest'affermazione non può né essere né essere concepita, e quindi (*per la Defn. 2 di questa parte*) quest'affermazione appartiene all'essenza del triangolo, e non è altra cosa oltre di essa. E ciò che abbiamo detto di questa volizione (poiché l'abbiamo presa a piacere) si deve dire pure di qualunque volizione, cioè che essa non è nulla oltre l'idea. *C.D.D.*

Corollario

Volontà e intelletto sono una sola e medesima cosa²⁶².

Dimostrazione

La volontà e l'intelletto non sono nulla oltre le volizioni e le idee singole stesse (*per la Prop. 48 di questa parte e per il suo Scolio*). Ma la volizione singola e l'idea singola sono una sola e medesima cosa (*per la Prop. preced.*); dunque la volontà e l'intelletto sono una sola e medesima cosa. *C.D.D.*

Scolio

Con ciò abbiamo rimosso ciò che comunemente si crede che sia la causa dell'errore. Sopra²⁶³, d'altra parte, abbiamo mostrato che la falsità consiste nella sola privazione che le idee mutilate e confuse implicano. L'idea falsa, perciò, in quanto è falsa, non implica alcuna certezza. Quando diciamo, dunque, che un uomo si adagia in idee false e non ne dubita, non perciò diciamo che egli sia certo, ma soltanto che non dubita o che si adagia in idee false perché non ci sono cause che facciano ondeggiare la sua immaginazione²⁶⁴. Su ciò vedi lo Scolio della Prop. 44 di questa parte. Per

quanto fortemente, dunque, si supponga che un uomo aderisca al falso²⁶⁵, non diremo mai, tuttavia, che egli ne sia certo. Giacché per certezza intendiamo qualcosa di positivo (*vedi la Prop. 43 di questa parte col suo Scolio*), non già la privazione di dubbio. Invece per privazione di certezza intendiamo la falsità. Ma per spiegare più ampiamente la Proposizione precedente restano da fare alcuni avvertimenti. Resta, poi, da rispondere alle obiezioni che si possono opporre a questa nostra dottrina; e, infine, per eliminare ogni scrupolo, ho creduto che valesse la pena indicare alcuni vantaggi di questa dottrina. Alcuni, dico: giacché i principali s'intenderanno meglio da ciò che diremo nella Quinta Parte.

Incomincio, dunque, col primo punto, e avverto i Lettori di distinguere accuratamente tra l'idea o concezione della Mente, e le immagini delle cose che immaginiamo. È necessario, poi, che essi distinguano tra le idee e le parole con cui indichiamo le cose. Poiché, infatti, molti confondono interamente o non distinguono abbastanza esattamente o abbastanza cautamente queste tre cose, cioè le immagini, le parole e le idee, hanno ignorato completamente questa dottrina sulla volontà, che è veramente necessario conoscere tanto per la speculazione²⁶⁶ quanto per il savio ordinamento della vita²⁶⁷. Quelli, infatti, che credono che le idee consistano nelle immagini che si formano in noi per l'incontro dei corpi, si persuadono che le idee di quelle cose²⁶⁸ delle quali non ci possiamo fare alcuna immagine somigliante, siano, non già idee, ma solo finzioni che immaginiamo per il libero arbitrio della volontà; considerano dunque le idee come mute pitture su un quadro, e, prevenuti da questo pregiudizio, non vedono che l'idea, in quanto è idea, implica affermazione o negazione. Quelli, poi, che confondono le parole con l'idea, o con l'affermazione stessa implicata dall'idea, credono di poter volere contrariamente a ciò che sentono; mentre, invece, solo a parole affermano o negano qualche cosa contrariamente a ciò che sentono. Ma potrà facilmente sbarazzarsi di questi pregiudizi colui che fa attenzione alla natura del pensiero, la quale non implica affatto il concetto dell'estensione; e così comprenderà chiaramente che l'idea (poiché è un modo del pensare) non consiste né nell'immagine di qualche cosa, né in parole. L'essenza delle parole e delle immagini, infatti, è costituita da semplici movimenti corporei, che non implicano affatto il concetto del pensiero. E su questo argomento bastino questi pochi avvertimenti: passo quindi alle obiezioni sopra accennate²⁶⁹.

La prima di esse è che si crede essere ben certo che la volontà si estenda più in là dell'intelletto, e quindi che ne sia diversa. E la ragione per la quale si

crede che la volontà si estenda più in là dell'intelletto è che si dice di sapere per esperienza di non aver bisogno d'una facoltà d'assentire, cioè di affermare e di negare, maggiore di quella che già abbiamo, per assentire a infinite altre cose che non percepiamo, ma bensì d'una maggiore facoltà di conoscere. La volontà si distingue, dunque, dall'intelletto perché questo sarebbe finito, e quella, invece, infinita.

In secondo luogo ci si può obbiettare che l'esperienza null'altro sembra che insegni più chiaramente se non che noi possiamo sospendere il nostro giudizio in modo da non assentire alle cose che percepiamo; il che è confermato anche dal fatto che nessuno si dice ingannarsi in quanto percepisce qualche cosa, ma solo in quanto dà o rifiuta il suo assenso. Per esempio, chi immagina un cavallo alato, non per questo concede che esista un cavallo alato, cioè non per questo s'inganna, a meno che non conceda contemporaneamente che esiste un cavallo alato; nulla, dunque, sembra che l'esperienza insegni più chiaramente se non che la volontà, ossia la facoltà d'assentire, è libera e diversa dalla facoltà di conoscere.

In terzo luogo si può obbiettare che un'affermazione non sembra contenga maggiore realtà di un'altra; cioè non sembra che noi abbiamo bisogno d'una maggiore potenza per affermare che ciò che è vero, è vero, che per affermare che qualcosa che è falso, è vero; mentre²⁷⁰, invece, noi percepiamo che un'idea ha maggiore realtà o perfezione di un'altra; quanto più eccellenti, infatti, sono gli oggetti gli uni rispetto agli altri, tanto più perfette pure sono le loro idee le une rispetto alle altre; e anche da queste considerazioni sembra risultare una differenza tra la volontà e l'intelletto.

In quarto luogo si può obbiettare: se l'uomo non opera mediante la libertà della sua volontà, che cosa dunque accadrà nel caso che egli sia in equilibrio, come l'asina di Buridano?²⁷¹ Perirà forse di fame e di sete? Se io lo concedessi, sembrerei concepire un'asina o la statua d'un uomo, non già un uomo; se invece lo negassi, vorrebbe dire allora che egli determinerà se stesso, e quindi che ha la facoltà di andare dove vuole e di fare tutto ciò che vuole. Oltre queste, si possono fare forse altre obiezioni; ma poiché non sono obbligato a inserire qui ciò che ciascuno può sognare a capriccio, mi curerò di rispondere soltanto a queste obiezioni, e lo farò nel modo più breve possibile.

E per quanto riguarda la prima, dichiaro di concedere che la volontà si estende più in là dell'intelletto, se per intelletto s'intendono soltanto le idee chiare e distinte, ma nego che la volontà si estenda più in là delle percezioni, cioè della facoltà di concepire, né vedo, in verità, per quale ragione la facoltà di volere si debba dire infinita a preferenza della fa-

coltà di sentire; giacché, come mediante la medesima facoltà di volere possiamo affermare infinite cose (però l'una dopo l'altra, perché non possiamo affermare simultaneamente infinite cose), così anche mediante la medesima facoltà di sentire possiamo sentire, ossia percepire, infiniti corpi (beninteso, l'uno dopo l'altro)²⁷². Se poi si dice che esistono infinite cose che noi non possiamo percepire, replicherò che noi non possiamo raggiungerle con nessun pensiero, e, quindi, con nessuna facoltà di volere. Ma si insiste: se Dio volesse far sì che noi percepissimo anche queste cose, dovrebbe darci, bensì, una maggiore facoltà di percepire, ma non una facoltà di volere maggiore di quella che ci ha dato. Il che è come se dicessero: se Dio volesse far sì che noi conoscessimo infiniti altri esseri, sarebbe, bensì, necessario che ci desse un intelletto più grande per abbracciare questi infiniti esseri, ma non un'idea dell'essere più universale di quella che ci ha dato. Noi, infatti, abbiamo mostrato che la volontà è un essere universale, cioè un'idea, mediante la quale spieghiamo tutte le volizioni singolari, cioè quel che è comune a tutte. Poiché, dunque, si crede che quest'idea comune o universale di tutte le volizioni sia una facoltà²⁷³, non c'è affatto da stupirsi che si dica che questa facoltà si estende all'infinito oltre i limiti dell'intelletto. L'universale, infatti, si dice ugualmente di un individuo, come di più e come d'infiniti individui.

Alla seconda obbiezione rispondo col negare che noi abbiamo un libero potere di sospendere il giudizio. Quando diciamo, infatti, che qualcuno sospende il suo giudizio, non diciamo altro se non che egli si accorge di non percepire adeguatamente la cosa. La sospensione del giudizio è, dunque, in realtà, una percezione e non una libera volontà. Affinché ciò s'intenda chiaramente, concepiamo un fanciullo che immagini un cavallo alato²⁷⁴ e che non percepisca null'altro. Poiché questa immaginazione implica l'esistenza del cavallo (*per il Coroll. della Prop. 17 di questa parte*), e il fanciullo non percepisce nulla che escluda l'esistenza del cavallo, egli considererà necessariamente il cavallo come presente e non potrà dubitare della sua esistenza, benché non ne sia certo. Noi sperimentiamo ciò ogni giorno nei sogni e non credo che ci sia alcuno il quale creda di avere, mentre sogna, il libero potere di sospendere il suo giudizio su ciò che sogna e di far sì che non sogni ciò che sogna di vedere: e nondimeno accade che anche nei sogni noi sospendiamo il nostro giudizio, cioè, quando sognamo di sognare. Certamente io concedo che nessuno s'inganna in quanto percepisce, cioè concedo che le immaginazioni della Mente, considerate in sé, non includono alcun errore (*vedi*

lo Scolio della Prop. 17 di questa parte); ma nego che l'uomo non affermi nulla in quanto percepisce. Che altro è, infatti, percepire un cavallo alato, se non affermare le ali del cavallo? Giacché, se la Mente, oltre il cavallo alato, non percepisse niente altro, lo considererebbe come a sé presente, e non avrebbe nessun motivo di dubitare della sua esistenza e nessuna facoltà di dissentire, a meno che l'immaginazione del cavallo non sia congiunta con un'idea che escluda l'esistenza del medesimo cavallo, o a meno che la Mente non percepisca che l'idea che ha del cavallo alato è inadeguata, e allora o negherà necessariamente l'esistenza del cavallo, o ne dubiterà necessariamente.

E con ciò credo di avere risposto anche alla terza obiezione, cioè che la volontà è qualcosa d'universale che si predica di tutte le idee e che significa soltanto ciò che è comune a tutte, ossia è l'affermazione la cui essenza adeguata, in quanto è così concepita astrattamente, deve per tale ragione essere in ciascuna idea, e solo sotto questo rispetto è la medesima in tutte²⁷⁵; ma non già in quanto è considerata come costituente l'essenza di un'idea; giacché, in questo senso, tutte le affermazioni singole differiscono tra di loro tanto quanto le idee stesse. Per esempio, l'affermazione implicata dall'idea del circolo differisce da quella implicata dall'idea del triangolo tanto quanto l'idea del circolo differisce dall'idea del triangolo. Nego, poi, assolutamente, che, per affermare che ciò che è vero, è vero, noi abbiamo bisogno di un'uguale potenza di pensare che per affermare che ciò che è falso, è vero. Queste due affermazioni, infatti, se²⁷⁶ si guarda al pensiero²⁷⁷, stanno tra di loro nel medesimo rapporto che l'essere e il non essere; giacché nelle idee non c'è nulla di positivo che costituisca la forma della falsità (vedi la Prop. 35 di questa parte col suo Scolio e lo Scolio della Prop. 47 di questa parte). Quindi qui soprattutto è il caso di notare quanto facilmente noi c'inganniamo quando confondiamo gli universali coi singoli, e gli enti di ragione e le astrazioni con gli esseri reali.

Per quel che riguarda, infine, la quarta obiezione, dichiaro di concedere pienamente che un uomo, posto in un tale equilibrio (cioè che non percepisce altro se non la sete e la fame, il tale cibo e la tale bevanda, ugualmente distanti da lui), perirà di fame e di sete. Se mi si domanda se un tale uomo si debba stimare piuttosto un asino che un uomo, rispondo di non saperlo, come non so neppure quanto si debba stimare colui che s'impicca e quanto si debbano stimare i fanciulli, gli stupidi, i pazzi, ecc²⁷⁸.

Resta finalmente da indicare quanto la conoscenza di questa dottrina sia utile per la vita, il che vedremo facilmente da ciò che segue. Essa infatti è utile:

I. in quanto insegna che noi agiamo per il solo volere di Dio e siamo partecipi della natura divina, e ciò tanto più quanto più perfette sono le azioni che facciamo e quanto sempre più conosciamo Dio. Questa dottrina, dunque, oltre a rendere l'animo del tutto tranquillo, ha anche il vantaggio d'insegnarci in che cosa consiste la nostra suprema felicità o la nostra beatitudine, cioè nella sola conoscenza di Dio, dalla quale siamo indotti a fare soltanto quelle azioni che ci sono consigliate dall'amore e dalla pietà. Donde comprendiamo chiaramente quanto si allontanano dalla vera stima della virtù quelli che, quasi in cambio della più dura servitù, si aspettano di essere decorati da Dio coi premi più alti in ricompensa della loro virtù e delle loro azioni migliori, come se la virtù e il servizio di Dio non fossero la felicità stessa e la suprema libertà.

II. Essa è utile, in quanto c'insegna in qual modo ci dobbiamo comportare verso le cose della fortuna o che non sono in nostro potere, ossia verso le cose che non seguono dalla nostra natura: aspettando e cioè sopportando con animo uguale l'uno e l'altro volto della fortuna, giacché tutto segue dall'eterno decreto di Dio con la medesima necessità con cui dall'essenza del triangolo segue che i suoi tre angoli sono uguali a due retti.

III. Questa dottrina giova alla vita sociale in quanto insegna a non odiare, a non disprezzare, a non deridere nessuno, a non adirarsi con nessuno, a non invidiare nessuno. Inoltre, in quanto insegna che ciascuno si contenti delle cose sue e sia d'aiuto al prossimo, non per pietà femminile, per parzialità o per superstizione, ma solo sotto la guida della ragione, cioè secondo che il tempo e la circostanza lo richiedono, come mostrerò nella Quarta Parte²⁷⁹.

IV. Questa dottrina, infine, giova pure non poco alla comune società, in quanto insegna in qual modo i cittadini devono essere governati e diretti, cioè, non affinché servano da schiavi, ma affinché compiano liberamente ciò che è meglio. E con ciò ho finito quanto avevo stabilito di trattare in questo Scolio, e qui pongo fine a questa nostra Seconda Parte, nella quale credo di avere spiegato la natura della Mente umana e le sue proprietà abbastanza ampiamente e chiaramente, per quanto lo permette la difficoltà del soggetto, e di avere comunicato pensieri dai quali si possono trarre molte importantissime conclusioni, sommamente utili e necessarie a conoscersi, come risulterà in parte da ciò che segue.

Fine della Seconda Parte.

PARTE TERZA

Prefazione

La maggior parte di quelli che hanno scritto sugli affetti e sulla maniera di vivere degli uomini sembra che trattino non di cose naturali che seguono le comuni leggi della natura, ma di cose che sono fuori della natura. Sembra anzi che concepiscano l'uomo nella natura come un impero in un impero²⁸¹. Credono, infatti, che l'uomo turbi l'ordine della natura più di quel che lo segua, che abbia un potere assoluto sulle proprie azioni e che non sia determinato da altro se non da se stesso. Attribuiscono, poi, la causa dell'impotenza e dell'incostanza umane, non alla comune potenza della natura, ma a non so qual vizio della natura umana, che essi, per questa ragione, compiangono, deridono, disprezzano o come accade per lo più, detestano; e chi sa più eloquentemente o più argutamente censurare l'impotenza della Mente umana è ritenuto quasi divino. Non sono mancati, tuttavia, uomini eminentissimi²⁸² (alla cui fatica e operosità confessiamo di dovere molto), che hanno scritto molte cose eccellenti sulla retta maniera di vivere, e hanno dato ai mortali molti consigli pieni di prudenza; ma nessuno, ch'io sappia, ha determinato la natura e le forze degli Affetti, e che cosa possa la Mente, da parte sua, per dominarli. So bensì che il celeberrimo Cartesio²⁸³, benché abbia egli pure creduto che la Mente ha un potere assoluto sulle sue azioni, ha cercato, tuttavia di spiegare gli Affetti umani mediante le loro cause prime, e, insieme, di mostrare la via per la quale la Mente può avere un dominio assoluto sugli Affetti; ma, almeno secondo la mia opinione, non ha mostrato altro se non l'acume del suo grande ingegno, come dimostrerò a suo luogo. Per ora, infatti, voglio ritornare a quelli che preferiscono detestare o deridere anziché intendere gli Affetti e le azioni degli uomini²⁸⁴. A costoro senza dubbio sembrerà strano che io mi accinga a trattare i vizi e le stoltezze degli uomini con procedimento Geometrico, e voglia dimostrare con ragionamento certo cose che essi non cessano di proclamare ripugnanti alla ragione, vane, assurde e orrende. Ma ecco qual'è la mia argomentazione²⁸⁵. Nulla avviene nella natura che si possa attribuire a un suo vizio; giacché la natura è sempre la medesima, e la sua virtù e potenza d'agire dappertutto una sola e medesima; cioè le leggi e le regole della natura,

secondo le quali tutto avviene e si muta da una forma nell'altra, sono dovunque e sempre le medesime, e quindi una sola e medesima deve pure essere la maniera di conoscere la natura delle cose, quali che esse siano, e cioè mediante le leggi e le regole universali della natura. Gli Affetti, dunque, dell'odio, dell'ira, dell'invidia ecc., considerati in sé, seguono dalla medesima necessità e dalla medesima virtù della natura da cui seguono le altre cose singole: e quindi riconoscono certe cause mediante le quali sono intese, e hanno certe proprietà altrettanto degne della nostra conoscenza quanto le proprietà di qualunque altra cosa di cui la sola contemplazione basta a darci diletto. Tratterò dunque della natura e delle forze degli Affetti e del potere della Mente su di essi col medesimo Metodo con cui ho trattato nelle parti precedenti di Dio e della Mente, e considererò le azioni e gli appetiti umani come se si trattasse di linee, di superfici e di corpi.

Definizioni

I. Chiamo causa adeguata quella il cui effetto può essere percepito chiaramente e distintamente per mezzo di essa. Chiamo, invece, causa inadeguata, o parziale, quella il cui effetto non può essere inteso per mezzo di essa soltanto²⁸⁶.

II. Dico che noi siamo attivi quando accade in noi o fuori di noi qualche cosa della quale noi siamo la causa adeguata, cioè (*per la Defin. preced.*) quando dalla nostra natura segue in noi o fuori di noi qualche cosa che può essere intesa chiaramente e distintamente solo per mezzo di essa. Dico, invece, che noi siamo passivi quando in noi accade qualche cosa, o quando dalla nostra natura segue in noi o fuori di noi qualche cosa della quale noi non siamo se non una causa parziale.

III. Intendo per Affetto²⁸⁷ le affezioni del Corpo, dalle quali la potenza d'agire del Corpo stesso è accresciuta o diminuita, assecondata o impedita, e insieme le idee di queste affezioni.

Se noi dunque possiamo essere causa adeguata di alcuna di queste affezioni, allora per Affetto intendo un'azione altrimenti intendo una passione.

Postulati

I. Il Corpo umano può essere affetto in molti modi dai quali la sua potenza d'agire è accresciuta o diminuita, e anche in altri modi che non rendono né maggiore né minore la sua potenza d'agire.

Questo Postulato o Assioma si fonda sul Postulato 1 e sui Lemmi 5 e 7, che si possono vedere dopo la Prop. 13 della II parte.

II. Il Corpo umano può subire molti cambiamenti e conservare nondimeno le impressioni o i vestigi degli oggetti (*vedi a loro riguardo il Postul. 5 della II parte*), e conseguentemente le medesime immagini delle cose (*vedi la loro Defin. nello Scolio della Prop. 17 della II parte*).

Proposizione I

La nostra Mente è attiva in certe cose, e passiva in altre; cioè in quanto ha idee adeguate è necessariamente attiva in certe cose, e in quanto ha idee inadeguate è necessariamente passiva in certe cose.

Dimostrazione

Le idee di qualunque Mente umana sono le une adeguate, le altre mutilate e confuse (*per lo Scolio 2²⁸⁸ della Prop. 40 della II parte*). Or le idee che sono adeguate nella Mente di qualcuno, sono adeguate in Dio in quanto costituisce l'essenza di questa Mente (*per il Coroll. della Prop. 11 della II parte*), e quelle che sono inadeguate nella Mente, sono pure adeguate in Dio (*per il medesimo Coroll.*), non già in quanto contiene soltanto l'essenza di questa Mente, ma in quanto contiene in sé nello stesso tempo anche le Menti delle altre cose²⁸⁹. Inoltre, da un'idea data qualunque deve necessariamente seguire qualche effetto (*per la Prop. 36 della I parte*), del quale effetto Dio è causa adeguata (*vedi la Defin. 1 di questa parte*), non in quanto è infinito, ma in quanto è considerato affetto da quella data idea (*vedi la Prop. 9 della II parte*). Ma dell'effetto, del quale Dio è causa in quanto è affetto da un'idea che è adeguata nella Mente di qualcuno, questa medesima Mente è la causa adeguata (*per il Coroll. della Prop. 11 della II parte*). Dunque la nostra Mente (*per la Defin. 2 di questa parte*) in quanto ha idee adeguate, è necessariamente attiva in certe cose. E questo era il primo punto. Inoltre, di tutto ciò che segue necessariamente da un'idea che è adeguata in Dio, non in quanto ha in sé soltanto la Mente d'un uomo, ma in quanto ha in sé, insieme con la Mente di quest'uomo, le Menti di altre cose, la Mente di tale uomo non è causa adeguata ma parziale (*per il medesimo Coroll. della Prop. 11 della II parte*); e quindi (*per la Defin. 2 di questa parte*) la mente in quanto ha idee inadeguate è necessariamente passiva in certe cose. E questo era il secondo punto. Dunque la nostra Mente ecc. C.D.D.

Corollario

Da qui segue che la Mente è soggetta a passioni tanto più numerose quanto più numerose idee inadeguate essa ha, e, al contrario, è tanto più attiva quanto più numerose idee adeguate essa ha.

Proposizione II

Né il Corpo può determinare la Mente a pensare, né la Mente può determinare il Corpo al moto o alla quiete o a qualche altra maniera d'essere (se ce ne è qualche altra)²⁹⁰.

Dimostrazione

Tutti i modi del pensare hanno Dio come causa in quanto è cosa pensante, e non in quanto è spiegato mediante un altro attributo (*per la Prop. 6 della II parte*): dunque ciò che determina la Mente a pensare è un modo del pensare e non dell'Estensione, cioè (*per la Defn. 1 della II parte*) non è un Corpo. E questo era il primo punto. Il moto e la quiete del corpo, poi, devono derivare da un altro corpo che è stato pure determinato al moto e alla quiete da un altro, e, assolutamente parlando, tutto ciò che avviene in un corpo ha dovuto derivare da Dio in quanto è considerato come affetto da un modo dell'Estensione e non da un modo del pensare (*per la medesima Prop. 6 della II parte*), cioè non può derivare dalla Mente, la quale (*per la Prop. 11 della II parte*) è un modo del pensare. E questo era il secondo punto. Dunque né il Corpo può determinare la Mente ecc.²⁹¹ C.D.D.

Scolio

Queste cose s'intendono più chiaramente da ciò che si è detto nello Scolio della Proposizione 7 della II parte, cioè che la Mente e il Corpo sono una sola e medesima cosa che è concepita ora sotto l'attributo del Pensiero, ora sotto quello dell'Estensione. Dal che risulta che l'ordine o il concatenamento delle cose è uno solo, che la natura sia concepita sotto questo, o sotto quell'attributo; e, conseguentemente, che l'ordine delle azioni e delle passioni del nostro Corpo concorda per natura con l'ordine delle azioni e delle passioni della Mente. Il che è pure evidente dal modo in cui abbiamo dimostrato la Proposizione 12 della II parte. Ma benché queste cose stiano in modo che non resta più alcuna ragione di dubitare, credo, tuttavia, che gli uomini difficilmente possano essere indotti a esaminarle con animo

sereno, se io non le avrò confermate con l'esperienza, talmente essi sono fermamente persuasi che il Corpo, al solo cenno della Mente, ora si muova ora si fermi, e compia moltissimi atti che dipendono dalla sola volontà della Mente e dalla sua arte di escogitare. Nessuno, infatti, ha sinora determinato che cosa possa il Corpo, cioè l'esperienza sinora non ha insegnato a nessuno che cosa, per le sole leggi della natura considerata solo in quanto corporea, il Corpo possa e che cosa non possa, se non sia determinato dalla Mente²⁹². Nessuno, infatti, conosce sinora la struttura del Corpo sì esattamente da poterne spiegare tutte le funzioni, per tacere ora che molte cose si osservano nei Bruti le quali oltrepassano di gran lunga la sagacia umana, e che moltissime cose i sonnambuli fanno durante il sonno che non oserebbero fare nella veglia. Il che dimostra abbastanza che il Corpo, per le sole leggi della sua natura, può molte cose che suscitano la meraviglia della sua Mente. Nessuno sa inoltre in qual modo e con quali mezzi la Mente muove il Corpo, né quanti gradi di movimento gli può comunicare, e con quanta velocità lo può muovere. Dal che segue che quando gli uomini dicono che questa o quell'azione del Corpo deriva dalla Mente, la quale ha dominio sul Corpo, non sanno che cosa dicono e non fanno altro se non confessare con parole speciose d'ignorare, senza meravigliarsene, la vera causa di tale azione. Ma forse, sappiano o non sappiano con quali mezzi la Mente muove il Corpo, essi diranno di sperimentare tuttavia che se la Mente umana non fosse atta a escogitare qualcosa il Corpo sarebbe inerte. Diranno, inoltre, di sapere per esperienza che è soltanto in potere della Mente tanto parlare che tacere, e fare molte altre cose che perciò credono dipendere dalla decisione della Mente. Ma, per quanto si riferisce al primo argomento, io chiedo loro se l'esperienza non insegni parimenti che se, viceversa, il Corpo è inerte, la Mente è nello stesso tempo incapace di pensare. Quando il Corpo, infatti, riposa nel sonno, la Mente rimane assopita insieme con lui e non ha il potere di escogitare alcunché, come quando è sveglia. Credo, poi, che tutti abbiano sperimentato che la Mente non sempre è ugualmente atta a pensare sul medesimo oggetto²⁹³, ma, a seconda che il Corpo è più atto a far suscitare in sé l'immagine di questo o di quell'oggetto, anche la Mente è più atta a considerare questo o quell'oggetto. Ma essi diranno che dalle sole leggi della natura, in quanto è considerata soltanto come corporea, è impossibile dedurre le cause degli edifici, delle pitture e delle cose di tal genere che sono fatte dalla sola arte dell'uomo, e che il Corpo umano non sarebbe capace di edificare un tempio, se non fosse determinato e guidato dalla Mente. Ma io ho già mostrato che essi non sanno che cosa può il Corpo, o che cosa si può dedurre dalla

sola considerazione della sua natura, e che essi stessi sanno per esperienza che per le sole leggi della natura accadono moltissime cose che essi non avrebbero mai creduto poter accadere se non sotto la guida della Mente, come quelle che fanno i sonnambuli durante il sonno, delle quali costoro stessi si meravigliano quando sono svegli. Aggiungo qui che la stessa struttura del Corpo umano supera di moltissimo per ingegnosità tutte le costruzioni che sono state fabbricate dall'arte umana, per tacere ora di ciò che ho mostrato sopra, cioè che dalla natura, considerata sotto qualunque attributo, seguono infinite cose. Per quel che si riferisce, poi, al secondo argomento, certamente le cose umane andrebbero assai meglio se fosse ugualmente in potere dell'uomo tanto tacere che parlare. Ma l'esperienza insegna sovrabbondantemente che gli uomini nulla hanno meno in loro potere che la lingua²⁹⁴, e nulla possono meno che dominare i loro appetiti: donde è avvenuto che i più credono che noi agiamo liberamente solo rispetto a quelle cose verso cui tendiamo con moderazione perché l'appetito né può essere agevolmente frenato dal ricordo d'un'altra cosa della quale ci rammentiamo frequentemente, mentre non agiamo affatto liberamente rispetto a quelle cose verso cui tendiamo con un grande affetto che non può essere sedato dal ricordo di un'altra cosa. E se non sapessero per esperienza che noi facciamo molte cose di cui poi ci pentiamo, e che spesso, quando cioè siamo agitati da affetti contrarii, vediamo il meglio e seguiamo il peggio²⁹⁵, niente impedirebbe loro di credere che facciamo tutto liberamente. Così il bambino crede di appetire liberamente il latte, e il fanciullo adirato di volere la vendetta, e il timido la fuga. Parimenti l'ubriaco crede di dire per libero decreto della sua Mente ciò che poi, da sobrio, vorrebbe aver taciuto; così il delirante, la ciarliera, il fanciullo e moltissimi della medesima specie credono di parlare per libero decreto della Mente, mentre, invece, non possono frenare l'impulso che hanno a parlare; sicché la stessa esperienza, non meno che la ragione, insegna che gli uomini credono di essere liberi solo perché sono consapevoli delle proprie azioni, e ignari²⁹⁶ delle cause da cui sono determinati, e inoltre che i decreti della Mente non sono altro che gli appetiti stessi, e perciò sono diversi a seconda della diversa disposizione del Corpo. Ciascuno, infatti, regola tutto a seconda del suo affetto, e quelli che inoltre sono agitati da affetti contrarii non sanno che cosa vogliono, quelli, poi, che non sono agitati da nessun affetto sono spinti qua e là da ogni impulso più leggero²⁹⁷. Tutto ciò senza dubbio mostra chiaramente che tanto il decreto della Mente quanto il suo appetito e la determinazione del Corpo sono per natura simultanei, o piuttosto sono una sola e medesima cosa, che chiamiamo decreto quando è

considerata sotto l'attributo del Pensiero ed è spiegata per mezzo di esso, e chiamiamo determinazione quando è considerata sotto l'attributo dell'Estensione ed è dedotta dalle leggi del moto e della quiete; il che risulterà ancor più chiaramente da ciò che ora dirò. C'è, infatti, un'altra cosa che vorrei fosse in primo luogo notata, cioè che noi non possiamo fare cosa alcuna per decreto della Mente, se non ce ne ricordiamo. Per esempio, noi non possiamo dire una parola se non ce ne ricordiamo. D'altra parte, non è nel libero potere della Mente ricordarsi di una cosa, o dimenticarsene. Si crede, perciò, che in potere della mente sia soltanto poter tacere o dire per suo solo decreto la cosa di cui ci ricordiamo. Quando, però, sogniamo di parlare, crediamo di parlare per libero decreto della Mente, e, tuttavia, non parliamo, o, se parliamo, ciò avviene per un movimento spontaneo del Corpo. Parimenti noi sogniamo di nascondere agli uomini certe cose, e ciò per il medesimo decreto della Mente per il quale, mentre siamo svegli, tacciamo ciò che sappiamo. Noi sogniamo, infine, di fare per decreto della Mente certe cose che, mentre siamo svegli, non osiamo fare. E quindi brameremmo di sapere se nella Mente ci sono due generi di decreti, l'uno dei decreti Fantastici, e l'altro dei decreti Liberi. E se non si vuole arrivare sino a questo punto di stoltezza, si dovrà necessariamente concedere che tale decreto della Mente, che si crede libero, non si distingue dall'immaginazione stessa o dal ricordo, e non è altro se non l'affermazione che è necessariamente implicata dall'idea in quanto è idea (*vedi la Prop. 49 della II parte*). E quindi questi decreti della Mente sorgono in essa con la medesima necessità che le idee delle cose esistenti in atto. Quelli, dunque, che credono di parlare, o di tacere, o di fare alcunché per libero decreto della Mente, sognano a occhi aperti^{29b}.

Proposizione III

Le azioni della Mente nascono solo da idee adeguate; le passioni invece dipendono soltanto da idee inadeguate.

Dimostrazione

La prima cosa che costituisce l'essenza della Mente non è altro che l'idea del Corpo esistente in atto (*per le Prop. 11 e 13 della II parte*), la quale (*per la Prop. 15 della II parte*) è composta di molte altre idee di cui alcune (*per il Coroll. della Prop. 38 della II parte*) sono adeguate, e alcune sono inadeguate (*per il Coroll. della Prop. 29 della II parte*). Tutto ciò, dunque, che segue dalla natura della Mente e di cui

la Mente è la causa prossima mediante la quale ciò dev'essere conosciuto, deve seguire necessariamente da un'idea adeguata o inadeguata. Ma in quanto la Mente (*per la Prop. 1 di questa parte*) ha idee inadeguate, è necessariamente passiva. Dunque le azioni della Mente seguono solo da idee adeguate, e perciò la Mente patisce soltanto perché ha idee inadeguate. *C.D.D.*

Scollo

Vediamo, dunque, che le passioni si riferiscono alla Mente solo in quanto essa ha qualche cosa che implica una negazione, ossia in quanto è considerata²⁹⁹ come una parte della natura, che non può essere percepita chiaramente e distintamente di per sé senza le altre parti; e in questa maniera potrei mostrare che le passioni si riferiscono alle cose singole allo stesso modo che alla Mente, e non si possono percepire in altra maniera; ma il mio proposito è di trattare solo della Mente umana.

Proposizione IV

*Nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna*³⁰⁰.

Dimostrazione

Questa proposizione è evidente di per sé; la definizione di una cosa qualunque, infatti, afferma, ma non nega, l'essenza della cosa stessa; ossia pone, ma non toglie, l'essenza della cosa. Finché, dunque, teniamo conto solo della cosa stessa, e non delle cause esterne, non potremo trovare nulla in essa che la possa distruggere. *C.D.D.*

Proposizione V

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

Dimostrazione

Se, infatti, esse potessero accordarsi tra di loro, o essere insieme nel medesimo soggetto, si potrebbe dare, dunque, in questo soggetto qualche cosa che lo potrebbe distruggere, il che (*per la Prop. preced.*) è assurdo. Dunque certe cose ecc. *C.D.D.*

Proposizione VI

Ciascuna cosa, per quanto sta in essa, si sforza di perseverare nel suo essere³⁰¹.

Dimostrazione

Le cose singole, infatti, sono modi da cui gli attributi di Dio sono espressi in una maniera certa e determinata (per il Coroll. della Prop. 25 della I parte); cioè (per la Prop. 34 della I parte) sono cose che esprimono in una maniera certa e determinata la potenza di Dio per la quale Dio è e agisce; e nessuna cosa ha in sé alcunché da cui possa essere distrutta, o che tolga la sua esistenza (per la Prop. 4 di questa parte); ma, al contrario, essa si oppone a tutto ciò che può togliere la sua esistenza (per la Prop. preced.); e quindi, per quanto essa può e sta in lei, si sforza di perseverare nel suo essere. C.D.D.

Proposizione VII

Lo sforzo, col quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa³⁰².

Dimostrazione

Dall'essenza data di una cosa qualsiasi segue necessariamente qualche cosa (per la Prop. 36 della I parte), e le cose non possono altro se non ciò che segue necessariamente dalla loro natura determinata (per la Prop. 29 della I parte); quindi la potenza o lo sforzo di una cosa qualsiasi, col quale essa, o da sola o con altre, fa o si sforza di fare qualche cosa, cioè (per la Prop. 6 di questa parte) la potenza o lo sforzo col quale si sforza di perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza data o attuale della cosa stessa. C.D.D.

Proposizione VIII

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

Dimostrazione

Se, infatti, esso implicasse un tempo limitato che determinasse la durata della cosa, allora, dalla sola potenza stessa per cui la cosa esiste, seguirebbe che la cosa, dopo quel tempo limitato, non potrebbe esistere, ma dovrebbe

distruggersi. Ma ciò (*per la Prop. 4 di questa parte*) è assurdo; dunque lo sforzo per cui la cosa esiste non implica alcun tempo definito; ma, al contrario, poiché (*per la medesima Prop. 4 di questa parte*), se non è distrutta da nessuna causa esterna, essa continuerà sempre a esistere per la medesima potenza per la quale esiste attualmente, concludo che questo sforzo implica un tempo indefinito. C.D.D.

Proposizione IX

La Mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, si sforza di perseverare nel suo essere per una durata indefinita, ed è consapevole di questo suo sforzo³⁰³.

Dimostrazione

L'essenza della Mente è costituita da idee adeguate e inadeguate (*come abbiamo mostrato nella Prop. 3 di questa parte*); e perciò (*per la Prop. 7 di questa parte*), sia in quanto ha queste, sia in quanto ha quelle, si sforza di perseverare nel suo essere; e ciò (*per la Prop. 8 di questa parte*) per una durata indefinita. E poiché la Mente (*per la Prop. 23 della II parte*), per mezzo delle idee delle affezioni del Corpo, è necessariamente consapevole di sé, dunque (*per la Prop. 5 di questa parte*) la Mente è consapevole del suo sforzo. C.D.D.

Scolio

Questo sforzo, quando è riferito soltanto alla Mente, si chiama Volontà; ma, quando è riferito insieme alla Mente e al Corpo, si chiama Appetito; questo, quindi, non è altro se non la stessa essenza dell'uomo, dalla cui natura segue necessariamente ciò che serve alla sua conservazione; e quindi l'uomo è determinato a farlo. Non c'è, poi, nessuna differenza tra l'appetito e la cupidità, tranne che la cupidità si riferisce per lo più agli uomini in quanto sono consapevoli del loro appetito, e perciò si può definire così: *la Cupidità è l'appetito con coscienza di se stesso³⁰⁴*. Risulta dunque da tutto ciò che verso nessuna cosa noi ci sforziamo, nessuna cosa vogliamo, appetiamo o desideriamo perché la giudichiamo buona; ma, al contrario, che noi giudichiamo buona qualche cosa perché ci sforziamo verso di essa, la vogliamo, l'appetiamo e la desideriamo.

Proposizione X

Un'idea, che esclude l'esistenza del nostro Corpo, non può essere data nella nostra Mente, ma le è contraria.

Dimostrazione

Ogni cosa che può distruggere il nostro Corpo non si può dare in lui (per la Prop. 5 di questa parte), e perciò neppure se ne può dare l'idea in Dio in quanto egli ha l'idea del nostro Corpo (per il Coroll. della Prop. 9 della II parte); cioè (per le Prop. 11 e 13 della II parte) l'idea di questa cosa non si può dare nella nostra Mente; ma, al contrario, poiché (per le Prop. 11 e 13 della II parte) la prima cosa che costituisce l'essenza della Mente, è l'idea del corpo esistente in atto, quindi (per la Prop. 7 di questa parte) la prima e la principale cosa della nostra Mente è lo sforzo di affermare l'esistenza del nostro Corpo, e quindi un'idea che nega l'esistenza del nostro Corpo è contraria alla nostra Mente ecc.³⁰⁵ C.D.D.

Proposizione XI

L'idea di tutto ciò che accresce o diminuisce, asseconda od ostacola la potenza d'agire del nostro Corpo, accresce o diminuisce, asseconda od ostacola la potenza di pensare della nostra Mente.

Dimostrazione

Questa Proposizione è evidente dalla Proposizione 7 della II parte, o anche dalla Proposizione 14 della II parte.

Scollo

Abbiamo visto, dunque, che la Mente può subire grandi cambiamenti e passare ora a una perfezione maggiore, ora, invece, a una minore, e queste passioni ci spiegano gli affetti della Letizia e della Tristezza. Per *Letizia* quindi, intenderò in seguito *la passione per la quale la Mente passa a una perfezione maggiore*. Per *Tristezza*, invece, *la passione per la quale essa passa a una perfezione minore*. Chiamo inoltre *Eccitazione piacevole* o *Parità* l'effetto della *Letizia*, riferito insieme alla Mente e al Corpo; chiamo, invece, *Dolore* o *Melanconia*³⁰⁶ quello della *Tristezza*. Si deve notare, però, che l'*Eccitazione piacevole* e il *Dolore* si riferiscono all'uomo quando una sua parte è affetta più del-

le altre; l'Ilarietà, invece, e la Melanconia gli si riferiscono quando tutte le parti sono ugualmente affette. Ho già spiegato che cosa, poi, sia la Cupidità nello Scolio della Proposizione 9 di questa parte, e oltre questi tre non riconosco nessun altro affetto primario³⁰⁷; mostrerò infatti³⁰⁸, poi, che gli altri derivano da questi tre. Ma prima di procedere oltre, mi piace spiegare qui più ampiamente la Proposizione 10 di questa parte, affinché si capisca più chiaramente in qual senso un'idea è contraria a un'altra.

Nello Scolio della Proposizione 17 della II parte abbiamo mostrato che l'idea che costituisce l'essenza della Mente implica l'esistenza del Corpo finché il Corpo stesso esiste. Inoltre, da ciò che abbiamo mostrato nel Corollario della Prop. 8 della II parte e nel suo Scolio, segue che l'esistenza presente della nostra Mente dipende dal solo fatto che la Mente implica l'esistenza attuale del Corpo. Infine abbiamo mostrato che la potenza della Mente, con la quale essa immagina le cose e se ne ricorda, dipende pure dal fatto che essa implica l'esistenza attuale del Corpo (*vedi la Prop. 17 e la Prop. 18 della II parte col suo Scolio*). Dal che segue che l'esistenza presente della Mente e la sua potenza d'immaginare sono tolte appena la Mente cessa di affermare l'esistenza presente del Corpo. Ma la causa per la quale la Mente cessa di affermare questa esistenza del Corpo non può essere la stessa Mente (*per la Prop. 4 di questa parte*), e neanche il fatto che il Corpo cessa di esistere. Giacché (*per la Prop. 6 della II parte*) la causa per la quale la Mente afferma l'esistenza del Corpo non è che il Corpo ha incominciato a esistere: dunque, per la medesima ragione, essa non cessa neanche d'affermare l'esistenza del Corpo perché il Corpo cessa di esistere, ma (*per la Prop. 8³⁰⁹ della II parte*) ciò deriva da un'altra idea che esclude l'esistenza presente del nostro Corpo, e, conseguentemente, della nostra Mente e che, quindi, è contraria all'idea che costituisce l'essenza della nostra Mente.

Proposizione XII

La Mente, per quanto può, si sforza d'immaginare ciò che accresce o asseconda la potenza d'agire del Corpo.

Dimostrazione

Finché il Corpo umano è affetto in una maniera che implica la natura d'un corpo esterno, la Mente umana considererà questo corpo come presente (*per la Prop. 17 della II parte*), e conseguentemente (*per la Prop. 7 della parte II*), finché la Mente umana considera un corpo esterno come presente, cioè (*per*

lo Scolio della medesima Prop. 17³¹⁰) lo immagina, il Corpo umano è affetto in una maniera che implica la natura di questo medesimo corpo esterno; e perciò, finché la Mente immagina ciò che accresce o asseconda la potenza d'agire del nostro Corpo, il Corpo è affetto in maniere che ne accrescono o ne assecondano la potenza di agire (*vedi il Post. 1 di questa parte*) e conseguentemente (*per la Prop. 11 di questa parte*) è accresciuta o assecondata la potenza di pensare della Mente; e quindi (*per la Prop. 6 o 9 di questa parte*) la Mente, per quanto può, si sforza d'immaginare tali cose. C.D.D.

Proposizione XIII

Quando la Mente immagina ciò che diminuisce od ostacola la potenza d'agire del Corpo, si sforza, per quanto può, di ricordarsi di cose che escludono l'esistenza di ciò che immagina.

Dimostrazione

Finché la Mente immagina qualche cosa siffatta, la potenza della Mente e del Corpo è diminuita od ostacolata (*come abbiamo dimostrato nella Prop. preced.*); e nondimeno essa immaginerà questa cosa fino a quando non ne immagini qualche altra che escluda l'esistenza presente di tale cosa (*per la Prop. 17 della II parte*); cioè (come abbiamo mostrato poco fa) la potenza della Mente e del Corpo è diminuita od ostacolata fino a quando la Mente non immagini un'altra cosa che escluda l'esistenza della prima, e che perciò la Mente (*per la Prop. 9 di questa parte*) si sforzerà, per quanto può, d'immaginare o di ricordare. C.D.D.

Corollario

Da qui segue, che la Mente rifugge dall'immaginare ciò che diminuisce od ostacola la sua potenza e quella del Corpo.

Scolio

Da ciò comprendiamo chiaramente che cosa sia l'Amore e che cosa sia l'Odio. L'Amore, cioè, non è altro che *Letizia accompagnata dall'idea di una causa esterna*, e l'Odio non è altro che *Tristezza accompagnata dall'idea di una causa esterna*. Vediamo, inoltre, che colui che ama si sforza necessariamente di aver presente e di conservare la cosa che ama; e, al contrario, colui che

odia si sforza di allontanare e di distruggere la cosa che ha in odio. Ma di tutto ciò si parlerà più ampiamente in seguito³¹¹.

Proposizione XIV

Se la Mente è stata affetta una volta contemporaneamente da due affetti, appena, in seguito, sarà affetta da uno dei due, sarà affetta anche dall'altro³¹².

Dimostrazione

Se il Corpo umano è stato affetto una volta contemporaneamente da due corpi, appena, in seguito, la Mente immagina uno dei due, subito si ricorderà anche dell'altro (*per la Prop. 18 della II parte*). Ma le immaginazioni della Mente indicano più gli affetti del nostro Corpo che la natura dei corpi esterni (*per il Coroll. 2 della Prop. 16 della II parte*); dunque se il Corpo, e conseguentemente la Mente (*vedi la Defn. 3 di questa parte*), sono stati affetti una volta contemporaneamente da due affetti, appena, in seguito, la Mente sarà affetta da uno dei due, sarà affetta anche dall'altro. *C.D.D.*

Proposizione XV

Una cosa qualunque può essere per accidente causa di Letizia, di Tristezza, o di Cupidità.

Dimostrazione

Si supponga che la Mente sia affetta contemporaneamente da due affetti, da uno, cioè, che non accresce né diminuisce la sua potenza d'agire, e da un altro che o l'accresce o la diminuisce (*vedi il Post. 1 di questa parte*). Dalla Proposizione precedente risulta chiaramente che appena, in seguito, la Mente sarà affetta dal primo mediante la sua vera causa, che (*per Ipotesi*) non accresce né diminuisce di per sé la potenza di pensare della Mente, subito essa sarà affetta anche dal secondo, che ne accresce o ne diminuisce la potenza di pensare, cioè (*per lo Scolio della Prop. 11 di questa parte*) sarà affetta da Letizia o da Tristezza; e perciò quella cosa sarà causa di Letizia o di Tristezza non per sé, ma per accidente. E per questa medesima via si può facilmente mostrare che tale cosa può essere per accidente causa di Cupidità. *C.D.D.*

Corollario

Per il solo fatto di aver considerato una cosa con un affetto di Letizia o di Tristezza, del quale essa non è causa efficiente, noi possiamo amarla o averla in odio.

Dimostrazione

Solo per questo accade, infatti (*per la Prop. 14 di questa parte*), che la Mente immaginando, in seguito, tale cosa, sia affetta da un affetto di Letizia o di Tristezza, cioè (*per lo Scolio della Prop. 11 di questa parte*) che la potenza della Mente e del Corpo sia accresciuta o diminuita ecc.; e conseguentemente (*per la Prop. 12 di questa parte*), che la Mente desideri o (*per il Coroll. della Prop. 13 di questa parte*) rifugga d'immaginare tale cosa, cioè (*per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte*) che l'ami o l'abbia in odio. C.D.D.

Scolio

Da qui comprendiamo in qual modo può accadere che amiamo o abbiamo in odio delle cose senz'alcuna causa a noi nota; ma soltanto (come dicono^{3,13}) per Simpatia e per Antipatia. E a queste cose si devono riportare anche quegli oggetti che ci fanno provare Letizia o Tristezza per il solo fatto che hanno qualcosa di simile agli oggetti che sogliono farci provare i medesimi affetti, come mostrerò nella Prop. seguente. So bensì che gli Autori, che per primi hanno introdotto questi nomi di Simpatia e di Antipatia, hanno voluto introdurre con essi certe qualità occulte delle cose; ma nondimeno credo che ci sia permesso d'intendere con queste parole anche delle qualità note o manifeste.

Proposizione XVI

Per il solo fatto d'immaginare che una cosa ha qualche somiglianza con un oggetto che suole arrecare alla Mente Letizia o Tristezza, benché ciò in cui la cosa è simile all'oggetto non sia la causa efficiente di questi affetti, tuttavia noi l'ameremo o l'avremo in odio.

Dimostrazione

Ciò che nella cosa è simile all'oggetto noi l'abbiamo (*per Ipotesi*) considerato nell'oggetto stesso con un affetto di Letizia o di Tristezza; e perciò (*per la*

Prop. 14 di questa parte) appena la Mente sarà affetta dall'immagine di questo carattere simile, subito sarà anche affetta da questo o da quell'affetto e di conseguenza la cosa, che percepiamo avere tale carattere, sarà per accidente (*per la Prop. 15 di questa parte*) causa di Letizia o di Tristezza; e perciò (*per il Coroll. preced.*), benché ciò in cui essa è simile all'oggetto non sia la causa efficiente di questi affetti, tuttavia noi l'ameremo o l'avremo in odio. C.D.D.

Proposizione XVII

Se immaginiamo che una cosa, che di solito ci fa provare un affetto di Tristezza, ha qualche somiglianza con un'altra, che di solito ci fa provare un affetto ugualmente grande di Letizia, tale cosa noi l'avremo in odio e insieme l'ameremo.

Dimostrazione

Questa cosa³⁴, infatti, è (*per Ipotesi*) di per se stessa causa di Tristezza; e (*per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte*) in quanto la immaginiamo con questo affetto, l'abbiamo in odio; e inoltre, in quanto immaginiamo che essa ha qualche somiglianza con un'altra che suole farci provare un affetto ugualmente grande di Letizia, noi la ameremo con uno sforzo ugualmente grande di Letizia (*per la Prop. preced.*); e quindi l'avremo in odio e insieme l'ameremo. C.D.D.

Scolio

Questo stato della Mente che nasce da due affetti contrarii si chiama *fluttuazione d'animo*³⁵, la quale perciò è rispetto all'affetto ciò che il dubbio è rispetto all'immaginazione (*vedi lo Scolio della Prop. 44 della parte II*); e la fluttuazione d'animo e il dubbio non differiscono tra di loro se non secondo il più e il meno. Si deve notare però che io nella Proposizione precedente ho dedotto queste fluttuazioni d'animo da cause che producono l'uno di questi due affetti di per sé, e l'altro per accidente; e l'ho fatto perché così esse potevano essere dedotte più facilmente dalle proposizioni precedenti; ma non perché io neghi che le fluttuazioni d'animo derivino per lo più da un oggetto che è causa efficiente dell'uno e dell'altro affetto. Il Corpo umano, infatti, (*per il Post. 1 della II parte*) è composto di moltissimi individui di natura diversa, e perciò (*per l'Assioma 1 dopo il Lemma 3 che segue la Prop. 13 della II parte*) può essere affetto in moltissimi e diversi modi da un solo e medesimo corpo; e,

al contrario, poiché una sola e medesima cosa può essere affetta in molti modi, essa, dunque, potrà pure modificare in molti e diversi modi una sola e medesima parte del corpo. Da ciò possiamo facilmente concepire che un solo e medesimo oggetto possa essere causa di molti e contrari affetti.

Proposizione XVIII

L'uomo è affetto dall'immagine d'una cosa passata o futura col medesimo affetto di Letizia e di Tristezza che dall'immagine d'una cosa presente.

Dimostrazione

Fino a quando l'uomo è affetto dall'immagine d'una cosa, egli la contempla come presente, anche se essa non esiste (*per la Prop. 17 della II parte col suo Coroll.*); e non la immagina come passata o futura se non in quanto l'immagine di essa è congiunta con l'immagine del tempo passato o futuro (*vedi lo Scolio della Prop. 44 della II parte*). Quindi l'immagine della cosa, considerata in sé sola, è la medesima sia che si riferisca al tempo futuro o passato, sia che si riferisca al presente; cioè (*per il Coroll. 2 della Prop. 16 della II parte*) lo stato o l'affetto del Corpo è il medesimo, sia immagine quella d'una cosa passata o futura, sia quella d'una cosa presente; e perciò l'affetto di Letizia e di Tristezza è il medesimo, sia immagine quella d'una cosa passata o futura, sia quella d'una cosa presente. *C.D.D.*

Scolio I

Chiamo qui passata o futura una cosa in quanto ne siamo stati o ne saremo affetti. Per esempio, in quanto l'abbiamo vista o la vedremo, ci ha dato o ci darà vigore, ci ha danneggiato o, ci danneggerà ecc. Giacché, in quanto la immaginiamo in tal modo, ne affermiamo l'esistenza; cioè il Corpo non prova alcun affetto che escluda l'esistenza della cosa, e perciò (*per la Prop. 17 della II parte*) il Corpo è affetto dall'immagine di questa cosa nel medesimo modo che se la cosa stessa fosse presente. Tuttavia, poiché per lo più accade che quelli che hanno avuto esperienza di più cose siano ondegianti finché considerano una cosa come futura o presente, e dubitino per lo più del suo esito (*vedi lo Scolio della Prop. 44 della II parte*); da ciò deriva che gli affetti nati da siffatte immagini delle cose non siano tanto costanti, ma siano per lo più turbati da immagini di altre cose, fino a quando gli uomini non abbiano acquistato qualche maggior certezza sull'esito della cosa.

Scolio II

Da ciò che abbiamo detto dianzi, intendiamo che cosa siano la Speranza, la Paura, la Sicurezza, la Disperazione, il Gaudio e il Rimorso. La Speranza, infatti, non è altro se non *una Letizia incostante, nata dall'immagine di una cosa futura o passata, del cui esito dubitiamo*. La Paura, invece, è *una tristezza incostante, pure nata dall'immagine d'una cosa dubbia*. Se ora da questi affetti si toglie il dubbio, la Speranza diventa Sicurezza e la Paura Disperazione, cioè Letizia, o Tristezza, nata dall'immagine di una cosa che abbiamo temuto o sperato. Il Gaudio, poi, è *una Letizia nata dall'immagine d'una cosa passata del cui esito abbiamo dubitato*³¹⁶. Il Rimorso³¹⁷, infine, è *una tristezza opposta al gaudio*.

Proposizione XIX

Chi immagina che sia distrutto ciò che ama, si rattristerà; se, invece, immagina che sia conservato, si allieterà.

Dimostrazione

La Mente, per quanto può, si sforza d'immaginare le cose che accrescono o assecondano la potenza d'agire del Corpo (*per la Prop. 12 di questa parte*), ossia (*per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte*³¹⁸) le cose che essa ama. Ma l'immaginazione è assecondata da ciò che pone l'esistenza della cosa, e al contrario, è ostacolata da ciò che la esclude (*per la Prop. 17 della II parte*); dunque, le immagini delle cose che pongono l'esistenza della cosa amata assecondano lo sforzo della Mente col quale essa si sforza d'immaginarla, cioè (*per lo Scolio della Prop. 11 di questa parte*) fanno provare alla Mente Letizia; e, al contrario, quelle che escludono l'esistenza della cosa amata, ostacolano tale sforzo della Mente, cioè (*per il medesimo Scolio*) le fanno provare Tristezza. Chi, dunque, immagina che sia distrutto ciò che ama, si rattristerà ecc. C.D.D.

Proposizione XX

Chi immagina che sia distrutto ciò che egli odia, si allieterà.

Dimostrazione

La Mente (*per la Prop. 13 di questa parte*) si sforza d'immaginare ciò che esclude l'esistenza delle cose da cui la potenza d'agire del Corpo è diminuita od

ostacolata: cioè (*per lo Scolio della medesima Prop.*) si sforza d'immaginare ciò che esclude l'esistenza delle cose che essa ha in odio: e perciò l'immagine della cosa che esclude l'esistenza di ciò che la Mente ha in odio asseconda questo sforzo della Mente, cioè (*per lo Scolio della Prop. 11 di questa parte*) fa provare alla Mente Letizia. Chi, dunque, immagina che sia distrutto ciò che egli odia, si allieterà. *C.D.D.*

Proposizione XXI

Chi immagina che ciò che egli ama sia affetto da Letizia o da Tristezza, sarà pure affetto da Letizia o da Tristezza; e ambedue questi affetti saranno maggiori o minori nell'amante, a seconda che sono maggiori o minori nella cosa amata.

Dimostrazione

Le immagini delle cose che pongono l'esistenza della cosa amata, assecondano (*come abbiamo dimostrato nella Prop. 19 di questa parte*) lo sforzo della Mente col quale essa si sforza d'immaginare la cosa amata stessa. Ma la Letizia pone l'esistenza della cosa lieta, e tanto più quanto maggiore è l'affetto di Letizia: essa è, infatti, (*per lo Scolio della Prop. 11 di questa parte*) un passaggio a una perfezione maggiore; dunque l'immagine della Letizia della cosa amata asseconda nell'amante lo sforzo della sua Mente, cioè (*per lo Scolio della Prop. 11 di questa parte*) fa provare Letizia all'amante, e una Letizia tanto maggiore quanto maggiore sarà stato questo affetto nella cosa amata. E questo era il primo punto. Inoltre, in quanto una cosa è affetta da Tristezza, in tanto essa è distrutta, e lo è tanto più, quanta maggiore è la Tristezza da cui è affetta (*per il medesimo Scolio della Prop. 11 di questa parte*); e perciò (*per la Prop. 19 di questa parte*), chi immagina che ciò che egli ama sia affetto da tristezza, sarà anch'egli affetto da Tristezza, e da una Tristezza tanto maggiore quanto maggiore sarà stato questo affetto nella cosa amata. *C.D.D.*

Proposizione XXII

Se immaginiamo che qualcuno faccia provare Letizia alla cosa che amiamo, noi proveremo Amore verso di lui. Se, invece, immaginiamo che egli le faccia provare Tristezza, noi saremo, al contrario, affetti da Odio contro di lui.

Dimostrazione

Chi fa provare Letizia o Tristezza alla cosa che amiamo, fa provare anche a noi Letizia o Tristezza, nel caso, cioè, che immaginiamo che la cosa amata sia affetta da tale Letizia o Tristezza (*per la Prop. preced.*). Ma si suppone che questa Letizia o Tristezza sia in noi accompagnata dall'idea d'una causa esterna; dunque (*per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte*), se immaginiamo che qualcuno faccia provare Letizia o Tristezza alla cosa che amiamo, noi saremo affetti da Amore o da Odio verso di lui. *C. D.D.*

Scolio

La Proposizione 21 ci spiega che cosa sia la *Commiserazione*, che possiamo definire *una Tristezza nata dal danno di un altro*. Non so poi come si debba chiamare la Letizia che nasce dal bene di un altro. Chiameremo inoltre *Favore*, *l'Amore verso colui che ha fatto bene a un altro*, e, al contrario, *Indignazione*, *l'Odio contro colui che ha fatto male a un altro*. Infine si deve notare che noi non solo proviamo commiserazione per una cosa che abbiamo amato (*come abbiamo mostrato nella Prop. 21*), ma anche per quella verso la quale prima non abbiamo provato nessun affetto, purché la giudichiamo simile a noi (*come farò vedere più oltre*). E quindi noi mostriamo favore anche a colui che ha fatto bene al nostro simile, e, al contrario, proviamo indignazione contro colui che al simile ha arrecato danno.

Proposizione XXIII

Chi immagina affetto da Tristezza ciò che ha in odio, si allieterà; se invece lo immagina affetto da Letizia, si rattristerà; e ambedue questi affetti saranno maggiori a seconda che l'affetto contrario è maggiore o minore nella cosa che ha in odio.

Dimostrazione

In quanto la cosa odiata è affetta da Tristezza, in tanto essa è distrutta, e tanto più quanto maggiore è la Tristezza da cui è affetta (*per lo Scolio della Prop. 11 di questa parte*). Chi, dunque, (*per la Prop. 20 di questa parte*) immagina affetta da Tristezza la cosa che egli odia, sarà al contrario affetto da Letizia e da una Letizia tanto maggiore quanto maggiore è la Tristezza da cui immagina affetta la cosa odiata. E questo era il primo punto. Inoltre, la Letizia pone l'esistenza della cosa lieta (*per il medesimo Scolio della Prop. 11 di questa parte*), e ciò tanto più quanto maggior Letizia è concepita. Se qualcu-

no immagina affetto da Letizia colui che egli ha in odio, questa immaginazione (per la Prop. 13 di questa parte) ostacolerà il suo sforzo; cioè (per lo Scolio della Prop. 11 di questa parte) chi odia sarà affetto da Tristezza. C.D.D.

Scolio

Questa Letizia difficilmente può essere salda³¹⁹ e senz'alcun conflitto d'animo. Giacché (come mostrerò fra poco nella Proposizione 27 di questa parte), in quanto uno immagina affetta da Tristezza una cosa simile a sé non può fare a meno di rattristarsi; e al contrario se la immagina affetta da Letizia. Ma qui noi abbiamo in vista soltanto l'Odio.

Proposizione XXIV

Se immaginiamo che qualcuno faccia provare Letizia alla cosa che abbiamo in odio, saremo affetti da Odio anche contro di lui. Se, invece, immaginiamo che le faccia provare Tristezza, saremo affetti da Amore verso di lui.

Dimostrazione

Questa Proposizione si dimostra nello stesso modo che la Proposizione 22 di questa parte, alla quale rimando il Lettore.

Scolio

Questi e simili affetti di Odio si riferiscono all'*Invidia*, la quale, perciò, non è altro che l'Odio stesso, in quanto lo si considera disporre l'uomo a godere del male altrui, e a rattristarsi, invece, del bene altrui.

Proposizione XXV

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

Dimostrazione

Ciò che immaginiamo arrecare Letizia o Tristezza alla cosa amata, arreca a noi Letizia o Tristezza (per la Prop. 21 di questa parte). Ma la Mente (per la Prop.

12 di questa parte) si sforza d'immaginare, per quanto può, le cose che ci arrecano Letizia, cioè (per la Prop. 17 della II parte e il suo Coroll.) di considerarle come presenti; e, al contrario (per la Prop. 13 di questa parte), di escludere l'esistenza delle cose che ci arrecano Tristezza. Dunque noi ci sforziamo di affermare di noi e della cosa amata, ciò che immaginiamo arrecare Letizia a noi e alla cosa amata, e inversamente. C.D.D.

Proposizione XXVI

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

Dimostrazione

Questa Proposizione segue dalla Proposizione 23, come la precedente dalla Proposizione 21 di questa parte.

Scolio

Da ciò vediamo come facilmente avvenga che l'uomo tenga di conto sé e la cosa amata più del giusto, e, al contrario, meno del giusto la cosa che odia; e questa immaginazione, quando si riferisce all'uomo stesso che tiene di conto sé più del giusto, si chiama Superbia, ed è una specie di Delirio, poiché l'uomo sogna a occhi aperti di potere tutte le cose che egli compie solo in immaginazione, e che, perciò, considera come reali e delle quali esulta finché non può immaginare ciò che ne esclude l'esistenza e limita la sua propria potenza d'agire. *La Superbia è, dunque, una Letizia nata dal fatto che l'uomo tiene di conto sé più del giusto. La Letizia, poi, che nasce dal fatto che l'uomo tiene di conto un altro più del giusto, si chiama Stima, e infine, si chiama Disprezzo, là Letizia che nasce dal fatto che egli tiene di conto un altro meno del giusto^{32°}.*

Proposizione XXVII

Per il fatto che immaginiamo che una cosa a noi simile, e verso la quale non abbiamo provato alcun affetto, provi un qualche affetto, per questo stesso fatto noi proviamo un affetto simile.

Dimostrazione

Le immagini delle cose sono affezioni del Corpo umano, le cui idee ci rappresentano i corpi esterni come a noi presenti (*per lo Scolio della Prop. 17 della II parte*), cioè (*per la Prop. 16 della II parte*) le cui idee implicano la natura del nostro Corpo e insieme la natura presente del corpo esterno. Se dunque la natura del corpo esterno è simile alla natura del nostro Corpo, allora l'idea del corpo esterno che immaginiamo implicherà un'affezione del nostro Corpo simile all'affezione del corpo esterno; e, conseguentemente, se immaginiamo che qualcuno simile a noi provi qualche affetto, questa immaginazione esprimerà un'affezione del nostro Corpo, simile a questo affetto; e perciò per il fatto che immaginiamo che una cosa a noi simile provi un qualche affetto, noi proviamo con essa un affetto simile al suo³²¹. Se, invece, abbiamo in odio una cosa a noi simile, noi, nella misura in cui la odiamo, (*per la Prop. 23 di questa parte*) proveremo con essa un affetto contrario e non simile al suo. C.D.D.

Scolio

Questa imitazione degli affetti, quando si riferisce alla Tristezza, si chiama *Commiserazione* (*vedi su di essa lo Scolio della Prop. 22 di questa parte*); riferita invece alla Cupidità si chiama *Emulazione*, la quale, quindi, non è altro che *la Cupidità di una cosa, che si genera in noi dal fatto che immaginiamo che altri simili a noi hanno la medesima Cupidità*.

Corollario I

Se immaginiamo che qualcuno, verso il quale non abbiamo provato alcun affetto, arrechi Letizia a una cosa a noi simile, noi proveremo Amore verso di lui. Se, al contrario, immaginiamo che le arrechi Tristezza, proveremo Odio contro³²² di lui.

Dimostrazione

Ciò si dimostra mediante la Proposizione precedente allo stesso modo³²³ che la Proposizione 22 di questa parte si dimostra mediante la Proposizione 21.

Corollario II

Una cosa che ci ispira commiserazione non possiamo averla in odio per il fatto che la sua miseria ci arreca Tristezza.

Dimostrazione

Se, infatti, potessimo, per tale fatto, averla in odio, allora (*per la Prop. 23 di questa parte*) ci rallegreremmo della sua Tristezza, il che è contro l'Ipotesi.

Corollario III

Se una cosa c'ispira commiserazione, noi ci sforzeremo, per quanto possiamo, di liberarla dalla sua miseria.

Dimostrazione

Ciò che arreca Tristezza alla cosa che c'ispira commiserazione, arreca anche a noi una Tristezza simile (*per la Prop. preced.*); e perciò noi ci sforzeremo di ricordarci di tutto ciò che toglie l'esistenza di tale cosa, ossia che la distrugge (*per la Prop. 13 di questa parte*), cioè (*per lo Scolio della Prop. 9 di questa parte*) desidereremo di distruggerlo o saremo determinati a distruggerlo; e perciò ci sforzeremo di liberare dalla sua miseria la cosa che c'ispira commiserazione. *C.D.D.*

Scolio

Tale volontà o appetito di beneficiare che nasce dalla nostra commiserazione verso la cosa a cui vogliamo arrecar beneficio si chiama *Benevolenza*, la quale, quindi, non è altro se non *una Cupidità nata dalla commiserazione*. Del resto, riguardo all'Amore e all'Odio verso chi ha fatto del bene o del male alla cosa che immaginiamo simile a noi, vedi lo Scolio della Proposizione 22 di questa parte.

Proposizione XXVIII

Noi ci sforziamo di promuovere la realizzazione di tutto ciò che immaginiamo condurre alla Letizia; ci sforziamo invece di rimuovere o di distruggere tutto ciò che immaginiamo essere contrario a essa o condurre alla Tristezza.

Dimostrazione

Noi ci sforziamo d'immaginare, per quanto possiamo, ciò che immaginiamo condurre alla Letizia (*per la Prop. 12 di questa parte*); cioè (*per la Prop.*

17 della II parte) ci sforzeremo per quanto possiamo di considerarlo come presente o come esistente in atto. Ma lo sforzo o la potenza della Mente nel pensare è uguale e simultaneo per natura allo sforzo o alla potenza del Corpo nell'agire (come segue chiaramente dal Coroll. della Prop. 7 e dal Coroll. della Prop. 11 della II parte): dunque noi ci sforziamo sotto ogni riguardo di far esistere tale cosa, cioè (il che, per lo Scolio della Prop. 9 di questa parte, è la stessa cosa) l'appetiamo e vi tendiamo. E questo era il primo punto. Inoltre, se immaginiamo che sia distrutto ciò che crediamo essere causa di Tristezza, cioè (per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte) ciò che abbiamo in odio, ci allietteremo (per la Prop. 20 di questa parte); e perciò (per la prima parte di questa Dimostrazione) ci sforzeremo di distruggerlo, ossia (per la Prop. 13 di questa parte) di allontanarlo da noi, per non considerarlo presente. E questo era il secondo punto. Dunque, tutto ciò che conduce alla Letizia ecc. C.D.D.

Proposizione XXIX

Noi ci sforzeremo pure di fare tutto ciò che immaginiamo sia visto con Letizia dagli uomini^a, e, al contrario, rifuggiremo dal fare ciò che immaginiamo essere avvertato dagli uomini.

Dimostrazione

Per il fatto che immaginiamo che gli uomini amino o abbiano in odio qualche cosa, noi la ameremo o l'avremo in odio (per la Prop. 27 di questa parte); cioè (per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte) per tale fatto stesso ci allietteremo o ci rattristeremo; e perciò (per la Prop. preced.) ci sforzeremo di fare tutto ciò che immaginiamo che gli uomini amino ossia vedano con Letizia ecc. C.D.D.

Scolio

Questo sforzo di fare una cosa, e anche di ometterla, solo per piacere agli uomini, si chiama Ambizione, specialmente quando ci sforziamo di piacere al volgo tanto intensamente da fare o da omettere certe cose con danno nostro o altrui; altrimenti si suole chiamare Cortesia. Chiamo, poi, Lode la Letizia con cui immaginiamo l'azione d'un altro con la quale egli si è sfor-

^a N. B. Intendi qui e in seguito quegli uomini verso i quali non abbiamo provato nessuna specie di affetto.

zato di farci piacere; chiamo, invece, Biasimo la Tristezza con cui, al contrario, avversiamo l'azione del medesimo³²⁴.

Proposizione XXX

Se qualcuno ha fatto qualche cosa che immagina arrecare Letizia agli altri, sarà affetto da una Letizia accompagnata dall'idea di se stesso come causa ossia egli considererà se stesso con Letizia. Se invece ha fatto qualche cosa che immagina arrecare Tristezza agli altri, considererà al contrario se stesso con Tristezza.

Dimostrazione

Chi immagina di arrecare Letizia o Tristezza agli altri, per questo stesso fatto (*in virtù della Prop. 27 di questa parte*) sarà affetto da Letizia o da Tristezza. E poiché l'uomo (*per le Prop. 19 e 23 della II parte*) è consapevole di sé mediante le affezioni da cui è determinato ad agire, chi ha fatto qualche cosa che egli immagina arrecare Letizia agli altri, sarà affetto da Letizia con coscienza di sé come causa, cioè considererà se stesso con Letizia, e al contrario. *C.D.D.*

Scolio

Poiché l'Amore (*per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte*) è una Letizia accompagnata dall'idea d'una causa esterna, e l'Odio è una Tristezza accompagnata pure dall'idea d'una causa esterna; questa Letizia e questa Tristezza saranno, dunque, una specie di Amore e di Odio. Ma poiché l'Amore e l'Odio si riferiscono a oggetti esterni, designeremo perciò questi Affetti con altri nomi; chiameremo, cioè, Gloria la Letizia accompagnata dall'idea d'una causa esterna³²⁵, e Vergogna la Tristezza contraria a questa Letizia: intendi, quando la Letizia o la Tristezza nascono dal fatto che l'uomo crede di essere lodato o biasimato; in altri casi³²⁶ chiamerò Soddisfazione di noi stessi la Letizia accompagnata dall'idea d'una causa interna, e Pentimento la Tristezza opposta a questa Letizia. Poiché inoltre (*per il Coroll. della Prop. 17 della II parte*) può accadere che la Letizia che uno crede di arrecare agli altri sia soltanto immaginaria, e (*per la Prop. 45 di questa parte*) ciascuno si sforza d'immaginare di sé tutto ciò che immagina arrecargli Letizia; potrà, dunque, facilmente accadere che il glorioso sia superbo e immagini di essere gradito a tutti, mentre, invece, è a tutti molesto.

Proposizione XXXI

Se immaginiamo che uno ami, o desideri, o abbia in odio qualche cosa che noi stessi amiamo, desideriamo, o abbiamo in odio, per ciò stesso noi ameremo ecc., questa cosa con maggiore costanza. Se, invece, immaginiamo che egli abbia in avversione ciò che noi amiamo, o inversamente³²⁷, allora noi proveremo una fluttuazione d'animo.

Dimostrazione

Per il solo fatto d'immaginare che uno ama qualche cosa, noi ameremo questa cosa (per la Prop. 27 di questa parte). Ma noi supponiamo di amarla indipendentemente da ciò³²⁸; all'Amore si aggiunge, dunque, una nuova causa che lo alimenta; e quindi, per ciò stesso, noi ameremo con maggiore costanza ciò che amiamo. Inoltre, per il fatto d'immaginare che uno ha una cosa in avversione, noi avremo questa cosa in avversione (per la medesima Prop.). Ma se supponiamo di amare nello stesso tempo questa stessa cosa, noi, dunque, nello stesso tempo l'ameremo e l'avremo in avversione, cioè (per lo Scolio della Prop. 17 di questa parte) noi proveremo una fluttuazione d'animo. C.D.D.

Corollario

Da qui e dalla Proposizione 23 di questa parte segue che ciascuno si sforza, per quanto può, che tutti gli altri amino ciò che egli ama, e abbiano pure in odio ciò che egli odia, donde il detto del poeta:

*Insieme speriamo, insieme temiamo, o amanti;
Di ferro è colui che ama ciò che un altro gli lascia amare³²⁹.*

Scolio

Questo sforzo di far sì che ciascuno approvi ciò che noi stessi amiamo o abbiamo in odio, è, in realtà, Ambizione (vedi lo Scolio della Prop. 29 di questa parte); e perciò vediamo che ciascuno desidera per natura che gli altri vivano secondo il suo talento; e poiché tutti hanno ugualmente questo desiderio, tutti sono ugualmente d'ostacolo gli uni agli altri; e poiché tutti vogliono essere lodati o amati da tutti, tutti si odiano a vicenda.

Proposizione XXXII

Se immaginiamo che qualcuno goda di qualche cosa che uno solo può conquistare, noi ci sforzeremo di far sì che egli non la conquisti.

Dimostrazione

Per il fatto solo d'immaginare che qualcuno gode di qualche cosa (per la Prop. 27 di questa parte col suo Coroll. 1), noi ameremo questa cosa e desidereremo di goderne. Ma (per Ipotesi) a questa Letizia noi immaginiamo sia di ostacolo il fatto che quegli goda di tale cosa^{33°}; dunque (per la Prop. 28 di questa parte) noi ci sforzeremo di far sì che egli non la conquisti. C.D.D.

Scolio

Vediamo così che la natura degli uomini è costituita generalmente in modo che essi abbiano commiserazione per quelli che stanno male e invidia per quelli che stanno bene, e ciò (per la Prop. preced.) con un odio tanto maggiore quanto più amano la cosa che immaginano in possesso di un altro. Vediamo, di poi, che dalla medesima proprietà della natura umana dalla quale segue che gli uomini sono misericordiosi segue pure che essi sono invidiosi e ambiziosi. Infine, se vogliamo consultare l'esperienza stessa, sperimenteremo che essa c'insegna tutte queste cose; specialmente se avremo rivolto la nostra attenzione ai primi anni della nostra vita. Sperimentiamo, infatti, che i fanciulli, il cui corpo si trova continuamente come in equilibrio, ridono o piangono solo perché vedono ridere o piangere gli altri; e tutto ciò, inoltre, che vedono fare ad altri, subito desiderano imitarlo, e infine desiderano per sé tutto ciò di cui immaginano che altri si dilettono; e ciò perché le immagini delle cose sono, come abbiamo detto, le affezioni stesse del Corpo umano, cioè i modi in cui il Corpo umano è affetto dalle cause esterne ed è disposto a fare questo o quello.

Proposizione XXXIII

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

Dimostrazione

Noi ci sforziamo, per quanto possiamo, d'immaginare più delle altre la cosa che amiamo (per la Prop. 12 di questa parte). Se dunque la cosa è simile

a noi, ci sforzeremo di arrecarle Letizia più che alle altre (*per la Prop. 29 di questa parte*), ossia ci sforzeremo, per quanto possiamo, di far sì che la cosa amata sia affetta da una Letizia accompagnata dall'idea di noi stessi, cioè (*per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte*), che essa ci ami a sua volta. C.D.D.

Proposizione XXXIV

Quanto maggiore è l'affetto che immaginiamo essere provato verso di noi dalla cosa amata, tanto più noi ci glorieremo.

Dimostrazione

Noi (*per la Prop. preced.*) ci sforziamo, per quanto possiamo, che la cosa amata ci ami a sua volta, cioè (*per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte*) che la cosa amata sia affetta da una Letizia accompagnata dall'idea di noi stessi. Quanto maggiore, dunque, è la Letizia dalla quale immaginiamo che sia affetta per causa nostra la cosa amata, tanto più questo sforzo è assecondato, cioè (*per la Prop. 11 di questa parte col suo Scolio*) tanto maggiore è la Letizia da cui siamo affetti. Ma quando ci allietiamo perché abbiamo arrecato Letizia a un altro simile a noi, allora consideriamo noi stessi con Letizia (*per la Prop. 30 di questa parte*). Dunque, quanto maggiore è l'affetto che immaginiamo provato verso di noi dalla cosa amata, tanto maggiore è la Letizia con cui considereremo noi stessi, cioè (*per lo Scolio della Prop. 30 di questa parte*) tanto più ci glorieremo. C.D.D.

Proposizione XXXV

Se uno immagina che un altro unisca a sé la cosa amata con un medesimo o con un più stretto vincolo d'Amicizia che quello col quale egli l'aveva da solo conquistata, sarà affetto da Odio contro la cosa amata stessa, e invidierà quell'altro.

Dimostrazione

Quanto maggiore è l'Amore, da cui uno immagina che sia affetta verso di lui la cosa amata, tanto più egli si glorierà (*per la Prop. preced.*), cioè (*per lo Scolio della Prop. 30 di questa parte*) si allieterà; e perciò (*per la Prop. 28 di questa parte*) si sforzerà, per quanto può, d'immaginare legata a sé la cosa

amata nel modo più stretto possibile; e questo sforzo o appetito è rafforzato, se egli immagina che un altro desideri per sé la medesima cosa (*per la Prop. 31 di questa parte*). Ma questo sforzo o appetito si suppone ostacolato dall'immagine della cosa amata accompagnata dall'immagine di colui che la cosa amata unisce a sé; dunque (*per lo Scolio della Prop. 11 di questa parte*) < l'amante > sarà per ciò stesso affetto da una Tristezza accompagnata dall'idea della cosa amata come causa, e, insieme, dall'immagine dell'altro, cioè (*per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte*) proverà odio contro la cosa amata e, insieme, contro quell'altro (*per il Coroll. della Prop. 15 di questa parte*); e perciò (*per la Prop. 23 di questa parte*) avrà invidia di costui, perché trae diletto dalla cosa amata. C.D.D.

Scolio

Quest'Odio verso una cosa amata, unito a Invidia, si chiama Gelosia³³¹, la quale, quindi, non è altro se non una fluttuazione d'animo nata da Amore e, insieme, da Odio, e accompagnata dall'idea di un altro a cui si porta invidia. Inoltre quest'Odio verso la cosa amata sarà maggiore in proporzione della Letizia con la quale il Geloso soleva essere affetto dall'Amore contraccambiatogli dalla cosa amata, e anche in proporzione del sentimento da cui era affetto verso colui che egli immagina che la cosa amata unisca a sé. Infatti, se egli lo odiava, per ciò stesso avrà in odio la cosa amata (*per la Prop. 29 di questa parte*), perché immagina che essa arrechi Letizia a ciò che egli ha in odio; e anche (*per il Coroll. della Prop. 15 di questa parte*) perché è costretto a unire l'immagine della cosa amata all'immagine di colui che egli odia. Quest'ultima ragione si trova per lo più nell'Amore verso la donna; chi immagina, infatti, che la donna da lui amata si prostituisca a un altro non solo si rattristerà perché il suo appetito è ostacolato, ma avrà anche in avversione la cosa amata perché è costretto a unirne l'immagine alle parti vergognose e agli escrementi dell'altro; al che, infine, si aggiunge che il Geloso non è accolto dalla cosa amata col medesimo viso che essa gli soleva mostrare, e anche per questa causa l'amante si rattrista, come fra poco mostrerò.

Proposizione XXXVI

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

Dimostrazione

Tutto ciò che l'uomo ha visto insieme alla cosa che gli ha recato piacere, sarà per accidente (*per la Prop. 15 di questa parte*) causa di Letizia; e perciò (*per la Prop. 28 di questa parte*) egli desidererà possedere tutto ciò insieme alla cosa che gli ha recato piacere, ossia desidererà di possedere la cosa con tutte le medesime circostanze in cui ne trasse piacere la prima volta. *C.D.D.*

Corollario

Se, dunque, si sarà accorto che manca una di queste circostanze, l'amante si rattristerà.

Dimostrazione

Infatti, in quanto s'accorge che manca qualche circostanza, in tanto immagina qualche cosa che esclude l'esistenza di quella cosa. E poiché egli, per Amore, è desideroso di tale cosa o di tale circostanza (*per la Prop. preced.*), dunque (*per la Prop. 19 di questa parte*), in quanto immagina che essa manca, si rattristerà. *C.D.D.*

Scolio

Questa Tristezza, in quanto è relativa all'assenza di ciò che amiamo, si chiama Desiderio.

Proposizione XXXVII

La Cupidità, che nasce da Tristezza o da Letizia, da Odio o da Amore, è tanto maggiore quanto maggiore è l'affetto.

Dimostrazione

La Tristezza diminuisce od ostacola la potenza d'agire dell'uomo (*per lo Scolio della Prop. III di questa parte*), cioè (*per la Prop. 7 di questa parte*) diminuisce od ostacola lo sforzo col quale l'uomo si sforza di perseverare nel proprio essere; e perciò (*per la Prop. 5 di questa parte*) è contraria a questo sforzo; e tutto ciò che l'uomo affetto da Tristezza si sforza di fare è di allontanare la Tristezza. Ma (*per la Defin. della Tristezza*) quanto maggiore è la Tristezza

tanto maggiore è la parte della potenza d'agire dell'uomo a cui essa si oppone necessariamente; dunque, quanto maggiore è la Tristezza, con tanto maggiore potenza d'agire l'uomo si sforzerà a sua volta d'allontanare la Tristezza; cioè (*per lo Scolio della Prop. 9 di questa parte*) con tanto maggiore cupidità o appetito si sforzerà d'allontanare la Tristezza. Di poi, giacché la Letizia (*per il medesimo Scolio della Prop. 11 di questa parte*) accresce o asseconda la potenza d'agire dell'uomo, si dimostra facilmente per la medesima via che un uomo affetto da Letizia null'altro desidera se non di conservarla, e ciò con tanta maggiore Cupidità, quanto maggiore sarà la Letizia. Infine, poiché l'Odio e l'Amore sono gli affetti stessi della Tristezza³³² o della Letizia, segue alla stessa maniera che lo sforzo, l'appetito, ossia la Cupidità, che nasce da Odio o da Amore, sarà maggiore in proporzione dell'Odio e dell'Amore. C.D.D.

Proposizione XXXVIII

Se qualcuno avrà incominciato ad avere in odio la cosa amata in modo che l'Amore sia interamente abolito, egli avrà per essa, a causa uguale, maggiore Odio che se non l'avesse mai amata, e tanto maggiore quanto maggiore, prima, sarà stato il suo Amore.

Dimostrazione

Se qualcuno, infatti, incomincia ad avere in odio la cosa che ama, ne viene ostacolato un maggior numero dei suoi appetiti che se egli non l'avesse amata. L'Amore, infatti, è una Letizia (*per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte*) che l'uomo, per quanto può, si sforza di conservare (*per lo Scolio della Prop. 28 di questa parte*); e ciò (*per il medesimo Scolio*) col considerare la cosa amata come presente, e coll'arrecarle Letizia, per quanto egli può (*per la Prop. 21 di questa parte*); e questo sforzo (*per la Prop. preced.*) è tanto maggiore quanto maggiore è l'Amore e anche lo sforzo di far sì che la cosa amata lo riporti a sua volta (*vedi la Prop. 23 di questa parte*). Ma questi sforzi sono ostacolati dall'Odio verso la cosa amata (*per il Coroll. della Prop. 13 e per la Prop. 23 di questa parte*); dunque l'amante (*per lo Scolio della Prop. 11 di questa parte*) sarà affetto da Tristezza anche per questa causa, e da una Tristezza tanto maggiore quanto maggiore sarà stato l'Amore; cioè, oltre alla Tristezza che fu causa dell'Odio, ne nasce un'altra dal fatto che egli ha amato la cosa, e, conseguentemente, egli considererà la cosa amata con un affetto di Tristezza maggiore, cioè (*per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte*) la perseguirà con

Odio maggiore che se non l'avesse amata, e tanto maggiore quanto maggiore sarà stato l'Amore. *C.D.D.*

Proposizione XXXIX

Chi ha in odio qualcuno, si sforzerà di fargli del male, a meno che non tema che da ciò gli derivi un male maggiore; e, al contrario, chi ama qualcuno, si sforzerà per la medesima legge di fargli del bene.

Dimostrazione

Avere in odio qualcuno significa (per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte) immaginarlo come causa di Tristezza; e perciò (per la Prop. 28 di questa parte) chi ha in odio qualcuno, si sforzerà di allontanarlo o di distruggerlo. Ma se da ciò egli teme per sé qualcosa di più triste, o (il che è lo stesso) un male maggiore, e se crede di poterlo evitare non facendo a colui che egli odia il male che meditava, desidererà (per la medesima Prop. 28 di questa parte) di astenersi dal fargli male; e ciò (per la Prop. 37 di questa parte) con uno sforzo maggiore di quello che lo spingeva a far male all'altro; e tale sforzo, perciò, prevarrà, come volevamo. La dimostrazione della seconda parte procede nello stesso modo. Dunque chi ha in odio qualcuno ecc. *C.D.D.*

Scolio

Per bene qui intendo³³³ ogni genere di Letizia, e, inoltre, tutto ciò che vi conduce, e principalmente ciò che soddisfa un desiderio, qualunque esso sia. Per male, poi, intendo ogni genere di Tristezza, e principalmente ciò che frustra un desiderio. Sopra, infatti (nello Scolio della Prop. 9 di questa parte) abbiamo mostrato che noi desideriamo una cosa non perché la giudichiamo buona, ma, al contrario, chiamiamo buona la cosa che desideriamo; e, conseguentemente, chiamiamo cattiva la cosa che abbiamo in avversione; quindi ciascuno giudica o stima, a seconda del suo affetto, quale cosa è buona e quale è cattiva, quale cosa è migliore e quale è peggiore, e infine quale cosa è ottima o quale è pessima. Così l'Avaro giudica ottima cosa l'abbondanza di denaro e pessima cosa la scarsezza di esso. L'Ambizioso, invece, nulla desidera quanto la Gloria, e, al contrario, nulla teme quanto la Vergogna. Per l'Invidioso, poi, nulla è più gradito dell'infelicità altrui, e nulla è più molesto dell'altrui felicità; e così ciascuno, a

seconda del suo affetto, giudica una cosa buona o cattiva, utile o inutile. Quanto poi all'affetto da cui l'uomo è disposto a non volere ciò che vuole, o a volere ciò che non vuole, esso si chiama *Timore*, il quale quindi non è altro che la *Paura*, in quanto da essa l'uomo è disposto a evitare con un male minore un male che egli giudica sia per accadere (vedi la Prop. 28 di questa parte). Ma se il male è la Vergogna, allora il Timore si chiama Verecondia. Infine se la cupidità di evitare un male futuro è ostacolata dal Timore di un altro male in modo che non si sappia ciò che si preferisce, allora la Paura si chiama Costernazione, principalmente se l'uno e l'altro male che si teme siano tra i maggiori.

Proposizione XL

Chi immagina di essere odiato da qualcuno, e crede di non avergli dato alcun motivo di odio, lo avrà in odio a sua volta.

Dimostrazione

Chi immagina qualcuno affetto da Odio, per ciò stesso sarà anch'egli affetto da Odio (per la Prop. 27 di questa parte), cioè (per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte) da Tristezza accompagnata dall'idea d'una causa esterna. Ma egli (per Ipotesi) non immagina alcun'altra causa di questa Tristezza se non colui che lo ha in odio; dunque, per il fatto che immagina di essere odiato da qualcuno, egli sarà affetto da Tristezza accompagnata dall'idea di colui che lo ha in odio, cioè (per il medesimo Scolio) egli lo avrà in odio. C.D.D.

Scolio

Se poi egli immagina di avergli dato un giusto motivo di Odio, allora (per la Prop. 30 di questa parte e per il suo Scolio) egli sarà affetto da Vergogna. Ma ciò (per la Prop. 25 di questa parte) accade raramente. Inoltre questa reciprocità di Odio può nascere anche dal fatto che l'Odio è seguito dallo sforzo di arrecar male a colui che si ha in odio (per la Prop. 39 di questa parte). Chi immagina, dunque, di essere odiato da qualcuno, lo immaginerà causa di qualche male, ossia di una Tristezza; e quindi sarà affetto da Tristezza, o da Paura, accompagnata come causa dall'idea di colui che lo ha in odio, cioè sarà alla sua volta affetto da Odio, come sopra.

Corollario I

Chi immagina affetto da Odio verso di lui colui che egli ama sarà combattuto insieme da Odio e da Amore. Giacché, in quanto immagina di essere odiato da lui, è determinato (*per la Prop. preced.*) ad averlo in odio alla sua volta. Ma (*per Ipotesi*) egli nondimeno lo ama; dunque egli sarà combattuto insieme da Odio e da Amore.

Corollario II

Se uno immagina che per Odio gli sia stato arrecato qualche male da qualcuno verso il quale prima non provava nessun affetto, subito egli si sforzerà di rendergli questo male.

Dimostrazione

Chi immagina qualcuno affetto da Odio verso di lui, lo avrà alla sua volta in odio (*per la Prop. preced.*), e (*per la Prop. 26 di questa parte*) si sforzerà di ricordarsi di tutto ciò che potrà arrecare Tristezza a quest'altro, e cercherà (*per la Prop. 39 di questa parte*) di farglielo provare. Ma (*per Ipotesi*) la prima cosa di questo genere che egli immagina è il male che gli è stato fatto; dunque egli subito si sforzerà di arrecarlo all'altro. *C.D.D.*

Scolio

Lo sforzo di far male a colui che odiamo si chiama Ira, mentre si chiama Vendetta lo sforzo di rendere il male che ci è stato arrecato.

Proposizione XLI

Se uno immagina di essere amato da qualcuno, e crede di non avergliene dato alcun motivo (il che, per il Coroll. della Prop. 15 e per la Prop. 16 di questa parte, può accadere), egli lo amerà a sua volta.

Dimostrazione

Questa Proposizione si dimostra per la medesima via che la precedente, della quale vedi pure lo Scolio.

Scolio

Se poi avrà creduto di avergli dato un giusto motivo d'Amore, egli si glorierà (*per la Prop. 30 di questa parte col suo Scolio*); il che invero (*per la Prop. 25 di questa parte*) accade più frequentemente che il suo contrario, il quale, come abbiamo detto, accade quando qualcuno immagina di essere odiato da un altro (*vedi lo Scolio della Prop. preced.*). Or quest'Amore reciproco, e, conseguentemente, (*per la Prop. 39 di questa parte*) lo sforzo di far bene a colui che ci ama e che si sforza di farci bene (*per la medesima Prop. 39 di questa parte*), si chiama Riconoscenza o Gratitude, e così è chiaro che gli uomini sono di gran lunga più disposti alla Vendetta che a contraccambiare un beneficio.

Corollario

Chi immagina di essere amato da colui che egli ha in odio, sarà combattuto insieme da Odio e da Amore. Il che si dimostra per la medesima via che il primo Corollario della Proposizione precedente³³⁴.

Scolio

Se poi sarà prevalso l'Odio, egli si sforzerà di arrecare male a colui dal quale è amato; e quest'affetto si chiama Crudeltà, principalmente se si crede che colui che ama non abbia dato alcun motivo comune di Odio.

Proposizione XLII

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

Dimostrazione

Chi ama una cosa simile a sé, si sforza, per quanto può, di fare in modo che essa lo ami a sua volta (*per la Prop. 33 di questa parte*). Chi dunque ha fatto per Amore un beneficio a qualcuno, lo ha fatto³³⁵ per il desiderio di esserne riamato, cioè (*per la Prop. 34 di questa parte*) per speranza di Gloria, ossia di Letizia (*per lo Scolio della Prop. 30 di questa parte*). E perciò (*per la Prop. 12 di questa parte*) si sforzerà, per quanto può, d'immaginare questa causa di Gloria, cioè di considerarla come esistente in atto. Ma (*per Ipotesi*) egli immagina un'altra cosa che esclude l'esistenza di questa

causa; dunque (per la Prop. 19 di questa parte) egli per ciò stesso si rattristerà. C.D.D.

Proposizione XLIII

L'Odio è accresciuto da un Odio reciproco, e può, al contrario, essere distrutto dall'Amore.

Dimostrazione

Se uno immagina che colui ch'egli odia è affetto da Odio verso di lui, per ciò stesso nasce un nuovo Odio (per la Prop. 40 di questa parte), mentre (per Ipotesi) dura ancora il primo. Ma se, invece, immagina che quell'altro sia affetto da Amore verso di lui, nella misura in cui immagina ciò considera se stesso con Letizia (per la Prop. 30 di questa parte), e in tanto (per la Prop. 29 di questa parte) si sforzerà di piacere a colui, cioè (per la Prop. 41³³⁶ di questa parte) si sforza nella medesima misura di non averlo in odio e di non arrecargli nessuna Tristezza; e questo sforzo (per la Prop. 37 di questa parte) sarà maggiore o minore in ragione dell'affetto da cui nasce; e quindi, se sarà stato maggiore di quello che nasce dall'Odio e col quale egli si sforza di arrecare Tristezza alla cosa che odia (per la Prop. 26 di questa parte), prevarrà su di esso e cancellerà l'Odio dall'animo. C.D.D.

Proposizione XLIV

L'Odio che è interamente vinto dall'Amore, si cambia in Amore; e l'Amore per questa ragione è maggiore che se l'Odio non lo avesse preceduto.

Dimostrazione

Essa procede come quella della Proposizione 38 di questa parte. Chi, infatti, incomincia ad amare una cosa che odia, o che soleva considerare con Tristezza, si allietta per il fatto stesso che ama; e a questa Letizia che è implicata dall'Amore (vedi la sua Defn. nello Scolio della Prop. 13 di questa parte), si aggiunge anche quella che nasce dal fatto che lo sforzo di allontanare la Tristezza, implicata dall'Odio³³⁷ (come abbiamo mostrato nella Prop. 37 di questa parte), viene interamente assecondato, accompagnato come causa dall'idea di colui che si aveva in odio.

Scolio

Benché la cosa sia così, nessuno tuttavia si sforzerà di avere in odio qualche cosa, o di essere affetto da Tristezza, per godere di tale Letizia maggiore; cioè nessuno, nella speranza di un risarcimento di danni, desidererà che gli sia arrecato un danno, né desidererà di ammalarsi nella speranza di guarire. Giacché ciascuno si sforzerà sempre di conservare il proprio essere e di allontanare la Tristezza, per quanto può. Se poi, al contrario, si potesse concepire che un uomo possa desiderare di aver in odio qualcuno per amarlo, dopo, di un amore più grande, allora quest'uomo desidererà sempre di averlo in odio. Quanto maggiore, infatti, sarà stato l'Odio, tanto maggiore sarà l'Amore, e perciò egli desidererà sempre che l'Odio si accresca sempre di più; e per la medesima ragione un uomo si sforzerà di ammalarsi sempre di più per godere, dopo, di una Letizia maggiore col ristabilimento della sua salute; e quindi si sforzerà sempre di ammalarsi, il che (*per la Prop. 6 di questa parte*) è assurdo.

Proposizione XLV

Se uno, che ama una cosa simile a lui, immagina che un altro simile a lui è affetto da Odio verso questa cosa, egli avrà in odio quest'altro.

Dimostrazione

La cosa amata, infatti, ha in odio a sua volta colui che la odia (*per la Prop. 40 di questa parte*): e perciò l'amante che immagina che qualcuno ha in odio la cosa amata, per ciò stesso immagina che la cosa amata è affetta da Odio, cioè (*per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte*) da Tristezza, e conseguentemente (*per la Prop. 21 di questa parte*) si rattrista, e ciò accompagnato, come causa, dall'idea di colui che odia la cosa amata, cioè (*per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte*) lo avrà in odio. C.D.D.

Proposizione XLVI

Se qualcuno è stato affetto da un altro, di una classe³³⁸ o di una nazione diversa dalla sua, da una Letizia o da una Tristezza accompagnata, come causa, dall'idea di quest'altro sotto il nome generale della classe o della nazione, egli amerà o avrà in odio non solo costui, ma anche tutti quelli della medesima classe o della medesima nazione.

Dimostrazione

La dimostrazione di questa proposizione risulta evidente dalla Proposizione 16 di questa parte.

Proposizione XLVII

La Letizia che nasce dall'immaginare che la cosa che odiamo sia distrutta, o sia affetta da un altro male, non nasce senza una qualche Tristezza d'animo.

Dimostrazione

Ciò è evidente per la Prop. 27 di questa parte. Noi, infatti, ci rattristiamo in quanto immaginiamo che una cosa simile a noi sia affetta da Tristezza.

Scolio

Questa Proposizione si può pure dimostrare in base al Corollario della Proposizione 17 della II parte. Tutte le volte, infatti, che ci ricordiamo di una cosa sebbene essa non esista in atto, tuttavia³³⁹ noi la contempliamo come presente, e il Corpo è affetto nella medesima maniera; quindi, finché il ricordo della cosa è vivace, l'uomo è determinato a considerarla con Tristezza, e questa determinazione, finché l'immagine della cosa ancora rimane, è, bensì, limitata, ma non tolta dal ricordo delle cose che escludono l'esistenza della cosa immaginata; e perciò l'uomo si allietta solo nella misura in cui questa determinazione è limitata; e da ciò accade che questa Letizia che nasce dal male della cosa che odiamo si ripeta tutte le volte che ci ricordiamo di questa cosa. Infatti, come abbiamo detto, quando viene suscitata l'immagine di questa cosa, poiché questa immagine implica l'esistenza della cosa, essa allora determina l'uomo a considerare la cosa con la medesima Tristezza con la quale era solito considerarla quando essa esisteva. Ma poiché all'immagine di questa cosa egli ha unito altre immagini che escludono l'esistenza della cosa, ecco che tale determinazione alla Tristezza è subito limitata, e l'uomo si allietta di nuovo, e ciò tutte le volte che questa unione si ripete. E questa medesima è la causa per la quale gli uomini si allietano tutte le volte che si ricordano d'un male già passato, e per la quale hanno piacere di narrare i pericoli da cui sono stati liberati. Giacché, appena immaginano un qualche pericolo, lo considerano come ancora futuro e sono determinati a temerlo; ma questa determinazione è di nuovo limi-

tata dall'idea della libertà che essi hanno unito con l'idea di questo pericolo, quando ne sono stati liberati, e che li rende nuovamente sicuri, e perciò si allietano nuovamente.

Proposizione XLVIII

L'Amore e l'Odio, per es. verso Pietro, si distruggono, se la Tristezza implicata dall'Odio e la Letizia implicata dall'Amore sono congiunte con l'idea d'un'altra causa; e l'uno e l'altro diminuiscono nella misura in cui immaginiamo che Pietro non è stato da solo la causa dell'uno o dell'altro.

Dimostrazione

Essa è evidente dalla sola definizione dell'Amore e dell'Odio, che si può vedere nello Scolio della Prop. 13 di questa parte. Infatti, la sola ragione per la quale la Letizia è chiamata Amore, e la Tristezza Odio verso Pietro è che Pietro è considerato come la causa di questo o di quell'affetto^{34°}. Tolta, dunque, questa ragione in tutto o in parte, anche l'affetto verso Pietro diminuisce in tutto o in parte. *C.D.D.*

Proposizione XLIX

L'Amore e l'Odio verso una cosa che immaginiamo libera devono essere l'uno e l'altro, a parità di motivo, maggiori che verso una cosa necessaria.

Dimostrazione

Una cosa che immaginiamo libera, deve (per la Defn. 7 della parte I) essere percepita per se stessa senza le altre. Se, dunque, la immaginiamo causa di Letizia o di Tristezza, per ciò stesso (per lo Scolio della Prop. 13 di questa parte) la ameremo o l'avremo in odio, e ciò (per la Prop. preced.) col più alto grado di Amore o di Odio, che possa nascere da un dato affetto. Ma se immaginiamo come necessaria la cosa che è causa di quest'affetto, allora (per la medesima Defn. 7 della I parte) la immagineremo non già unica causa di quest'affetto, ma congiuntamente con altre, e perciò (per la Prop. preced.) l'Amore e l'Odio verso di essa saranno minori. *C.D.D.*

Scolio

Da qui segue che gli uomini, poiché si credono liberi, sono animati gli uni verso gli altri da un Amore, o da un Odio maggiore che verso altre cose; al che si aggiunge l'imitazione degli affetti, sulla quale vedi le Prop. 27, 34, 40 e 43 di questa parte.

Proposizione L

Una cosa qualunque può essere per accidente causa di Speranza o di Paura.

Dimostrazione

Questa Proposizione si dimostra per la medesima via che la Proposizione 15 di questa parte, alla quale, come pure allo Scolio 2³⁴ della Proposizione 18 di questa parte, rimando il Lettore.

Scolio

Le cose, che per accidente sono causa di Speranza o di Paura, sono chiamate presagi buoni o cattivi³⁴². In quanto, poi, questi presagi sono causa di Speranza o di Paura, in tanto essi sono (*per la Defin. della Speranza e della Paura, che si può vedere nello Scolio della Prop. 18 di questa parte*) causa di Letizia o di Tristezza, e quindi (*per il Coroll. della Prop. 15 di questa parte*), in tanto noi li amiamo o li abbiamo in odio, e (*per la Prop. 28 di questa parte*) ci sforziamo di adoperarli come mezzi per ciò che speriamo, o di allontanarli come ostacoli o cause di Paura. Inoltre dalla Proposizione 25 di questa parte segue che noi per natura siamo costituiti in modo da credere facilmente alle cose che speriamo e difficilmente, invece, a quelle che temiamo, e da tenerle da conto più o meno del giusto. E da ciò sono nate le Superstizioni dalle quali gli uomini sono dappertutto agitati. Del resto non credo che valga la pena di mostrare qui le fluttuazioni d'animo che nascono dalla Speranza e dalla Paura; giacché dalla sola definizione di questi affetti segue che non c'è Speranza senza Paura, né Paura senza Speranza (come a suo luogo spiegheremo più ampiamente), e, inoltre, in quanto speriamo qualche cosa o ne abbiamo paura, in tanto la amiamo o l'abbiamo in odio; e quindi tutto ciò che abbiamo detto dell'Amore e dell'Odio, ciascuno potrà facilmente applicarlo alla Speranza e alla Paura.

Proposizione LI

Uomini diversi possono essere affetti in modi diversi da un solo e medesimo oggetto, e un solo e medesimo uomo può essere affetto in modi diversi da un solo e medesimo oggetto in tempi diversi.

Dimostrazione

Il Corpo umano (per il Post. 3 della II parte) è affetto dai corpi esterni in moltissimi modi. Due uomini possono, dunque, essere affetti nel medesimo tempo in modi diversi; e perciò (per l'Assioma 1 che si trova dopo il Lemma 3, che si può vedere dopo la Prop. 13 della II parte³⁴³) possono essere affetti in modi diversi da un solo e medesimo oggetto. Di poi, (per il medesimo Postul.) il Corpo umano può essere affetto ora in questo ora in quell'altro modo; e quindi (per il medesimo Assioma) può essere affetto da un solo e medesimo oggetto in modi diversi in tempi diversi. C.D.D.

Scolio

Vediamo dunque che può accadere che ciò che l'uno ama, l'altro l'abbia in odio, e ciò di cui l'uno ha paura, l'altro non tema, e che un solo e medesimo uomo ami ora ciò che prima ha odiato, e ora ciò che prima ha temuto ecc. Poiché, inoltre, ciascuno giudica in base al suo affetto quale cosa è buona, quale cattiva, quale migliore e quale peggiore (vedi lo Scolio della Prop. 39 di questa parte) ne segue che gli uomini possono differire tanto nel loro giudizio quanto nel loro affetto^a; e da qui accade che quando paragoniamo gli uomini, gli uni agli altri, li distinguiamo dalla sola diversità degli affetti, e chiamiamo gli uni intrepidi, gli altri timidi, e altri, infine, con un altro nome. Per esempio, chiamerò intrepido chi disprezza il male che io soglio temere; e se, inoltre, terrò conto del fatto che la sua Cupidità di far male a colui che egli odia e di far bene a colui che egli ama non è ostacolata dal timore del male da cui io sogliò essere trattenuto, lo chiamerò audace. Mi sembrerà poi timido chi teme il male che io soglio disprezzare; e se, inoltre, terrò conto del fatto che la sua Cupidità è ostacolata dal timore d'un male³⁴⁴ che non ha il potere di trattenermi, io lo dirò pusillanime; e ciascuno giudicherà in questa maniera. A causa, infine, di questa natura dell'uomo e dell'incostanza del suo giudizio, come pure perché l'uomo giudica spesso delle cose solo a seconda

^a N.B. Abbiamo mostrato nello Scolio della Prop. 13 della II parte che ciò può accadere, sebbene la Mente umana sia una parte dell'intelletto divino.

del suo affetto e perché le cose che crede contribuiscano alla Letizia o alla Tristezza e che perciò (*per la Prop. 28 di questa parte*) si sforza di realizzare o di allontanare, sono spesso semplicemente immaginarie – per tacere ora di quanto altro abbiamo mostrato nella II parte circa l'incertezza delle cose – per tutte queste ragioni noi concepiamo facilmente che l'uomo possa essere spesso egli stesso causa tanto che si rattristi quanto che si allieti, cioè causa che sia affetto da una Tristezza o da una Letizia accompagnata dall'idea di lui stesso come causa; e così intendiamo facilmente che cosa sia il Pentimento e che cosa sia la Soddifazione di noi stessi³⁴⁵. *Il Pentimento è, infatti, una Tristezza accompagnata dall'idea di noi stessi come causa, e la Soddifazione di noi stessi è una Letizia accompagnata dall'idea di noi stessi come causa, e questi affetti sono veementissimi perché gli uomini credono di essere liberi (vedi la Prop. 49 di questa parte).*

Proposizione LII

Un oggetto, che prima abbiamo visto insieme con altri, o che immaginiamo non aver nulla che non sia comune a parecchi, noi non lo considereremo tanto a lungo quanto quello che immaginiamo avere qualche cosa di singolare.

Dimostrazione

Appena immaginiamo un oggetto che abbiamo visto con altri, subito ci ricordiamo anche degli altri (*per la Prop. 18 della II parte; vedine pure lo Scolio*) e così dalla considerazione di un oggetto passiamo subito alla considerazione di un altro. E tale è pure la condizione d'un oggetto che immaginiamo non avere nulla che non sia comune a parecchi. Giacché, per ciò stesso, supponiamo di non considerare in lui nulla che prima non abbiamo visto unito ad altri. Ma quando supponiamo d'immaginare in un oggetto qualche cosa di singolare, che prima non abbiamo mai visto, non diciamo altro se non che la Mente, mentre considera quell'oggetto, non ne ha in sé alcun altro alla cui considerazione essa possa passare dalla considerazione di quello; e quindi essa è determinata a considerare soltanto quello. Dunque un oggetto ecc. *C.D.D.*

Scolio

Quest'affezione della Mente, o quest'immaginazione d'una cosa singolare, in quanto si trova sola nella Mente, si chiama Ammirazione; se essa è pro-

vocata da un oggetto che temiamo, si dice Costernazione, perché l'Ammirazione di un male tiene così sospeso l'uomo nella sola considerazione di esso che non è capace di pensare ad altri oggetti per mezzo dei quali potrebbe evitare quel male. Ma se ciò che ammiriamo è la prudenza d'un uomo, la sua ingegnosità, o qualcosa di simile, poiché per ciò stesso consideriamo che tale uomo ci è di molto superiore, allora l'Ammirazione si chiama Venerazione; altrimenti si chiama Orrore, se ciò che ammiriamo è l'ira, l'invidia ecc. di un uomo. Se, poi, ammiriamo la prudenza, l'ingegnosità ecc., di un uomo che amiamo, il nostro Amore per ciò stesso (*in virtù della Prop. 12 di questa parte*) sarà maggiore, e noi chiamiamo Devozione quest'amore unito all'Ammirazione o alla Venerazione. E a questa maniera noi possiamo concepire uniti all'Ammirazione anche l'Odio, la Speranza, la Sicurezza e altri affetti; e perciò potremo dedurre più affetti che quelli che si sogliono indicare con vocaboli in uso. Dal che si vede che i nomi degli affetti sono stati inventati più in base al loro uso volgare che in base alla loro conoscenza accurata.

All'Ammirazione si oppone il Disprezzo, la cui causa tuttavia è per lo più la seguente: cioè, che dal fatto di vedere che qualcuno ammira, ama, paventa ecc., una cosa, o dal fatto che una cosa a prima vista appare simile alle cose che ammiriamo, amiamo, paventiamo ecc., siamo determinati (*per la Prop. 15 col suo Coroll. e per la Prop. 27 di questa parte*) ad ammirare, amare, paventare ecc., tale cosa. Ma se siamo costretti dalla presenza stessa della cosa, o da una considerazione più accurata, a negarne tutto ciò che può essere causa di Ammirazione, di Amore, di Paura ecc., allora la Mente rimane determinata dalla presenza stessa della cosa a pensare più a ciò che non è nell'oggetto anziché a ciò che vi è; mentre, al contrario, alla presenza di un oggetto, essa è solita pensare principalmente a ciò che è nell'oggetto. Inoltre, come la Devozione nasce dall'Ammirazione per la cosa che amiamo, così l'Irrisione nasce dal Disprezzo per la cosa che odiamo o paventiamo, e il Disdegno dal Disprezzo per la stoltezza, come la Venerazione dall'Ammirazione per la prudenza. Possiamo, infine, concepire uniti al Disprezzo l'Amore, la Speranza, la Gloria e altri affetti, e dedurre inoltre altri affetti che parimenti non siamo soliti distinguere dagli altri con alcun vocabolo particolare.

Proposizione LIII

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

Dimostrazione

L'uomo non conosce se stesso se non mediante le affezioni del suo Corpo e le loro idee (*per le Prop. 19 e 23 della II parte*). Quando accade, dunque, che la Mente possa considerare se stessa, per ciò stesso si suppone che essa passi a una perfezione maggiore, cioè (*per lo Scolio della Prop. 11 di questa parte*) che sia affetta da Letizia, e da una Letizia tanto maggiore quanto più distintamente essa può immaginare se stessa e la sua potenza d'agire. *C.D.D.*

Corollario

Questa Letizia si alimenta sempre più quanto più l'uomo immagina di essere lodato dagli altri. Quanto più immagina, infatti, di essere lodato dagli altri, tanto maggiore è la Letizia della quale immagina gli altri essere affetti da lui, e ciò con l'accompagnamento dell'idea di lui stesso (*per lo Scolio della Prop. 29 di questa parte*), e quindi (*per la Prop. 27 di questa parte*) egli stesso è affetto da una Letizia maggiore, accompagnata dall'idea di se stesso. *C.D.D.*

Proposizione LIV

La Mente si sforza d'immaginare solo quelle cose che pongono la sua potenza d'agire.

Dimostrazione

Lo sforzo della Mente, o la sua potenza, è l'essenza stessa della Mente (*per la Prop. 7 di questa parte*). Ma l'essenza della Mente (*com'è noto di per sé*) afferma solo ciò che la Mente è e può, ma non ciò che essa non è e non può; e quindi essa si sforza d'immaginare solo ciò che afferma, ossia pone la sua potenza d'agire. *C.D.D.*

Proposizione LV

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

Dimostrazione

L'essenza della Mente afferma solo ciò che la Mente è e può; ossia appartiene alla natura della Mente immaginare solo quelle cose che pongono la sua potenza d'agire (*per la Prop. preced.*). Quando diciamo, dunque, che la

Mente, mentre considera se stessa, immagina la sua impotenza, non diciamo altro se non che, mentre la Mente si sforza d'immaginare qualche cosa che pone la sua potenza d'agire, questo suo sforzo è ostacolato, ossia (*per lo Scolio della Prop. 11 di questa parte*) che essa si rattrista. C.D.D.

Corollario

Questa Tristezza è sempre più alimentata se l'uomo immagina di essere biasimato dagli altri; il che si dimostra allo stesso modo che il Coroll. della Prop. 53 di questa parte.

Scolio

Questa Tristezza, accompagnata dall'idea della nostra debolezza, si chiama Umiltà; invece la Letizia che nasce dalla considerazione di noi stessi si chiama Amor proprio o Soddifazione di se stesso. E poiché questa Letizia si ripete tutte le volte che l'uomo considera le sue virtù, ossia la sua potenza d'agire, da ciò deriva pure che ciascuno si faccia premura di narrare i fatti propri e di fare sfoggio delle forze tanto del suo corpo quanto del suo spirito, e che per questa causa gli uomini siano molesti gli uni agli altri. Da ciò segue, inoltre, che gli uomini sono invidiosi per natura (*vedi lo Scolio della Prop. 24 e lo Scolio della Prop. 32 di questa parte*), cioè gioiscono della debolezza dei loro pari, e si rattristano, invece, della loro virtù. Tutte le volte, infatti, che ciascuno immagina le proprie azioni, è affetto da Letizia (*per la Prop. 53 di questa parte*), e da una Letizia tanto maggiore quanto maggiore è la perfezione che immagina delle proprie azioni, e quanto più distintamente immagina queste azioni; cioè (*per ciò che è stato detto nello Scolio 1 della Prop. 40 della II parte*), quanto più egli può distinguerle dalle altre e considerarle come cose singolari. Quindi, per la considerazione di sé, ciascuno gioirà in sommo grado allorquando considererà in sé qualche cosa che nega degli altri. Ma, se egli riferirà ciò che afferma di sé all'idea generale di uomo o di animale, non ne gioirà altrettanto; e, invece, si rattristerà se immaginerà che le sue azioni, paragonate con quelle degli altri, siano più deboli; egli si sforzerà allora di allontanare questa Tristezza (*per la Prop. 28 di questa parte*), sia interpretando malamente le azioni dei suoi pari, sia abbellendo le sue, per quanto può. È chiaro, dunque, che gli uomini sono per natura proclivi all'Odio e all'Invidia, e a questa inclinazione naturale si aggiunge l'educazione stessa. Giacché i genitori sogliono spronare i figli alla virtù mediante il solo stimolo dell'Onore e dell'Invidia. Ma contro di ciò rimane

forse ancora uno scrupolo, poiché noi non raramente ammiriamo le virtù degli uomini, e li veneriamo. Per eliminarlo, dunque, aggiungerò il seguente corollario.

Corollario

Nessuno invidia la sua virtù a un altro, che non sia un suo pari.

Dimostrazione

L'Invidia è l'Odio stesso (*vedi lo Scolio della Prop. 24 di questa parte*), ossia (*per la Prop. 13 di questa parte*) è una Tristezza, cioè (*per lo Scolio della Prop. 11 di questa parte*) un'affezione da cui la potenza d'agire o lo sforzo dell'uomo è ostacolato. Ma l'uomo (*per lo Scolio della Prop. 9 di questa parte*) non si sforza né desidera di fare se non ciò che può seguire dalla sua natura, così com'è data; dunque l'uomo non desidererà che sia affermata di lui alcuna potenza d'agire, o (che è lo stesso) alcuna virtù che sia propria della natura d'un altro ed estranea alla sua; e perciò la sua Cupidità non può essere ostacolata, cioè (*per lo Scolio della Prop. 11 di questa parte*) egli non può rattristarsi per il fatto che vede qualche virtù in qualcuno dissimile da lui, e, conseguentemente, non potrà neanche portargliene invidia. Ma bensì porterà invidia a un suo pari, il quale è supposto della medesima natura di lui. *C.D.D.*

Scolio

Quando, perciò, abbiamo detto sopra nello Scolio della Prop. 52 di questa parte che noi veneriamo un uomo perché ne ammiriamo la prudenza, la fortezza ecc., questa venerazione ha luogo (*com'è chiaro dalla stessa Prop.*) perché immaginiamo che queste virtù gli appartengano in modo singolare, e non che siano comuni alla nostra natura; e perciò noi non gliel'envi- diamo più di quel che invidiamo agli alberi la loro altezza, e ai leoni la loro forza ecc.

Proposizione LVI

Ci sono tante specie di Letizia, di Tristezza e di Cupidità, e quindi di ciascun affetto che ne è composto, come la fluttuazione d'animo, o che ne deriva³⁴⁶, come l'Amore, l'Odio, la Speranza, la Paura ecc., quante sono le specie di oggetti da cui

siamo affetti.

Dimostrazione

La Letizia e la Tristezza, e conseguentemente gli affetti che ne sono composti, o che ne derivano, sono delle passioni (*per lo Scolio della Prop. 11 di questa parte*); ora noi (*per la Prop. 1 di questa parte*) siamo necessariamente passivi in quanto abbiamo idee inadeguate; e solo in quanto ne abbiamo (*per la Prop. 3 di questa parte*) siamo passivi, cioè (*vedi lo Scolio 1³⁴⁷ della Prop. 40 della II parte*) noi siamo necessariamente passivi solo in quanto immaginiamo, ossia (*vedi la Prop. 17 della II parte col suo Scolio*) in quanto proviamo un affetto che implica la natura del nostro Corpo e la natura d'un corpo esterno. Dunque la natura di ciascuna passione si deve spiegare necessariamente in modo che sia espressa la natura dell'oggetto da cui siamo affetti. Così la Letizia che nasce, per esempio, dall'oggetto A implica la natura dello stesso oggetto A, e la Letizia che nasce dall'oggetto B implica la natura dell'oggetto B; e quindi questi due affetti di Letizia sono diversi per natura perché nascono da cause di natura diversa. Così pure l'affetto di Tristezza che nasce da un oggetto è diverso per natura dalla Tristezza che nasce da un'altra causa; il che si deve intendere pure dell'Amore, dell'Odio, della Speranza, della Paura, della Fluttuazione d'animo ecc.; e quindi ci sono necessariamente tante specie di Letizia, di Tristezza, di Amore, di Odio ecc., quante sono le specie di oggetti da cui siamo affetti. Ma la Cupidità è la stessa essenza o natura di ciascuno, in quanto è concepita come determinata a fare qualche cosa secondo una sua costituzione data qualsiasi (*vedi lo Scolio della Prop. 9 di questa parte*); dunque, a seconda che ciascuno è affetto da cause esterne con questa o con quella specie di Letizia, di Tristezza, di Amore, di Odio ecc., cioè a seconda che la sua natura è costituita in questo o in quel modo, la sua Cupidità sarà necessariamente questa o quella, e la natura d'una Cupidità differirà necessariamente dalla natura d'un'altra Cupidità tanto quanto gli affetti da cui ciascuna deriva differiscono tra di loro. Vi sono, dunque, tante specie di Cupidità, quante sono le specie di Letizia, di Tristezza, di Amore ecc., e, conseguentemente (*per ciò che è stato già mostrato*) quante sono le specie di oggetti da cui siamo affetti. C.D.D.

Scollo

Tra queste specie d'affetti, le quali (*per la Prop. preced.*) devono essere moltissime, le più importanti sono l'Ingordigia, l'Ubbriachezza, la Libidine, l'Avarizia e l'Ambizione, le quali non sono se non nozioni dell'Amore o della Cupidità, che spiegano la natura di questi due affetti mediante gli oggetti a cui si riferiscono. Infatti per Ingordigia, Ubbriachezza, Libidine, Avarizia e Ambizione noi non intendiamo altro se non l'Amore o la Cupidità immoderati del mangiare, del bere, del coito, delle ricchezze e della gloria. Questi affetti, inoltre, in quanto li distinguiamo dagli altri solo mediante gli oggetti a cui si riferiscono, non hanno contrarii. Giacché la Temperanza e la Sobrietà, e, infine, la Castità, che sogliamo opporre all'Ingordigia, all'Ubbriachezza e alla Libidine non sono affetti, cioè passioni, ma indicano la potenza d'animo che modera questi affetti. Del resto io qui non posso spiegare le altre specie d'affetti (perché sono tante, quante le specie di oggetti); né ciò è necessario, anche se lo potessi. Giacché, per il nostro proposito, cioè per determinare le forze degli affetti e la potenza della Mente su di essi, ci basta avere una definizione generale di ciascun affetto. Ci basta, dico, comprendere le proprietà comuni degli affetti e della Mente, per poter determinare quale e quanta sia la potenza della Mente nel moderare e nel frenare gli affetti. Quindi, benché ci sia una grande differenza tra il tale e il tal'altro affetto d'Amore, di Odio, o di Cupidità, per esempio, tra l'Amore verso i figli e l'Amore verso la moglie, noi tuttavia non abbiamo bisogno di conoscere queste differenze, né d'indagare ulteriormente la natura e l'origine degli affetti.

Proposizione LVII

Qualsivoglia affetto di ciascun individuo differisce tanto dall'affetto d'un altro, quanto l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro.

Dimostrazione

Questa Proposizione risulta evidente dall'Assioma i che si può vedere dopo il Lemma 3 dello Scolio della Prop. 13 della II parte. Ma noi nondimeno la dimostreremo mediante le definizioni dei tre affetti primitivi.

Tutti gli affetti si riducono alla Cupidità, alla Letizia, o alla Tristezza, come mostrano le definizioni che ne abbiamo dato. Ma la Cupidità è la stessa natura o essenza di ciascuno (*vedine la Defn. nello Scolio della Prop. 9 di questa parte*); dunque la Cupidità di ciascun individuo differisce tanto dalla Cupidità d'un altro quanto la natura o l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro.

Infine la Letizia e la Tristezza sono delle passioni da cui la potenza di ciascuno, o il suo sforzo di perseverare nel suo essere, è accresciuta o diminuita, assecondata od ostacolata (*per la Prop. 11 di questa parte e per il suo Scolio*). Ma per sforzo di perseverare nel proprio essere, in quanto viene riferito insieme al Corpo e alla Mente, intendiamo l'Appetito e la Cupidità (*vedi lo Scolio della Prop. 9 di questa parte*); dunque la Letizia e la Tristezza sono la Cupidità stessa o l'Appetito, in quanto è accresciuto o diminuito, assecondato o ostacolato da cause esterne, cioè (*per il medesimo Scolio*) sono la natura stessa di ciascuno; e perciò la Letizia o la Tristezza di ciascuno differisce pure tanto dalla Letizia o dalla Tristezza d'un altro quanto la natura o l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro; e, conseguentemente, qualsivoglia affetto di ciascun individuo differisce tanto dall'affetto d'un altro ecc. *C.D.D.*

Scolio

Da qui segue che gli affetti degli animali detti irragionevoli (non possiamo, infatti, per nulla dubitare che i bruti sentano, dopoché abbiamo conosciuto l'origine della Mente³⁴⁸), differiscono tanto dagli affetti degli uomini, quanto la loro natura differisce dalla natura umana. Il cavallo e l'uomo sono, certo, ambedue trascinati dalla Libidine di procreare; ma quello da una Libidine equina, questi, invece, da una Libidine umana. Così pure le Libidini e gli Appetiti degli insetti, dei pesci e degli uccelli devono essere diversi gli uni dagli altri. Benché, dunque, ciascun individuo viva contento della natura di cui è formato e ne goda, tuttavia tale vita di cui ciascuno è contento e tale gaudio non sono altro che l'idea o l'anima³⁴⁹ di questo individuo, e perciò il gaudio dell'uno differisce tanto dal gaudio dell'altro, quanto l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro. Infine dalla Proposizione precedente segue che c'è anche una differenza non piccola tra il gaudio da cui è trascinato, per esempio, un ubbriaco, e il gaudio che un Filosofo conquista; il che ho voluto far osservare qui di passaggio. E tutto questo basti circa gli affetti che si riferiscono all'uomo in quanto è passivo. Mi restano da aggiungere poche cose sugli affetti che si riferiscono a lui in quanto è attivo.

Proposizione LVIII

Oltre la Letizia e la Cupidità, che sono passioni, ci sono altri affetti di Letizia e di Cupidità che si riferiscono a noi in quanto siamo attivi.

Dimostrazione

Quando la Mente concepisce se stessa e la sua potenza d'agire, si allietta (*per la Prop. 53 di questa parte*): ora, la Mente considera se stessa necessariamente quando concepisce un'idea vera o adeguata (*per la Prop. 43 della II parte*). Ma la Mente concepisce alcune idee adeguate (*per lo Scolio 2 della Prop. 40 della II parte*). Dunque essa si allietta pure in quanto ha idee adeguate, cioè (*per la Prop. 1 di questa parte*) in quanto è attiva. Inoltre la Mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, si sforza di perseverare nel suo essere (*per la Prop. 9 di questa parte*). Ma per sforzo noi intendiamo la Cupidità (*per il medesimo Scolio*); dunque la Cupidità si riferisce a noi anche in quanto conosciamo, cioè (*per la Prop. 1 di questa parte*) in quanto siamo attivi. *C.D.D.*

Proposizione LIX

Tra tutti gli affetti che si riferiscono alla Mente in quanto è attiva, non ce n'è alcuno che non si riduca alla Letizia o alla Cupidità.

Dimostrazione

Tutti gli affetti si riducono alla Cupidità, alla Letizia o alla Tristezza, come mostrano le definizioni che ne abbiamo dato. Ora, per Tristezza intendiamo che la potenza di pensare della Mente è diminuita od ostacolata³⁵⁰ (*per la Prop. 11 di questa parte e per il suo Scolio*): e perciò in quanto la Mente si rattrista, la sua potenza di conoscere, cioè la sua potenza d'agire (*per la Prop. 1 di questa parte*), è diminuita od ostacolata: e quindi nessun affetto di Tristezza può essere riferito alla Mente in quanto è attiva, ma solo affetti di Letizia e di Cupidità, i quali (*per la Prop. preced.*) pertanto si riferiscono anche alla Mente. *C.D.D.*

Scolio

Io riduco alla Fortezza tutte le azioni che seguono dagli affetti che si riferiscono alla Mente in quanto conosce, e distinguo la Fortezza in Fermezza e in Generosità³⁵¹. Per Fermezza intendo la Cupidità con cui ciascuno si sforza di conservare il proprio essere per il solo dettame della ragione. Per Generosità intendo, invece, la Cupidità con cui ciascuno si sforza, per il solo dettame della ragione, di aiutare gli altri uomini e di unirli a sé in amicizia. Io riduco dunque alla Fermezza le azioni che mirano soltanto all'utilità dell'agente, e alla Generosità quelle che mirano anche all'utilità altrui. Quindi la Tem-

peranza, la Sobrietà, la presenza d'animo nei pericoli ecc., sono specie di Fermezza; invece la Modestia, la Clemenza ecc., sono specie di Generosità. E con ciò credo di avere spiegato e di aver fatto conoscere mediante le loro cause prime i principali affetti e le fluttuazioni d'animo che nascono dalla combinazione dei tre affetti primitivi, cioè della Cupidità, della Letizia e della Tristezza. Da questa esposizione è chiaro che noi siamo agitati in molti modi da cause esterne, e che, come le onde del mare mosse da venti contrari, siamo sballottati qua e là, ignari del nostro esito e del nostro destino. Ho detto, però, di aver fatto conoscere solo i principali conflitti d'animo³⁵², non già tutti quelli che ci possono essere. Procedendo, infatti, per la medesima via che abbiamo seguito sopra, possiamo facilmente mostrare che l'Amore si unisce al Pentimento, allo Sdegno, alla Vergogna ecc. Anzi credo che da ciò che si è già detto risulti chiaramente a ciascuno che gli affetti si possono combinare gli uni con gli altri in tanti modi, e possono quindi nascerne tante varietà che essi non possono essere determinati con nessun numero. Ma, per il mio proposito, è sufficiente averne enumerato soltanto i principali: giacché gli altri, che ho ommesso, sarebbero oggetto più di curiosità che d'utilità. Tuttavia riguardo all'Amore resta da osservare che, per un caso frequentissimo, mentre godiamo d'una cosa che desideravamo, il Corpo per questo godimento acquista uno stato nuovo dal quale è determinato altrimenti, e sono svegliate in lui altre immagini di cose, e nello stesso tempo la Mente incomincia a immaginare altre cose e a desiderarne altre. Quando, per esempio, immaginiamo una cosa che suole recarci piacere col suo sapore, noi desideriamo di goderne, cioè di mangiarne. Ma, mentre così ne godiamo, lo stomaco si riempie e il Corpo si trova in un altro stato. Se, dunque, in questa diversa disposizione del Corpo, l'immagine di tale medesimo cibo viene rafforzata poiché esso è presente, e conseguentemente anche lo sforzo, o la Cupidità, di mangiarne, a questa Cupidità, o a questo sforzo, si opporrà lo stato nuovo del Corpo, e, quindi, la presenza del cibo che desideravamo sarà odiosa, e questo è ciò che chiamiamo Disgusto e Tedio. Del resto io ho trascurato le affezioni esterne del Corpo che si osservano negli affetti, come il tremore, il pallore, il singhiozzo, il riso ecc., perché esse si riferiscono solo al Corpo senz'alcuna relazione alla Mente. Infine devo fare alcune osservazioni sulle definizioni degli affetti, e per questa ragione ripeterò qui per ordine tali definizioni e inserirò tra di esse ciò che vi è da osservare su ciascuna.

Definizioni degli affetti

I. La Cupidità è l'essenza stessa dell'uomo, in quanto da una sua qualunque affezione data è concepita come determinata a fare qualche cosa.

Spiegazione

Abbiamo detto sopra, nello Scolio della Prop. 9 di questa parte, che la Cupidità è l'appetito con coscienza di se stesso; e che l'appetito è l'essenza stessa dell'uomo in quanto è determinata a fare le cose che servono alla sua conservazione. Ma nel medesimo Scolio ho pure avvertito che io non riconosco, in realtà, nessuna differenza tra l'appetito umano e la Cupidità. Giacché, sia o non sia l'uomo consapevole del suo appetito, tuttavia l'appetito rimane uno e medesimo; e perciò, per non sembrare di commettere una tautologia, non ho voluto spiegare la Cupidità mediante l'appetito, ma mi sono sforzato di definirla in modo da comprendervi insieme tutti gli sforzi della natura umana che indichiamo con le parole appetito, volontà, cupidità o impulso. Avrei potuto dire, infatti, che la Cupidità è l'essenza stessa dell'uomo in quanto è concepita come determinata a fare qualche cosa; ma da questa definizione non seguirebbe (*per la Prop. 23 della II parte*) che la Mente può essere consapevole della sua Cupidità o del suo appetito. Per includere, dunque, nella mia definizione la causa di questa consapevolezza, è stato necessario (*per la medesima Prop.*) aggiungere: *in quanto determinata da una sua qualunque affezione data ecc.* Giacché per affezione dell'essenza umana intendiamo ogni stato di questa essenza, sia innato sia acquisito³⁵³, sia che si concepisca mediante il solo attributo del Pensiero, sia che si concepisca mediante il solo attributo dell'Estensione, sia che si riferisca insieme all'uno e all'altro attributo. Qui, dunque, col nome di Cupidità intendo tutti gli sforzi, gl'impulsi, gli appetiti e le volizioni dell'uomo, che sono diversi a seconda dello stato diverso del medesimo uomo, e non raramente si oppongono talmente gli uni agli altri che l'uomo è trascinato in direzioni diverse e non sa da qual parte rivolgersi.

II. La Letizia³⁵⁴ è il passaggio dell'uomo da una minore a una maggiore perfezione.

III. La Tristezza³⁵⁵ è il passaggio dell'uomo da una maggiore a una minore perfezione.

Spiegazione

Dico passaggio. Giacché la Letizia non è la perfezione stessa. Se l'uomo nascesse, infatti, con la perfezione a cui passa, ne sarebbe in possesso senza affetto di Letizia; il che si vede più chiaramente dall'affetto di Tristezza che gli è opposto. Nessuno, infatti, può negare che la Tristezza consista nel passaggio a una perfezione minore, e non nella stessa perfezione minore, giacché l'uomo non si può rattristare in quanto è partecipe di qualche perfezione. Né possiamo dire che la Tristezza consista nella privazione d'una perfezione maggiore; giacché la privazione è niente, mentre l'affetto di Tristezza è un atto, e quest'atto, quindi, non può essere se non l'atto di passare a una perfezione minore, cioè l'atto col quale la potenza d'agire dell'uomo è diminuita od ostacolata (*vedi lo Scolio della Prop. 11 di questa parte*). Ometto, d'altra parte, le definizioni dell'Ilarità, del Solletico, della Melanconia e del Dolore, perché questi affetti si riferiscono principalissimamente al Corpo, e non sono se non specie di Letizia o di Tristezza.

IV. L'Ammirazione³⁵⁶ è l'immaginazione di una cosa, alla quale la Mente rimane attaccata perché questa immaginazione singolare non ha nessuna connessione con le altre (*vedi la Prop. 52 di questa parte col suo Scolio*).

Spiegazione

Nello Scolio della Prop. 18 della II parte abbiamo mostrato quale sia la causa per la quale la Mente passa subito dalla considerazione di una cosa al pensiero di un'altra, e cioè perché le immagini di queste cose sono tra di loro concatenate e ordinate in modo che l'una segua l'altra; ma ciò non si può concepire quando l'immagine di una cosa è nuova; allora piuttosto la Mente sarà trattenuta nella considerazione di questa cosa finché non sia determinata da altre cause a pensare ad altre cose. Considerata, dunque, in se stessa, l'immaginazione di una cosa nuova è della medesima natura che le altre immaginazioni; e per questa ragione io non annovero l'Ammirazione tra gli affetti, né vedo alcun motivo per farlo, giacché questa distrazione della Mente non nasce da alcuna causa positiva che distraga la Mente dalle altre immaginazioni, ma solo dal fatto che manca la causa dalla quale la Mente è determinata, attraverso la considerazione di una cosa, a pensare ad altre cose.

Io, dunque, riconosco (*come ho avvertito nello Scolio della Proposizione 11 di questa parte*) soltanto tre affetti primitivi o primari, cioè la Letizia, la Tristezza e la Cupidità; e per nessun'altra ragione ho detto alcune parole

sull'Ammirazione se non perché è divenuta cosa abituale che alcuni affetti, derivati dai tre primitivi, siano indicati con altri nomi quando si riferiscono agli oggetti che ammiriamo; e questa ragione m'induce ugualmente ad aggiungere qui anche la definizione del Disprezzo.

V. Il Disprezzo³⁵⁷ è l'immaginazione di una cosa, la quale tocca la Mente così poco che la Mente stessa è mossa dalla presenza della cosa a immaginare piuttosto ciò che non si trova nella cosa stessa anziché ciò che vi si trova. *Vedi lo Scolio della Prop. 52 di questa parte.*

Lascio qui da parte le definizioni della Venerazione e dello Sdegno, perché nessun affetto, ch'io sappia, trae da questi il suo nome.

VI. L'Amore è una Letizia accompagnata dall'idea d'una causa esterna.

Spiegazione

Questa Definizione spiega assai chiaramente l'essenza dell'Amore; invece quella degli Autori che definiscono l'Amore come *la volontà dell'amante di congiungersi con la cosa amata*, esprime non l'essenza dell'Amore, ma una sua proprietà, e poiché questi Autori³⁵⁸ non hanno visto abbastanza bene l'essenza dell'Amore, perciò non hanno neanche potuto, avere alcun concetto chiaro della sua proprietà; e da ciò è accaduto che tutti hanno giudicato assai oscura la loro definizione. Tuttavia si deve osservare che quando dico che è una proprietà dell'amante quella di congiungersi per sua volontà con la cosa amata, non intendo per volontà un consenso, o una deliberazione dell'animo, ossia un libero decreto (abbiamo, infatti, dimostrato nella Proposizione 48 della II parte che questa è una cosa fittizia), e neanche la Cupidità di congiungersi con la cosa amata quando essa è assente, o di perseverare nella sua presenza quando essa è presente; giacché l'Amore si può concepire senza questa o quella Cupidità; ma intendo per volontà l'Acquiescenza che c'è nell'amante a causa della presenza della cosa amata, Acquiescenza dalla quale la Letizia dell'amante è rafforzata, o, almeno, alimentata.

VII. L'Odio è Tristezza accompagnata dall'idea d'una causa esterna.

Spiegazione

Ciò che qui si deve osservare si può facilmente percepire da quel che si è detto nella Spiegazione della Definizione precedente. *Vedi inoltre lo Scolio della Prop. 13³⁵⁹ di questa parte.*

VIII. La Propensione³⁶⁰ è Letizia accompagnata dall'idea d'una cosa che è per accidente causa di Letizia.

IX. L'Avversione³⁶¹ è Tristezza accompagnata dall'idea d'una cosa che è per accidente causa di Tristezza. *Vedi su questi affetti lo Scolio della Prop. 15 di questa parte.*

X. La Devozione è Amore verso colui che ammiriamo.

Spiegazione

Abbiamo mostrato nella Proposizione 52 di questa parte che l'Ammirazione nasce dalla novità d'una cosa. Se ci accade, dunque, d'immaginare spesso³⁶² ciò che ammiriamo, cesseremo di ammirarlo, e perciò vediamo che l'affetto di Devozione facilmente degenera nel semplice Amore.

XI. L'Irrisione è Letizia che nasce dall'immaginare che qualche cosa che disprezziamo si trova in una cosa che odiamo³⁶³.

Spiegazione

In quanto disprezziamo la cosa che odiamo, noi ne neghiamo l'esistenza (*vedi lo Scolio della Prop. 52 di questa parte*), e in questa misura ci allietiamo (*per la Prop. 20 di questa parte*). Ma poiché supponiamo che l'uomo ha in odio ciò che deride, ne segue che questa Letizia non è salda. *Vedi lo Scolio della Prop. 47 di questa parte.*

XII. La Speranza³⁶⁴ è una Letizia incostante, nata dall'idea d'una cosa futura o passata, del cui esito dubitiamo in qualche misura.

XIII. La Paura³⁶⁵ è una Tristezza incostante, nata dall'idea d'una cosa futura o passata, del cui esito dubitiamo in qualche misura. *Vedi su questi affetti lo Scolio 2 della Prop. 18 di questa parte.*

Spiegazione

Da queste definizioni segue che non c'è Speranza senza Paura, né Paura senza Speranza. Di uno, infatti, che sia sospeso alla Speranza e dubiti dell'esito d'una cosa, si suppone che immagini qualche cosa che escluda l'esistenza di tale cosa futura, e quindi che egli in questo senso si rattristi (*per la Prop. 19 di questa parte*), e, conseguentemente, finché è sospeso alla Speranza, che egli abbia paura che la cosa non avvenga. Chi, al contrario, è nella Paura, cioè dubita dell'evento di una cosa che odia, immagina pure qualcosa che esclude l'esistenza di questa; e perciò (*per la Prop. 20 di questa parte*) si allietta; ed ha quindi, in questo senso, la Speranza che la cosa non avvenga³⁶⁶.

XIV. La Sicurezza è Letizia nata dall'idea d'una cosa futura o passata, riguardo alla quale è stata tolta ogni causa di dubbio.

XV. La Disperazione è Tristezza nata dall'idea d'una cosa futura o passata, riguardo alla quale è stata tolta ogni causa di dubbio.

Spiegazione

La Sicurezza, dunque, nasce dalla Speranza e la Disperazione dalla Paura quando è tolta ogni causa di dubitare dell'evento di una cosa; ciò accade perché l'uomo immagina che una cosa passata o futura gli stia dinanzi ed egli la considera come presente, o perché immagina altre cose che escludono l'esistenza di quelle che gli suscitavano dubbio. Giacché, sebbene dell'evento delle cose singolari non possiamo mai essere certi (*per il Coroll. della Prop. 31 della parte II*), può accadere, tuttavia, che noi non dubitiamo del loro evento. Abbiamo mostrato, infatti (*vedi lo Scolio della Prop. 49 della II parte*), che altro è dubitare di una cosa, e altro è averne la certezza; e perciò può accadere che dall'immagine di una cosa passata o futura siamo affetti col medesimo affetto di Letizia o di Tristezza che dall'immagine d'una cosa presente, come abbiamo dimostrato nella Proposizione 18 di questa parte, alla quale e al suo Scolio rimandiamo³⁶⁷.

XVI. Il Gaudio è Letizia accompagnata dall'idea d'una cosa passata, accaduta insperatamente³⁶⁸.

XVIII. Il Rimorso è Tristezza accompagnata dall'idea d'una cosa passata, accaduta contro la nostra Speranza³⁶⁹.

XVIII. La Commiserazione è Tristezza accompagnata dall'idea d'un male, accaduto a un altro che immaginiamo simile a noi. *Vedi lo Scolio della Prop. 22 e lo Scolio della Prop. 27 di questa parte*³⁷⁰.

Spiegazione

Tra la Commiserazione e la Misericordia sembra non ci sia nessuna differenza, se non forse che la Commiserazione si riferisce a un affetto singolo, e la Misericordia a una disposizione abituale a esso.

XIX. Il Favore è Amore verso qualcuno che ha fatto bene a un altro³⁷¹.

XX. L'Indignazione è Odio verso qualcuno che ha fatto male a un altro.

Spiegazione

So che queste parole nell'uso comune hanno un significato diverso. Ma il mio proposito non è di spiegare il significato delle parole, ma la natura del-

le cose e d'indicarle con quei vocaboli il cui significato usuale non si allontana del tutto dal significato in cui li voglio usare; il che basti avere avvertito una sola volta. Del resto, sulla causa di questi affetti, vedi il Corollario 1 della Proposizione 27 e lo Scolio³⁷² della Proposizione 22 di questa parte.

XXI. La Stima consiste nel tener di conto, per Amore, qualcuno più del giusto³⁷³.

XXII. Il Disprezzo consiste nel tener di conto, per Odio, qualcuno meno del giusto³⁷⁴.

Spiegazione

La Stima è dunque un affetto o una proprietà dell'Amore, e il Disprezzo, dell'Odio; e perciò la *Stima* si può anche definire come *l'Amore in quanto s'impadronisce talmente dell'uomo che questi tiene di conto la cosa amata più del giusto*, e, al contrario, il *Disprezzo* come *l'Odio in quanto s'impadronisce talmente dell'uomo che questi tiene di conto colui che egli ha in odio meno del giusto*. Vedi su questi affetti lo Scolio della Prop. 26 di questa parte.

XXIII. L'Invidia è Odio in quanto s'impadronisce talmente dell'uomo che questi si rattrista della felicità altrui, e, al contrario, gode del male altrui³⁷⁵.

Spiegazione

All'Invidia si oppone comunemente la Misericordia, la quale, quindi, nonostante il significato del vocabolo, si può definire così:

XXIV. La Misericordia è Amore in quanto s'impadronisce talmente dell'uomo che questi gode del bene altrui, e, al contrario, si rattrista del male altrui³⁷⁶.

Spiegazione

Vedi, del resto, sull'Invidia lo Scolio della Prop. 24 e lo Scolio della Prop. 32 di questa parte. E questi sono gli affetti di Letizia e di Tristezza che sono accompagnati dall'idea d'una cosa esterna come causa per sé o per accidente. Ora passo ad altri affetti che sono accompagnati dall'idea d'una cosa interna come causa.

XXV. La Soddifazione di noi stessi è Letizia nata dal fatto che l'uomo considera se stesso e la sua potenza d'agire³⁷⁷.

XXVI. L'Umiltà è Tristezza nata dal fatto che l'uomo considera la sua impotenza o la sua debolezza³⁷⁸.

Spiegazione

La Soddifazione di noi stessi si oppone all'Umiltà, in quanto per tale Soddifazione intendiamo una Letizia nata dal fatto che consideriamo la nostra potenza d'agire; ma in quanto per Soddifazione di noi stessi intendiamo pure una Letizia accompagnata dall'idea d'un fatto che crediamo d'aver compiuto per libero decreto della Mente, allora essa si oppone al Pentimento, il quale è da noi definito così:

XXVII. Il Pentimento è Tristezza accompagnata dall'idea d'un fatto che crediamo d'aver compiuto per libero decreto della Mente.

Spiegazione

Abbiamo mostrato le cause di questi affetti nello Scolio della Prop. 51 di questa parte, nelle Prop. 53, 54 e 55 di questa parte e nello Scolio di quest'ultima Proposizione. Sul libero decreto della Mente vedi lo Scolio della Prop. 35 della II parte. Ma qui inoltre si deve notare che non c'è da stupirsi che tutti gli atti in generale, chiamati abitualmente *cattivi*, siano seguiti da Tristezza, e quelli detti *retti*, da Letizia. Giacché ciò dipende soprattutto dall'educazione, come si può facilmente capire da ciò che si è detto sopra. I genitori, infatti, biasimando i primi e rimproverando spesso i figli a causa di essi, e, invece, raccomandando e lodando i secondi, han fatto sì che con gli uni fossero congiunte commozioni di Tristezza, e con gli altri commozioni di Letizia. Il che è pure confermato dall'esperienza stessa. Giacché la consuetudine e la Religione non sono per tutti gli uomini le medesime; ma, al contrario, ciò che è sacro per gli uni, è profano per gli altri, e ciò che è onesto presso gli uni, è turpe presso gli altri. A seconda, dunque, della maniera in cui ciascuno è stato educato, egli si pente di una cosa che ha fatto o se ne gloria³⁷⁹.

XXVIII. La Superbia consiste nel sentire di sé, per Amore di se stesso, più del giusto³⁸⁰.

Spiegazione

La Superbia differisce dunque dalla Stima, perché questa si riferisce a un oggetto esterno, mentre la Superbia si riferisce all'uomo stesso che sente di se stesso più del giusto. Del resto, come la Stima è un effetto o una proprietà dell'Amore, così la *Superbia* è un effetto o una proprietà

dell'Amor di se stesso, e perciò si può definire come *l'Amore di noi stessi o la Soddisfazione di noi stessi, in quanto s'impadronisce di noi talmente che sentiamo di noi stessi più del giusto* (vedi lo Scolio della Prop. 26 di questa parte). Non esiste un affetto contrario a questo. Nessuno, infatti, per odio di sé, tiene di conto se stesso meno del giusto; anzi nessuno tiene di conto se stesso meno del giusto in quanto immagina di non potere questo o quello. Tutto ciò, infatti, che l'uomo immagina di non potere, lo immagina necessariamente, e da questa immaginazione egli è disposto in modo che egli non può realmente fare ciò che immagina di non poter fare. Finché immagina, infatti, di non potere questo o quello, egli non è determinato a farlo, e quindi gli è impossibile farlo. Ma se, invece, facciamo attenzione a ciò che dipende dalla sola opinione, potremo concepire come possibile che l'uomo senta di se stesso meno del giusto; è possibile, infatti, che qualcuno, mentre triste considera la propria debolezza, immagini di essere disprezzato da tutti, e ciò mentre gli altri a nulla pensano meno che a disprezzarlo. Un uomo può, inoltre, sentire di se stesso meno del giusto, se nel presente nega di sé qualche cosa in relazione al futuro di cui è incerto; come quando afferma di non potere concepire nulla di certo, e di non potere desiderare o fare null'altro se non cose cattive o turpi. Possiamo poi dire che uno senta di se stesso meno del giusto, quando vediamo che egli, per eccessiva paura della vergogna, non osa ciò che osano altri suoi pari. Noi possiamo, dunque, opporre alla Superbia questo affetto che chiamerò Abbiezione; giacché come dalla Soddisfazione di noi stessi nasce la Superbia così dall'Umiltà nasce l'Abbiezione, la quale, quindi, è da noi definita così:

XXIX. L'Abbiezione consiste nel sentire di se stesso meno del giusto, per Tristezza.

Spiegazione

Noi siamo soliti, tuttavia, di opporre l'Umiltà alla Superbia, ma allora facciamo attenzione più agli effetti dell'una e dell'altra che alla loro natura. Sogliamo, infatti, chiamare superbo colui che si gloria troppo (vedi lo Scolio della Prop. 30 di questa parte), che non racconta di sé se non le virtù, e degli altri se non i vizi, che vuole essere preferito a tutti, e che, infine, incede con quella gravità e con quell'ornamento con cui sogliono incedere quelli che stanno molto più in alto di lui. Invece chiamiamo umile colui che arrossisce assai spesso, che confessa i suoi vizi e racconta le virtù degli altri, che cede il passo a tutti, e che, infine, cammina a capo basso e tra-

scura di ornarsi. Del resto questi affetti, cioè l'Umiltà e l'Abbiezione, sono rarissimi. Giacché, la natura umana, considerata in se stessa, si ribella contro di essi, per quanto può (*vedi le Prop. 13 e 54³⁸¹ di questa parte*); e perciò coloro che sono creduti in sommo grado abbietti e umili, sono per lo più in sommo grado ambiziosi e invidiosi.

XXX. La Gloria è Letizia accompagnata dall'idea d'una nostra azione che immaginiamo lodata da altri³⁸².

XXXI. La Vergogna è Tristezza accompagnata dall'idea d'un'azione che immaginiamo biasimata da altri.

Spiegazione

Su questi affetti vedi lo Scolio della Proposizione 30 di questa parte. Ma qui si deve notare la differenza che c'è tra la Vergogna e la Verecondia. La Vergogna, infatti, è una Tristezza che segue a un'azione di cui ci vergognamo. La Verecondia, invece, è la Paura o il Timore della Vergogna, Paura o Timore da cui l'uomo è trattenuto dal fare qualcosa di turpe. Alla Verecondia si suole opporre l'Impudenza³⁸³, la quale, in realtà, non è un affetto, come mostrerò³⁸⁴ a suo luogo; ma i nomi degli affetti (come ho già avvertito) si riferiscono più al loro uso che alla loro natura. E con ciò ho finito di parlare degli affetti di Letizia e di Tristezza che mi ero proposto di spiegare. Passo dunque a quelli che riduco alla Cupidità.

XXXII. Il Desiderio è Cupidità o Appetito di possedere una cosa, che è alimentato dal ricordo di questa cosa e che, nello stesso tempo, è ostacolato dal ricordo di altre cose che escludono l'esistenza della cosa desiderata³⁸⁵.

Spiegazione

Quando ci ricordiamo d'una cosa, per ciò stesso siamo disposti, come spesso abbiamo detto, a considerarla col medesimo affetto che se la cosa fosse presente, ma questa disposizione o questo sforzo, mentre siamo svegli, è per lo più inibito dalle immagini delle cose che escludono l'esistenza della cosa di cui ci ricordiamo. Quando, dunque, ci ricordiamo d'una cosa che ci fa provare un certo genere di Letizia, per ciò stesso ci sforziamo di considerarla come presente col medesimo affetto di Letizia; ma questo sforzo è subito inibito dal ricordo delle cose che escludono l'esistenza di tale cosa. Perciò il desiderio è, in realtà, una Tristezza, la quale si oppone alla Letizia che nasce dall'assenza d'una cosa che odiamo; nella quale Letizia vedi lo Scolio della Proposizione 47 di questa parte. Ma poiché il nome

desiderio sembra riferirsi alla Cupidità, perciò riduco questo affetto agli affetti di Cupidità.

XXXIII. L'Emulazione è Cupidità d'una cosa, che si genera in noi perché immaginiamo che altri hanno la medesima Cupidità³⁸⁶.

Spiegazione

Chi fugge perché vede fuggire altri, o chi teme perché vede temere altri, o anche chi, perché vede che uno si è bruciata la mano, ritrae a sé la propria mano e sposta il proprio corpo, come se egli stesso si fosse bruciata la mano, costui, noi diremo, imita bensì l'affetto d'un altro, ma non è un suo emulo; non già perché conosciamo una causa dell'emulazione diversa dall'imitazione, ma perché l'uso ha fatto sì che noi chiamiamo emulo solo chi imita ciò che giudichiamo onesto, utile o piacevole. Vedi, del resto, sulla causa dell'Emulazione la Proposizione 27 di questa parte col suo Scolio. Per quale ragione, poi, a questo affetto per lo più si congiunga l'Invidia, vedi su ciò la Proposizione 32 di questa parte col suo Scolio.

XXXIV. La Riconoscenza o Gratitude, è Cupidità o sollecitudine d'Amore, mediante la quale ci sforziamo di far del bene a chi ci ha arrecato un beneficio per un uguale affetto di Amore. *Vedi la Prop. 39 con lo Scolio della Prop. 41 di questa parte*³⁸⁷.

XXXV. La Benevolenza è Cupidità di far del bene a colui del quale abbiamo commiserazione. *Vedi lo Scolio della Prop. 27 di questa parte*³⁸⁸.

XXXVI. L'Ira è Cupidità dalla quale siamo incitati per Odio a far male a colui che odiamo. *Vedi la Prop. 39 di questa parte*³⁸⁹.

XXXVII. La Vendetta è Cupidità dalla quale siamo incitati per Odio reciproco a far male a colui che per un uguale affetto di Odio ci ha arrecato danno. *Vedi il Corollario 2 della Prop. 40 di questa parte col suo Scolio*³⁹⁰.

XXXVIII. La Crudeltà o la Sevizia è Cupidità dalla quale uno è incitato a far male a colui che amiamo, o di cui abbiamo commiserazione³⁹¹.

Spiegazione

Alla Crudeltà si oppone la Clemenza, la quale non è una passione, ma una potenza dell'animo, mediante la quale l'uomo frena l'ira e la vendetta.

XXXIX. Il Timore è Cupidità d'evitare un male maggiore che paventiamo con un male minore. *Vedi lo Scolio della Prop. 39 di questa parte*³⁹².

XL. L'Audacia è Cupidità dalla quale uno è incitato a fare qualche cosa con un rischio che i suoi uguali hanno paura di affrontare³⁹³.

XLI. La Pusillanimità si dice di colui la cui Cupidità è ostacolata dal timore d'un rischio che i suoi uguali osano affrontare³⁹⁴.

Spiegazione

La Pusillanimità, dunque, non è altro che la Paura di un male del quale i più non sogliono aver paura; e perciò io non la riduco agli affetti di Cupidità. Tuttavia ho voluto darne qui la spiegazione, perché, in quanto facciamo attenzione alla Cupidità, essa si oppone realmente all'affetto dell'Audacia.

XLII. La Costernazione si dice di colui la cui Cupidità d'evitare un male è ostacolata dall'ammirazione del male che teme.

Spiegazione

La Costernazione è, dunque, una specie di Pusillanimità. Ma poiché la Costernazione nasce da un doppio Timore, perciò si può definire più comodamente come *una Paura che trattiene un uomo stupefatto o esitante in modo che egli non possa allontanare un male*. Dico *stupefatto*, in quanto comprendiamo che la sua Cupidità di allontanare un male è ostacolata dall'ammirazione. Dico poi *esitante*, in quanto concepiamo che tale Cupidità è ostacolata dal Timore d'un altro male che tormenta ugualmente tale uomo: dal che avviene che egli non sappia quale dei due debba stornare³⁹⁵. Vedi a questo riguardo lo Scolio della Prop. 39 e lo Scolio della Prop. 52 di questa parte. Del resto sulla Pusillanimità e sull'Audacia vedi lo Scolio della Prop. 51 di questa parte.

XLIII. La Cortesia o la Modestia è Cupidità di fare ciò che piace agli uomini, e di omettere ciò che a essi dispiace³⁹⁶.

XLIV. L'Ambizione è Cupidità immoderata di gloria.

Spiegazione

L'Ambizione è una Cupidità dalla quale tutti gli affetti (*per le Prop. 27 e 31 di questa parte*) sono alimentati e rafforzati; e perciò quest'affetto difficilmente può essere vinto. Finché, infatti, un uomo è posseduto da qualche Cupidità, egli sarà nello stesso tempo posseduto necessariamente dall'Ambizione. *I migliori, dice Cicerone³⁹⁷, sono più degli altri guidati dalla gloria. Anche i filosofi mettono il loro nome sui libri che scrivono sul disprezzo della gloria ecc.*

XLV. L'Ingordigia è Cupidità immoderata, o anche Amore, di banchettare.

XLVI. L'Ubbriachezza è Cupidità immoderata e Amore di bere.

XLVII. L'Avarizia è Cupidità immoderata e Amore delle ricchezze.

XLVIII. La Libidine è pure Cupidità e Amore dell'unione dei corpi³⁹⁸.

Spiegazione

Sia moderata o non lo sia, questa Cupidità dell'accoppiarsi si suole chiamare Libidine. Inoltre questi cinque affetti (*come ho avvertito nella Prop. 56 di questa parte*) non hanno contrario. La Modestia, infatti, è una specie d'Ambizione, sulla quale vedi lo Scolio della Prop. 29 di questa parte. Ho già avvertito pure che la Temperanza, la Sobrietà e la Castità indicano una potenza della Mente, e non già una passione. E benché possa accadere che un uomo avaro, ambizioso, o timido si astenga dagli eccessi del cibo, del bere e del coito, tuttavia l'Avarizia, l'Ambizione e il Timore non sono contrarii all'ingordigia, all'ubbrachezza o alla libidine³⁹⁹. Giacché l'avarico desidera per lo più d'ingozzarsi di cibo e di bevanda a spese altrui⁴⁰⁰. L'ambizioso, poi, purché spera che ciò rimanga nascosto⁴⁰¹, non si modererà in nulla, e, se vive tra ubbriaconi e libidinosi, appunto perché è ambizioso, sarà più proclive ai medesimi vizi. Il timido, infine, fa ciò che non vuole. Infatti, anche se l'avarico, per evitare la morte, getta in mare le sue ricchezze, rimane tuttavia avaro; e se il libidinoso è triste perché non può soddisfare se stesso, non cessa, per questo, di essere libidinoso. E, assolutamente parlando, questi affetti non si riferiscono tanto agli atti stessi di mangiare, di bere ecc., quanto allo stesso Appetito e Amore. Nulla, dunque, si può contrapporre a questi affetti se non la Generosità e la Fermezza d'animo, delle quali parleremo in seguito.

Passo sotto silenzio⁴⁰² le definizioni della Gelosia e delle altre fluttuazioni d'animo, sia perché nascono da una combinazione degli affetti che abbiamo già definito, sia perché la maggior parte di esse non hanno alcun nome; il che mostra che per l'uso della vita basta soltanto conoscerle in generale. Del resto è chiaro dalle definizioni degli affetti che essi nascono tutti dalla Cupidità, dalla Letizia o dalla Tristezza, o meglio non sono altro che questi tre affetti, ciascuno dei quali suole essere chiamato con nomi diversi a causa delle loro varie relazioni e delle loro proprietà estrinseche. Se ora vogliamo considerare questi tre affetti primitivi in quanto si riferiscono soltanto alla Mente, e a ciò che abbiamo detto sopra circa la natura della Mente, potremo definire gli affetti nel modo seguente⁴⁰³:

Definizione generale degli affetti

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

Spiegazione

Dico in primo luogo che un affetto o una passione dell'animo è un'idea confusa. Abbiamo mostrato, infatti, (vedi la Prop. 3 di questa parte) che la Mente in tanto è passiva in quanto ha idee inadeguate o confuse. Dico, poi: *mediante la quale la Mente afferma una forza d'esistere del suo Corpo, o di una parte di esso, maggiore o minore di quella che prima affermava*. Tutte le idee che abbiamo dei corpi indicano, infatti, piuttosto lo stato attuale del nostro Corpo (per il Coroll. 2 della Prop. 16 della II parte) anziché la natura del corpo esterno; ma l'idea che costituisce la forma d'un affetto deve indicare o esprimere lo stato che ha il Corpo, o una sua parte, per il fatto che la sua potenza d'agire, ossia la sua forza d'esistere, è accresciuta o diminuita, assecondata od ostacolata. Si deve, però, notare che quando dico: *una forza d'esistere maggiore o minore di quella di prima*, non intendo dire che la Mente confronta lo stato presente del Corpo con quello passato; ma che l'idea che costituisce la forma dell'affetto, afferma del Corpo qualche cosa che implica veramente una realtà minore o maggiore di prima. E poiché l'essenza della Mente consiste (per le Prop. 11 e 13 della II parte) nel fatto che essa afferma l'esistenza attuale del suo Corpo, e noi per perfezione intendiamo l'essenza stessa della cosa, ne segue, dunque, che la Mente passa a una perfezione maggiore o minore, quando le accade di affermare del suo Corpo, o di una parte di esso, qualche cosa che implica una realtà maggiore o minore di prima. Quando, pertanto, sopra ho detto che la potenza di pensare della Mente è accresciuta o diminuita, non ho voluto intendere altro se non che la Mente ha formato del suo Corpo, o di una parte di esso, un'idea che esprime una realtà maggiore o minore di quella che aveva affermato del suo Corpo. Giacché il valore delle idee e la potenza attuale di pensare si stima dal valore dell'oggetto. Ho aggiunto, infine: *e data la quale idea la Mente è determinata a pensare piuttosto questa cosa che quell'altra*, allo scopo di esprimere, oltre la natura della Letizia e della Tristezza, che è spiegata dalla prima parte della definizione, anche la natura della Cupidità.

Fine della Terza Parte.