

BARUCH SPINOZA

BREVE TRATTATO SU  
DIO, L'UOMO  
E LA SUA FELICITÀ

SANSONI - FIRENZE

Titolo originale: *Korte Verhandeling van God de Mensch  
en deszelfs Welstand*

Traduzione, prefazione e note  
a cura di GIUSEPPE SEMERARI

PROPRIETÀ RISERVATA - STAMPATO IN ITALIA

## INDICE

<i>Avvertenza</i> . . . . .	pag. VII
<i>Introduzione</i> . . . . .	» IX-XXIII

### BREVE TRATTATO SU DIO, L'UOMO E LA SUA FELICITÀ

#### PARTE PRIMA

#### DIO

Cap. I	- Dio esiste . . . . .	pag. 5
II	- Che cosa è Dio . . . . .	» 11
	Dialogo tra l'intelletto, l'amore ecc. . . . .	» 20
	Dialogo fra Erasmo e Teofilo. . . . .	» 23
» III	- Dio è causa di tutto . . . . .	» 27
» IV	- L'azione necessaria di Dio . . . . .	» 29
» V	- La provvidenza di Dio . . . . .	» 33
VI	- La predestinazione divina . . . . .	» 34
» VII	- Gli attributi che non appartengono a Dio . . . . .	» 38
VIII	- La natura naturante . . . . .	» 42
» IX	- La natura naturata . . . . .	» 43
» X	- Che cosa sono bene e male. . . . .	» 45

#### PARTE SECONDA

#### L'UOMO

Prefazione . . . . .	pag. 49	
Cap. I	- L'opinione, la fede e la conoscenza . . . . .	» 52
» II	- Che cosa sono opinione, fede e conoscenza chiara . . . . .	» 54
» III	- L'origine delle passioni dall'opinione . . . . .	» 56
» IV	- Che cosa deriva dalla fede e il bene e il male dell'uomo . . . . .	» 60
V	- L'amore . . . . .	» 65

INDICE

Cap. VI	- L'odio . . . . .	pag. 68
» VII	- Il desiderio e la gioia . . . . .	» 71
» VIII	- La stima e il disprezzo, ecc. . . . .	» 73
» IX	- La speranza e il timore, ecc. . . . .	» 75
» X	- Rimorso e pentimento . . . . .	» 79
» XI	- La beffa e la facezia . . . . .	» 80
» XII	- L'onore, la vergogna, ecc. . . . .	» 82
» XIII	- La benevolenza, la gratitudine, ecc. . . . .	» 84
» XIV	- Il rammarico . . . . .	» 85
» XV	- Verità e falsità . . . . .	» 87
» XVI	- La volontà . . . . .	» 90
» XVII	- La differenza tra volontà e desiderio . . . . .	» 95
» XVIII	- L'utilità della precedente dottrina . . . . .	» 98
» XIX	- La beatitudine dell'uomo . . . . .	» 101
» XX	- Dimostrazione di ciò che precede . . . . .	» 108
» XXI	- La potenza della ragione . . . . .	» 112
» XXII	- La vera conoscenza, la rigenerazione, ecc. . . . .	» 114
» XXIII	- L'immortalità dell'anima . . . . .	» 117
» XXIV	- L'amore di Dio per l'uomo . . . . .	» 118
» XXV	- I demoni . . . . .	» 123
» XXVI	- La vera libertà . . . . .	» 125
Appendice dell' <i>Etica</i> :	Dio . . . . .	» 130
»	L'anima umana . . . . .	» 133
Note . . . . .		» 139

AVVERTENZA

Per la traduzione, sempre letterale nei limiti del possibile, ho seguito i testi stabiliti da Carl Gebhardt in *SPINOZA, Opera*, Heidelberg, pp. 11-121 (A) e 536-609 (B).

Tra i due manoscritti, l'*A* e il *B*, ho scelto il secondo.

La critica oggi, superate le vecchie prevenzioni contro la fatica di Monnikhoff, giudica il ms. *B*, trascrizione formalmente migliore, testo più corretto del ms. *A*, ancorché questo si vanti copia originaria della prima traduzione olandese del manoscritto latino spinoziano.

Comunque, ho continuamente collazionati i due mss. e, quando mi è parso opportuno preferire la lezione di *A* o quando notevoli sono le varianti, ne ho fatto denuncia espressa nelle note.

Grande utilità mi ha procurata la *Textgestaltung* del medesimo Gebhardt, cit., pg. 407-525 per la storia e la critica testuali.

Ho tenuto presenti le traduzioni francesi del Janet<sup>(1)</sup>, che è di seconda mano perché versione della tedesca di Sigwart, si attiene prevalentemente al ms. *B* e, nell'insieme, appaga poco, e dell'Appuhn, di gran lunga superiore all'altra e condotta quasi per intero sul ms. *A*<sup>(2)</sup>.

G. S.

(1) *Dieu, l'homme et la beatitude*, traduit par la première fois en français, et précédé d'une introduction par Paul Janet, Paris, 1878.

(2) *Oeuvres de Spinoza*, traduites et annotées par Charles Appuhn, nouvelle édition revue et corrigée d'après l'édition de Heidelberg, Paris, 1949, t. I, pp. 41-206.

## INTRODUZIONE

I. *Del Breve Trattato, la prima opera in ordine di tempo dello Spinoza, ben poco si è saputo fino al secolo scorso.*

*Accenni e indicazioni vaghe, sia subito dopo la morte dell'Autore, quando furono pubblicate le opere postume, sia per tutto il sec. XVIII.*

*Scoperto, a metà Ottocento, il testo del Trattato, non ancora piena luce si fece su di esso e sino alla classica edizione di tutti gli scritti spinoziani, da Carlo Gebhardt realizzata per l'Accademia delle Scienze di Heidelberg <sup>(1)</sup>, le incertezze e le discussioni tra i critici durarono, lasciando il Breve Trattato in posizione piuttosto equivoca sia sotto il riguardo filologico sia dal punto di vista strettamente speculativo. Se si aggiunge che numerose conclusioni dello stesso Gebhardt, da considerare oggi definitive, a meno che nuovi imprevedibili elementi non emergano nel futuro, sono dovute, per la più parte, a ipotesi analogiche, a confronti ingegnosi con altre opere filologicamente meglio note dello Spinoza, appare ben chiaro da quante difficoltà sia angustiato e impedito il compito di chi si accinga allo studio del Breve Trattato, scritto letterariamente monotono, scarsamente elaborato, piuttosto grossolano, dunque, ma d'indubbio interesse per chi voglia del pensiero di*

---

<sup>(1)</sup> *Spinoza Opera* im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von CARL GEBHARDT, CARL WINTERS Universitätsbuchhandlung, Bd. 4.

Spinoza avere conoscenza esauriente ed esaminare sopra tutto la prima acerba, ma essenziale formulazione.

## II. Storia filologica del Breve Trattato:

a) dalla scoperta dei manoscritti alla ricostruzione del Gebhardt.

È sembrato che il primo a nominare il Breve Trattato sia lo stesso Spinoza, nell'epistola VI, indirizzata all'amico Oldenburg. Questi da Londra inviò, dall'agosto all'ottobre 1661, tre lettere allo Spinoza, che risiedeva a Rijnsburg. Nella prima, richiamandosi a conversazioni metafisiche con il filosofo tenute, lo pregava d'intrattenere ancora per corrispondenza su quelli e simili argomenti<sup>(1)</sup>; nella seconda gli sottoponeva alcune questioni in lui sorte dopo aver ricevuto risposta da Spinoza<sup>(2)</sup>; con la terza, infine, accompagnando la spedizione del libro del fisico inglese Boyle, *De Nitro, Fluiditate et Firmitate*, lo sollecitava a istruirlo sulla "vera e prima origine delle cose", poiché non ancora molto chiaro gli riusciva "da qual causa e in qual modo le cose comincino a esistere, e con qual legame dipendano dalla prima causa, se questa sia mai tale"<sup>(3)</sup>. A questa interrogazione corrisponde la conclusione dell'epistola VI: "In qual modo le cose comincino a esistere, e con quale legame dipendano dalla prima causa: su questo tema (*de hac re*) e anche sull'emendazione dell'intelletto, ho composto un intero opuscolo, nel cui riordinamento (*descriptio*) e correzione (*emendatio*) mi trovo occupato. Ma talvolta cesso di lavorare. Poiché non ho ancora un'idea sicura circa la sua pubblicazione, temo invero che i teologi del nostro tempo ne rimangano offesi, attacchino con l'odio, che loro è abituale, me, che invece detesto i litigi... e, perché tu sappia che cosa è contenuto in questa mia opera, che ai mestatori può tornare offensivo, dico che molti attributi a Dio da costoro assegnati e almeno da tutti quelli che io conosco, io considero quali creature, e per contro altri attributi, da costoro considerati creature in forza dei pregiudizi, io affermo essere proprietà di Dio, da

<sup>(1)</sup> Op. IV, pp. 5-6.

<sup>(2)</sup> Op. IV, pp. 10-12.

<sup>(3)</sup> Op. IV, pp. 14-15.

loro assolutamente male intese, e poi che Dio non è separato dalla natura come sogliono sostenere tutti quelli, di cui io ho notizia"<sup>(1)</sup>. L'Oldenburg rispondeva, a sua volta, esortando l'amico illustre a non desistere dalla pubblicazione, checché avessero borbottato (oggannire) i teologi da strapazzo (*Teologastri*)<sup>(2)</sup>.

Menzione del Breve Trattato fecero il Meyer nell'*Epilogus di Philosophia S. Scripturae Interpres* (1666) e il Jarig Jelles nella Prefazione all'edizione delle opere postume di Spinoza (*Die Nagelate Schriften*, 1677).

Nel 1717 lo Stolle, professore di scienze politiche a Jena, inserì nella *Kurze Anleitung zur Historie der Gelahrtheit* quanto aveva appreso durante un giovanile viaggio in Olanda, nel 1704. Visitando Jan Rieuwertz, figlio dell'amico di Spinoza, aveva veduto un manoscritto contenente, a suo parere, l'*Ethica* nell'originaria veste olandese. Tale manoscritto era il testo del Breve Trattato, se aveva un capitolo — *De Diabolo* — (il ventunesimo della parte seconda), la cui mancanza nell'*Ethica* definitiva lo Stolle stesso rilevava.

La notizia del professore tedesco si ritrova, sostanzialmente immutata, in Reimann, *Catalogus Bibliothecae Theologicae* (1731), in Mylius, *Bibliotheca Anonymorum et Pseudonimorum* (1740) e in von Murr, *Benedicti de Spinoza Adnotationes ad Tractatum Theologico Politicum* (1802).

Come si vede, per oltre cento anni, il Breve Trattato non venne generalmente considerato opera autonoma, in sé compiuta, bensì alla stregua della prima stesura, in olandese, dell'*Ethica*.

Tale era la convinzione degli spinozisti, quando nell'autunno 1851 il teologo e romanista tedesco Eduard Boehmer, recatosi in Olanda, ebbe dal colto libraio di Amsterdam, Federico Muller, un esemplare della biografia dello Spinoza, scritta dal Colerus, a cui erano allegati undici fogli in -8°, raccolti sotto il titolo *Korte Schetz der Verhan-*

<sup>(1)</sup> Op. IV., p. 36.

<sup>(2)</sup> Op. IV., p. 37.

deling van Benedictus de Spinoza: over God; den Mensch, en deszelfs Welstand" (Breve compendio del Trattato di B. d. S. su Dio, l'Uomo e la sua felicità). In detta edizione della biografia di Colerus, alla pagina dove l'autore discorreva degli scritti perduti di Spinoza, si leggeva questa annotazione: "Presso alcuni amici della filosofia è conservato il manoscritto di una trattazione di Spinoza, che non è composta, come l'Ethica, in forma matematica, ma contiene gli stessi pensieri e cose e manifestamente, come è evidente dal suo stile e disposizione, conta tra le primissime opere dello scrittore; essa disegna quasi l'abbozzo della sua dottrina, dopo di che egli ha composta l'Ethica, e se anche le proposizioni siano qui più limate e sviluppate in ordine geometrico, pure per ciò l'opera della maturità riesce alla maggior parte più oscura di quella trattazione, dappoiché il metodo matematico è insolito nel dominio della metafisica, e soltanto pochi vi si trovano a loro agio".

Lo Schetz pubblicò e tradusse in latino il Boehmer l'anno successivo, tentando di stabilire il rapporto tra la dottrina del Trattato e il resto della filosofia spinoziana e la cartesiana dottrina delle passioni (1).

Qualche tempo più tardi Federico Muller acquistò, in una vendita pubblica, un manoscritto di quel trattato, del quale il Boehmer aveva pubblicato il compendio. Il Breve Trattato, così scoperto, assieme a scritti minori dello Spinoza nel contempo rinvenuti, venne edito, per conto del Muller, dall'olandese Van Vloten nel 1862. (2) Il Van Vloten, ben noto per la sua minuta conoscenza del pensiero spinoziano, si servì e del manoscritto fornitogli dal Muller e di un altro manoscritto, allora posseduto dal giurista e poeta Adriano Bogaers di Rotterdam e dapprima dal filosofo cartesiano Guglielmo Deurbhoff, sul quale il pensiero di Spinoza aveva esercitata una certa influenza. La traduzione latina del Van Vloten, condotta con non molte acribia filologica, perché aveva adoperato i due manoscritti senza un saldo

(1) Brevis descriptio tractatus B. d. S. de Deo, homine et ejus felicitate.

(2) Ad B. d. S. opera quae supersunt omnia Supplementum, continens tractatum hucusque ineditum de Deo et homine etc.

criterio di valutazione testuale, oltre a provocare le proteste degli studiosi, primo il Boehmer, mostrò la necessità di risolvere il problema quale fosse la relazione tra i due manoscritti, quale si dovesse accettare come Urschrift, cioè testo originario.

Una prima risposta venne dallo stesso libraio Muller pel tramite del Van Linde, che annunciò nel 1865 che il manoscritto da lui acquistato e dal Van Vloten edito era stato copiato dal medico di Amsterdam Giovanni Monnikhoff, seguace del Deurbhoff.

Dietro questa indicazione lavorò il bibliotecario dell'Università di Bonn, Carl Schaarschmidt, che nel 1845 si era addottorato con la tesi "Plato et Spinosi philosophi inter se comparati" (relatore fu lo Schelling, da quattro anni chiamato a Berlino da Federico Guglielmo IV). Lo Schaarschmidt giunse alla conclusione nel 1869, dando alle stampe una nuova edizione del Breve Trattato, che il testo del Monnikhoff era copia mal fatta del manoscritto-base, quello posseduto dal Bogaers.

La comunicazione del Van Linde e il giudizio dello Schaarschmidt, anche se temperato dalla posteriore critica, meglio disposta verso la trascrizione del Monnikhoff, considerata non più arbitraria alterazione del testo, ma primo sforzo di revisione critica del manoscritto più antico, orientarono di massima le susseguenti edizioni, tra le quali fece spicco la tedesca di Cristoforo Sigwart (3).

Seguirono agli studi del Sigwart le ricerche del Freudenthal. Il quale tentò la giustificazione delle ragguardevoli imperfezioni di forma e di contenuto, che gravano sul Breve Trattato e ne fanno l'opera stilisticamente meno felice e meno salda dello Spinoza. Non alla età giovanile del filosofo, secondo Freudenthal, bisognava imputare le manchevolezze del Breve Trattato, che Spinoza fu pensatore assai precoce, ma alle particolari circostanze nelle quali l'opera nacque. Lo Spinoza l'elaborò non per la pubblicazione, ma per una ristretta cerchia di amici.

(3) BENEDICT DE SPINOZA'S Kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glueckseligkeit etc., 1870.

Nell'opera si raccolsero parti composte anche in tempi diversi, che non costituivano un tutto unitario. Della disorganicità e interna debolezza del lavoro si accorse pure Spinoza, che volle rimediarsi con rimaneggiamenti, annotazioni e appendici. In siffatte farraginose condizioni, lo scritto giunse nelle mani di un redattore, che con animo più di acceso ammiratore che di freddo critico mise un certo ordine ed eliminò le contraddizioni interne più aspre. Il trattato fu poi messo in disparte e perché trascurato dall'Autore e perché sopravanzato in solidità e in fama dalle altre opere dello Spinoza, specie dall'*Ethica*. Il testo manoscritto finì col passare ad altri studiosi e ognuno di essi credette aggiungere o togliere qualcosa, sì che in definitiva il volto del Breve Trattato venne sfigurato e non fu più quello dato dallo Spinoza e nemmeno quello composto dal redattore.

Così congetturò Freudenthal, che insisté sul guasto irreparabile sofferto dal testo del Breve Trattato. La tesi di Freudenthal restò dominante nel campo della critica spinoziana e pareva, così com'era impostata, togliere importanza al Breve Trattato nei confronti di una ricostruzione geneticamente completa della filosofia spinoziana.

L'opinione di Freudenthal fu avversata da Lewis Robinson, autore nel 1906 di *Untersuchungen sulla metafisica dello Spinoza* (1). Pel Robinson "le imperfezioni e le lacune, che sono effettivamente presenti nel Trattato..., non sono da riportare a intenzionali mutamenti da parte del copista e dell'ipotetico redattore... ma sono da mettere principalmente a carico della circostanza che il Trattato ci è pervenuto solamente in una traduzione — e per giunta in una traduzione insoddisfacente dal punto di vista delle pretese scientifiche..." (pag. 298) Perciò, conclude Robinson, al Breve Trattato, pur nella presente forma non certo irreprensibile, bisogna continuare a dare fiducia e non giudicarlo affatto inutile per l'investigazione sulla dottrina spinoziana.

Assieme con le discussioni sulla validità del testo procedeva l'esame del rapporto tra i due manoscritti, l'uno fornito dal Muller al Van

(1) Archiv für Gesch. der Phil., Bd. XIX, pp. 297-332 e 451-485.

Vloten e l'altro posseduto dal Bogaers e dallo Schaarschmidt riconosciuto come testo originario. Il manoscritto del Muller, copiato dal Monnikhoff, appariva corretto rispetto al testo Bogaers, epperò venne indicato con lettera -B, mentre l'altro era contrassegnato da -A.

La difficoltà, sollevata da qualche critico (Sigwart) se, oltre ai due manoscritti, non ve ne fosse un terzo, del quale i due manoscritti noti fossero copie l'una dall'altra indipendente, fu rimossa dal Gebhardt che, riprendendo il punto di vista dello Schaarschmidt, affermò essere il ms. B copia diretta del ms. A: Monnikhoff non avrebbe in comune col ms. A una serie numerosa di lacune ed errori, se avesse potuto disporre di un'altra fonte manoscritta.

La questione critica del testo trovò, dietro le orme del Freudenthal, ulteriore esplicazione nell'edizione in olandese moderno, curata dal Meijer, nel 1899, col quale prese consistenza l'idea che a base del Trattato stesse un dettato originario dello Spinoza. Idea, che il Gebhardt ha raccolta e ne ha fatta la spina dorsale della propria ricostruzione filologica del Breve Trattato, fondata primamente su le analogie con l'*Entstehung* degli scritti, filologicamente indubitabili, dello Spinoza.

Secondo il Gebhardt, il Breve Trattato venne prima dettato in olandese ad Amsterdam, al circolo degli amici di Spinoza, che avevano costituita una sorta di Collegium, al quale il filosofo soleva presentare i frutti delle sue meditazioni. La dettatura venne fatta in olandese e non in latino, perché non tutti gli amici intendevano adeguatamente questa lingua. Quando si trasferì a Rijnsburg, lo Spinoza rimaneggiò in latino il dettato e per parti staccate ma tra loro in corrispondenza (2).

(2) A Rijnsburg lo Spinoza stette dal 1656 al 1663, quasi senza interruzioni. Il biografo Colerus sostenne che si fermò sino al 1664. Contro si pronunciò il Fischer (in *Gesch. d. n. Philosophie*, II, Heidelberg, 1946, p. 141, nota 2) che giustamente oppose le lettere XII e XIII di Spinoza rispettivamente al Meyer e all'Oldenburg del 20 aprile e del luglio 1663, delle quali l'una annuncia il trasferimento imminente e l'altra l'avvenuto trasferimento in *hunc pagum*, che è Voorburg, come risulta dalla lettera XV al Meyer e datata Voorburgi, 3 agosto 1663.

Le parti, così rivedute, venivano rimandate agli amici, che ne curavano la traduzione daccapo in olandese e la redazione: a questa seconda fase si riferirebbero le parole conclusive del trattato, — “agli amici a cui scrivo...” —.

Ciascun capitolo costituiva una trattazione in sé compiuta, tanti brevi *Verhandelinge*. Al lavoro di rimaneggiamento Spinoza dette seguito con annotazioni e aggiunte, con l'appendice more geometrico e con il discorso sull'anima umana, infine coi due dialoghi, inseriti nella redazione definitiva dopo il II capitolo della parte prima, i quali, pensa Gebhardt, presuppongono manifestamente già tutto elaborato il Trattato.

Riepilogando, per il Gebhardt il Breve Trattato consta di tre fondamentali stratificazioni:

1) resti del primitivo dettato dello Spinoza: cap. VII della prima parte e capitoli I (eccetto l'esordio) e XVII (eccetto l'inizio) della seconda parte.

2) i *Verhandelinge* nella diretta traduzione del testo rimaneggiato in latino dalla mano di Spinoza: cap. I-VI e VIII-X della parte prima, Prefazione, cap. II-XXVI della parte seconda;

3) le annotazioni, i dialoghi, l'appendice.

Questo materiale, piuttosto frammentario, venne riordinato da un redattore, il quale si proponeva di offrire al pubblico un manuale della filosofia spinoziana. Il redattore il Gebhardt, per via d'induzioni e dietro l'esempio del Meijer, ha creduto d'identificare in Jarig Jelles, che nell'ultimo anno di vita dello Spinoza sostenne materialmente il filosofo e già prima s'era preoccupato della traduzione olandese dei *Principia Philosophiae Cartesianae*, sopportando le spese per la prima e per la seconda edizione. La supposizione il Gebhardt ha confortata, confrontando le parole che seguono il titolo del Breve Trattato nel ms. A con quelle premesse dal Jelles all'edizione dei *Nagelate Schriften* (1677). È detto nel sottotitolo del Breve Trattato: “Scritto dapprima in latino da B. d. S. per uso dei discepoli, che desideravano darsi allo studio della vera filosofia, cioè dell'etica, tradotto

poi in olandese per uso di coloro che amano la verità e la virtù allo scopo di chiudere la bocca a quanti parlano insolentemente di queste cose, e presentano agli ingenui come preziosità il proprio fango e la propria sporcizia, e perché cessino di blaterare contro quelli che non possono comprendere e prendano in considerazione Dio, cioè sé stessi e la loro reciproca salute, e vengano in soccorso dei malati di spirito, con la carità e con la tolleranza, secondo l'esempio di Cristo Signore, nostro grande maestro” (1). Il tono fortemente cristiano e l'esplicito riferimento al grande maestro Cristo armonizzano assai bene con l'introduzione dei *Nagelate Schriften*, dove si sostiene il pieno accordo tra spinozismo e cristianesimo. Ancora con l'ausilio di analogiche induzioni, il Gebhardt ha determinato il traduttore in olandese del Breve Trattato in Peter Balling, membro del Collegium Spinozanum. Questi già aveva tradotto i *Principia Philosophiae Cartesianae* e i *Cogitata Metaphysica* e, fino a che la morte non lo colse nel 1665, mise in olandese le prime proposizioni dell'*Ethica*.

b) Il Breve Trattato e l'epistola VI.

Quando, nell'epistola VI all'Oldenburg, Spinoza menziona un *integrum opusculum*, è del Breve Trattato che parla?

Il Fischer crede di sì e si riporta all'ep. XI dell'Oldenburg a Spinoza (3 aprile 1663).

“Mi sia lecito”, scrive Oldenburg, “chiederti se hai compiuto quella tua operetta di sì grande importanza, in cui tratti dell'origine delle cose e della loro dipendenza dalla prima causa, così come dell'emendazione dell'intelletto”. Certamente, pensa il Fischer, le parole dell'Oldenburg non sono da riferire solamente al “*Tractatus de intellectus emendatione*”, ma anche a un'opera di non grossa mole, dove si tiene discorso di Dio e dell'origine delle cose, poi dell'emendazione del nostro intelletto. Fra le opere spinoziane concernono i detti

(1) Questo sottotitolo manca nel ms. B, intitolato dal Monnikhoff *Ethica of Zedeleer* (Etica o dottrina dei costumi) e contenente, prima del testo, un breve sommario degli argomenti trattati e una prefazione del Monnikhoff, ricca di elementi biografici attinti massime dal Colerus.



argomenti il Breve Trattato e l'Ethica. Poiché l'Ethica non è opusculum, bisogna concludere che è il Breve Trattato, altrove mai nominato (1).

La tesi del Fischer trova seguito in Gebhardt il quale, prendendo in esame l'ep. VI, distingue tra descriptio, che attribuisce al Tractatus de intellectus emendatione, ancora da terminare, ed emendatio che riferisce al Breve Trattato, in quel tempo sottoposto, secondo la complessiva valutazione del Gebhardt che sappiamo, a un lavoro d'integrazione con aggiunte (Zusätze) (2).

Dal Fischer dissente il Guzzo che, parzialmente accogliendo le critiche di Freudenthal ed Appuhn, identifica nell'opusculum solo il trattato sull'intelletto: "non pare possibile che lo Spinoza nell'ep. VI accenni né al 'Breve Trattato', oltre che al 'Tractatus de intellectus emendatione', né al 'Breve Trattato' esclusivamente" (3). Per il Guzzo, che respinge quella parte della tesi di Freudenthal, che riconosce al trattato dell'intelletto la funzione di introdurre logicamente un'ulteriore esposizione metafisica poi mancata, gli spunti metafisici del Tractatus de intel. emend. sono sufficienti a soddisfare i quesiti teo-cosmologici dell'Oldenburg. "Difatti l'intelligenza in tanto si emenda in quanto, spogliandosi dagli errori, si riduce alla vera concezione delle cose; la quale coglie appunto la vera loro connessione e la vera loro dipendenza dalla causa prima. Inoltre, se lo Spinoza insiste in tutto il 'Trattato' su l'ordine delle idee, poiché l'ordine e la connessione dell'idee è identico con l'ordine e la connessione delle cose, tutto ciò che lo Spinoza dice intorno all'ordine e alla connessione dell'idee vale eo ipso per l'ordine e la connessione delle cose... Il 'de intellectus emendatione' è dunque al tempo stesso una logica e una metafisica..." (4).

(1) FISCHER, *op. cit.*, p. 214.

(2) GEBHARDT, *Spinoza Opera cit.*, I, p. 407. Con Gebhardt si è recentemente detto d'accordo il Carlini, traducendo il *de intell. emendatione* (v. SPINOZA, *La Riforma dell'intelligenza*, a cura di A. Carlini, Milano 1950, pg. 9).

(3) A. GUZZO, *Il pensiero di B. S.*, Firenze, 1924, pg. 136.

(4) A. GUZZO, *op. cit.*, p. 134.

La critica, sicché, si mantiene divisa e la questione si propone nei termini seguenti: l'integrum opusculum è il solo Tractatus de intel. emend. o è il Tractatus più il Breve Trattato?

Forse lo Spinoza, ci sembra, non intende richiamare il Breve Trattato, ma il primo libro dell'Ethica — De Deo —. Come è documentato dall'epistolario spinoziano, l'Ethica era quasi tutta finita nel 1665 (ep. XXIII del 13 marzo 1665: Spinoza accenna al corrispondente Blyenbergh un argomento trattato nelle proposizioni 36<sup>a</sup> e 37<sup>a</sup> del quarto libro dell'Ethica) e già al principio del 1663 era conosciuta, in quasi tutto il primo libro, dagli amici di Amsterdam del filosofo (ep. VIII).

Probabilmente il De Deo era destinato, nell'originario disegno dello Spinoza, a far coppia con il Tractatus de intel. emend. e con esso costituire un integrum opusculum, che, nell'apparente eterogeneità degli argomenti, svolgesse il concetto che all'intelletto, una volta purificato dalle immagini sensibili e dagli errori, è dato sapere Dio, ossia la prima causa donde le cose cominciano a esistere e dipendono, e come cominciano e come dipendono. Se il De Deo contiene la metafisica essenziale di Spinoza, il Tractatus funge da critica a questa metafisica, le appresta una buona Vorbereitung (1), spiegando il modo tecnico di realizzare la conoscenza dell'Ente perfettissimo.

Logica e metafisica in Spinoza si possono reciprocamente assistere proprio perché devono, in ogni caso, distinguersi e, se nella logica del Tractatus la metafisica è implicita, non dovrà venir meno, a esplicarla, una trattazione metafisica a parte, che a un tempo rappresenti la fondazione e il punto d'approdo di quella logica. A non mantenere la distinzione tra logica e metafisica, tra filosofia del conoscere e filosofia dell'essere, si forza lo spinozismo su posizioni unilateralmente idealistiche, che non trovano sostegno nei dati testuali e anche contraddicono allo spirito profondo della dottrina (2).

(1) FREUDENTHAL, *Spinoza. Leben und Lehre*, Bd. II, Heidelberg, 1927, pg. 96.

(2) Per la tesi dell'identità di logica e metafisica nel metodo di Spinoza, cfr. Droetto, *Logica e metafisica nel metodo di Spinoza*, in "Rivista di Filosofia", Vol. XLI, pp. 260-279.

*I timori e le perplessità, accusati nell'epistola VI, dovettero avere vittoria sull'animo di Spinoza, che preferì proseguire a svolgere in privato il proprio pensiero, — Transeo jam ad ea explicanda ecc., così esordisce il libro secondo dell'Ethica, de Mente, — secondo lo schema fornitogli dalle precedenti esperienze del Breve Trattato.*

*A chi, invero, rifletta attentamente sui motivi delle apprensioni del filosofo, non sfuggirà che l'opusculum doveva portare idee molto precise, indubbe, elementi assai sicuri e minimamente ambigui, tali da suscitare subito la collera dei teologi. Non poteva, allora, essere il Breve Trattato, ove l'originale filosofia spinoziana è tutta delineata, sì, ma tuttavia in forma ancora fluida e l'idea di Dio, sebbene limpidamente spinoziana, ha sapore qua e là fuggacemente tradizionale: il distacco dalla filosofia del Dio-Persona, sostanzialmente avvenuto, rimane in qualche misura oscurato dall'antica fraseologia. L'opusculum può ben essere il trattato sull'intelletto unito con il de Deo, specularmente inequivocabile nel senso della teologia spinoziana e ricavato dalla prima parte del Breve Trattato, attraverso il dettato dell'appendice matematica, aggiunta al Breve Trattato.*

*Quando fu avviato il carteggio con l'Oldenburg, — era l'agosto 1661 —, Spinoza aveva già convertito il suo gusto scientifico al metodo geometrico, come è provato dall'ep. II ("Ut autem haec clare, et breviter demonstrarem nihil melius potui excogitare, nisi ut ea more Geometrico probata examini tui ingenii subjicerem..."), e non avrebbe per ciò più tentato di soddisfare alle domande dell'Oldenburg, bisognoso di lumi, con uno scritto largamente superato nella tecnica e nello stile scientifico, qual'è il Breve Trattato a petto dell'Ethica.*

*Il de Deo corrisponde all'unisono con i temi elencati alla conclusione dell'ep. VI e fermamente frustra la teologia delle scuole, costretta, anzi, alla fine a subire un attacco diretto e aspro.*

*È opportuna la diversa attribuzione, fatta da Gebhardt, di descriptio ed emendatio? Entrambe non possono riguardare, che l'opusculum nel suo insieme: l'opusculum è uno solo. Se descriptio riguardasse solamente il de intellectus emendatione, supposto an-*

*cora in fase d'elaborazione, non sapremmo più renderci conto del composui.*

*Nell'opusculum non è ricomprensibile il Breve Trattato. Pur nella loro relativa brevità, il Breve Trattato e il Trattato, congiunti, danno un opus e non un opusculum. E non è da credere che il vocabolo sia usato scherzosamente, con intenzioni di modestia: troppo alto Spinoza ebbe sempre il concetto del proprio pensiero, per definire opuscula i suoi scritti, né risulta che Spinoza sia mai stato facile ai vezzi letterari.*

*Un'ultima ipotesi sarebbe, per noi, da tentare: che Spinoza abbia accennato non al trattato sull'intelletto e a uno scritto metafisico, ma al primo libro dell'Ethica soltanto, e il riferimento — et etiam de intellectus emendatione —, non più ripreso nel seguito della lettera, avrebbe valore puramente incidentale (l'amico informa l'amico su tutto il lavoro fin allora compiuto) <sup>(1)</sup>, oppure ai due primi libri dell'Ethica, che effettivamente sviluppano temi metafisici e logici <sup>(2)</sup>.*

*Concludendo, bisogna certamente negare che Spinoza, nell'epistola VI, abbia indicato il Breve Trattato. Rimane la questione se l'indicazione riguardi il solo trattato sull'intelletto o questo e il De Deo o il de Deo e il de Mente assieme.*

*Che sia il solo Tractatus è, a nostro avviso, da escludere: troppo modesti sono gli aspetti metafisici del trattato e non sembrano capaci di reggere il peso delle dimostrazioni chieste dall'Oldenburg e annunciate da Spinoza. Probabilmente l'opusculum doveva constare del trattato sull'intelletto e del de Deo nella più antica redazione.*

<sup>(1)</sup> L'inciso, se l'ipotesi non è falsa, si colorisce di un particolarissimo significato, quasi lo Spinoza voglia ammonire l'amico Oldenburg che, ad affrontare e risolvere certi elevati problemi, occorre la purificazione dell'intelligenza da estranei perturbamenti, così come lui, Spinoza, ha fatto e racconta nel de intellectus emendatione.

<sup>(2)</sup> In questo caso, lo svolgimento da Spinoza dato al tema logico col de Mente giustificerebbe lo stato d'incompiutezza, in cui fu lasciato il Tractatus. La parte, poi, strettamente fisica del de Mente darebbe la dimostrazione delle cose e dell'ordine delle cose, di cui deve sentire l'assenza nel Tractatus chi (Guzzo) nel Tractatus esaurisca l'opusculum.

Se poi si vorrà ammettere essere l'opusculum il de Deo e il de Mente, almeno nell'originaria forma, nella forma dell'*Ethica bipartita*, questa non ci sembra ipotesi del tutto priva di fondamento (1).

Breve Trattato e Tractatus de intell. emend. assieme racchiudono i temi di tutto il pensiero spinoziano e da loro il filosofo dovette sempre attingere per la costruzione degli scritti fondamentali. Ma proprio per tale valore di materiale grezzo, che attende acconcia elaborazione, le due opere restarono nell'ombra: la rudimentalità dell'una e l'incompletezza dell'altra finirono con il ripugnare alla mente, nel frattempo cresciuta a maturità, dello Spinoza e al suo spirito scientifico e amante delle cose definite. Perciò il filosofo le condannò al silenzio.

Pur senza cadere nella tesi estrema del Freudenthal, che giudica il testo del Breve Trattato irreparabilmente guastato (2), bisogna convenire che, attraverso le numerose trascrizioni dell'originale curate dagli amici del filosofo e attraverso la versione dal latino in olandese a opera di un intelletto scientificamente non attrezzato, qualcosa dell'originario manoscritto dello Spinoza fu notevolmente mutato, senza che l'autore intervenisse a correggere, forse perché assorbito dalla stesura delle opere maggiori (3), forse perché divenuto indiffe-

(1) Può il Guzzo dire senza riserve: L' "opusculum" incompiuto di cui parla l'Ep. VI è il "de intell. emendatione" (op. cit., pg. 132)? Perché incompiuto? Dall'epistola non appare. Spinoza denuncia solo le interruzioni — "Sed aliquando ab opere desisto" — imposte al lavoro dall'incertezze circa ejus editionem. Se non possediamo la sicurezza che l'opusculum restò incompleto, e tale non dovette essere, ché Spinoza dice composui e le soste erano nelle fatiche di descriptio ed emendatio, l'identificazione con il trattato sull'intelletto deve essere ammessa con molta cautela, quando non la si voglia evitare del tutto. Un accenno al de intell. emendatione è nell'ep. LX del gennaio o febbraio 1675 al Tschirnhaus: "Caeterum de reliquis, nimirum de motu, quaeque ad Methodum spectant, quia nondum ordine conscriptae sunt, in aliam occasione, reservo".

(2) La gravità del rilievo del Freudenthal, — su cui già il Fischer (op. cit., pg. 607) mise in guardia — suggerisce prudenza nel seguirlo fino in fondo. La conseguenza più preoccupante è la svalutazione del Breve Trattato nella forma attuale ai fini della conoscenza di Spinoza.

(3) Gli alia negotia, nominati nell'Admonitio ad Lectorem del trattato sull'intelletto?

rente alle sorti dello scritto giovanile, apprezzato poi non più che un'esercitazione o una traccia per conversazioni dotte tra amici.

Come il Breve Trattato gettò le fondamenta dell'*Ethica*, e in particolare del primo libro de Deo, così il trattato sull'intelletto preparò direttamente il secondo libro dell'*Ethica*, de Mente, e legò lo Spinoza alla consuetudine delle metodiche e delle autobiografie intellettuali, tanto diffuse nel Seicento.

Prima del 1660 Spinoza mandava a termine il Breve Trattato e attorno al 1661 abbozzava il Tractatus de intell. emendatione e li metteva in disparte come prime documentazioni della propria attività mentale, non degne però di essere rivelate al grosso pubblico.

Così stando le cose, lo storico deve accontentarsi, nel tentare la critica filologica del Breve Trattato e del Tractatus de intell. emendatione, di conclusioni modeste, che si tengano nei limiti delle congetture e delle ipotesi.

BREVE TRATTATO  
SU  
DIO, L'UOMO  
E LA SUA FELICITÀ

---

ETICA O DOTTRINA DEI COSTUMI

*divisa in due parti*

*dove si tratta:*

- 1) Dell'esistenza e degli attributi di Dio.
- 2) Dell'uomo, della natura e origine delle sue passioni, dell'uso della sua ragione relativamente alle passioni, e qual'è il mezzo pel quale egli possa innalzarsi alla sua salvezza e alla più alta libertà.

Segue un'appendice, contenente un breve schizzo sulla natura della sostanza e sulla natura dell'anima umana e sua unione col corpo.

*composta da*

**BENEDETTO DE SPINOZA**

*PARTE PRIMA*

DIO

## CAPITOLO I

### DIO ESISTE

Per quanto riguarda il primo punto, che cioè vi è un Dio, noi diciamo che si può dimostrare:

I) *A priori* così:

1) Tutto che noi chiaramente e distintamente intendiamo appartenere alla natura di una cosa <sup>(1)</sup>, possiamo con verità affermare della cosa.

Ma che l'essenza appartenga alla natura di Dio noi possiamo chiaramente e distintamente intendere.

Dunque.....

2) Le essenze delle cose sono *ab aeterno* e per tutta l'eternità devono restare immutabili.

L'esistenza di Dio è essenza.

Dunque.....<sup>[2]</sup>

---

(1) Intendo la natura determinata di una cosa, per la quale essa è ciò che è, e che in niun modo può da essa essere separato, senza che la cosa sia distrutta: come, per esempio, appartiene alla natura di una montagna avere una vallata, la quale essenza è eterna e immutabile e sempre deve essere compresa nel concetto di una montagna, se pure questa non esista o mai sia esistita <sup>[1]</sup>.

II) *A posteriori* così:

Se l'uomo ha l'idea di Dio, Dio deve esistere formalmente <sup>(1)</sup>.

Ora l'uomo ha l'idea di Dio.

Dunque [4].

Noi dimostriamo la premessa maggiore così:

Se l'idea di Dio esiste, la sua causa deve *formalmente* esistere, e bisogna che in sé contenga tutto ciò che questa idea *obiettivamente* contiene <sup>[5]</sup>.

Ma l'idea di Dio esiste.

Dunque.....

Per provare la maggiore di quest'ultimo sillogismo, noi poniamo le seguenti regole fondamentali:

- 1) le cose conoscibili sono innumeri
- 2) un intelletto finito non può comprendere questo infinito
- 3) un intelletto finito non può nulla conoscere da sé stesso senza essere determinato da una causa esterna, poiché, come non ha la forza di conoscere tutto in una volta così non ha la potenza di cominciare a conoscere questo piuttosto che quello.

---

<sup>(1)</sup> Dalla definizione di Dio che noi daremo nel cap. II, che Dio, cioè, ha attributi infiniti, noi possiamo ricavare la dimostrazione della sua esistenza nel modo che segue:

Tutto ciò che noi vediamo chiaramente e distintamente appartenere alla natura di una cosa possiamo con verità affermare della cosa stessa.

Ma alla natura di un essere che ha infinite proprietà, appartiene pure una proprietà che è l' "essere" <sup>[3]</sup>.

Dunque.

Qui sarebbe falso dire che ciò è vero solo dell'idea della cosa, ma non della cosa stessa, poiché l'idea della proprietà che appartiene a questo essere non esiste materialmente, di modo che ciò che è affermato non è né della cosa stessa, né di ciò che è affermato della cosa, così che tra l'idea e il suo ideato vi è una grande differenza: ed è per questo che ciò che si afferma della cosa non lo si afferma dell'idea, e viceversa.

Non possedendo né l'una né l'altra di queste due potenze, nulla può da sé stesso.

La maggiore in questione si dimostra così:

Se la finzione dell'uomo fosse la sola causa della sua idea, egli non potrebbe comprendere alcunché.

Ma può comprendere qualche cosa.

Dunque.....

Poiché, secondo la prima regola fondamentale, le cose conoscibili sono innumeri, per la seconda uno spirito finito non può comprendere tutto e, infine, per la terza, l'uomo non ha la potenza di comprendere questo piuttosto che quello, sarebbe impossibile, se non fosse determinato esteriormente, ch'egli fosse in condizione di comprendere qualche cosa.

Inoltre, dire che quest'idea è una fantasia è pure falso poiché è impossibile averla, se il suo oggetto non esiste, come testè abbiamo dimostrato. È ben vero che in un'idea che, una prima volta, ci è venuta da una cosa e, in seguito, da noi è considerata generalmente *in abstracto*, si formano poi nel nostro intelletto molte particolarità, alle quali fittiziamente addizioniamo altre proprietà mutuate da altri oggetti. Ma ci è impossibile far questo, se non abbiamo, innanzi tutto, conosciuta la cosa stessa, da cui quest'idea è astratta. Dunque, supponete che quest'idea sia una finzione, allora tutte le altre idee, che noi abbiamo, devono essere finzioni <sup>(1)</sup>. Se così è, donde viene

---

<sup>(1)</sup> Vi sono altre idee che sono possibili, senza che la loro esistenza sia necessaria, la cui essenza nondimeno è necessaria, quale che sia, d'altra parte, la realtà del loro oggetto: per esempio, l'idea del triangolo, l'idea dell'amore nell'anima senza il corpo. Queste idee son tali che, pur ammettendo che sono io ad averle create, io sono costretto a dire ch'esse sono e saranno sempre le stesse, quand'anche né io né alcun uomo vi abbiamo mai pensato<sup>[6]</sup>. Ora questo appunto prova che esse non sono state create da me, e che esse devono avere, al di fuori di me, un soggetto che non sono io e senza del quale non possono essere. Inoltre, vi è una terza idea ed è unica e porta con sé un'esistenza necessaria, e non solamente, come le precedenti, un'esistenza possibile; poiché, per quelle, era necessaria

dunque la grande differenza intercorrente fra queste idee? Poiché noi vediamo che qualcuna di loro non può essere reale: tali sono quelle di tutti gli animali fantastici che si formano mercé la riunione di due nature: per esempio, quella d'un animale che è, in uno, uccello e cavallo, e degli esseri di questo genere, che non possono aver posto nella natura la quale noi vediamo essere composta affatto differentemente.

Da tutto questo risulta dimostrato questa seconda proposizione, che la causa dell'idea che l'uomo possiede non è la sua finzione (vercjeringe), ma una qualunque causa esterna, che la determina a conoscere questo o quello. La ragione è che queste cose esistono formalmente e sono all'uomo più vicine di altre la cui essenza obiettiva non risiede che nel suo intel-

---

si la loro essenza, ma non la loro esistenza, al contrario, per quella di cui parlo, l'esistenza è necessaria al pari dell'essenza, e nulla è senza di lei. Vedo dunque che qualche cosa non riceve da me verità, essenza o esistenza, poiché, come abbiamo dimostrato per le idee della seconda classe, esse sono quel che sono senza di me, sia quanto all'essenza soltanto, sia quanto all'essenza e all'esistenza tutt'insieme. Ciò vale anche e a più forte ragione per la terza idea, che è sola della sua specie. E non solamente perché non dipende da me, ma ancora, al contrario, perché Dio deve essere il soggetto di ciò che io di lui affermo: di modo che se egli non fosse, io non potrei affermare di lui assolutamente nulla, mentre posso sempre affermare qualcosa degli altri oggetti, anche quando essi non esistano realmente; deve così Dio essere il soggetto di tutte le cose. Inoltre, sebbene sia evidente — l'abbiamo testé detto — che l'idea di attributi infiniti in un essere perfetto non è una finzione, noi dobbiamo ancora aggiungere ciò che segue. Riflettendo sulla natura, noi, fino a questo momento, non abbiamo trovato che due proprietà, che possano convenire a quest'essere infinitamente perfetto. Ma queste due proprietà sono lungi dall'essere bastevoli a darci, da sole, l'idea dell'essere perfetto; al contrario noi troviamo in noi qualche cosa che ci annuncia non solamente numerosi altri attributi, ma un numero infinito di attributi infiniti, che devono appartenere all'essere perfetto, affinché egli possa dirsi perfetto. Donde viene, adunque, quest'idea della perfezione? Non può essere formata dalle due summenzionate idee; poiché due non fanno che due, e non un numero infinito. Donde allora? Non da me certamente: io dovrei dare ciò che non ho. Da nient'altro che dalle medesime infinite perfezioni, che ci dicono che esse sono, senza dirci ciò che sono: poiché di due soltanto noi sappiamo ciò che esse sono.

letto. Se dunque l'uomo ha l'idea di Dio, è evidente che Dio deve esistere formalmente; pure non eminentemente, poiché, al di fuori o al di sopra di lui, non vi è nulla di più reale e di più perfetto.

Che l'uomo abbia l'idea di Dio chiaramente risulta dal fatto che egli conosce gli attributi<sup>(1)</sup> di Dio, i quali attributi non possono essere da lui espressi, poiché è imperfetto. Ma che egli conosca questi attributi, è evidente; in effetti, egli sa, per esempio, che l'infinito non può essere formato di diverse parti finite; che non vi possono essere due infiniti, bensì uno solo; che esso è perfetto e immutevole; sa anche che nessuna cosa ricerca da sé stessa la propria distruzione, e poi che l'infinito non si può mutare in qualcosa di meglio<sup>(2)</sup>, poiché è perfetto, e perfetto non sarebbe se si cambiasse; e ancora che non può essere subordinato a qualche altra cosa, poiché è onnipotente ecc.

Da tutto questo, dunque, segue chiaramente che Dio può essere dimostrato tanto *a priori* quanto *a posteriori*. Anzi, molto meglio *a priori* che *a posteriori*: poiché la dimostrazione *a posteriori* delle cose avviene per una causa a esse esteriore: ciò che è in loro un'evidente imperfezione, perché esse non possono farsi conoscere da sé stesse, ma solamente in forza di

---

(1) *Gli attributi di Dio*: meglio andrebbe detto, perché egli conosce ciò che è proprio a Dio. Giacché queste cose, non sono attributi di Dio. È ben vero che Dio senza di loro non è Dio, ma non è Dio per loro virtù. Esse nulla di sostanziale ci fanno conoscere: non sono che degli aggettivi, che richiedono il sostantivo per essere chiariti.

(2) La causa di un tale cambiamento dovrebbe essere al di fuori di lui o in lui. Non può essere fuori di lui, poiché nessuna sostanza, che esiste per sé, dipende da qualcosa d'esteriore e non è, per conseguenza, esposta ad alcun mutamento. Non in lui, perché nessuna cosa, e tanto meno questa, vuole la propria alterazione: ogni alterazione muove dall'esterno. Inoltre, che non possa darsi sostanza limitata, è evidente; difatti dovrebbe avere qualcosa che verrebbe dal nulla, il che è impossibile: donde allora avrebbe ciò in cui si distingue da Dio? Senza dubbio, non da Dio, perché quello nulla ha d'imperfetto o di limitato ecc. Da null'altro, dunque, se non dal niente.



cause esterne. Dio, tuttavia, prima causa di tutte le cose, e anche causa di sé stesso, si fa conoscere per sé stesso. Perciò non ha molto valore quanto fu detto da Tommaso d'Aquino, che cioè Dio non può essere dimostrato *a priori*, perché non ha causa [?].

CAPITOLO II

CHE COSA È DIO

Dopo aver sopra dimostrato che Dio esiste, è tempo ora di far vedere che cosa Dio è. Noi diciamo che è un essere di cui tutto si può affermare, cioè un numero infinito di attributi <sup>(1)</sup>, dei quali ciascuno, nella sua specie, è perfetto infinitamente.

Perché il nostro pensiero venga qui chiaramente espresso, porremo le seguenti quattro proposizioni:

1) Non vi ha sostanza finita <sup>(2)</sup>, ma ogni sostanza deve essere infinitamente perfetta nel suo genere: cioè nell'intel-

---

<sup>(1)</sup> La ragione di questo è che, come il niente non può possedere alcun attributo, così il tutto deve avere tutti gli attributi; e come il niente non ha attributi, perché è niente, ciò che è qualcosa, appunto perché è qualcosa, ha degli attributi e, in conseguenza, più un essere è qualcosa, più deve avere attributi. Naturalmente Dio, che è il più perfetto, l'Infinito, o il Tutto, deve dunque godere infiniti, perfetti attributi e tutti gli attributi.

<sup>(2)</sup> Se noi ora possiamo provare che non vi possono essere sostanze finite, ogni sostanza deve dunque appartenere all'Essere divino. Eccone la dimostrazione. Difatti, o 1) essa si deve limitare da sé, o 2) deve essere limitata da un'altra sostanza. Non può limitarsi da sé stessa: perché, essendo infinita, avrebbe dovuto cambiare tutta la sua essenza. D'altro lato, non può essere limitata da un'altra sostanza: perché questa dovrebbe essere finita o infinita; la prima alternativa è impossibile, dunque vale la

letto infinito di Dio non vi può essere alcuna sostanza più perfetta di quella che nella natura già esiste.

2) Non esistono due sostanze eguali.

3) Una sostanza non può produrne un'altra.

4) Nell'intelletto infinito di Dio non vi è alcuna sostanza che non esista formalmente nella natura.

Per quanto concerne la prima proposizione, che, cioè, non v'è sostanza finita ecc., se qualcuno volesse sostenere il contrario, noi gli domanderemmo: Questa sostanza è limitata da sé medesima, ha voluto essa stessa essere limitata, e non illimitata? o meglio, è essa limitata dalla sua causa la quale o non ha potuto, o non ha voluto darle di più? La prima alternativa non è vera, perché è impossibile che una sostanza abbia voluto essa stessa limitarsi, e soprattutto una sostanza che esiste per sé stessa. Allora, io dico, deve essere limitata dalla sua causa, che necessariamente è Dio. Ora, se è stata limitata dalla sua causa, ciò è dovuto al fatto che questa causa non ha potuto o non ha voluto darle di più (1). Se non ha

seconda: e questa sostanza è Dio. Ma questa deve limitare l'altra o per difetto di potenza, o per difetto di volontà: la prima alternativa è contro l'onnipotenza, la seconda contro la bontà, e perciò non vi ha altra sostanza che la sostanza infinita. Ne segue che non vi possono essere due sostanze infinite: poiché questo sarebbe necessaria limitazione. Segue da ciò che una sostanza non può crearne un'altra: la causa, che dovrebbe creare questa sostanza, o avrebbe le stesse proprietà di quella creata, o più o meno proprietà. Ora non è valida la prima ipotesi, poiché vi sarebbero due sostanze eguali, non è valida la seconda, perché l'una delle due sarebbe infinita, e nemmeno lo è la terza, perché da nulla non può venir fuori qualche cosa. Inoltre, se dalla sostanza infinita potesse uscire una sostanza finita, la causa sarebbe finita, ecc., e, per conseguenza, una sostanza non può produrre un'altra. Da cui segue che ogni sostanza deve esistere formalmente, poiché se essa non esistesse in atto, giammai verrebbe a nascere [8].

(1) Dire qui che la natura della cosa lo richiedeva e perciò non poteva essere altrimenti, non significa niente, poiché la natura di una cosa non può richiedere nulla quando non esiste. Voi dite, si può ben vedere ciò che appartiene alla natura di una cosa che non esiste. Questo è vero per quanto riguarda l'esistenza, ma non per quanto si riferisce all'essenza.

potuto, questo contraddice alla potenza di Dio. Se non ha voluto, questo sembra indicare piuttosto gelosia: il che è impossibile in Dio, che è tutta bontà e tutta pienezza.

La seconda proposizione, che non esistono due sostanze eguali, noi dimostriamo col dire che ogni sostanza è perfetta nel suo genere poiché, se vi fossero due sostanze eguali, necessariamente l'una limiterebbe l'altra e, conseguentemente, quella non sarebbe, in tal caso, infinita, come noi precedentemente abbiamo dimostrato.

Per quanto concerne il terzo punto, cioè che una sostanza non può produrne un'altra, se qualcuno volesse sostenere il contrario, noi chiederemmo: la causa, che produrrebbe questa sostanza, ha gli stessi attributi della prodotta o no? La seconda ipotesi è impossibile, giacché nulla viene da nulla. Rimane perciò la prima. Allora domandiamo daccapo: nell'attributo, che sarebbe la causa del prodotto, la perfezione è uguale? oppure è minore o maggiore che nel prodotto? Non può essere minore per la ragione già addotta. Non maggiore, perché l'altro allora sarebbe limitato, il che è contrario a ciò che è stato da noi dimostrato. Perciò la perfezione dovrebbe essere uguale e, per conseguenza, le due sostanze sarebbero eguali, ciò che è ancora chiaramente contrario alla dimostrazione precedente. Inoltre, ciò che è stato creato non ha potuto essere creato dal nulla, ma ha dovuto essere

E qui vi ha una differenza tra creare e generare. Creare è porre una cosa e nell'esistenza e nell'essenza a un tempo, ma generare è solamente fare che una cosa nasca quanto all'esistenza: questa la ragione perché oggi, nella natura, non vi ha che generazione, e non creazione. Se Dio crea, crea la natura della cosa con la cosa stessa. Sarebbe dunque un Dio geloso se, avendo la potenza, ma non la volontà, avesse creata la cosa in maniera che essa non fosse armonica con la sua causa creatrice, né nell'essenza né nell'esistenza. Del resto, per ciò che noi chiamiamo qui creare, non si può dire propriamente che un tale atto abbia mai avuto luogo, e noi non ci serviamo qui di questa distinzione che per mostrare ciò che se ne può dire.

necessariamente creato da qualcosa d'esistente: ma che la creatura abbia potuto venir fuori da qualcosa, senza che questo non ne sia minimamente diminuito, noi col nostro intelletto non possiamo comprendere. Da ultimo, se vogliamo riportare a una causa la sostanza che è il principio delle cose che nascono dalla sua proprietà, noi dovremo così ricercare la causa di questa causa, e nuovamente la causa di questa causa, e così all'infinito. Di modo che, se bisogna alla fine arrestarsi e riposare in qualche parte, bisogna senz'altro farlo in questa sostanza unica.

Il quarto punto, che cioè non vi hanno sostanza o attributi nell'intelletto infinito di Dio, oltre quelli che formalmente esistono nella natura, noi dimostriamo: 1) con la potenza infinita di Dio, che fa sì che in lui non possa essere causa che lo determini a creare una cosa piuttosto che un'altra, 2) con la semplicità della sua volontà, 3) con l'argomento che Dio non può omettere di fare tutto ciò che è buono (come noi più tardi dimostreremo), 4) con l'argomento che ciò che non è ancora non può giammai essere, poiché una sostanza non può creare un'altra sostanza. Da tutto questo segue che della natura si afferma tutto assolutamente, in altre parole che la natura è composta d'infiniti attributi, di cui ciascuno è infinitamente perfetto nel suo genere: il che risponde appieno alla definizione che di Dio si dà.

A quanto abbiamo or ora detto, che cioè nulla esiste nell'intelletto infinito di Dio che non sia formalmente nella natura, qualcuno così obietterà: se Dio tutto ha già creato, egli niente più potrebbe creare. Ma sta contro la sua onnipotenza che Dio non possa più niente creare. Dunque.

Noi ammettiamo, per il primo punto, che effettivamente Dio non può più nulla creare. Per il secondo punto diciamo di riconoscere che, se Dio non potesse creare tutto ciò che è suscettibile d'essere creato, questo contraddirebbe alla sua

onnipotenza: ma non ammettiamo che sia contrario alla sua onnipotenza non poter creare ciò che è in sé stesso contraddittorio: come è il dire ch'egli ha tutto creato, e potrebbe ancora creare qualcosa. Indubbiamente è una perfezione molto più grande in Dio aver creato tutto che è nel suo infinito intelletto, che non averlo creato, o non poterlo mai creare. Perché, d'altronde, insistere tanto? non si deve argomentare del pari per l'onniscienza di Dio? Se Dio sa tutto, egli non può dunque sapere più nulla; ma che Dio non possa sapere più nulla, questo è contrario alla sua perfezione. Ancora, se Dio ha tutto nel suo infinito intelletto e, per la sua infinita perfezione, non può più sapere nulla, perché non possiamo dire che tutto quanto ha nell'intelletto, l'ha prodotto e fatto, di tal sorta che quello esiste o esisterà formalmente nella natura?

Poiché, dunque, noi sappiamo che tutto è ugualmente nell'infinito intelletto di Dio e che non vi ha motivo perché egli avrebbe dovuto creare questa cosa prima o più che quella, e tutto potrebbe aver espresso assieme in un sol istante, vediamo se noi non potremmo, a nostra volta, servirci contro i nostri avversari delle stesse armi, che usano contro di noi, così:

Se Dio non può giammai creare, senza che gli resti ancora da creare, egli non può mai creare di fatto ciò che può creare: ma che egli non possa creare ciò che può creare, è contraddittorio. Dunque.

Le ragioni, per cui abbiamo affermato che tutti gli attributi che sono nella natura sono un unico essere e non diversi enti (dal momento che noi possiamo comprendere l'uno senza dell'altro chiaramente e distintamente), sono queste:

1) Noi abbiamo di già scoperto che deve esistere un essere infinito e perfetto, per il quale non si può intendere null'altro che un essere tale che di lui tutto deve essere assolutamente affermato. Difatti, un essere, che ha una certa

essenza, deve avere degli attributi, e più essenza gli si attribuisce, più attributi gli si devono assegnare: e, logicamente, se quest'essere è infinito, deve avere un numero infinito di attributi, ed è per questo appunto che noi lo chiamiamo essere infinito.

2) L'unità che vediamo nella natura: difatti, se vi fossero più esseri distinti, l'uno non potrebbe comunicare con l'altro <sup>(1)</sup> [9].

3) Noi abbiamo già veduto che una sostanza non può produrne un'altra e ancora che, se una sostanza non esiste, è impossibile che cominci a esistere <sup>(2)</sup>; tuttavia in nessuna delle sostanze che sappiamo esistere nella natura, finché le consideriamo come sostanze separate, noi vediamo che vi è alcuna necessità d'esistenza, di modo che l'esistenza non appartiene alla loro essenza separatamente presa: deve da ciò necessariamente seguire che la natura, che non nasce di alcuna causa e della quale noi ben sappiamo, tuttavia, che esiste, deve essere un ente perfetto al quale l'esistenza appartiene.

(1) Ossia: se vi fossero più sostanze, che non si riferissero a un essere unico, l'unione sarebbe impossibile; giacché noi chiaramente vediamo che queste sostanze non hanno tra loro alcun elemento in comune, com'è evidente per il pensiero e l'estensione che compongono il nostro essere.

(2) In altre parole, se nessuna sostanza non può essere concepita che esistente, e nessuna esistenza segue, tuttavia, dalla sua essenza, fino a che essa è concepita come separata, consegue che essa non può essere qualcosa di separato, ma deve essere una proprietà di un'altra cosa, vale a dire dell'essere universale o Essere-Tutto. Oppure ancora: ogni sostanza esiste e nessuna esistenza di una certa sostanza, per sé stessa concepita, discende dalla sua essenza; per conseguenza nessuna sostanza esistente può essere concepita per sé stessa, ma deve appartenere a un'altra sostanza: in altre parole, quando le sostanze pensante ed estesa vengono intese con il nostro intelletto, noi le intendiamo unicamente nella loro essenza, e non nella loro esistenza, cioè necessariamente la loro esistenza appartiene alla loro essenza. Noi dimostriamo così che l'una e l'altra sono attributi di Dio, e noi lo dimostriamo *apriori*: per l'estensione solamente possiamo provare *a posteriori*, per mezzo dei suoi modi, che devono necessariamente avere la sostanza estesa come soggetto.

Da tutto quanto siamo venuti dicendo fin qui, con evidenza risulta che noi affermiamo l'estensione essere un attributo di Dio, ciò che sembra incompatibile con l'essenza di un essere perfetto. Giacché l'estensione è divisibile, l'essere perfetto si comporrebbe di parti, il che sembra incompatibile con Dio, perché essere semplice. Inoltre, l'estensione, quand'è divisa, si trova allo stato passivo, ciò che ancora è incompatibile con l'essenza di Dio, che non è passivo e nulla può patire da un altro soggetto, dal momento che è egli stesso la prima causa efficiente di tutte le cose.

Al che noi rispondiamo:

1) Che il tutto e la parte non sono esseri reali, ma enti di ragione: e perciò nella natura non vi sono né tutto né parti <sup>(1)</sup>.

2) Una cosa, composta di diverse parti, deve essere tale che le sue parti, particolarmente prese, possano essere conce-

(1) Nella natura, ossia nell'estensione sostanziale; poiché dividere quest'estensione è annientare la sua essenza e la sua natura a un tempo, giacché essa consiste, in primo luogo, in ciò che è un'estensione infinita, o un tutto, il che è la stessa cosa. Ma, si dirà, non vi sono affatto parti nell'estensione, prima d'ogni modificazione? In nessun modo, io dico. Ma, direte voi, se v'è movimento nella materia, questo deve stare in una parte della materia, e non nel tutto, poiché il tutto è infinito: in quale direzione si potrebbe muovere il corpo, dal momento che nulla si trova al di fuori di lui? Dunque il movimento ha luogo in una parte. Al che io rispondo: non vi ha solamente movimento, ma assieme movimento e riposo, e questo è tutto, ed è impossibile che sia altrimenti, poiché nell'estensione non vi è parte alcuna. Affermate ancora che l'estensione ha parte? ditemi allora se, a dividere l'estensione in sé, voi potete separare nella natura da tutte le altre parti quella che voi separate nel vostro intelletto. Supposto che voi lo facciate, io vi domando allora: Che cosa sta tra la parte separata e il resto? Dovete dire, o un vuoto o un altro corpo o qualche cosa dell'estensione stessa, non vi è una quarta ipotesi. La prima non è possibile, poiché non vi ha vuoto, in quanto vi sarebbe qualcosa di positivo, che non sarebbe corpo. Nemmeno la seconda ipotesi è possibile, perché vi sarebbe un modo, che non può esistere secondo l'ipotesi, perché l'estensione come estensione esiste senza e prima di tutti i modi. Resta dunque la terza ipotesi: ma allora non vi è parte alcuna dell'estensione, ma l'estensione stessa, indivisibile.

pite e intese ciascuna senza l'altra: per esempio, in un orologio, che è composto di diverse ruote e corde, e altro, ciascuna corda, io dico, e ciascuna ruota ecc. possono essere concepite e intese particolarmente, senza che occorra il tutto che esse compongono. Parimenti nell'acqua, che si compone di particelle diritte ed oblunghe, queste possono essere concepite e intese, e anche possono sussistere, senza il tutto. Ma l'estensione, che è una sostanza [10], non si può dire che abbia delle parti, perché non può diventare più piccola o più grande e nessuna delle sue parti può essere pensata separatamente e in sé stessa, poiché nella sua natura è infinita. E che l'estensione tale debba essere, segue dal fatto che, se tale non fosse, ma risultasse costituita da parti, non sarebbe allora, per sua natura, infinita: perché in una natura infinita, è impossibile che vi siano parti, poiché tutte le parti, per loro natura, debbono essere finite.

Ancora, se l'estensione si componesse di parti distinte, si potrebbe supporre che, annientate alcune di queste parti, l'estensione sussisterebbe nondimeno e non verrebbe distrutta dall'annientamento di alcune parti: cosa chiaramente contraddittoria in un'essenza che, per natura, è infinita e che mai può essere finita e limitata e come tale essere concepita.

Per di più, per quanto concerne le parti nella natura, va ripetuto che le parti (come del resto è stato già detto) non appartengono alla sostanza stessa, ma solamente e sempre ai modi della sostanza, onde, se io separo l'acqua, io non divido la sostanza, ma solo il modo della sostanza: la sostanza è sempre la stessa, sebbene variamente modificata.

La divisione e, perciò, la passività non appartengono dunque che al modo: per esempio, se noi diciamo che l'uomo perisce o è distrutto, questo s'intende riferito solamente all'uomo, in quanto è tale combinazione e modo della sostanza; ma non affatto esteso alla sostanza dalla quale dipende. Inoltre, abbiamo già affermato, come ancora ripeteremo, che nulla

è al di fuori di Dio, e che egli è una causa immanente. Intanto la passività, nella quale il paziente e l'agente sono l'uno dall'altro distinti, è un'evidente imperfezione; poiché il passivo deve necessariamente dipendere da ciò che, al di fuori di lui, determina in lui una passione: la quale non ha affatto luogo in Dio, che è perfetto. Per di più, se si tratta di un agente che agisce in sé stesso, si può dire che egli non può avere l'imperfezione di un essere passivo, dal momento che non subisce l'azione di un altro. E così l'intelletto, come dicono i filosofi, è causa dei suoi concetti; siccome è causa immanente, chi potrebbe dire che è imperfetto per tutto il tempo che è causa, esso stesso, della sua passione? Infine, la sostanza, poiché è il fondamento primario di tutti i suoi modi, può ben più giustamente essere chiamata agente che paziente.

In tal modo noi crediamo di aver risposto a tutto. Tuttavia [11], ci si obietta ancora che occorre una causa, prima che faccia muovere questo corpo, poiché per sé stesso non può muoversi quand'è in riposo; e, siccome è evidente che nella natura vi sono movimento e riposo, vi dev'essere necessariamente, essi pensano, una causa esteriore donde sono originati. Ma è facile per noi rispondere: noi affermiamo, difatti, che, se il corpo fosse una cosa esistente per sé e non avesse altre proprietà che la lunghezza, la larghezza e la profondità, allora, quando fosse in riposo, non vi sarebbe in lui causa alcuna che potesse portarlo al movimento; ma, siccome noi abbiamo precedentemente detto che la natura è un essere cui appartengono tutti gli attributi, niente le può mancare per produrre tutto ciò che è da produrre.

Dopo aver discorso dell'essenza di Dio, non abbiamo che da dire una parola dei suoi attributi, cioè di quelli che ci sono noti e sono in numero di due, pensiero ed estensione; poiché parliamo qui solo degli attributi, che si possono veramente chiamare attributi di Dio e per i quali noi lo conosciamo

in sé stesso, e non quale agisce fuori di sé. Tutto ciò che gli uomini attribuiscono ancora a Dio al di fuori di questi due attributi e che a lui effettivamente si addice deve essere o una denominazione estrinseca, per es. egli esiste per sé stesso, è unico, eterno, immutabile ecc., oppure operazioni, per es. egli è causa, predestinante, regolatore di tutte le cose: il che in verità è del tutto proprio di Dio, senza che, tuttavia, si possa apprendere che cosa egli sia [12].

Come tali attributi possano trovarsi in Dio è quanto nel prossimo capitolo spiegheremo.

Ma, per meglio comprendere ciò che precede e introdurre ciò che pensiamo di dire, abbiamo ritenuto opportuno servirvi del seguente ragionamento, che consiste in un

*Dialogo tra l'intelletto, l'amore, la ragione e la concupiscenza.*

*Amore* - Io vedo, o fratello, che il mio essere e la mia perfezione dipendono assolutamente dalla tua perfezione, e che la tua perfezione, da cui la mia dipende, non è altro che la perfezione stessa dell'oggetto che tu hai compreso: dimmi, ti prego, se tu hai concepito un essere che è sovraneamente perfetto, che non può essere limitato da nulla, e nel quale io stesso sono ricompreso.

*Intelletto* - Per me, non v'è che la natura, nella sua totalità, che io concepisca come infinita e sovraneamente perfetta: se hai dei dubbi al riguardo, consulta la Ragione: questa ti risponderà.

*Ragione* - È, per me, una verità indubitabile; poiché, se noi vogliamo limitare la natura, dovremmo (ciò che è assurdo) limitarla col Niente e a questo Niente attribuire l'unità, l'eternità, l'infinità. Noi evitiamo questa assurdità col porre la natura come un'unità eterna, infinita, onnipotente, ecc.: la natura, cioè, come infinita, in cui tutto è compreso; la sua negazione noi chiamiamo Niente.

*Concupiscenza* - Benissimol questo si accorda meravigliosamente, che l'unità coincida con la varietà che io dappertutto vedo nella natura. Difatti, vedo che la sostanza pensante non ha nulla in comune con la sostanza estesa e che l'una limita l'altra [13]. E, se voi al di fuori di queste due sostanze ne porrete ancora una terza che sia in tutto perfetta, voi cadete subito in patenti contraddizioni: poiché, se questa terza sostanza è al di fuori delle altre due, essa è privata di tutte le proprietà che a quelle due appartengono; ciò che è impossibile in un Tutto, al di fuori del quale non vi può essere cosa alcuna. Inoltre, se quest'essere è onnipotente e perfetto, gli è perché è causa di sé medesimo, e non perché abbia prodotto un altro essere. E, tuttavia, sarebbe in qualche modo più onnipotente quello che fosse capace di produrre e sé stesso e un'altra cosa. E finalmente, se lo chiamate onnisciente, è necessario che esso conosca sé stesso; e nello stesso tempo voi dovete consentire che la conoscenza, che esso ha di sé medesimo, è minore della conoscenza di sé stesso unita a quella delle altre sostanze. Ma tutte queste sono contraddizioni manifeste [14]. Per questo consiglio all'Amore di tenersi a ciò che ho detto e di non andare a cercare altre ragioni.

*Amore* - Che mi hai dunque mostrato, o infame, se non ciò che produrrà la mia rovina? difatti, se mai mi unissi all'oggetto che tu mi hai presentato, immantinenti sarei perseguitato dai due nemici del genere umano, l'Odio e il Pentimento e, spesso, anche dall'Oblio [15]. Perciò mi volgo daccapo alla Ragione, perché essa continui e chiuda la bocca a questi nemici.

*Ragione* - Ciò che tu dici, o Concupiscenza, che cioè vi sono più sostanze distinte, io ti dico che è falso; poiché vedo chiaramente che non esiste che una sostanza la quale esiste di per sé (die door zig zelf bestaad) e sostiene (onderhouder is) tutti gli altri attributi.

Che se intanto tu chiamerai sostanza il corporeo e l'intellettuale in rapporto ai modi che ne dipendono, bisogna pure che li chiami modi in rapporto alla sostanza [16] da cui dipendono; poiché essi non sono concepiti da te come esistenti per sé stessi, ma alla stessa maniera che tu concepisci volere, sentire, intendere, amare, ecc.: sono modi diversi di quella che tu chiami sostanza pensante alla quale tu li rapporti come facenti tutt'uno con essa. Onde concludo, d'accordo con le tue argomentazioni, che l'estensione infinita, il pensiero infinito e gli altri infiniti attributi (o, come tu t'esprimi, sostanze) non sono altro che i modi di quest'essere unico, eterno, infinito, esistente per sé, in cui tutto è uno e unico, e al di fuori di lui non si può concepire nessuna unità.

*Concupiscenza* - Vedo una grandissima confusione in cotesto tuo parlare: sembra, invero, che tu voglia che il tutto sia qualcosa al di fuori o senza le sue parti, il che è assurdo, poiché tutti i filosofi ammettono concordemente che il tutto è una seconda nozione (*kundighijd*) [17] e che nella natura non è nulla, al di fuori dell'umano concetto. Inoltre, come ancora vedo dal tuo esempio, tu confondi il tutto con la causa, giacché, come io dico, il tutto esiste solamente nelle e per le sue parti: così la sostanza pensante si presenta a te come qualcosa donde dipendono l'intelligenza, l'amore ecc.: tu non puoi, dunque, chiamarla un tutto, bensì una causa da cui tutti questi effetti dipendono.

*Ragione* - Ben vedo che tu invochi contro di me tutti i tuoi amici; e così ciò che non ti riesce con false ragioni, tenti di compiere con l'ambiguità delle parole, secondo il generale costume di coloro che alla verità s'oppongono. Pure tu non otterrai, con questo mezzo, di trascinare l'amore dalla tua parte. Dici allora che la causa, in tanto che è causa dei suoi effetti, dev'essere perciò al di fuori di loro. Dici così, perché conosci solo la causa transitiva e non la causa immanente, che

non produce nulla al di fuori di sé stessa: per esempio, l'intelletto, che è causa dei suoi concetti; perciò, in quanto i suoi concetti dipendono da lui, lo chiamo causa e, in quanto si compone dei suoi concetti, lo chiamo tutto. Altrettanto avviene di Dio, che, in rapporto ai suoi effetti o creature, altro non è che la causa immanente e, dal secondo punto di vista, può essere chiamato tutto.

*Dialogo fra Erasmo e Teofilo* [18].

*Erasmo* - T'ho inteso dire, o Teofilo, che Dio è causa di tutte le cose e, per questa ragione, non può essere che una causa immanente. Se allora è causa immanente di tutte le cose, come poi può essere causa remota? Poiché quest'ultima è impossibile sia causa immanente.

*Teofilo* - Col dire che Dio è causa remota, io non intendo parlare delle cose che Dio immediatamente ha prodotto, senza alcun altro mezzo che la sua propria esistenza [19]: ma io non ho voluto intendere quest'espressione in senso assoluto: ciò che facilmente hai potuto comprendere attraverso le mie parole, poiché ho detto che non lo si può nominare causa remota che da un certo punto di vista.

*Erasmo* - Comprendo abbastanza ciò che tu vuoi dirmi; ma tu contemporaneamente hai detto, me ne ricordo, che l'effetto di una causa interiore resta talmente unito con la sua causa che fa tutt'uno con lei. Se è così, può mai Dio, mi sembra, essere causa immanente? se, difatti, Dio e tutto che è da lui prodotto fanno un tutt'uno, tu attribuisci a Dio più essenza in un momento che in un altro. Liberami da questo dubbio, ti prego.

*Teofilo* - Per uscire da quest'imbarazzo, ascolta bene ciò che ti dirò. L'essenza di una cosa non è aumentata dall'unione con un'altra cosa quando fa tutt'uno con essa; ma, al contrario,

rimane inalterata anche in questa unione. Perché meglio tu mi comprenda, ti porterò quest'esempio. Uno statuario ha ricavato dal legno diverse figure a imitazione della figura umana: prende una di queste, che ha la forma d'un petto umano e l'unisce a un'altra che ha la forma di una testa umana, e da queste due fa un tutto che rappresenta la parte superiore del corpo umano. Dirai tu che l'essenza di questa testa è stata aumentata dall'unione con il petto? Per niente, dal momento che è la stessa di prima. Per maggiore chiarezza, porterò un altro esempio. Ho l'idea di un triangolo e, nello stesso tempo, un'altra idea, quella di una figura che nasce dal prolungamento del lato di uno dei tre angoli (di un triangolo), prolungamento che dà luogo, necessariamente, a un angolo nuovo eguale ai due angoli interni opposti ecc. Dico, dunque, che quest'idea ne ha prodotta una nuova, cioè che la somma dei tre angoli di un triangolo è pari a due retti: ora, questa nuova idea è così unita alla prima che, senza di essa, non può né esistere né essere concepita. E di tutte le idee, che si possono avere, noi formiamo un tutto o, ciò che è la stessa cosa, un ente di ragione che chiamiamo intelletto. Ben vedi che, sebbene questa nuova idea sia alla precedente legata, tuttavia non si produrrà nessun mutamento nell'essenza di quella, che rimane la stessa, senza la minima alterazione: il che può essere constatato in ogni idea che in sé stessa produce l'amore. L'amore in nulla accresce l'essenza dell'idea. Ma perché ricercare tanti esempi? Tu stesso puoi chiaramente vederlo nel soggetto di cui abbiamo parlato: io senza ambagi te l'ho detto, ogni proprietà, che non dipenda da un'altra causa e non si definisca con l'aiuto di un genere più elevato, appartiene all'essenza di Dio; e, poiché le cose create non sono capaci di costituire un attributo, esse non accrescono l'essenza di Dio, benché legate strettissimamente con quest'essenza.

Aggiungi che il tutto è un ente di ragione e differisce dal-

l'universale solo perché, se l'universale viene espresso da individui diversi, non associati, del medesimo genere, il tutto formano diversi individui, uniti, e del medesimo e di diverso genere.

*Erasmus* - In merito a questo punto mi riconosco soddisfatto. Ma, inoltre, tu hai ancora detto che il prodotto d'una causa interna non può perire fino a che permanga la causa: il che non mi sembra essere vero. Infatti, se è, allora, così, come Dio può essere causa immanente di tutte le cose, se tante ne periscono? Tu dirai, senza dubbio, secondo la tua precedente distinzione, che Dio non è propriamente causa che degli effetti da lui prodotti senza altre circostanze, col solo mezzo dei suoi attributi, ed essi di conseguenza, fino a che persista la loro causa, non possono perire. Ma tu non riconosci Dio per causa interna degli effetti la cui esistenza non dipende direttamente da lui, ma è originata da altre cause, salvo che, soltanto, anche le loro cause non agiscano e non possano agire senza Dio e al di fuori di Dio. Donde segue che tali effetti, non essendo da Dio immediatamente prodotti, possono perire. Nondimeno questo non mi soddisfa, perché vedo che tu concludi che l'intelletto umano è immortale, in quanto è un effetto che Dio in sé stesso ha prodotto. Intanto, è impossibile che per la produzione di un tale intelletto vi sia stato bisogno di più che solo degli attributi di Dio, poiché un'essenza di sì grande perfezione deve proprio, come tutte le altre cose da Dio immediatamente dipendenti, essere stata creata *ab aeterno* [20]. Se non m'inganno, questo l'ho sentito dire proprio da te e, se è così, come puoi sbrogliarti da ogni difficoltà?

*Teofilo* - È vero, Erasmo, che le cose che non hanno bisogno, per la loro esistenza, di nient'altro che degli attributi di Dio, sono state create immediatamente da lui *ab aeterno*. Ma importa sottolineare che, sebbene possa essere necessario



che una modificazione particolare e una causa al di fuori degli attributi di Dio si combinino per l'esistenza d'una cosa, Dio non cessa, nondimeno, di poter produrre una tale cosa: infatti, fra le diverse condizioni che sono domandate per fare che una cosa sia, le une sono necessarie per produrre la cosa, le altre perché la cosa sia possibile. Voglio, per esempio, avere la luce in una certa camera, accendo la lampada, e così questa lampada illumina da sé la camera o apro una finestra, che di per sé non fa luce, ma tuttavia permette che la luce possa penetrare nella camera. È così ancora che, per il movimento di un corpo, un altro corpo è necessario, il quale deve possedere tutto il movimento che deve passare nel primo corpo. Ma, per produrre in noi un'idea di Dio, non vi è bisogno di alcuna cosa singolare, che abbia già dentro di sé ciò che in noi si produce, ma solo di un corpo nella natura, la cui idea è necessaria per mostrarci Dio immediatamente: ciò che tu avrai potuto concludere immediatamente dalle mie parole, poiché ti ho detto che Dio solo è conosciuto per sé stesso e non attraverso alcun'altra cosa. Pure, ti dico che, finché noi di Dio non abbiamo un'idea chiara, che ci unisca a lui di modo che ci è impossibile amare alcunché al di fuori di lui, non possiamo dire d'essere realmente uniti a Dio e di dipendere immediatamente da lui. Se hai qualcosa da domandarmi ancora, sarà per un'altra volta: ora sono chiamato da altri affari. Addio.

*Erasmus* - Per il momento non ho nient'altro: ma rifletterò su ciò che m'hai detto fino alla prossima occasione, e intanto ti raccomando a Dio.

## CAPITOLO III

## DIO È CAUSA DI TUTTO [21]

Dobbiamo ora cominciare a occuparci degli attributi di Dio, che abbiamo chiamati propri (1); e soprattutto di Dio, considerato come causa di tutte le cose.

Abbiamo prima già detto che una sostanza non può produrre un'altra, e che Dio è un ente di cui sono affermati tutti gli attributi; donde segue chiaramente che tutte le altre cose non possono né esistere né essere concepite al di fuori di Dio. Perciò noi dobbiamo dire con tutta ragione che Dio è causa di tutto.

Poiché si ha l'abitudine di ripartire la causa efficiente in otto parti, vediamo così in quanti modi Dio è causa originaria:

1) È una causa emanativa o operante e, in tanto che questa azione ha luogo, causa efficiente o attiva: il che noi presentiamo come una cosa sola, perché questi due attributi si compenetrano l'uno nell'altro.

2) È una causa immanente, non transitiva, perché tutto

(1) Noi li chiamiamo propri, perché non sono che aggettivi i quali, non possono essere intesi senza la loro sostanza, cioè Dio, senza di loro, non potrebbe essere Dio; ma intanto non è Dio grazie a loro: poiché essi nulla di sostanziale significano, e Dio solo come sostanza esiste.

dentro di sé opera, non al di fuori; nulla infatti è al di fuori di lui.

3) Dio è una causa libera, non naturale, come dimostreremo, quando tratteremo della questione se Dio può non fare ciò che fa: e a questo proposito spiegheremo in che consiste la vera libertà.

4) Dio è causa per sé, e non contingente: il che diventerà più chiaro quando tratteremo della predestinazione.

5) Dio è causa principale delle sue opere, di ciò che immediatamente ha creato, per esempio del movimento nella materia ecc.: nel qual caso la causa seconda non può aver luogo, poiché essa non si manifesta che nelle cose particolari <sup>(1)</sup>. La causa seconda determinante non è in Dio, perché nulla vi è al di fuori di lui a sollecitarlo. La causa iniziale, da questo lato, è la sua stessa perfezione, in virtù della quale è causa di sé stesso e conseguentemente di tutte le altre cose.

6) Dio è soltanto la causa prima o iniziale, come risulta dalla precedente dimostrazione.

7) Dio è così causa generale; ma solo perché produce diverse opere: altrimenti non potrebbe essere così designato, giacché di nulla ha bisogno per produrre effetti.

8) Dio è causa prossima delle cose infinite e immutevoli, che noi diciamo immediatamente da lui create. Ma è anche causa ultima, e questo unicamente in rapporto a tutte le cose particolari.

---

<sup>(1)</sup> Per esempio: quando un vento violento prosciuga il mare, e così di tutte le cose particolari.

#### CAPITOLO IV

### L'AZIONE NECESSARIA DI DIO

Noi neghiamo che Dio possa non fare ciò che fa: lo dimostreremo quando tratteremo della predestinazione.

Allora faremo vedere che tutte le cose scaturiscono dalle loro cause in modo necessario: ma questo si può ancora dimostrare con la perfezione di Dio, poiché è al riparo da ogni dubbio, che Dio possa produrre, nella realtà, tutte le cose così perfette come sono concepite nella sua idea. E, come le cose da lui concepite non possono essere concepite più perfettamente di quanto egli non le concepisca, così tutte le cose possono essere da lui compiute tanto perfettamente che esse non potrebbero essere più perfettamente da lui fatte (dat ze van hem niet volmaakter kunnen voortkomen). Ora, quando noi concludiamo che Dio non può non fare ciò che ha fatto, noi l'affermiamo in ragione della sua perfezione, poiché sarebbe imperfezione in Dio poter non fare ciò che fa, senza tuttavia porre in Dio una causa secondaria determinante, che lo avrebbe spinto all'azione: perché non sarebbe allora Dio.

Intanto si pone daccapo la questione se Dio può rinunciare a fare ciò che è nella sua idea e che egli può fare in un modo

così perfetto e se il poter rinunciare sia in lui una perfezione. Noi diciamo che tutte le cose che accadono sono prodotte da Dio: esse devono, dunque, essere da lui predeterminate in modo necessario: altrimenti egli sarebbe suscettibile di mutamento e questo in lui sarebbe imperfezione. Inoltre questa predeterminazione deve essere in lui *ab aeterno*, dall'eternità in cui non vi ha né un prima né un poi: segue da ciò che Dio non ha potuto predestinare le cose diversamente da come esse lo sono state dall'eternità, e Dio non poteva essere né prima né senza questa determinazione. Poi, se Dio omettesse qualche cosa, questo dovrebbe venire o da una causa in lui o senza causa: fosse vera la prima ipotesi, sarebbe ancora per lui una necessità omettere di fare, fosse vera la seconda, sarebbe una necessità non omettere: il che è in sé stesso chiaro.

Per di più, in una cosa creata è perfezione l'essere, e l'essere da Dio prodotta; poiché di tutte le imperfezioni la più grande è di non essere. Dal momento che la salute e la perfezione di tutte le cose sono la volontà di Dio, se Dio non volesse l'esistenza di queste cose, la loro salvezza e perfezione consisterebbero nel non essere: il che è contraddittorio. Perciò neghiamo che Dio possa omettere di fare ciò che fa. Questo alcuni prendono per imperfezione e ingiustizia contro Dio; errore che nasce soltanto da ciò, che essi non rettamente concepiscono in che cosa consista la vera libertà la quale non può, in alcun modo, identificarsi, come s'immagina, nel poter fare o omettere il bene o il male. La vera libertà riposa nel fatto che la causa prima, da null'altro sollecitata o costretta, solo in virtù della sua perfezione è causa di ogni perfezione. Per conseguenza, se Dio potesse omettere di fare, egli non sarebbe essere perfetto: poter omettere di fare, nelle proprie opere, un bene o perfezione è incompatibile con la sua natura, poiché ciò implicherebbe qualche deficienza. Dunque, che Dio sia la sola causa libera, è ciò che risulta

non solamente da quanto abbiamo detto, ma ancora da ciò, che non vi ha al di fuori di lui una causa esterna, che possa sollecitarlo o esercitare una pressione su di lui: il che tra le cose create non si può verificare.

Contro quanto abbiamo esposto si argomenta che il bene è bene solo perché Dio l'ha voluto, e, perciò, Dio può ben fare che il male diventi bene. È proprio come se io dicessi che Dio vuole essere Dio e perciò è Dio e, di conseguenza, può non essere Dio. Inoltre, quando gli uomini compiono un'azione e si domanda loro perché la compiano, rispondono: Perché la giustizia lo richiede. Se nuovamente si domanda: Perché la giustizia o, piuttosto, la causa prima di tutte le cose giuste richiede tali azioni? la risposta è: Perché proprio la giustizia lo vuole. Ma, ancora [22], potrebbe la giustizia rinunciare a essere giusta? No, poiché essa non sarebbe più giustizia. E sebbene coloro, che dicono che Dio tutto quanto fa lo fa perché in sé stesso buono, pensino forse di differenziarsi da noi, essi invece non differiscono in realtà gran che: infatti presuppongono un bene, che obblighi e vincoli Dio a desiderare che la tale cosa sia buona, tal'altra giusta.

Ora una nuova questione insorge: qualora le cose tutte fossero diversamente create e dall'eternità fossero disposte e predeterminate in un ordine diverso da quello in cui sono, Dio sarebbe perfetto così come lo è ora? A questo bisogna rispondere che, se la natura fosse stata *ab aeterno* creata in modo diverso dall'ordine attuale, allora, giusta la posizione di coloro che attribuiscono a Dio un intelletto e una volontà, ne verrebbe che Dio avrebbe un altro intelletto e un'altra volontà e, perciò, avrebbe fatte le cose diversamente da come sono: ne deve seguire che Dio sarebbe allora diverso da come è ora. Perciò, se ammettiamo che Dio è ora l'essere più perfetto, siamo costretti a dire ch'egli non sarebbe stato tale, se avesse diversamente create tutte le cose. Fatti

assurdisimi, che in nessun modo possono essere riferiti a Dio il quale, ora e prima e in tutta l'eternità, è, è stato, sarà immutabile.

Queste conseguenze risultano ancora dall'analisi che noi abbiamo fatta della libera causa, che non consiste nel poter agire o non agire, ma solo nel non dipendere da nulla, di modo che tutto ciò che Dio fa viene da lui fatto e prodotto come dalla causa più libera di tutte. Ora, Dio essendo la causa prima di tutte le cose, deve in sé avere qualcosa, in forza di che fa ciò che fa e non può non farlo: e, siccome ciò che lo fa agire altro non può essere che la sua propria perfezione, noi concludiamo che, se la sua perfezione non lo facesse agire in tal modo, le cose non esisterebbero e non avrebbero cominciato a essere nel modo che sono.

Questo quanto al primo attributo di Dio.

Ora dobbiamo passare al secondo attributo di Dio, che diciamo proprio in lui, e vedere ciò che abbiamo da dire, nel capitolo seguente.

## CAPITOLO V

## LA PROVVIDENZA DI DIO [23]

Il secondo attributo di Dio, che noi diciamo a lui proprio, è la sua provvidenza, che per noi non è altra cosa che lo sforzo che noi scopriamo in tutta la natura e in tutte le cose particolari, la tendenza al mantenimento e alla conservazione del loro essere. Infatti è evidente che nessuna cosa tende, per sua natura, alla propria distruzione, ma al contrario ogni cosa ha in sé stessa un'inclinazione a conservarsi e a indirizzarsi al meglio.

Conformemente a questa definizione, noi poniamo una provvidenza generale e una provvidenza particolare. La provvidenza generale è quella per cui ogni cosa è prodotta e conservata come parte di tutta la natura. E la provvidenza particolare è lo sforzo di ciascuna cosa a conservare sé stessa, non come parte del tutto, ma in quanto viene considerata, essa stessa, un tutto. Ciò che si spiegherà con l'esempio seguente: tutte le membra di un uomo sono prevedute e a loro si provvede in quanto sono parti dell'uomo; questa è la provvidenza generale; e lo sforzo, che sopporta ogni membro particolare, considerato come tutto e non parte del corpo, per la conservazione e mantenimento del suo benessere, è la provvidenza particolare.

## CAPITOLO VI

### LA PREDESTINAZIONE DIVINA.

La terza proprietà di Dio è la predestinazione.  
Noi abbiamo dimostrato:

1) che Dio non può fare a meno di fare ciò che fa: cioè che egli ha creato tutto così perfettamente che non potrebbe essere più perfetto. E perciò

2) nessuna cosa può esistere, né essere compresa senza di lui.

Ora dobbiamo domandarci se vi siano in Dio cose contingenti, che possano cioè essere e non essere. In secondo luogo, se vi sia qualche cosa di cui non possiamo chiederci per quale ragione essa è.

Ecco come dimostriamo che non vi sono cose contingenti.

Tutto che non ha una causa d'esistenza è impossibile che sia.

Ma tutto ciò che è contingente non ha causa.

Dunque.....

La proposizione maggiore è fuori dubbio.

La minore dimostriamo così:

se un contingente ha una causa certa e determinata d'esistenza, deve necessariamente essere.

Ma che una cosa, a un tempo, sia contingente e necessaria, è contraddittorio.

Dunque.

Qualcuno dirà, forse, che il contingente non ha una causa certa e determinata, ma solamente contingente. Al che io rispondo: se fosse così, bisognerebbe intendere questo principio o *in sensu diviso* o *in sensu composito*. Nel primo senso è contingente l'esistenza di tale causa, ma non in quanto è causa, nel secondo caso, invece, il contingente è che qualcosa che, nella natura, è necessario diventi causa che qualcosa di contingente sia prodotto. Ora entrambe queste ipotesi sono false. Quanto alla prima, difatti, se il contingente è tale solo perché la sua causa è contingente, seguirà che questa causa stessa deve essere contingente, perché ha, a sua volta, una causa contingente, e così all'infinito. E, siccome si è veduto che tutto dipende da una causa unica, anche questa causa dovrebbe essere contingente, il che è manifestamente falso. Quanto alla seconda ipotesi, se questa causa non fosse determinata a produrre o a omettere l'una piuttosto che un'altra cosa, sarebbe impossibile che essa potesse produrre o omettere questa cosa: il che giustamente è contraddittorio [24].

Per quanto concerne la seconda questione, se esista qualcosa nella natura di cui non si possa domandare perché esiste, con questo significhiamo che noi dobbiamo ricercare per quale causa qualche cosa esiste: giacché, senza questa causa, nemmeno la cosa esisterebbe.

Ora questa causa dev'essere cercata o nella cosa o fuori di essa. Se si chiede una norma per fare questa ricerca, noi diciamo che non ve n'è bisogno: se l'esistenza, difatti, appartiene alla natura della cosa, è certo che noi non dobbiamo ricercarne al di fuori la causa. Se non è così, noi dobbiamo al di fuori di essa ricercare la causa. Ora, siccome la prima ipotesi si verifica solo in Dio, viene così provato (come noi ab-

biamo già mostrato) che Dio solo è la causa prima di tutte le cose. Segue da ciò che anche tale o tal'altra volizione dell'uomo (poiché l'esistenza della sua volontà non appartiene alla sua essenza) deve avere una causa esterna, dalla quale essa necessariamente è causata: ciò che d'altronde risulta evidentemente da tutto che abbiamo testé detto in questo capitolo e diverrà più evidente ancora, quando tratteremo e discorreremo, nella seconda parte, della libertà dell'uomo.

Contro tutto questo da parte di altri s'obietta così: Com'è possibile Dio, che è altamente perfetto, che è causa unica ordinatrice e provveditrice di tutte le cose, permette che nella natura il disordine regni dappertutto? perché non ha creato l'uomo incapace di peccare?

Quanto alla prima obiezione che vi sia del disordine nella natura, non si può con diritto affermarlo, giacché nessuno conosce le cause di tutte le cose per poterne giudicare. Questa obiezione viene dall'ignoranza, che ci fa porre idee universali alle quali pensiamo che le cose particolari debbano conformarsi per essere perfette. Essi pongono queste idee nell'intelletto divino: perciò molti seguaci di Platone hanno detto che queste idee universali, per esempio quella dell'animale ragionevole, sono state create da Dio. E, sebbene gli aristotelici vengano a dire che tali idee non esistono, ma sono solo enti di ragione, tuttavia essi stessi spesso li considerano, poi, come cose reali, poiché hanno espressamente detto che la Provvidenza non ha riguardo per gli individui, ma solamente per i generi; così, per esempio, Dio non ha mai rivolta la sua provvidenza su Bucefalo ecc., ma solo al genere cavallo in generale. Dicono ancora che Dio non ha scienza delle cose particolari e periture, ma solamente delle cose generali che, a loro giudizio, sono immutabili. Pertanto, noi dobbiamo rilevare, a buon diritto, la loro ignoranza; poiché sono precisamente le sole cose particolari ad

avere una causa, e non le generali, che non sono nulla. Dunque, Dio non è causa e provvidenza che delle cose particolari; e queste cose particolari non potrebbero conformarsi a un'altra natura senza cessare, *ipso facto*, di conformarsi alla loro propria e, per conseguenza, non sarebbero ciò che veramente sono. Per esempio, se Dio avesse creati tutti gli uomini tali quale Adamo prima del peccato, egli avrebbe creato solo Adamo, e non Pietro e Paolo: mentre in Dio la vera perfezione consiste nel dare a tutte le cose, dalle più piccole alle più grandi, la loro essenza o, a dir meglio, a possedere in sé stesso tutte le cose in maniera perfetta.

Quanto all'altro punto, perché cioè Dio non ha creati gli uomini in grado di non peccare, io rispondo che tutto ciò che è detto del peccato viene affermato dal punto di vista della nostra ragione: come quando paragoniamo fra loro due cose o una stessa cosa da due punti di vista differenti. Per esempio, se qualcuno ha costruito un orologio adatto a suonare e a indicare l'ora, e l'opera è ben in armonia col fine che l'artefice si è proposto, una tale opera si chiama buona; altrimenti, la si chiama cattiva, ma essa potrebbe essere buona anche allora, se scopo dell'artefice fosse stato quello di guastare l'orologio e di farlo muovere intempestivamente.

Concludiamo, dunque, che Pietro deve necessariamente convenire con l'idea di Pietro e non con l'idea dell'uomo, e che bene e male o peccato non sono che dei modi di pensiero e non delle cose aventi una reale esistenza, come dimostreremo, forse ancora più ampiamente nei seguenti capitoli, poiché tutte le cose e le opere della natura sono perfette.

## CAPITOLO VII

### GLI ATTRIBUTI CHE NON APPARTENGONO A DIO

Dobbiamo ora cominciare a discorrere degli attributi <sup>(1)</sup> che comunemente sono assegnati a Dio, ma che tuttavia a lui non appartengono, e così di quelli con i quali si tenta di dimostrare Dio, ma senza successo; e infine dobbiamo discorrere delle regole della definizione.

Per far questo, non ci dobbiamo preoccupare delle immagini che gli uomini abitualmente si formano di Dio; ma dobbiamo brevemente riassumere ciò che i filosofi consuetudinariamente dicono. Essi, così, hanno definito Dio un essere che sussiste per sé stesso o che non esce che da sé stesso, causa di tutte le cose, onnipotente, onnisciente, eterno, semplice, infinito,

---

(1) Quanto agli attributi, di cui Dio consta, essi non sono altra cosa che sostanze infinite, delle quali ciascuna deve essere infinitamente perfetta. Che sia così necessariamente noi dimostriamo con ragioni chiare e distinte. È vero che di questi attributi noi non conosciamo, fin qui, che due per la loro propria essenza, ossia il pensiero e l'estensione. Inoltre, tutti quelli che sono attribuiti comunemente a Dio non sono attributi, ma solamente certi modi che possono di lui essere affermati, o in rapporto a tutti gli attributi o in rapporto a un solo attributo: nel primo caso si dice che Dio è eterno, sussistente per sé stesso, infinito, causa di tutto, immutabile, nel secondo, che egli è onnisciente, saggio ecc., il che appartiene al pensiero, e poi che egli è ovunque, riempie tutto, ecc., il che appartiene all'estensione.

sommo bene, infinitamente misericordioso, ecc. Ma, prima d'intraprendere questa ricerca, vediamo prima di tutto ciò che essi ci confessano:

1) In primo luogo dicono che di Dio nessuna definizione vera o adeguata può essere data: infatti, secondo la loro opinione non può esservi altra definizione oltre quella per generi e specie. Siccome Dio non è specie di nessun genere, egli non può essere correttamente o adeguatamente definito.

2) Dicono poi che Dio non può essere definito, perché la definizione deve esprimere la cosa in sé stessa e in modo affermativo, mentre di Dio non si può parlare in modo affermativo, ma solamente negativo; dunque non è possibile darne una definizione esatta.

3) Inoltre, dicono ancora che Dio non può assolutamente essere dimostrato *a priori*, perché non ha causa, ma può essere dimostrato solo in maniera probabile o attraverso i suoi effetti.

Poiché ci confessano essi stessi, con queste diverse opinioni, di avere una debole e povera conoscenza di Dio, noi dobbiamo adesso entrare nell'esame della loro definizione.

In primo luogo, noi vediamo che in realtà essi non danno attributi o proprietà, per i quali la cosa, cioè a dire Dio, sia conosciuta, ma solamente delle qualità proprie, che indubbiamente appartengono a una cosa, ma non illuminano in nulla su ciò che essa è. Invero, quando si dice che un essere sussiste per sé stesso, che egli è causa di tutte le cose, che egli è sommo bene, eterno, immutabile, ecc., tutto questo indubbiamente è proprio di Dio; noi, tuttavia, non possiamo, attraverso queste proprietà, sapere che cosa è questo essere e i veri attributi di questo essere al quale le dette proprietà appartengono.

È tempo, così, di considerare le qualità, che essi attribuiscono a Dio e che, nondimeno, non appartengono a lui <sup>(1)</sup>, come sono, ad esempio, l'onniscienza, la saggezza, la misericordia, tutte cose che non sono che modi particolari della cosa pensante, e che in nessun modo possono esistere né essere comprese senza la sostanza di cui sono modi, e che conseguentemente non devono a Dio essere attribuite, in quanto essenza sussistente per sé.

Infine dicono che Dio è il sommo bene: se intendono altra cosa da quello che hanno di già detto, cioè che Dio è immutabile e causa di tutte le cose, essi si smarriscono nel loro proprio concetto o non hanno potuto comprendere sé stessi; ciò che discende dal loro errore sul concetto del bene e del male, credendo che è l'uomo e non Dio la causa dei suoi peccati e del suo male, il che non può essere come noi già abbiamo dimostrato; altrimenti, noi saremmo obbligati ad affermare che l'uomo è causa di sé stesso. Questo argomento ancor meglio delucideremo, quando tratteremo dell'umana volontà. Ora, è necessario che rifiutiamo i loro sofismi pei quali tentano di abbellire e giustificare la loro ignoranza sulla conoscenza di Dio. Dicono primamente che una esatta definizione deve essere fatta per genere e specie. Ma, sebbene ciò sia ammesso da tutti i logici, io non so intanto donde essi ricavano questa norma; poiché, se questo fosse vero, non potremmo sapere assolutamente nulla. Difatti, se noi dobbiamo conoscere perfettamente una cosa con l'aiuto di una definizione per genere e specie, noi non mai potremo conoscere perfettamente il genere più elevato, perché non vi ha genere al di sopra di Dio, e, se non possiamo conoscere il genere supremo, che è causa della conoscenza di tutte le altre cose, ancor meno potremmo

(1) Intendo Dio in sé stesso considerato, nell'insieme dei suoi attributi, v. p. 38.

mo conoscere e comprendere queste cose, che non sono spiegate che dal primo.

Pure, siccome siamo liberi e per nulla legati alle loro opinioni, dobbiamo stabilire secondo la vera logica altre regole di definizione, conformemente alla distinzione che facciamo nella natura.

Abbiamo veduto che gli attributi o, come altri li chiamano, sostanze, sono cose o, a meglio e più esattamente dire, sono un solo essere che esiste per sé stesso e perciò si fanno conoscere e si affermano per sé stessi. Le altre cose non sono che modi di questi attributi, senza dei quali non possono né esistere né essere comprese. Le definizioni devono dunque essere di due generi o specie:

1) le definizioni degli attributi, che appartengono a un essere per sé stesso sussistente e non hanno bisogno del concetto di alcun genere, né di chechessia, che li renda meglio comprensibili o più chiari, giacché sono gli attributi di un essere per sé stesso sussistente, sono così conosciute per sé stesse;

2) le definizioni delle altre cose, che non sussistono per sé stesse, ma unicamente per gli attributi di cui sono i modi e per i quali, questi essendo come i loro generi, esse devono essere comprese.

Basta con la teoria delle definizioni.

Per il secondo punto, che Dio non può essere conosciuto in maniera adeguata, è stato sufficientemente risposto da Cartesio nelle sue *Risposte alle obiezioni*, che riguardano precisamente questa questione.

Infine, quanto al terzo punto, che cioè Dio non può essere dimostrato *a priori*, noi abbiamo risposto (cap. I): invero, poiché Dio è causa di sé stesso, basta che lo proviamo per sé stesso, e una tale prova è molto più rigorosa della prova *a posteriori*, che non ha luogo comunemente che per mezzo delle cause esteriori.



## CAPITOLO VIII

### LA NATURA NATURANTE

Prima di passare a un altro tema, dobbiamo brevemente dividere la natura tutta in due parti, la natura naturante e la natura naturata.

Per natura naturante, intendiamo un essere che per sé stesso, senza il soccorso di nessun'altra cosa (come tutte le proprietà o attributi che abbiamo di già descritti), è conosciuto chiaramente e distintamente. Tale essere è Dio: è Dio, infatti, che i tomisti designano con questa espressione: tuttavia la natura naturante sarebbe un essere al di fuori di ogni sostanza.

La natura naturata dividiamo in due parti: l'una generale, l'altra particolare. La prima si compone di tutti i modi che originano immediatamente da Dio: ne tratteremo nel capitolo seguente. La seconda consiste nelle cose particolari che sono causate dai modi generali. Dunque, la natura naturata, per essere ben compresa, ha bisogno di una sostanza.

## CAPITOLO IX

### LA NATURA NATURATA

Per quello che concerne la natura naturata generale, cioè a dire, i modi o le creature che dipendono immediatamente da Dio o sono da lui creati, non ne conosciamo più di due: il movimento nella materia e l'intelletto nella cosa pensante, i quali modi, diciamo, sono *ab aeterno* e sussisteranno in tutta l'eternità. Opera veramente grande e degna della grandezza del suo autore!

Per il movimento, siccome appartiene più specialmente alla scienza della natura che a quella, che noi qui trattiamo, come esso è stato dall'eternità e sussisterà senza cangiamenti durante tutta l'eternità, è infinito nel suo genere e non può né esistere né essere concepito per sé stesso, ma solamente per mezzo della sostanza noi non tratteremo punto ma diremo solo che è un Figlio, opera o effetto immediatamente creato da Dio.

Quanto all'intelletto nella cosa pensante, esso è pure, come il movimento, figlio o opera o immediata creazione di Dio, esistente *ab aeterno* e sussistente senza cangiamenti in tutta l'eternità. Il suo solo attributo è di comprendere tutte le cose in ogni tempo in modo chiaro e distinto, accompagnato da una gioia infinita, perfetta, immutabile che non può agire di-

versamente da come agisce. Sebbene tutto questo sia sufficientemente chiaro per sé stesso, noi ne tratteremo con maggiore chiarezza ancora in quella parte del nostro Trattato che parla delle passioni dell'anima. Perciò, non diciamo qui niente di più.

CAPITOLO X

CHE COSA SONO BENE E MALE

A dire brevemente che cosa siano in sé il bene e il male, noi dobbiamo così cominciare.

Vi sono cose che esistono nel nostro intelletto senza esistere egualmente nella natura: per conseguenza, sono solo il prodotto del nostro pensiero e non ci servono che a concepire le cose distintamente: per esempio, le relazioni che abbiamo tra diverse cose e che noi chiamiamo enti di ragione. Si domanda, dunque, se il bene e il male debbano essere annoverati tra gli enti di ragione o fra gli enti reali. Ma, siccome bene e male sono solamente una relazione, è fuori dubbio che essi devono essere considerati come esseri di ragione; poiché nulla è chiamato bene se non in rapporto a qualche altra cosa: così non si dice che un uomo è cattivo se non in relazione a un altro che è migliore, o che una mela è cattiva se non in rapporto a un'altra che è buona o migliore. Ora, sarebbe impossibile esprimersi così, se il bene o il meglio non fossero ciò nei cui rispetti questa cosa è stata chiamata cattiva. Di modo che quando indichiamo qualche cosa con il nome di buono, noi non intendiamo per buono che ciò che è d'accordo con l'idea generale che noi di questa cosa

## BREVE TRATTATO

abbiamo; e, intanto, come già abbiamo detto, ciascuna cosa non deve essere conforme che alla sua particolare idea, la cui essenza deve essere un essere reale [25], e non con l'idea generale, poiché tali idee non possono in alcun modo esistere.

Per confermare ciò che abbiamo ora detto, sebbene la cosa sia stata chiara per sé stessa, aggiungeremo i seguenti argomenti:

Tutto ciò che sta nella natura si può aggruppare in due classi: cose o azioni.

Ora il bene e il male non sono né cose né azioni. Dunque il bene e il male non sono nella natura.

Se il bene e il male fossero cose o azioni, dovrebbero avere la loro definizione. Ma il bene e il male, per esempio, la bontà di Pietro e la malvagità di Giuda, non hanno definizioni al di fuori dell'essenza di Pietro e di Giuda, poiché quelle sole esistono nella natura; non possono dunque essere definite al di fuori della loro essenza.

Donde segue che il bene e il male non sono cose o azioni esistenti nella natura.

FINE DELLA PARTE PRIMA

## PARTE SECONDA

### L' UOMO

## PREFAZIONE

Dopo aver parlato, nella prima parte, di Dio e delle cose universali e infinite, noi dobbiamo venire, in questa seconda parte, alla trattazione delle cose particolari e finite: non di tutte, perché sono di numero infinito, ma solamente di quelle che riguardano l'uomo [26]; e perciò dobbiamo riconoscere che cos'è l'uomo, in quanto composto di certi modi, compresi nelle due proprietà, che abbiamo ritrovate in Dio. Io dico, di certi modi, perché non intendo affatto sostenere che l'uomo, perché composto di spirito, anima e corpo, sia una sostanza (1).

---

(1) I. La nostra anima è o una sostanza o un modo. Non è una sostanza, perché abbiamo provato che non vi può essere sostanza finita nella natura. Dunque è un modo.

II. Se è un modo, deve essere modo o dell'estensione sostanziale o del pensiero sostanziale: ma non è un modo dell'estensione sostanziale perché ecc. Dunque è del pensiero.

III. Il pensiero sostanziale, perché non può essere finito, è infinito, perfetto nel suo genere, e attributo di Dio.

IV. Un pensiero perfetto deve avere una conoscenza o modo del pensiero di tutto e di ciascuna cosa che realmente esiste, così delle sostanze come dei modi, nulla eccettuato.

V. Noi diciamo che realmente esistono, poiché non intendiamo parlare di una conoscenza o idea che avrebbe per oggetto la natura di tutti gli esseri nel loro insieme nella serie delle loro essenze, astrazione fatta della loro esistenza particolare, ma solamente della conoscenza o idea delle cose particolari, finché vengono a esistere.

VI. Questa conoscenza, idea, ecc., di ogni cosa particolare, che real-

Infatti abbiamo affermato, all'esordio di questo libro, 1) che nessuna sostanza può cominciare, 2) che una sostanza non può produrne un'altra, 3) che, infine, non si possono avere due sostanze eguali.

Ora, siccome l'uomo non è stato *ab aeterno* ed è finito ed

mente viene a esistere, è, noi diciamo, l'anima di ciascuna cosa particolare.

VII. Ciascuna cosa particolare che viene realmente a esistere, tale diventa mercé il movimento e la quiete, e così sono nella sostanza estesa tutti i modi, che chiamiamo corpi.

VIII. La differenza tra questi corpi consiste nella differente proporzione di movimento e quiete, per cui l'uno è questo, l'altro è quello, e nient'altro.

IX. Da questa proporzione di movimento e riposo viene a realmente esistere il nostro corpo; e di queste cose, come di tutte le altre, deve stare, nella cosa pensante, una conoscenza o idea, la quale idea o conoscenza è dunque la nostra anima.

X. Intanto questo nostro corpo era in un'altra proporzione di quiete e movimento, quando era bambino non ancora nato, e sarà in un altro rapporto, quando noi saremo morti. Nondimeno, vi era prima e vi sarà poi del nostro corpo un'idea o conoscenza nella cosa pensante, ma non la medesima, perché il corpo si trova ora in un'altra proporzione di movimento e riposo.

XI. Dunque, per produrre, nella sostanza pensante, un'idea, conoscenza o modo del pensiero, come la nostra anima è, non è richiesto un qualunque corpo, poiché dovrebbe allora essere conosciuto diversamente da come è, ma un corpo che è in quiete e movimento in un certo modo, e non altrimenti: quale è il corpo, tale è l'idea, la conoscenza ecc.

XII. Se dunque vi ha un tale corpo, con la proporzione, per esempio, di 1 a 3, questo sarà il nostro corpo, e l'anima, che vi corrisponderà, sarà la nostra anima. Questo corpo potrà ben essere sottoposto a mutamento incessante, ma giammai tanto grande da uscire dai limiti della proporzione di 1 a 3: soltanto, a ogni suo cambiamento, corrisponde un altrettante cambiamento dell'anima.

XIII. Questo cambiamento prodotto in noi dall'azione degli altri corpi, agenti sul nostro, non può aver luogo senza che la nostra anima, che è egualmente in uno stato perpetuo di mutamento, ne divenga cosciente, e questo è ciò che si chiama la sensazione.

XIV. Ma, se gli altri corpi agiscono sul nostro con tanta violenza che la proporzione del suo movimento di 1 a 3 non può più sussistere, allora è la morte e l'annientamento dell'anima, in quanto essa è l'idea o conoscenza di questo corpo così proporzionato in movimento e quiete.

XV. Intanto, siccome l'anima è un modo della sostanza pensante e tale che essa può conoscerla e amarla tanto quanto la sostanza estesa essa può, in virtù della sua unione con le sostanze che sempre durano rendere sé stessa eterna [27].

uguale alla massa degli uomini, non può egli essere una sostanza, di modo che tutto che egli possiede di pensiero non è che modo dell'attributo del pensiero che noi abbiamo in Dio riconosciuto; e tutto che egli possiede di figura, movimento e altre simili cose, sono del pari modi dell'altro attributo che noi abbiamo riconosciuto in Dio, cioè dell'estensione.

Alcuni, in verità, per il fatto che la natura umana non può né sussistere né essere compresa senza gli attributi che, secondo noi, sono sostanze, tentano di dimostrare che l'uomo è una sostanza: ma questa conseguenza non ha altro fondamento che false supposizioni. Difatti, dal momento che la natura della materia o del corpo esisteva prima che la forma del corpo umano esistesse, questa natura non può essere propria del corpo umano, ed è chiaro che nei tempi in cui l'uomo non era, essa non poteva appartenere alla natura dell'uomo.

E, quanto alla regola fondamentale che essi invocano, cioè: che ciò, senza di cui una cosa non può né sussistere né essere compresa, appartiene alla natura della cosa, noi non lo neghiamo, dal momento che noi già abbiamo provato che, senza Dio, nessuna cosa non può sussistere né essere compresa: cioè Dio deve esistere ed essere compreso prima che le cose particolari esistano e siano comprese. Noi abbiamo così mostrato che i generi non appartengono alla natura della definizione, ma le cose, che non possono esistere senza altre cose, non possono essere concepite senza di quelle. Se è così, quale norma porremo noi per sapere ciò che appartiene alla natura di una cosa? Questa: appartiene alla natura di una cosa ciò senza di cui questa cosa non può esistere né essere compresa: pure, non in ogni caso, ma a condizione che sia reciprocamente vero, che il predicato non possa sussistere né essere compreso senza la cosa.

All'inizio, dunque, del seguente primo capitolo, noi dobbiamo cominciare a trattare di questi modi, di cui consta l'uomo.

## CAPITOLO I

L'OPINIONE, LA FEDE  
E LA CONOSCENZA [28]

Per cominciare a parlare dei modi, di cui l'uomo si compone, diremo (1): 1) ciò che sono, 2) quali sono i loro effetti, 3) quale ne è la causa.

Quanto al primo punto, cominciamo da quelli che ci sono noti soprattutto, cioè alcuni concetti, o la coscienza della conoscenza di noi stessi e delle cose che sono al di fuori di noi [29].

Questi concetti (2) s'acquistano o: 1) per mezzo della fede, la quale nasce o dal "sentito dire" o dall'esperienza, o: 2) per mezzo della vera fede, o: 3) per mezzo di una conoscenza distinta.

Il primo modo di conoscenza è comunemente aperto all'errore. Il secondo e il terzo modo, per quanto tra loro distinti, non possono ingannarci.

Ora, per far comprendere chiaramente tutto questo, dobbiamo portare un esempio, ricavato dalla regola del tre.

(1) I modi di cui si compone l'uomo sono le nozioni che si dividono in opinione, fede, conoscenza chiara e distinta, nascente da ciascuna cosa, in ragione della sua natura.

(2) Questi concetti dati dalla fede sono esposti a p. 54 e chiamati opinioni, come effettivamente sono.

1) Qualcuno sa, per "sentito dire", e solamente per questo, che, nella regola del tre, il secondo numero è moltiplicato per il terzo e diviso per il primo; si trova per ciò un quarto numero, che sta al terzo come il secondo al primo. E, sebbene chi gli ha appresa questa regola abbia potuto ingannarlo, tuttavia egli ha condotto il suo lavoro in conformità con questo metodo, non avendo d'altronde di questa regola conoscenza diversa da quella che un cieco possiede dei colori: e tutto che egli potrebbe dire, è soltanto discorso pappagallesco.

2) Un altro, di spirito più vivo, non si contenta del "sentito dire", ma fa la prova in qualche caso particolare e, vedendo che questo è vero, vi dà il suo assentimento. Ma è con ragione che noi abbiamo detto che questa maniera di conoscenza è ancora soggetta all'errore, in quanto non si può essere certi che l'esperienza di alcuni particolari possa formare regola per tutti i casi.

3) Un terzo non si contenta né del "sentito dire", che può ingannarlo, né dell'esperienza di alcuni particolari, che non può dare una regola universale, ma ricerca la vera ragione, la quale, se bene usata, non può ingannare; e questa ragione gli apprende che, in virtù della proprietà della proporzionalità dei numeri, la cosa deve essere così e non altrimenti.

4) Infine, il quarto che possiede la conoscenza assolutamente chiara, non ha bisogno né del "sentito dire", né dell'esperienza, né dell'arte di ragionare, perché egli coglie immediatamente con l'intuizione la proporzionalità dei numeri.

Il terzo è certo per mezzo della vera fede, che mai può ingannarlo, ed è la fede propriamente detta; ma il quarto non ha opinione né fede, ma guarda la cosa, non per mezzo di alcunché di diverso ma per mezzo della stessa.

## CAPITOLO II

### CHE COSA SONO OPINIONE, FEDE E CONOSCENZA CHIARA

Noi dobbiamo trattare, intanto, degli effetti delle differenti conoscenze di cui abbiamo parlato nel precedente capitolo e, per introduzione, ci richiederemo ancora una volta a ciò che sono opinione, fede e conoscenza chiara.

Chiamiamo *opinione* il primo modo di conoscenza, perché è aperto all'errore e non s'incontra giammai in un oggetto di cui noi siamo certi, ma solamente in quello che congetturiamo o supponiamo da ciò che vien detto.

Chiamiamo *fede vera* il secondo, perché le cose da noi colte solamente attraverso la ragione non sono viste in sé stesse, ma ci sono note per mezzo della persuasione nell'intelletto che le cose sono o possono essere così e non altrimenti.

Infine, chiamiamo *chiara conoscenza* quella conoscenza che noi otteniamo non per una convinzione fondata sul ragionamento, ma per il sentimento e il godimento della cosa stessa, e questa molto prevale sulle altre.

Dopo questi preliminari, veniamo agli effetti di queste conoscenze.

Diremo, dunque, che dalla prima conoscenza nascono

tutte le passioni contrarie alla retta ragione, dalla seconda tutti i buoni desideri, dalla terza il vero e puro amore, con tutte le sue ramificazioni.

Perciò noi poniamo la prima causa delle passioni dell'anima nella conoscenza: dal momento che giudichiamo impossibile che alcuno, senza aver conosciuto o concepito qualche oggetto con l'una delle precedenti maniere, possa essere mosso dall'amore, dal desiderio o da qualche altro modo della volontà.

## CAPITOLO III.

## L'ORIGINE DELLE PASSIONI DALL'OPINIONE

Noi dobbiamo, dapprima, vedere in che modo le passioni nascano, come abbiamo detto, dall'opinione. Per far ben comprendere, scegliamo alcune passioni, così, a mo' d'esempio e proviamo ciò che diciamo:

in primo luogo l'ammirazione, che viene ritrovata in coloro che conoscono le cose secondo il primo modo di conoscenza. Infatti, quando da più esempi si è fatta una regola generale, e si presenta un caso contrario a questa regola, si resta sorpresi <sup>(1)</sup>. Per esempio, quegli che è abituato a vedere

(1) Non si vuol dire che l'ammirazione debba essere sempre preceduta da una conclusione formale; basta che essa tacitamente esista, quando noi pensiamo che la cosa non possa essere diversa da quella che noi abbiamo il costume di credere per esperienza o per "sentito dire". Così, per esempio, Aristotele, dicendo che il cane è un animale che abbaia, conclude da ciò che ogni essere che abbaia è cane. Ma, quando un contadino nomina un cane, egli intende tacitamente la stessa cosa che Aristotele, in virtù della sua definizione, di modo che, tosto che senta abbaiare un cane, dice: È un cane. Conseguentemente il contadino, quando ode abbaiare un altro animale, sebbene non abbia fatto ragionamento alcuno, non resta meno sbalordito di Aristotele che ha fatto una conclusione scientifica. Inoltre, quando notiamo un oggetto al quale non abbiamo mai pensato prima: questo oggetto tuttavia non è tale che noi non abbiamo prima conosciuto qualcosa di simile in tutto o in parte, ma non abbastanza simile da restarne impressionati nel medesimo modo.

solo pecore con la coda corta sarà meravigliato al vedere quelle del Marocco, che hanno la coda lunga. Altrettanto capitò al contadino che, si racconta, s'era figurato che non vi fosse più campagna al di là del suo campicello e che, avendo smarrita una mucca, messosi alla ricerca, era stupefatto di vedere che al di là del suo piccolo fondo vi erano ancora tanti altri campi e di vasta estensione. Si deve dire altrettanto di quei filosofi che immaginano che al di là di questo piccolo angolo, o globo di terra che essi abitano, non vi siano altri mondi, perché mai ne hanno contemplati altri. Così lo stupore (ammirazione) non s'incontra giammai in quelli che tirano vere conclusioni.

Basta per quanto riguarda il primo punto.

La seconda passione, ossia l'amore, può nascere:

1) o dal "sentito dire", 2) o dall'opinione, 3) o dai veri concetti.

La prima ipotesi constatiamo generalmente nel rapporto del bambino verso il padre, perché basta che il padre abbia detto che questo o quello è buono, perché il bambino, senza bisogno di maggiori schiarimenti, senta inclinazione per l'oggetto; altrettanto è di coloro che sacrificano la vita per amore della patria, e di tutti coloro che sono presi d'amore per una cosa per il solo fatto che ne hanno sentito parlare.

Quanto al secondo caso, è certo che l'uomo, quando vede o crede di vedere qualche cosa di buono, è incline a unirsi con questo oggetto; e, in ragione del bene che vi nota, lo sceglie come l'ottimo fra tutti e, al di fuori di esso, non scorge nulla di migliore o di più attraente. Pure se capita, com'è frequente, che egli incontri un altro bene che gli sembri superiore al precedente, allora il suo amore si volge, sull'istante, dal primo verso il secondo: ciò che noi faremo vedere più chiaramente nella trattazione sulla libertà dell'uomo.



Quanto alla terza specie d'amore, quello che nasce dai veri concetti, siccome non è questo il luogo opportuno per trattarne, noi per il momento dobbiamo passare oltre (1).

L'odio sta assolutamente in opposizione con l'amore; nasce dall'errore, che emerge dall'opinione. Quando qualcuno abbia concluso che il tale oggetto è buono e un altro tenta di farglielo perdere, allora nasce nel primo l'odio contro il secondo: ciò che giammai avrebbe avuto luogo, se egli avesse conosciuto il vero bene, come più in là dobbiamo mostrare, poiché tutto che esiste o è pensato non è che miseria rispetto al vero bene. Quegli che ama tale miseria non è più degno di compassione che di odio? Inoltre, l'odio viene ancora dal "sentito dire", come constatiamo presso i Turchi contro gli Ebrei e i Cristiani e negli Ebrei contro i Turchi e i Cristiani, e tra i Cristiani contro i Turchi e gli Ebrei. Difatti, quanto queste differenti sette sono reciprocamente ignoranti delle loro religioni e dei loro costumi!

Quanto al desiderio, sia che consista, secondo gli uni, nel cercare d'ottenere ciò che non si ha, o, secondo gli altri, nel conservare ciò che si ha (2), è certo che non può mai incontrarsi né trovarsi presso alcuno che sotto le forme del bene. Donde è evidente che il desiderio, come l'amore, di cui abbiamo qui discorso, nasce in tal maniera dal primo modo di conoscenza: ognuno, che abbia sentito dire che una cosa è buona, prova per essa desiderio, come si vede nel malato, che, solo per aver sentito dire dal medico che tale rimedio è buono per il suo male, si volge subito verso questo ri-

(1) Qui non si tratta dell'amore, nato dai veri concetti o conoscenza chiara, perché esso non scaturisce dall'opinione. Su questo tema, vedi cap. 22.

(2) La prima definizione è la migliore, poiché, non appena si gioisca di una cosa, il desiderio cessa; e la passione, che è in noi, di conservare la cosa non è un desiderio, ma piuttosto un timore di perdere la cosa.

medio e lo desidera. Così il desiderio nasce dall'esperienza: come ancora si vede nella pratica dei medici i quali, avendo trovato buono, alcune volte, un certo rimedio, vi si attaccano come se fosse infallibile.

È chiaro che ciò che noi abbiamo or ora detto di queste passioni si può applicare ugualmente a tutte le altre. E, siccome noi andiamo a cercare, nei capitoli seguenti, quali delle nostre passioni siano razionali e quali no, noi ci fermeremo a questo punto e non diremo nient'altro delle passioni che nascono dall'opinione.

## CAPITOLO IV

CHE COSA DERIVA DALLA FEDE E IL BENE  
E IL MALE DELL'UOMO

Dopo aver mostrato nel capitolo precedente come le passioni nascano dall'errore dell'opinione, dobbiamo considerare, ora, gli effetti degli altri due modi di conoscenza, e, in primo luogo, di quello che abbiamo chiamato la vera fede <sup>(1)</sup>.

Questo modo di conoscenza ci apprende, difatti, ciò che le cose devono essere, e non ciò che esse sono in verità: donde segue che essa non ci può giammai completamente unire con la cosa creduta. Dico, dunque, che questa conoscenza c'insegna solo ciò che la cosa deve essere, e non ciò che è, poiché tra queste due cose si trova una grandissima differenza. Difatti, come abbiamo mostrato nel nostro esempio della regola

<sup>(1)</sup> La fede è una potente convinzione di ragioni, in virtù della quale io sono persuaso nel mio intelletto che la cosa è in verità e tale al di fuori del mio intelletto quale essa è nel mio intelletto. *Una convinzione potente di ragioni*, io dico, per distinguerla dall'opinione, che è sempre dubitosa e soggetta all'errore, e dalla scienza, che non consiste in una convinzione di ragioni, ma in una unione immediata con la cosa stessa. Dico, inoltre, che *la cosa è in verità e tale al di fuori del mio intelletto*. In verità, poiché, in questo caso, le ragioni non possono ingannarmi: esse non si distinguerebbero dall'opinione. *Tale*, poiché la fede non può mostrarmi che ciò che la cosa deve essere, e non ciò che è: altrimenti non si distinguerebbe dalla scienza. *Al di fuori*, perché essa ci rende intelligibile non ciò che è in noi, ma ciò che è al di fuori di noi.

del tre, se qualcuno può trovare per la proporzione un quarto numero, che sta al terzo come il secondo al primo, può egli dire allora (per mezzo della moltiplicazione e della divisione) che i quattro numeri sono proporzionali e, sebbene sia realmente così, egli ne parla nondimeno come di una cosa, che è al di fuori di lui, di modo che, quando considera la proporzionalità, come abbiamo mostrato nel quarto esempio, dice che la cosa va in effetti così, perché allora la cosa è in lui e non al di fuori.

Questo per quanto concerne il primo punto.

Quanto al secondo effetto della vera fede, esso consiste nel guidarci all'intellezione chiara, in virtù della quale amiamo Dio, ed essa ci fa conoscere intellettualmente le cose che sono fuori di noi, e non in noi.

Il terzo effetto è che ci dona la conoscenza del bene e del male e ci fa conoscere le passioni che sono da soffocare. E, siccome noi già abbiamo mostrato precedentemente che le passioni, nascenti dall'opinione, sono soggette a grande male, è utile vedere come il secondo modo di conoscenza ci serva a discernere ciò che v'è in loro di bene e di male. Per fare questo in modo conveniente, esaminiamole, come già abbiamo fatto, ma più da vicino, per poter riconoscere quali di loro debbano da noi essere scelte e quali respinte. Prima di arrivare al risultato, brevemente riassumiamo ciò che di bene e di male vi ha nell'uomo.

Abbiamo detto che tutte le cose sono necessarie, e che nella natura non vi ha né bene né male; così, quando parliamo dell'uomo, intendiamo parlare dell'idea generale dell'uomo, che altro non è se non ente di ragione. L'idea di un uomo perfetto, che abbiamo concepito nel nostro intelletto, ci è motivo, quando ci osserviamo da noi stessi, di ricercare se noi abbiamo qualche mezzo di guadagnare una perfezione. Onde, tutto che ci conduce a questo fine, chiameremo bene e tutto

che, al contrario, ce ne allontana o non ci indirizza ad esso, chiameremo male. Perciò, per trattare del bene e del male nell'uomo, devo concepire un uomo perfetto; difatti, se io trattassi del bene e del male in un uomo particolare, per esempio Adamo, confonderei l'essere reale con l'ente di ragione, il che una bene ispirata filosofia deve assolutamente evitare, per ragioni che più innanzi daremo. Inoltre, se è vero che il fine di Adamo o di ogni altra particolare creatura non può essere conosciuto che attraverso l'accadimento, segue che tutto quanto noi possiamo dire del fine dell'uomo, deve essere fondato sul concetto di un uomo perfetto nel nostro intelletto<sup>(1)</sup>: dunque, siccome si tratta qui di un puro ente di ragione, possiamo conoscerne il fine ossia, come si dice, il suo bene e il suo male: questi sono modi del pensiero.

Per arrivare gradatamente alla questione, rammentiamoci che le emozioni, le affezioni, le azioni della nostra anima nascono dai nostri concetti e che abbiamo diviso i nostri concetti in quattro categorie: 1) il solo "sentito dire", 2) l'esperienza, 3) la fede, 4) la conoscenza chiara.

Abbiamo veduto, nello studiare gli effetti di questi quattro gradi di conoscenza, che la conoscenza chiara è la più perfetta di tutte, perché l'opinione sovente c'induce in errore, e la fede è buona soltanto, perché è la via alla conoscenza chiara e ci stimola alle cose che sono veramente amabili: di modo che il nostro ultimo fine e il più elevato nostro sapere è la conoscenza chiara<sup>[30]</sup>. Pure, questa vera conoscenza è diversa secondo la diversità degli oggetti che a lei si presentano, sicché quanto migliore l'oggetto col quale si unisce, tanto migliore è questa

(1) Poiché noi non possiamo avere di nessuna creatura particolare un'idea che sia perfetta: la perfezione di quest'idea (cioè la questione se essa sia veramente perfetta o no) non può essere dedotta che da un'idea perfetta, generale, o ente di ragione.

conoscenza: è, perciò, perfetto l'uomo che si unisce a Dio, l'essere di tutti il più potente, e di lui gode.

Per ricercare ciò che vi ha di bene e di male nelle passioni, noi le studieremo separatamente, e, in primo luogo, l'ammirazione che, sorta o dal pregiudizio o dall'ignoranza, è un'imperfezione nell'uomo abbandonato a questa passione.

Dico un'imperfezione, perché l'ammirazione non porta, in sé, alcun male.

## CAPITOLO V

### L'AMORE [31]

L'amore, che consiste nel gioire di una cosa e nell'unirsi ad essa, noi ripartiremo secondo la natura del suo oggetto: oggetto di cui l'uomo cerca di gioire ad esso unendosi [32].

Certi oggetti sono in sé corruttibili, altri sono incorruttibili in virtù della loro causa, un terzo, infine, è eterno e incorruttibile per sua propria virtù. I corruttibili sono tutte le cose particolari, che non esistono *ab aeterno*, ma hanno avuto un cominciamento. Gli incorruttibili sono i modi universali, di cui abbiamo già detto che sono le cause dei modi particolari. Ma il terzo, per sé incorruttibile, è Dio o, ciò che è la stessa cosa, la verità.

L'amore nasce dunque dal concetto e dalla conoscenza che noi abbiamo di un oggetto; e più l'oggetto si mostra grande e dominante [33], più l'amore è grande e dominante in noi. Noi possiamo liberarci dall'amore in due modi: o per mezzo della conoscenza d'una cosa migliore o per mezzo dell'esperienza che l'oggetto amato, da noi preso per qualcosa di grande e di magnifico, apporta con sé molto dolore, pena e danno.

È ancora un carattere dell'amore, che noi giammai vogliamo liberarci da questa passione assolutamente (come pos-

siamo fare per l'ammirazione e per le altre passioni), perché, 1) è impossibile, 2) è necessario che non ce ne liberiamo. È *impossibile*: infatti non dipende da noi, ma solo da quanto di buono e di giovevole noi rileviamo nell'oggetto: il quale, perché non potessimo volerlo amare, e non l'amassimo di fatto, bisognerebbe che non ci fosse precedentemente noto: questo non dipende da noi né sta nel nostro potere dispositivo; poiché ciò che non conosciamo, non ricerchiamo. È *necessario* non liberarci completamente dall'amore, perché, a causa della debolezza della nostra natura, noi non potremmo esistere senza il godimento di qualche bene al quale siamo uniti e per il quale siamo fortificati.

Di questi tre generi di oggetti, quali devono essere ricercati, quali respinti? Per quanto riguarda le cose corruttibili, sebbene sia necessario — l'abbiamo detto — che, a motivo della nostra debolezza, noi amiamo qualche bene e ci uniamo a esso per esistere, è certo nondimeno che per l'amore e l'unione con le cose corruttibili, noi non restiamo fortificati nella natura, perché esse stesse sono fragili, e uno zoppo non può sostentarne un altro. Non solamente non ci sono utili ma ci nuocciono. Difatti, abbiamo detto che l'amore è unione con un oggetto che l'intelletto ci presenta come buono e dominante, e per unione intendiamo ciò che fa dell'amore e dell'oggetto amato una sola e medesima cosa e un solo tutto. Da compiangere certamente è, dunque, quegli che si unisce con cose periture, poiché, essendo queste cose al di fuori del suo potere e soggette a molti accidenti, è impossibile che, quando esse siano raggiunte, egli possa restare libero. In conseguenza, noi concludiamo che, se miserabili sono coloro che amano le cose periture, anche quando queste abbiano ancora una specie d'essenza, che cosa dobbiamo pensare di quanti amano l'onore, il potere, la voluttà, che non ne posseggono alcuna [34]?

Abbiamo con ciò abbastanza dimostrato che la ragione ci apprende a separarci da questi beni perituri, giacché, per quello che abbiamo finito di dire, si vedono chiaramente il vizio e il veleno nascosti nell'amore per queste cose. Il che, con ancora maggiore chiarezza, vedremo nel rilevare quanto grande e magnifico è il bene che il loro godimento ci fa perdere.

Noi abbiamo precedentemente detto che le cose corruttibili sono al di fuori della nostra potenza: ora ci si comprenda bene: noi non abbiamo voluto far capire con ciò, affatto, che noi siamo una causa libera che non dipende da alcun'altra cosa che da sé stessa. Ma, quando diciamo che certe cose sono in nostro potere, altre al di fuori della nostra potenza, vogliamo intendere che le cose che sono in nostro potere sono quelle che effettuiamo conformemente all'ordine della natura di cui facciamo parte, e congiuntamente con esso, e che le cose che non sono in nostro potere sono quelle che, poiché stanno al di fuori di noi, non sono soggette ad alcun cambiamento per opera nostra, perché esse sono separate dalla nostra reale essenza, tale quale è stata determinata dalla natura.

Passiamo ora alla seconda classe di oggetti, quelli che, sebbene eterni e incorruttibili, non lo sono per propria virtù, modi che dipendono direttamente da Dio, e perciò non possono da noi essere concepiti senza che nel contempo abbiamo un concetto di Dio, nel quale, perché perfetto, subito il nostro amore deve necessariamente riposare; in una parola, sarà impossibile, se bene usiamo il nostro intelletto, che trascuriamo d'amare Dio; e le ragioni di ciò sono abbastanza evidenti. Difatti,

1) sappiamo, per esperienza, che Dio solo ha un'essenza e che le altre cose non sono che modi; ora i modi non possono essere ben compresi senza l'essenza, donde dipendono immediatamente, e noi abbiamo più sopra dimostrato che se, mentre

noi amiamo qualcosa, incontriamo un'altra cosa migliore, ci volgiamo ad essa e abbandoniamo la prima; donde segue con tutta evidenza che, quando noi impariamo a conoscere Dio, che ha in sé solo ogni perfezione, dobbiamo necessariamente amarlo;

2) se bene noi usiamo del nostro intelletto nella conoscenza delle cose, dobbiamo conoscerle nella loro causa; e, come Dio è la prima causa di tutte le cose, la conoscenza di Dio deve precedere logicamente la conoscenza di tutte le altre cose, poiché la conoscenza di queste deve risultare dalla conoscenza della prima causa. Ora, siccome l'amore vero nasce sempre dalla conoscenza che noi abbiamo della bontà e dell'eccellenza dell'oggetto, su quale altro oggetto l'amore potrà portarci con più forza che sul Signore nostro Dio, poiché egli solo è un bene eccellente e perfetto?

Noi vediamo, dunque, come fortifichiamo il nostro cuore, e come questo debba solo in Dio riposare.

Ciò che ci resta da dire sull'amore verrà meglio a suo luogo, quando tratteremo dell'ultima specie di conoscenza.

Passiamo alla ricerca che abbiamo promessa, ossia quali passioni debbano essere ricercate, quali rigettate.

## CAPITOLO VI

### L'ODIO

L'odio è un'inclinazione a rifiutare ciò che ci ha provocato una pena o un danno [35].

Rileviamo ora che noi possiamo esercitare la nostra attività in due maniere, con o senza passione. Con passione, come si vede comunemente nei padroni a riguardo dei loro servitori, che hanno commessa qualche colpa; il che solitamente non avviene senza loro collera. Senza passione, come si racconta di Socrate che, quando era costretto a castigare il suo schiavo per correggerlo, aspettava che non fosse più irritato, nel suo animo, contro questo schiavo.

Da ciò segue che, siccome le nostre azioni sono da noi fatte con o senza passione, deve essere possibile per noi evitare, senza emozione dalla nostra parte, quando è necessario, le cose che ci fanno o ci hanno fatto ostacolo. E, allora, che cos'è meglio? allontanarsi dalle cose con odio e avversione, o imparare a sopportarle con la forza della ragione, senza affanno dell'anima (il che noi teniamo per possibile)? In primo luogo, è certo che non può per noi risultare alcun male se facciamo le cose, che è nostro dovere fare, senza collera e senza emozione. Ora, siccome non vi è via di mezzo tra il bene e il

male [36], noi vediamo che, se è male agire con qualche passione, sarà bene agire senza di essa.

Vediamo, intanto, se vi è qualcosa di cattivo a rigettare le cose con odio e avversione.

Per l'odio che nasce dall'opinione, è sicuro che essa non può avere alcun posto in noi, giacché noi sappiamo che una sola e medesima cosa ci può sembrare buona in un tempo e cattiva in un altro, come si riscontra tra i medicamenti.

Resta da vedere se l'odio venga solo dall'opinione, e se non possa sorgere così, in noi, dalla vera conoscenza. Per risolvere questo problema, è bene spiegare chiaramente ciò che è l'odio, e distinguerlo dall'avversione.

L'odio è un impulso dell'anima contro qualcuno che ci ha fatto del male consapevolmente e con intenzione.

L'avversione è l'impulso che s'eleva nell'anima contro una cosa a causa del torto o del danno, che opiniamo o comprendiamo venga dalla sua natura. Io dico: dalla sua natura, perché, quando non opiniamo o comprendiamo così, seppure noi riceviamo qualche torto o danno da una cosa, nessuna avversione abbiamo per essa, e di essa possiamo servirci a nostra utilità: per esempio, colui che è ferito da una pietra o da un coltello, non ha per questi avversione.

Posto questo, vediamo brevemente gli effetti dell'uno e dell'altra.

Dall'odio procede la tristezza, e da un grande odio la collera, la quale non solamente, come l'odio, cerca di evitare ciò che essa odia, ma anche di distruggerlo, se possibile; e, infine, da questo grande odio vien fuori l'invidia. Dall'avversione nasce una certa tristezza, perché noi ci sforziamo di privarci di una cosa che, essendo reale, ha qualche essenza e perfezione.

Onde si può facilmente comprendere che, se bene usiamo della nostra ragione, non possiamo avere né odio né avversione

contro alcuna cosa, perché, così agendo, ci priveremmo della perfezione che è nella cosa: perciò, al contrario, se lo vogliamo, dobbiamo sforzarci, per tutto che è nella natura, di cambiarlo in meglio, sia per noi sia per la cosa stessa. E siccome di tutti gli oggetti conosciuti, l'uomo perfetto è, per noi, la cosa migliore, così il meglio per noi e per tutti gli altri uomini è che noi tentiamo di innalzarli a questa perfezione, poiché allora noi ricaveremo da loro il più grande frutto, e loro da noi. Il mezzo per questo fine è di trattarli sempre come ci è insegnato e suggerito di fare dalla nostra buona coscienza, poiché essa giammai ci conduce alla nostra rovina, ma al contrario alla nostra beatitudine e alla nostra salvezza.

Finiamo col dire che l'odio e l'avversione hanno in loro tanto d'imperfezione quanto l'amore ha di perfezione, perché questo tende sempre a migliorare, corroborare e accrescere le cose, il che è una perfezione, mentre l'odio tende alla distruzione, all'indebolimento, all'annientamento: il che è l'imperfezione stessa.

## CAPITOLO VII

## IL DESIDERIO E LA GIOIA [37]

Dopo aver veduto che odio e ammirazione sono tali da non poter mai trovare posto fra coloro che bene usano del loro intelletto, noi proseguiremo al medesimo modo, e tratteremo delle altre passioni. Per cominciare, le prime, che dobbiamo studiare, sono il desiderio e la gioia. Poiché nascono dalle stesse cause dalle quali procede l'amore, noi non dobbiamo fare altro che ricordarci di ciò che già abbiamo detto.

Aggiungiamo la tristezza, della quale non possiamo dire altro che nasce dall'opinione e dall'immaginazione che segue l'opinione: è causata dalla perdita di qualche bene [38].

Abbiamo già detto che tutto che noi facciamo deve servire al nostro progresso e al nostro miglioramento. Ora è certo che, quando siamo tristi, siamo incapaci di fare alcunché di simile; perciò dobbiamo sbarazzarci della tristezza, il che possiamo fare col ricercare il mezzo di recuperare il bene perduto, se questo è in nostro potere, altrimenti è necessario rinunciare alla tristezza, perché non precipitiamo in tutte le miserie e rovine che la tristezza con sé trascina necessariamente; e l'una e l'altra cosa bisogna fare con gioia, poiché sarebbe insensato voler recuperare o migliorare un bene perduto per mezzo di un male volontario e ostinato.

Da ultimo, chiunque bene adoperi il suo intelletto, deve soprattutto conoscere necessariamente Dio come il Bene supremo e più alto di tutti e in lui riposa come nel più elevato bene. Donde segue che, siccome egli si trova in condizione di tutta gioia e godimento, non può mai cadere nella tristezza.

CAPITOLO VIII

LA STIMA E IL DISPREZZO,  
LA NOBILTÀ E L'UMILTÀ, L'ORGOGGIO  
E L'ABIEZIONE

Per distinguere ciò che vi ha di buono e di cattivo in queste passioni, noi le prenderemo una dietro l'altra come si presentano ai nostri occhi. La stima e il disprezzo si rapportano a qualche oggetto, che è dentro o fuori di noi: l'uno si volge a ciò che è grande, l'altro a ciò che è piccolo [39]. La nobiltà non s'intende al di là di noi stessi, ma appartiene solamente a colui che, senza avere alcun'altra passione o senza esagerare l'estimazione per sé stesso, giudica la sua perfezione secondo il suo vero valore [40].

L'umiltà si ha quando uno, senza scendere sino al disprezzo di sé stesso, conosce la propria imperfezione; questa passione va compresa pure nei limiti di noi stessi [41].

L'orgoglio è la passione per la quale l'uomo si attribuisce una perfezione che non ha [42]. L'abiezione è quella per cui uno si attribuisce un'imperfezione che non ha [43]. Non parlo qui degli ipocriti, che senza pensare realmente a ciò che dicono si umiliano, per ingannare gli altri, ma solamente di quelli che credono veramente di trovare in sé stessi l'imperfezione che si attribuiscono.

Detto questo, è facile vedere ciò che ciascuna di queste passioni ha di bene o di male in sé.



Quanto alla nobiltà e all'umiltà, esse manifestano da sé la loro eccellenza: infatti colui che è animato da queste passioni, conosce la sua perfezione e la sua imperfezione, secondo il loro vero valore, il che, così la ragione c'insegna, è il solo mezzo di condurci alla vera perfezione.

Poiché bene conosciamo la nostra potenza e la nostra perfezione, vediamo chiaramente ciò che dobbiamo fare per raggiungere il nostro vero fine; e anche, conoscendo la nostra impotenza e la nostra mancanza, vediamo ciò che dobbiamo evitare.

Per l'orgoglio e l'abiezione, le loro definizioni ci fanno vedere abbastanza che essi evidentemente nascono dall'opinione, perché l'una consiste nell'attribuirsi una perfezione che non si ha, e l'altra il contrario.

Ne risulta perciò che la nobiltà e l'umiltà sono buone passioni, e, per contro, l'orgoglio e l'abiezione passioni cattive. Le prime non solamente pongono l'uomo, che le possiede, in buono stato, ma anche sono gradi, attraverso i quali c'indirizziamo alla nostra più alta salute; mentre le altre, invece, non soltanto ci distolgono dalla nostra perfezione, ma ci fanno precipitare nella nostra rovina. L'abiezione c'impedisce di fare ciò che dobbiamo fare per divenire perfetti, come constatiamo negli scettici i quali, negando che l'uomo possa raggiungere alcuna verità, rinunciano essi stessi, in forza di questa negazione, a ogni verità. Invece l'orgoglio ci spinge a ricercare cose che ci conducono diritti diritti alla nostra rovina, come si è veduto e si vede in tutti quelli, che hanno immaginato e immaginano esservi un commercio soprannaturale con la Divinità, e perciò non temono alcun pericolo, ma, pronti a tutto, sfidano il fuoco e l'acqua e periscono così miserevolmente.

Quanto alla stima e al disprezzo, non abbiamo nulla di più da dire, se non che si voglia ben ricordare ciò che precedentemente abbiamo detto intorno all'amore.

LA SPERANZA E IL TIMORE.  
LA SICUREZZA, LA DISPERAZIONE E LA TITUBANZA. IL CORAGGIO, L'AUDACIA E L'EMULAZIONE. LA COSTERNAZIONE E LA PUSILLANIMITÀ, E, INFINE, LA GELOSIA.

Per distinguere, fra queste differenti passioni, quelle che sono utili e quelle che possono essere di impedimento, bisogna portare la nostra attenzione sui concetti, che noi delle cose future abbiamo e ricercare se essi pure siano buoni o malvagi.

I concetti, che noi abbiamo delle cose, si riferiscono:

1) o alle cose stesse, 2) o a colui che ha questi concetti.

I concetti, che hanno riferimento alle cose stesse, sono i seguenti:

1) le cose sono da noi rilevate o come contingenti, vale a dire tali che possono essere o non essere, oppure

2) come necessarie, vale a dire tali che devono essere.

I concetti, che hanno riferimento a quegli che li possiede, sono che egli deve fare tali cose: o 1), perché l'avvenimento succeda o 2), perché l'evento non succeda.

È da queste diverse idee che nascono tutte le passioni che abbiamo elencate. Quando consideriamo una cosa futura come buona e possibile, l'anima acquista questo stato di spirito che chiamiamo speranza e che non è altra cosa che una specie di gioia alla quale è mescolato un po' di tristezza [44].

Quando, al contrario, consideriamo possibile una cosa cattiva, nasce in noi quello stato d'animo che chiamiamo timore [45]. Se la cosa futura ci appare buona e necessaria, noi proviamo una specie di tranquillità d'animo, che si chiama sicurezza [46], una specie di gioia cui non è mescolata alcuna tristezza, come invece avviene nella speranza. Se la cosa ci sembra cattiva e necessaria, lo stato d'animo che ne risulta è la disperazione [47], che non è altro che una certa specie di tristezza.

Dopo aver parlato delle passioni, che sono considerate in questo capitolo, e aver data la loro definizione sotto forma affermativa, noi possiamo, intanto, reciprocamente definirle in modo negativo. Così si dirà che la speranza consiste nel credere che il tale male non arriverà, il timore nel credere che il tale bene non arriverà, la sicurezza consisterà nella certezza che il tale male non verrà, e la disperazione, infine, nella certezza che il tale bene non arriverà.

Basta per quanto riguarda le passioni, che nascono dai concetti, che hanno rapporto con le stesse cose. Parliamo ora di quelle che nascono dai concetti nel loro rapporto con colui che li possiede. Per esempio, quando è urgente che noi compiamo qualche azione e non ci possiamo decidere, lo stato d'animo, che ne risulta, si chiama titubanza [48].

Quando l'anima si risolve virilmente a fare un'azione che è possibile, si ha ciò che noi chiamiamo coraggio [49].

Se l'anima ha deciso di compiere un'azione difficile, è intrepida o audace [49]. Se vuole compiere un'azione, perché un altro uomo ne ha compiuta un'altra simile, si tratta di emulazione [50].

Se qualcuno sa ciò che deve decidere, sia per ottenere un bene sia per evitare un male, e tuttavia non fa nulla, si tratta di pusillanimità, che diventa costernazione, se spinta a un grado estremo [51].

Lo sforzo, che si fa per poter godere da solo di un bene acquisito e conservarlo, si chiama invidia o gelosia [52].

Ora che sappiamo come nascono queste passioni, ci è facile dire quali sono quelle buone e quali le malvagie.

Quanto alla speranza, al timore, alla sicurezza, alla disperazione e alla gelosia, è evidente che tutte queste passioni nascono da una falsa immaginazione, poiché abbiamo prima dimostrato che tutte le cose hanno le loro cause necessarie e conseguentemente avvengono come devono avvenire. E sebbene sembri che in quest'ordine inviolabile, in questa serie di cause, la sicurezza e la disperazione abbiano posto o si tengano salde, la cosa cambia, invece, quando ci si renda conto che la sicurezza e la disperazione non sarebbero possibili, se non fossero precedute dalla speranza e dal timore, dai quali ricevono il loro essere, poiché, quando uno attende cosa che crede buona, egli sperimenta ciò che si chiama speranza e, quando è sicuro di possedere questo bene presente, egli sperimenta ciò che si chiama sicurezza. E ciò che affermiamo della sicurezza, affermiamo anche della disperazione.

Da ciò che abbiamo detto dell'amore si deve concludere che nessuna di queste passioni si può trovare nell'uomo perfetto. Difatti esse suppongono cose alle quali, per la loro instabile natura, non ci dobbiamo né attaccare (in virtù della nostra definizione dell'amore) né sottrarci (in virtù della nostra definizione dell'odio); ora quest'attaccamento e avversione s'incontrano necessariamente nell'uomo, che si è consegnato a queste passioni.

Per la titubanza, la pusillanimità e la costernazione, esse rivelano abbastanza, per il loro carattere e per la loro natura, la loro imperfezione. Difatti, se ci possono essere accidentalmente utili, questo non avviene per loro intrinseca virtù e avviene in modo negativo; per esempio, se qualcuno spera

qualcosa che ritiene buono e che tuttavia non lo è, e per incertezza e pusillanimità manca del coraggio necessario per acquistare questa cosa, è solo negativamente e per accidente che egli è liberato dal male che credeva fosse bene. Perciò queste passioni non possono avere alcun posto in un uomo che si comporti secondo la legge della pura ragione.

Infine, nei confronti del coraggio, dell'audacia e dell'emulazione, non abbiamo da dire niente di più di quanto abbiamo già detto a proposito dell'amore e dell'odio.

CAPITOLO X

RIMORSO E PENTIMENTO [53]

Parleremo brevemente di queste due passioni che nascono l'una e l'altra dalla precipitazione, perché il rimorso nasce solo dal fatto che noi compiamo qualche azione di cui dubitiamo se è buona o cattiva; e, quanto al pentimento, esso viene dall'aver compiuto qualche cosa di cattivo.

Sebbene possa avvenire che il rimorso e il pentimento contribuiscano a ricondurre al bene molti uomini che ben usano del loro intelletto, ma che si sono sviati perché loro è mancata la capacità, che è richiesta per sempre adoperare bene l'intelletto, e sebbene se ne possa concludere (come generalmente usa) che queste passioni sono buone, nondimeno, se bene consideriamo la cosa, vedremo che questi sentimenti non solamente non sono buoni, ma anche sono nocivi e conseguentemente cattivi. È evidente, in effetti, che in generale noi torniamo al bene piuttosto con la ragione e con l'amore per la verità che col rimorso e col pentimento. Sono nocivi e cattivi, perché sono una certa specie di tristezza, la cui imperfezione è stata dimostrata sopra: e perciò noi dobbiamo evitarle e liberarcene.

movimento degli spiriti. Tuttavia era fuori del mio proposito parlarne [55].

Infine, non abbiamo da dire nulla dell'invidia, della collera [56] e dell'indignazione [57], se non che si voglia ricordare quanto abbiamo detto sull'odio.

## CAPITOLO XI

## LA BEFFA E LA FACEZIA [54]

La beffa e la facezia nascono da una falsa opinione e denunciano un'imperfezione sia nel beffatore sia nel faceto. Riposano su di una falsa immaginazione, perché si suppone che colui, del quale uno si fa beffa, è la prima causa delle proprie azioni e queste non dipendono (come le altre cose nella natura) da Dio in modo necessario. Denunciano un'imperfezione nel beffatore, poiché delle due l'una: o la cosa di cui si fa beffa merita la canzonatura o no. Se non la merita, il beffatore mostra cattiva disposizione beffando ciò che non va beffato. Se la merita, il beffatore, dunque, riconosce nella sua vittima una qualunque imperfezione; ma allora non è con la beffa, ma con buoni ragionamenti che si deve cercare di correggerla.

Quanto al ridere, questo non ha rapporto con un altro, ma appartiene all'uomo, finché egli noti dentro di sé qualcosa di buono. È dunque una certa specie di gioia, e noi nulla abbiamo da dire di diverso da quanto abbiamo affermato per la gioia. Io parlo del ridere, che si produce attraverso una certa idea la quale solleva il riso, senza alcun rapporto al bene o al male, e non del riso, che si produce attraverso il

## CAPITOLO XII

### L'ONORE, LA VERGOGNA E L'IMPUDENZA [58]

L'onore è una certa specie di gioia, che l'uomo avverte in sé stesso, quando vede i suoi atti lodati e apprezzati dagli altri uomini, senza alcuna speranza di lucro o di utilità. La vergogna è una certa specie di tristezza che nasce nell'uomo quando vede le sue azioni biasimate da altri, senza che essi temano danno o disagio.

L'impudenza è la mancanza o il rigetto della vergogna, non per motivi razionali, ma o per ignoranza, — come presso gli infanti e i selvaggi —, o perché un uomo, dagli altri tenuto in grande disprezzo, finisce col disprezzare, egli stesso, ogni cosa senza alcuno scrupolo.

Una volta conosciute queste passioni, noi sappiamo, per loro mezzo, il vuoto e l'imperfezione che esse hanno in loro. Per quanto riguarda l'onore e la vergogna, queste passioni non solo sono inutili, ma anche, poiché riposano sull'amore di sé e sull'opinione che l'uomo è la prima causa delle sue azioni e merita l'elogio o il biasimo, sono funeste e sono degne d'essere respinte.

Non dico che tra gli uomini bisogna vivere come si vivrebbe da loro appartati, perché qui non vi sarebbe posto né per l'onore né per la vergogna, ma ammetto, al contrario,

che non solamente ci è permesso di fare uso di queste passioni, quando possiamo impiegarle per utilità del nostro prossimo e per suo emendamento, ma anche che, a questo effetto, noi possiamo restringere la nostra libertà, — la libertà perfetta e permessa. Per esempio, se qualcuno si abbiglia lussuosamente per farsi ammirare, egli ricerca un onore che ha la sua origine nell'amore di sé, senza alcuna preoccupazione per il suo prossimo. Ma se uno vede la sua saggezza, per la quale potrebbe essere utile al suo prossimo, tenuta a sdegno e vilipesa, perché egli indossa un vestito modesto, avrà ragione, se vuole soccorrere gli altri uomini, di preferire un vestito che non offenda gli occhi, e di rendersi simile al suo prossimo per procacciarsi la sua benevolenza.

Quanto all'impudenza, essa è di tale natura che noi abbiamo bisogno solo della sua definizione, per vederne le manchevolezze.

### CAPITOLO XIII

#### LA BENEVOLENZA, LA GRATITUDINE E L'INGRATITUDINE [59]

Benevolenza e gratitudine sono affezioni dell'anima, che ci portano a favorire o fare del bene al nostro prossimo. Io dico *favorire*, quando vien fatto del bene a quegli che ne ha fatto; io dico *fare*, quando noi stessi abbiamo ottenuto o ricevuto qualche bene da lui [60].

Sebbene la maggior parte degli uomini pensino che queste passioni sono buone, nondimeno io oso dire che esse non possono convenire all'uomo perfetto, perché l'uomo perfetto è stimolato solo dalla necessità, senza l'influenza di nessun'altra causa, a venire in aiuto del suo vicino: perciò egli si vede maggiormente obbligato verso gli scellerati, che li vede più miserevoli.

L'ingratitude è il disprezzo o il rigetto della gratitudine, come l'impudenza lo è del pudore; e questo senza alcun riguardo alla ragione, ma unicamente per avidità, o per eccesso d'amore di sé: perciò non può trovare posto nell'uomo perfetto.

### CAPITOLO XIV

#### IL RAMMARICO [61]

L'ultima delle passioni, di cui dobbiamo occuparci, è il rammarico, che è una certa specie di tristezza per un bene perduto che disperiamo di recuperare. Questa passione ci manifesta la sua imperfezione; ci basta considerarla, per dichiararla immediatamente cattiva, perché in precedenza abbiamo provato che è in sé cattivo attaccarsi e incatenarsi alle cose che noi possiamo facilmente perdere e non possiamo avere come vogliamo: e, siccome è una certa maniera di tristezza, bisogna evitarla, come noi abbiamo mostrato nel trattare della tristezza.

Credo dunque di aver abbastanza mostrato e provato che solamente la fede vera o la ragione ci conduce alla conoscenza del bene e del male [62]. E quando faremo vedere che la prima e fondamentale causa di tutte queste passioni è la conoscenza, chiaramente si vedrà che, bene usando del nostro intelletto e della nostra ragione, giammai noi potremo precipitare in una di queste passioni che noi dobbiamo respingere come male. Io dico, il *nostro intelletto*, perché penso che la *ragione* soltanto non ha forza abbastanza per liberarci, in questa circostanza, da tutte queste passioni, come a suo luogo faremo vedere.

Ancora è importante sottolineare in modo generale che tutte le buone passioni sono di tal natura che, senza di esse, noi non possiamo né esistere né sussistere e, conseguente-

mente, ci appartengono essenzialmente, per esempio l'amore, il desiderio e tutto che appartiene all'amore.

Ma è tutta un'altra cosa per quelle che sono cattive e da respingere da parte nostra: non solamente noi possiamo stare senza di loro, ma anche solamente quando ci siamo da loro liberati siamo ciò che dobbiamo essere.

Per conferire a tutto questo maggiore chiarezza, sottolineiamo che il fondamento di ogni bene e di ogni male è l'amore, a seconda che esso interessi questo o quell'altro oggetto: poiché, se noi non amiamo l'oggetto che, abbiamo detto, è il solo degno d'essere amato, cioè Dio, ma, al contrario, amiamo le cose che per loro carattere e natura sono periture, e soggette a molti accidenti, seguono necessariamente l'odio, la tristezza, ecc., a seconda del cangiamento dell'oggetto amato: l'odio, quando qualcuno ce lo porta via, la tristezza, quando viene a perdersi, l'onore, quando s'appoggia sull'amore di sé medesimi, benevolenza e gratitudine, quando non si ama il prossimo per amore di Dio. Se, al contrario, l'uomo giunge ad amare Dio, che è e resta eternamente immutevole, gli diviene allora impossibile cascare in questo fango di passioni: poiché noi abbiamo stabilito come regola fissa e incrollabile che Dio è prima e unica causa di ogni nostro bene e il liberatore da ogni nostro affanno. Bisogna, infine, mettere ancora in rilievo che l'amore è infinito, cioè più esso si accresce, più diviene perfetto, poiché, essendo infinito il suo oggetto, esso può sempre ingrandirsi: ciò che non s'incontra in nessun'altra cosa. E questo ci servirà più innanzi (cap. XXIII) a provare e spiegare l'immortalità dell'anima.

Intanto, dopo aver discorso di tutto che concerne gli effetti della terza specie di conoscenza, cioè la vera fede, passeremo ora agli effetti del quarto e ultimo modo, di cui non ancora abbiamo precedentemente (cap. IV) parlato, nel capitolo che viene appresso.

## CAPITOLO XV

## VERITÀ E FALSITÀ

Per vedere come il quarto e ultimo grado di conoscenza ci faccia conoscere il vero e il falso, dobbiamo in primo luogo dare una definizione dell'uno e dell'altro.

La verità è affermazione o negazione d'una cosa, la quale con questa cosa conviene. Il falso è affermazione o negazione d'una cosa, la quale con questa cosa non conviene.

Ora, siccome l'una e l'altra, affermazione e negazione, sono veri modi del pensiero, non vi ha altra differenza fra l'idea vera e l'idea falsa, se non che l'una conviene con la cosa e l'altra no, ed esse non differiscono così che dal punto di vista logico e non realmente. Se le cose stanno così, si può con ragione chiedere: quale vantaggio ha l'uno a possedere la verità, qual danno riceve l'altro a trovarsi nell'errore? O ancora: come l'uno saprà che il concetto o la sua idea convengono con le cose meglio che quello o quella di altri? e finalmente, donde viene che l'uno s'inganna e l'altro no? Al che si può rispondere che le cose più chiare di tutte non solamente fanno conoscere sé stesse, ma per di più fanno conoscere il falso, sì che sarebbe una grossa pazzia chiedersi come noi possiamo assicurarci della verità. Infatti, siccome supponiamo che vere sono le cose più chiare di tutte, non può esservi altra chiarezza per

cui esse potrebbero essere chiarificate. Ma, siccome la verità manifesta sé stessa e il falso, così giammai la falsità è manifestata e dimostrata da sé stessa. Quegli, dunque, che possiede la verità, non può dubitare che la posseda, mentre quegli che è attaccato al falso o all'errore può farsi l'illusione che egli sia nella verità, come colui che sogna può ben immaginare di vegliare, ma colui che veglia giammai può pensare di sognare.

Detto questo, si spiega, in certa misura, ciò che noi affermiamo, che Dio è la verità e che la verità è Dio [63].

Quanto alla causa per la quale l'uno ha maggiore coscienza della verità dell'altro, questo viene dal fatto che, nel primo, l'idea dell'affermazione o della negazione, che conviene con la natura della cosa, ha più essenza. Per bene ciò intendere, bisogna rilevare che il comprendere (sebbene questa parola sembri indicare il contrario) è un puro patire, cioè la nostra anima viene modificata in modo tale che essa sperimenta certi modi di conoscenza che essa non aveva per l'innanzi.

Perciò, se qualcuno, colpito dalla totalità dell'oggetto, riceve tale forma o tale modo di pensare, è chiaro che acquista una percezione della forma o della qualità di quest'oggetto altra da quella di colui che non ha subito l'azione di un sì elevato numero di cause, e che è determinato ad affermare o a negare per un'azione minore e più lieve, avendo preso conoscenza di quest'oggetto per mezzo di affezioni meno numerose o meno importanti.

Donde si vede la perfezione di quegli che è nella verità, a paragone di chi sta al di fuori di essa. Poiché l'uno è più facile a lasciarsi modificare, e l'altro meno, segue che l'uno ha più solidità e più essere dell'altro; inoltre i modi di pensare che convengono con le cose, essendo stati determinati da un maggior numero di cose, hanno più solidità ed essenza; e, siccome in tutto convengono con la cosa, è impossibile che

in alcun tempo siano modificati, o soffrano alcun cangiamento dalla parte della cosa, poiché abbiamo veduto che l'essenza delle cose è immutabile. Ma questo non ha luogo nel falso. Detto questo, noi abbiamo abbastanza risposto alla presente questione.



## CAPITOLO XVI

### LA VOLONTÀ [64]

Avendo veduto che cosa sono bene e male, vero e falso, e in che consiste la felicità dell'uomo perfetto, è tempo di venire alla conoscenza di noi stessi e di vedere se noi arriviamo a questa felicità. A tal fine è necessario, prima, che noi sappiamo ciò che è la volontà e in che si distingue dal desiderio.

Abbiamo chiamato desiderio un'inclinazione dell'anima, che la spinge verso ciò che essa riconosce come bene. Ne segue che, prima che il nostro desiderio si porti esteriormente verso qualche oggetto, in noi si forma un giudizio, che tale cosa è buona. È quest'affermazione presa in modo generale, come potenza d'affermare o di negare, ciò che si chiama volontà (1).

(1) La volontà, presa per l'affermazione o per il giudizio, si distingue dalla vera fede e dall'opinione. Essa si distingue dalla vera fede, poiché, per un concorso di ragioni, che non lasciano vedere chiaramente che la cosa è tale e niente altro, s'estende a ciò che non è bene: il che non ha luogo nella vera fede da cui solo buoni desideri sorgono. D'altro lato, la volontà si distingue dall'opinione per il fatto che, in certi casi, essa può essere sicura e infallibile, mentre l'opinione consiste solo nella congettura e nel press'a poco. Tuttavia la volontà può essere chiamata fede vera, finché è capace di certezza, e opinione, perché è soggetta all'errore.

## L'UOMO

Vediamo, dunque, se quest'affermazione ha luogo in noi liberamente o necessariamente, se cioè, quando noi affermiamo o neghiamo qualche cosa, lo facciamo senza esservi costretti da alcuna causa esterna.

Abbiamo già dimostrato che la cosa, che non è concepita per sé stessa, la cui essenza non implica l'esistenza, deve, per necessità, avere una causa esterna, e che una causa la quale deve produrre qualche azione, la produce in maniera necessaria. Segue evidentemente che la potenza di volere questo o quello, di affermare questo o quello, che una tale potenza, io dico, deve venire da una causa esterna (1), e, secondo la definizione che noi abbiamo data della causa, una tale causa non può essere libera.

Questo probabilmente non soddisferà alcuni, abituati a occupare il loro spirito più con enti di ragione che con le cose particolari, che sole realmente esistono nella natura: in conseguenza di ciò, essi trattano questi enti di ragione non più

(1) È certo che la volontà particolare deve avere una causa esterna, per la quale essa è: infatti l'esistenza non appartiene alla sua essenza. Si dice che la causa di questa volizione non è un'idea, ma la medesima volontà, e che essa non potrebbe esistere al di fuori dell'intelletto [65], che la volontà, in conseguenza, presa in sé in modo indeterminato, e del pari l'intelletto non sono enti di ragione, ma esseri reali. Rispondo che per quello che mi riguarda, se io attentamente considero questi oggetti, non posso loro attribuire realtà alcuna. Accordiamo che la volizione sia una modificazione della volontà, come le idee sono modi dell'intelligenza. Dal che segue che l'intelligenza e la volontà sono sostanze distinte e differenti l'una dall'altra realmente, poiché è la sostanza, non il modo, a essere modificata. Se ora si ammette che l'anima dirige l'una e l'altra sostanza, vi sarà dunque una terza sostanza. Tutte cose così confuse che è impossibile farsene un'idea chiara e distinta: giacché, come le idee non sono nella volontà, ma nell'intelletto, seguendo questa regola che il modo di una sostanza non può passare in un'altra, l'amore non potrà nascere nella volontà, poiché implica contraddizione volere qualche cosa la cui idea non sia nella stessa potenza volitiva.

Si dirà che la volontà, per la sua unione con l'intelletto, può percepire ciò che l'intelletto concepisce, e, per conseguenza, amarlo: contro di che si rileva che percepire è ancora un modo dell'intelletto e non può, per conseguenza, stare nella volontà, pur quando tra l'intelletto e la vo-

come tali, ma come enti reali, e così si pongono essi stessi causa di alcune cose, quando giungono alla questione di cui noi parliamo.

Siccome l'uomo ha tale o tal'altra volizione, così egli ne fa un modo generale, nella sua anima, che chiama Volontà; come dall'idea di questo o quell'uomo si fa l'idea generale dell'Uomo: si domanda allora perché l'uomo voglia questo o quello e la risposta è che egli possiede una volontà. Dunque poiché la Volontà, costante di questa o quella volizione, è un modo del pensiero, e non un ente reale, non può nulla essere da lei causato, da nulla viene nulla: e perciò non v'è ragione di chiedersi se essa è libera o meno. Ora, se si tratta di tale o tal'altra volizione particolare, cioè dell'affermazione e della negazione, per sapere se noi siamo liberi o no, basta ricordare ciò che già abbiamo detto, che cioè l'atto di conoscenza è una pura passione, vale a dire un inverarsi nell'anima

---

lontà sussistesse la stessa unione intercedente tra l'anima e il corpo. Difatti, ammettiamo pure che l'anima sia unita al corpo come abitualmente s'intende; tuttavia il corpo non sente e l'anima non è estesa [66]. E se si dice ancora che è l'anima che governa l'intelletto e la volontà, questo non solamente è impossibile a comprendersi, ma per di più distrugge sé stesso, poiché, a parlare così, sembra che si neghi precisamente che la volontà è libera.

Per terminare, poiché qui non posso aggiungere tutto che ho detto contro l'ipotesi di una sostanza creata, io dirò ancora, brevemente, che la libertà della volontà non concorda in modo alcuno con la teoria della creazione continuata, nel modo che gli stessi filosofi l'intendono: poiché Dio non usa che di una sola e stessa attività per conservare una cosa nell'essere e per crearla, poiché altrimenti essa non potrebbe sussistere un solo istante. Così niente originariamente può essere attribuito a una cosa [67]: difatti, non avendo il potere di conservarsi, meno ancora essa ha la forza di generarsi da sé stessa. Se, dunque, si dicesse che l'anima tira la sua volontà da sé stessa, io domando: per quale forza avviene questo? non per quella di prima, che non è più, né per quella di ora, dal momento che essa non ne possiede assolutamente alcuna per la quale possa essere o durare il più piccolo istante: essa continuamente è creata. Orbene, poiché non esiste alcuna cosa che abbia la forza di conservarsi e di produrre qualcosa, non resta che concludere che Dio solo è e deve essere la causa efficiente di ogni cosa, e ogni atto di volontà è da Dio solo determinato.

dell'essenza od esistenza delle cose, di modo che noi non affermiamo né neghiamo alcunché di alcuna cosa, ma è la cosa stessa che di sé afferma o nega alcunché in noi.

Molti si rifiutano di accordarci questo, persuasi che essi possono a volontà affermare o negare d'un oggetto qualcosa di diverso da ciò che essi hanno nello spirito: ma questo viene da ciò che essi non fanno differenze tra il concetto che di una cosa ha l'anima e le parole dalle quali essa è espressa [68]. È vero che, quando qualche ragione ci conduce, noi possiamo, o per mezzo di parole o per ogni altro mezzo, comunicare agli altri su di una cosa un pensiero differente da quello che noi realmente abbiamo. Ma è impossibile che noi stessi, per mezzo delle parole o di ogni altro segno, sentiamo cosa diversa da quella che veramente sentiamo: il che è chiaro per tutti coloro che fanno attenzione alla loro intelligenza, astrazione fatta dall'uso di parole o di altri segni di manifestazione. Ci si potrà obiettare che, se è solo la cosa a negarsi o affermarsi in noi (e non siamo invece noi ad affermare o negare), se è così, nulla può essere negato o affermato che non sia d'accordo con la cosa; e allora, per conseguenza, non può esservi falsità alcuna, poiché il falso consiste nell'affermare o negare d'una cosa ciò che non s'accorda con essa e che la cosa stessa afferma o nega di sé stessa.

Ma io penso che, se si porge attenzione a tutto che abbiamo detto, sul vero e sul falso, si troverà che questa obiezione è stata sufficientemente confutata. Difatti, abbiamo detto, è l'oggetto la causa di ciò che di esso è affermato o negato, del vero come del falso: il falso consiste nel fatto che noi di un oggetto non percepiamo che una parte, e non immaginiamo che è lo stesso oggetto, considerato come tutto, che nega o afferma tale cosa di sé stessa, il che avviene soprattutto nelle anime deboli, che ricevono facilmente, per la più debole

azione dell'oggetto, un'idea nella loro anima, al di fuori della quale nulla possono affermare o negare.

Infine si dirà ancora che vi sono delle cose che noi possiamo o no volere, come, per esempio, affermare o negare, dire o no la verità. Questa obiezione è motivata dall'insufficiente distinzione tra desiderio e volontà. Infatti, se pure entrambi siano affermazioni o negazioni d'una cosa, essi differiscono tuttavia, perché la volontà è detta senza riguardo alcuno a ciò che di buono o di cattivo può trovarsi nelle cose, e il desiderio al contrario ha riguardo per questo punto di vista: perciò il desiderio nasce in noi dopo l'affermazione e la negazione che abbiamo fatta d'una cosa, il desiderio, cioè, di ottenere o di fare ciò che noi abbiamo sentito o affermato essere buono. Di modo che la volontà può ben esistere senza desiderio, ma non il desiderio senza la volontà [69].

Dunque tutte le azioni di cui abbiamo discorso, finché sono compiute dalla ragione sotto la forma del bene o da essa respinte sotto la forma del male, non possono essere comprese che nelle inclinazioni dell'anima che si chiamano desideri, e non sotto la categoria e il nome di volontà.

## CAPITOLO XVII.

LA DIFFERENZA TRA VOLONTÀ  
E DESIDERIO

Dal momento che è evidente che noi non abbiamo alcun libero arbitrio per l'affermazione e la negazione, ricerchiamo adesso la giusta e vera differenza tra volontà e desiderio, ciò che propriamente può essere la volontà, che i latini chiamavano *Voluntas* o buon volere.

Secondo la definizione di Aristotele, il desiderio sembra essere un genere che comprende due specie: difatti dice che la volontà è l'appetito o inclinazione che gli uomini hanno per il bene o l'apparenza del bene [70]. Donde segue, a quanto mi pare, che egli raccoglie sotto il nome di appetito (o *cupiditas*) tutte le inclinazioni così buone come malvagie. Ma, quando l'inclinazione ha per oggetto l'apparenza del bene, è allora il caso di ciò che egli chiama *voluntas* o buona volontà; se, al contrario, l'inclinazione è cattiva o è per qualcosa di cattivo, si tratta di ciò che egli allora chiama *voluptas* o cattiva volontà. Perciò l'inclinazione dell'anima non è una tendenza ad affermare o a negare, ma un desiderio di acquistare qualcosa, sotto l'apparenza del bene, o di evitare qualcosa, sotto l'apparenza del male.

Ora ci resta da ricercare se questo desiderio sia libero o no. La conclusione già risulta da ciò che noi abbiamo detto, che,

cioè, il desiderio dipende dalla rappresentazione delle cose, e che questa intellesione deve avere una causa esteriore: è ciò che ancora risulta da ciò che della volontà noi abbiamo detto.

Sebbene la maggior parte degli uomini veda bene che la conoscenza che essi hanno delle diverse cose è un intermediario per mezzo del quale il loro appetito trascorre da un oggetto all'altro, essi non rilevano tuttavia quale causa determina gli appetiti a passare da oggetto a oggetto [71]: Ma, per far vedere che cosa possa essere l'inclinazione che ci trascina e ci fa passare da oggetto a oggetto, figuriamoci un infante che, per la prima volta, è impressionato da un oggetto. Per esempio, io gli mostro un sonaglio che produce un suono gradito al suo orecchio e gli ispira l'appetito e il desiderio di possederlo: vedete voi se può liberarsi dal desiderio di possedere quest'oggetto. Se dite sì, vi chiedo per quale ragione questo accadrebbe. Non certamente perché egli conosce meglio qualche altra cosa, perché il sonaglio è ancora il solo oggetto da lui conosciuto e nemmeno perché quest'oggetto gli è cattivo: non conosce nient'altro e questo piacere, presentemente, è il migliore che gli si offra. Forse si dirà che egli ha libertà di evitare questo desiderio, che, se il desiderio in noi per vero comincia senza libertà da parte nostra, noi abbiamo nondimeno il potere di sbarazzarcene. Ma, io dico, una tale libertà non può apportare in suo favore la minima prova. È ciò che chiaramente si vede: quale mai sarebbe la causa che potrebbe distruggere il desiderio? Lo stesso desiderio? Certamente no, non esiste nulla che, per sua natura, aneli alla sua distruzione. Quale causa, dunque, potrebbe sopprimere il desiderio? Nulla, indubbiamente, a meno che, seguendo il corso e l'ordine della natura, il bambino sia impressionato da qualche oggetto che gli sembri più gradevole del primo.

Perciò, come noi abbiamo detto della volontà, che essa non è altra cosa nell'uomo all'infuori di tale e tal'altra particolare volizione, parimenti diremo qui che il desiderio non è che tale o tal altro desiderio, causato da tale o tal'altra percezione. Se, dunque, diciamo che il desiderio è libero, è come se noi dicessimo che tale o tal altro desiderio è causa di sé stesso, cioè che esso è stato causa della sua esistenza prima d'esistere, il che è assurdo e assolutamente impossibile. Il desiderio, preso in generale, non è nulla di reale, non può causare nulla realmente.

## CAPITOLO XVIII

## L'UTILITÀ DELLA PRECEDENTE DOTTRINA

Avendo veduto che l'uomo, in quanto parte dell'intera natura, dalla quale dipende e dalla quale è retto, nulla può da sé stesso per la sua salvezza e per la sua felicità, ci resta da apprendere di quale utilità per noi possono essere queste nostre affermazioni precedenti: questo è tanto più necessario, in quanto sappiamo bene che esse dispiacciono a un gran numero di persone.

1) Segue da ciò, in primo luogo, che noi siamo in verità, i servi e gli schiavi di Dio, e per noi è il più grande bene che necessariamente sia così. Infatti, se noi dipendessimo da noi soltanto e non da Dio, vi sarebbe ben poco o nulla, che noi avremmo la capacità di fare, e noi inganneremmo senza posa noi stessi, al contrario di ciò che presentemente vediamo. Invero, dipendendo dall'essere più perfetto, ed essendo parte del Tutto, noi contribuiamo, per la nostra parte, all'adempimento di tante opere maravigliosamente ordinate e perfette che da Dio dipendono.

2) In secondo luogo, questa dottrina importerà che, dopo il compimento di una buona azione, noi non ci inorgoglieremo per questa ragione (per il quale inorgoglimento noi, credendo che qualche cosa sia grande e non più suscettibile di progresso,

restiamo al punto dove siamo: ciò che è del tutto contrario all'idea della nostra perfezione, che consiste nel nostro dovere di sforzarci senza posa a fare sempre nuovi progressi); ma, al contrario, noi attribuiamo a Dio tutte le nostre azioni, come alla prima e unica causa di tutto che facciamo e di tutto che produciamo.

3) Questa conoscenza, in terzo luogo, generando in noi l'amore del prossimo, fa sì che noi non mai sentiamo per esso odio né collera, ma, al contrario, desideriamo soccorrerlo e migliorare la sua condizione: ciò che è proprio degli uomini che hanno guadagnato un'alta perfezione o essenza.

4) Essa, in quarto luogo, è ancora utile al bene pubblico; poiché, grazie a essa, nessun giudice favorirà una parte a danno dell'altra e, obbligato a punire l'uno e a compensare l'altro, lo farà con l'intenzione di soccorrere o di migliorare il primo così come il secondo.

5) Essa ci libera, in quinto luogo, dalla tristezza, dalla disperazione, dall'invidia, dal terrore, da tutte le cattive passioni che, come poi diremo, sono il vero inferno.

6) Essa ci conduce, in sesto luogo, a non temere Dio, come altri fanno al pensiero che il diavolo, — da loro inventato nella loro immaginazione, — possa loro procurare qualche male. Infatti come possiamo noi temere Dio, che è il bene supremo e pel quale tutte le cose che hanno un'essenza sono ciò che sono, e pel quale noi siamo noi stessi, noi che in lui viviamo?

7) Essa ci conduce, infine, ad attribuire tutto a Dio e ad amare lui solo, perché egli è ciò che vi ha di meglio e di più perfetto, e così a sacrificarci per lui solo. Infatti è in questo che consiste il vero culto di Dio, la nostra eterna salute e la nostra beatitudine, l'unica perfezione e il fine supremo di uno schiavo e di uno strumento essendo quelli d'adempiere alla funzione loro assegnata. Per esempio, quando un artigiano,

nella fabbricazione di un pezzo d'opera, s'avvale di un'ascia, che ben fa il suo servizio, quest'ascia ha adempiuto al suo fine e alla sua perfezione. Se, tuttavia, quest'artigiano pensasse che quest'ascia lo ha ben servito e, perciò, desiderasse lasciarla riposare e non più l'adoperasse per alcun uso, quest'ascia sarebbe distratta dal suo scopo, e non sarebbe più un'ascia. Così l'uomo, fino a che è una parte della natura, deve seguire le leggi della natura, e sta qui il culto di Dio; e così, fino a che fa ciò, è beato. E anche se Dio — per così dire — volesse che gli uomini non più lo servissero, questo sarebbe come se egli volesse rubar loro la salvezza e distruggerli, poiché tutto quanto essi sono consiste unicamente nel servir Dio.

## CAPITOLO XIX

## LA BEATITUDINE DELL'UOMO [72]

Dopo aver mostrato i diversi vantaggi della vera fede, ricercheremo, secondo le promesse fatte, se la conoscenza che noi abbiamo acquisita del bene e del male, del vero e del falso, e di ciò che ne deriva, se, io dico, questa conoscenza ci possa condurre alla salvezza, o amore di Dio, nel che consiste, come abbiamo rilevato, tutta la nostra felicità, e ricercheremo in che maniera noi possiamo liberarci dalle passioni che abbiamo chiamate cattive.

Per parlare, prima di tutto, di quest'ultimo punto, cioè della liberazione dalle passioni<sup>(1)</sup>; dico che, se esse non hanno cause diverse da quelle da noi indicate, noi non dobbiamo fare altro che un buon uso del nostro intelletto, — il che ci è

---

(1) Tutte le passioni che combattono contro la retta ragione (come precedentemente noi abbiamo mostrato) nascono dall'immaginazione e tutto che vi ha di buono o di cattivo nelle passioni, ci è mostrato dalla vera fede. Ma né l'una né l'altra separatamente, né l'una e l'altra assieme, sono capaci di liberarci. È soltanto il terzo grado della conoscenza, cioè la vera conoscenza, che ci può rendere liberi, e senza di essa ci è impossibile diventarlo, come in seguito proveremo. Non è, d'altronde, lo stesso principio da altri richiamato, se pure con altre parole? Chi difatti non vede che si può intendere per opinione ciò che si chiama *peccato*, per fede ciò che si chiama la *legge* che fa conoscere il peccato, per vera conoscenza la *grazia* che ci libera dal peccato?

facile, avendo noi una misura del vero e del falso —, per poter essere abbastanza assicurati di non lasciarci sviare da esse (1).

Che queste passioni non abbiano altre cause all'infuori di quelle che noi abbiamo indicate, è quanto dobbiamo, in primo luogo, provare. A questo proposito mi sembra necessario lo studio integrale di noi stessi, per ciò che riguarda il corpo e per ciò che concerne l'anima, e di provare che vi ha nella natura un corpo, la cui costituzione e le cui azioni c'impressionano e di cui abbiamo coscienza. Noi procederemo così, perché, non appena avremo vedute le azioni del corpo e ciò che ne consegue, conosceremo la prima e principale causa di tutte le passioni, e per conseguenza, il mezzo di annientarle: e da ciò vedremo, nel contempo, se questo è possibile per mezzo della ragione. Infine tratteremo del nostro amore di Dio.

Non ci sarà difficile dimostrare che vi ha un corpo nella natura, sapendo che Dio è e che cosa è. Abbiamo definito Dio un essere, che ha attributi in numero infinito, ciascuno dei quali è perfetto e infinito nel suo genere. E poiché abbiamo affermato che l'estensione è un attributo infinito nel suo genere, essa necessariamente deve essere un attributo di questo essere infinito; e dal momento che abbiamo dimostrato del pari che questo essere infinito è reale, ne segue che questo attributo è pure reale.

Inoltre noi abbiamo mostrato che non vi ha e non vi può essere alcun ente al di fuori della natura che è infinita; è dunque evidente che le azioni del corpo per le quali noi percepiamo, non possono venire da altra fonte che non sia l'estensione stessa e non, come alcuni pensano, da qualche ente che

(1) Quando noi abbiamo una conoscenza vasta del bene e del male, del vero e del falso, ci è impossibile, s'intende, restare soggetti a ciò che causa la passione; infatti, se conosciamo il bene e ne godiamo, il male nulla può su di noi.

avrebbe eminentemente l'estensione: invero, come noi, al primo capitolo, abbiamo fatto vedere, nulla vi è di simile [73].

Noi dunque dobbiamo sottolineare che tutti gli effetti che noi vediamo necessariamente dipendere dall'estensione, devono essere attribuiti a questo attributo, come il movimento e il riposo [74]. Difatti, se il potere che produce questo effetto, non fosse nella natura (sebbene in essa possano trovarsi molte altre proprietà), questi effetti non potrebbero esistere, giacché, al fine che una cosa qualsiasi dia un certo effetto, bisogna che vi sia in essa qualcosa per cui è essa piuttosto che un'altra a dover produrre quest'effetto. E ciò che noi dell'estensione diciamo, lo diciamo del pensiero e in generale di tutto che è [75].

Sottolineiamo, inoltre, che in noi nulla passa di cui non possiamo avere coscienza: donde segue che, se non troviamo nessun'altra cosa in noi stessi eccetto gli effetti della cosa pensante e della cosa estesa, possiamo con sicurezza affermare che non vi ha nulla di più in noi.

Ora, per chiaramente comprendere gli effetti di queste due potenze, cominceremo ad esaminarle separatamente e poi tutte e due assieme, e parimenti gli effetti dell'una e dell'altra.

Se, dunque, consideriamo isolatamente l'estensione, noi non vi troveremo altra cosa che il movimento e il riposo, e tutti gli effetti che ne derivano: e tali sono questi due modi (1), che essi non possono venire modificati che da sé stessi. Per esempio, quando una pietra giace immobile, è impossibile che dal solo pensiero o da ogni altro attributo, essa possa essere rimossa, ma ben viene rimossa per mezzo del movimento di una qualunque altra cosa, quando, per esempio, un'altra pietra, sollecitata da un movimento più grande della sua quiete, la faccia muovere. E, del pari, una pietra in movimento non può arrestarsi che se incontra qualche altra cosa che ha un

(1) Io dico *due modi*, perché il riposo da solo non è niente.

movimento minore. Donde segue che nessun modo del pensiero potrà produrre nel corpo il riposo e il movimento.

Ora, in base a ciò che noi, per nostra propria esperienza, sappiamo, può avvenire che un corpo, che ha già il suo movimento lungo una direzione, ne spinga tuttavia un altro in un'altra direzione: come, per esempio, quando tendo il mio braccio, faccio in modo che gli spiriti, che già avevano loro propri movimenti, li cambino per dirigersi da questa parte, il che, invero, non sempre avviene, ma dipende dalla disposizione degli spiriti, come sarà qui detto più avanti [76]. La causa di ciò che noi diciamo, non è né può essere altro che questa: l'anima, idea del corpo, è talmente unita con lui, che insieme formano un tutto naturale. Quanto agli effetti dell'altro attributo, ossia del pensiero, il principale è una rappresentazione delle cose, e, a seconda del modo come le percepiamo, proviamo odio e amore. Orbene, questi effetti, poiché non implicano in alcun modo l'estensione, non possono essere attribuiti all'estensione ma solamente al pensiero. Perciò la causa di tutti i cambiamenti, che si producono in questi modi, deve essere cercata nel pensiero, non nell'estensione: come possiamo vedere nell'amore, la cui produzione o distruzione risulta da un'idea, ciò che ha luogo (come abbiamo già detto), quando percepiamo qualche bene nell'oggetto amato o qualche male nell'oggetto odiato. Se ora questi due attributi agiscono l'uno sull'altro, l'uno allora subisce qualche passione da parte dell'altro: per esempio, la determinazione del movimento, che abbiamo il potere di modificare nella direzione che vogliamo. L'azione, per la quale uno degli attributi patisce da parte dell'altro, è tale che, come abbiamo già esposto, l'anima nel corpo può ben fare che gli spiriti, che sarebbero mossi in un senso, siano mossi in un altro; ma, siccome questi spiriti sono mossi dal corpo e possono essere così già determinati nella loro direzione, può spesso avvenire dunque che, avendo il loro mo-

vimento in una direzione in virtù del corpo, quando ne ricevano un altro dall'anima in altra direzione, si producano in noi dei contrasti, di cui abbiamo consapevolezza senza avere coscienza delle loro cause, che ci sono abitualmente ben note per altra via.

D'altro lato, l'anima può essere impedita nel potere che ha di muovere gli spiriti, sia perché il movimento di questi è troppo debole, sia al contrario perché è troppo forte. La diminuzione di movimento accade solo quando noi abbiamo preso troppo poco alimento, ma anche quando, per una corsa esagerata, gli spiriti hanno conferito al corpo un movimento esagerato e si sono per ciò dispersi e indeboliti. Essi aumentano grandemente quando, per il vino o per ogni altra bevanda un poco forte, noi diveniamo lieti o briachi, e la nostra anima non ha più il potere di dirigere il nostro corpo.

Avendo discorso dell'azione dell'anima sul corpo, consideriamo adesso l'azione del corpo sull'anima. Quest'azione consiste soprattutto in ciò che è il corpo a mettere l'anima in condizione di percepirlo, e così anche gli altri corpi: il che è prodotto unicamente dal movimento e dal riposo, perché questi soli sono i modi d'azione del corpo [77]. Donde segue che, al di fuori di questa percezione, non si produce nulla nell'anima, che possa essere causato dal corpo. Ora, poiché la prima cosa, che l'anima apprende a conoscere, è il corpo, segue che l'anima lo ama sopra ogni altra cosa e con lui è unita. Ma noi abbiamo visto che la causa dell'amore, dell'odio e della tristezza non deve essere ricercata nel corpo, ma nell'anima, poiché tutte le azioni del corpo scaturiscono dal riposo e dal movimento; e, poiché noi vediamo chiaramente e distintamente che l'amore di un oggetto non è distrutto che dalla rappresentazione di qualcosa di meglio, segue con evidenza che, appena cominciamo a conoscere Dio, almeno con una



conoscenza chiara pari a quella del nostro corpo, noi ci uniamo a lui più strettamente che col corpo; e allora soltanto noi siamo liberati dal corpo. Io dico più strettamente, perché abbiamo già provato precedentemente che senza Dio noi non possiamo né esistere né essere concepiti, e questo viene dal fatto che noi non possiamo né dobbiamo conoscerlo per mezzo di nessun'altra cosa, come avviene per gli altri oggetti, ma per sé stesso, e conseguentemente molto meglio che non conosciamo noi stessi. Da quanto fin qui abbiamo detto, è facile dedurre quali siano le principali cause delle nostre passioni. Per quanto riguarda il corpo e le sue manifestazioni, movimento e riposo, essi null'altro possono fare nell'anima che farsi conoscere in quanto sono oggetti; e, secondo le rappresentazioni che procurano, sia del bene sia del male <sup>(1)</sup>, l'anima è da loro differentemente impressionata; pure non è il corpo in quanto tale che produce questo effetto (in tal caso sarebbe esso la causa delle passioni), ma il corpo in quanto oggetto, come tutte le altre cose che produrrebbero effetto simile, se allo stesso modo si presentassero all'anima. Perciò io non voglio dire che l'amore, l'odio e la tristezza, che nascono dalla considerazione delle cose immateriali, producano gli

---

(1) Ma donde viene, si dirà, che noi conosciamo tale oggetto come bene, tal altro come cattivo? Risposta: siccome sono gli oggetti a fare in modo che li percepiamo, noi siamo impressionati dall'uno diversamente che dall'altro. Quelli, dunque, dai quali noi siamo impressionati nel modo più misurato possibile (in ragione della proporzione di riposo e movimento che li costituisce), quelli ci sono i più graditi. Di qui nascono in noi tutte le varietà di sentimenti, di cui abbiamo coscienza, e che frequentemente sono in noi prodotte dagli oggetti corporali, che agiscono sul nostro corpo e che noi chiamiamo impulsi, come, per esempio, se noi facciamo ridere qualcuno che sta afflitto, solleticandolo o facendogli bere del vino ecc. Di ciò l'anima ha coscienza, senza esserne causa: mentre, quando essa agisce, il genere di gaiezza che produce è di una natura ben diversa, poiché allora non è il corpo che agisce sul corpo, ma è l'anima razionale che si serve del corpo come di uno strumento; e così più l'anima agisce, più il sentimento è perfetto.

stessi effetti dell'amore, dell'odio e della tristezza che nascono dalla considerazione delle cose corporali. Difatti, come diremo, hanno effetti assolutamente differenti, in ragione della natura dell'oggetto la cui percezione li fa nascere nell'anima che considera le cose immateriali.

Così, per tornare a ciò che precede, se una cosa superiore al corpo si presenta all'anima, è certo che il corpo non avrà più allora la forza di produrre gli stessi affetti attualmente prodotti. Donde segue che non solamente il corpo non è la principale causa delle passioni, ma, anche se esistesse qualche altra cosa in noi oltre quello che abbiamo osservato, che potesse produrre le passioni di cui parliamo, quest'altro oggetto nondimeno non potrebbe agire sull'anima altrimenti e più di quanto faccia ora il corpo. Invero non vi potrebbe essere un oggetto che fosse completamente distinto dall'anima, e del quale conseguentemente non avessimo noi da dire nulla di diverso da ciò che abbiamo esposto del corpo.

Possiamo, dunque, con verità concludere che l'amore, l'odio e la tristezza e le altre passioni sono causate nell'anima talora in un modo, tal'altra in un altro, secondo la forma della conoscenza che essa ha delle cose e, in conseguenza, quando essa arriva a conoscere l'essere più elevato, sarà impossibile allora che una di queste passioni possa su di lei provocare la benché minima impressione.

## CAPITOLO XX

### DIMOSTRAZIONE DI CIÒ CHE PRECEDE

A riguardo di ciò che abbiamo detto nel capitolo precedente, si possono sollevare le difficoltà seguenti [78]:

1) se il movimento non è causa delle passioni, come si può riuscire a cancellare la tristezza col mezzo di certi rimedi esteriori, come per esempio, il vino?

2) siccome l'anima, sebbene senza comunicazione alcuna col corpo, può tuttavia cambiare il corso degli spiriti animali da una direzione all'altra, perché non potrebbe essa fare in modo che un corpo quieto in riposo si cominciasse a muovere? e, conseguentemente, perché non potrebbe essa muovere, a suo piacimento, tutti i corpi, che di già posseggono un movimento proprio?

3) noi crediamo di concepire chiaramente che noi possiamo produrre il riposo nel corpo: difatti, quando abbiamo per molto tempo messo in movimento i nostri spiriti animali, sentiamo d'essere stanchi, il che non è altro che la coscienza del riposo che abbiamo prodotto negli spiriti animali.

Alla prima obiezione si può rispondere che bisogna distinguere tra la percezione dell'oggetto corporale, a mezzo

dell'anima, e il giudizio che essa porta su quest'oggetto se è buono o cattivo (1).

Se, dunque, l'anima è nella condizione di cui abbiamo ora parlato, noi abbiamo provato che essa ha mediamente [79] la potenza di muovere gli spiriti animali nel senso che le conviene; ma questo potere può esserle tolto quando, per mezzo di altre cause, provenienti dal corpo in generale, questo equilibrio così stabilito è distrutto o cambiato: quand'essa ha la coscienza di questo mutamento, prova la tristezza (2), in ragione del cangiamento che gli spiriti subiscono, la quale tristezza è provocata dall'amore che l'anima ha per il corpo e dalla sua unione con lui. Il che si può facilmente indurre da questo fatto, che si può rimediare a questa tristezza in due modi: 1) con il ristabilimento degli spiriti animali nel loro primitivo stato, cioè a dire per mezzo della liberazione dalla pena, 2) col persuadere l'anima con buone ragioni a non più preoccuparsi del corpo. L'uno di questi rimedi è puramente temporale ed esposto a ricadute, il secondo è eterno, stabile e inalterabile.

Per quanto riguarda la seconda obiezione, se ci ricordiamo di ciò che abbiamo già detto della sostanza pensante, facile ci sarà scartare questa difficoltà.

---

(1) Cioè fra la conoscenza in generale e la conoscenza relativa al bene o al male.

(2) La tristezza nell'uomo è provocata dall'opinione, che un male gli sopravvenga, per esempio la perdita di un bene. Quando quest'opinione abbia luogo, essa ha per effetto che gli spiriti animali si precipitano attorno al cuore e, con l'aiuto delle altre parti, lo costringono e l'avviluppano, il che è il contrario di quanto avviene nella gioia: ora l'anima prende di nuovo coscienza di questo stringimento di cuore e ne soffre. Che fanno, dunque, la medicina o il vino in questa circostanza? cancellano con la loro azione gli spiriti animali dal cuore, e li disperdono da diversi lati; e l'anima, essendone avvertita, prova sollievo, che consiste nel fatto che la rappresentazione di un male è evitata da questa nuova proporzione di riposo e movimento, effetto del vino, e cede il posto a un'altra, dove l'intelletto trova maggiore soddisfazione. Ma non v'è là un'azione immediata del vino sull'anima: è solamente un'azione del vino sugli spiriti animali.

Abbiamo detto, difatti, che, sebbene la natura abbia diversi attributi, questi attributi, tuttavia, non formano che un solo e medesimo essere <sup>(1)</sup>, di cui tutti questi attributi vengono affermati. Abbiamo così detto che in tutta la natura non v'è che una sola cosa pensante, la quale s'esprime in un numero infinito d'idee, rispondenti all'infinita diversità degli oggetti che sono nella natura. Difatti, rivestendo il corpo tale modalità (per esempio, il corpo di Pietro) e, in seguito, tal'altra modalità (per esempio, il corpo di Paolo), segue che vi hanno, nella cosa pensante, due differenti idee: l'idea del corpo di Pietro, che è l'anima di Pietro, e l'idea del corpo di Paolo, che è l'anima di Paolo. Ora, la sostanza pensante può muovere il corpo di Pietro con l'idea del corpo di Pietro, ma non per mezzo dell'idea del corpo di Paolo: del pari anche l'anima di Paolo non può muovere che il suo proprio corpo e non un altro, per esempio quello di Pietro, e, per conseguenza, non può *a fortiori* muovere una pietra in riposo. Infatti, alla pietra corrisponde, a sua volta, un'altra idea nell'anima: di modo che assolutamente nessun corpo in riposo può essere messo in movimento da un modo qualunque del pensiero.

Alla terza obiezione rispondiamo: è vero che, sebbene

(1) Non vi ha difficoltà alcuna a comprendere che un modo, sebbene infinitamente separato per sua natura da un altro modo, può su di lui agire: poiché sono parti dello stesso tutto e l'anima giammai è stata senza corpo, né il corpo senza anima [80]. È chiaro che nell'uomo, non appena abbia cominciato a esistere, non s'incontrano altre proprietà, al di fuori di quelle che già prima esistevano nella natura; e, siccome egli si compone necessariamente di un corpo di cui necessariamente deve esservi un'idea nella sostanza pensante, e quest'idea deve essere unita necessariamente con il corpo, affermiamo con energia che la sua anima non è altra cosa che l'idea del suo corpo nella sostanza pensante. Ora, siccome il corpo ha una certa proporzione di riposo e movimento, che abitualmente è modificata dagli oggetti esterni, e nessun mutamento può accadere nel corpo che non si produca anche nell'idea: è in questo la causa della sensazione. Io dico tuttavia: una certa proporzione di riposo e movimento, poiché nessuna azione può aver luogo nel corpo senza che questi due elementi vi concorrano.

l'anima sia causa di questo riposo, non è tuttavia che una causa indiretta, perché essa non introduce immediatamente il riposo nel movimento, ma solamente per mezzo di altri corpi che essa ha posto in movimento e che necessariamente perdono tanto movimento quanto ne hanno comunicato agli spiriti. Donde chiaramente segue che, nella natura, non vi è che una sola e medesima specie di movimento.

## CAPITOLO XXI

### LA POTENZA DELLA RAGIONE [81]

Cerchiamo ora da dove può venire che, al vedere che una cosa è buona o cattiva, a volte troviamo dentro di noi la forza di fare il bene e di evitare il male, a volte non la troviamo. È ciò che facilmente possiamo comprendere, nel rilevare le cause che abbiamo date dell'opinione, che è, abbiamo veduto, la causa di tutte le passioni. Abbiamo detto che essa nasce o per "sentito dire" o per esperienza. Siccome succede che quanto in noi proviamo ha maggiore potenza su di noi di ciò che ci viene dall'esterno, segue che la ragione può ben essere causa della distruzione di queste opinioni (1), che noi abbiamo solo per "sentito dire", poiché la ragione non è, come quelle, venuta dal di fuori; ma non è la stessa cosa per quelle che dall'esperienza nostra noi riceviamo. Difatti il potere, che noi ricaviamo dalla cosa stessa, è sempre più grande

---

(1) Tornerà lo stesso qui, se noi adoperiamo le parole *opinioni* e *passioni*, poiché effettivamente è chiaro che, se noi non possiamo vincere per mezzo della ragione le passioni che sono in noi nate dall'esperienza, gli è perché non sono altra cosa in noi che una gioia o immediata unione con qualche cosa da noi sognata buona; e, sebbene la ragione ci mostri che cosa è buono, non ce ne fa gioire. Ora, ciò di cui noi gioiamo in noi stessi non può essere vinto da qualcosa di cui noi non gioiamo, che, al

di quello che noi acquistiamo per mezzo di una seconda cosa, come sopra abbiamo mostrato nel distinguere la ragione e il chiaro intelletto, secondo l'esempio della regola del tre: vi ha più forza a comprendere la proporzionalità in sé stessa che a comprendere la regola delle proporzioni. Questo il motivo per cui abbiamo detto sovente che un amore è distrutto da un altro che è più grande; ma noi non intendiamo per questo il desiderio che scaturisce non dalla vera conoscenza come l'amore, ma dal ragionamento.

---

contrario, sta fuori di noi, onde, per vincerlo, occorrerà qualcosa di più potente, e tale sarà la gioia o immediata unione con quello, che dell'altro è conosciuto meglio; in virtù di questo la vittoria è sempre necessaria. O anche la vittoria accade per l'esperienza di un male riconosciuto più grande del bene e che immediatamente lo segue. Che tuttavia questo male non segua sempre necessariamente è ciò che l'esperienza c'insegna; difatti ecc. (v. sopra).

## CAPITOLO XXII

### LA VERA CONOSCENZA, LA RIGENERAZIONE ECC.

Poiché, dunque, la ragione non ha la forza di guidarci alla nostra felicità, ci resta da ricercare se, per mezzo del quarto e ultimo modo di conoscenza, vi possiamo arrivare.

Abbiamo detto che questa specie di conoscenza non ci è fornita da alcun intermediario, ma scaturisce dalla manifestazione immediata dell'oggetto all'intelletto. Ché, se quest'oggetto è magnifico e buono, l'anima si unisce necessariamente con lui, come già abbiamo detto del nostro corpo. Segue di qui lucidamente che questa conoscenza è causa dell'amore. Di modo che, se noi conosciamo Dio in questa maniera, necessariamente ci uniamo a lui (poiché egli non può manifestarsi né da noi essere conosciuto se non come molto buono e augusto) [82]. In questa unione, come abbiamo detto, la nostra felicità consiste e risiede. Non voglio qui dire che noi possiamo conoscerlo tale qual è, cioè a dire in modo adeguato, ma ci basta, per unirici a lui, di conoscerlo in una certa misura. Difatti la conoscenza che noi del corpo abbiamo è ben lontana dall'essere una perfetta conoscenza, e tuttavia quale unione con lui quale amore!

Questo quarto modo di conoscenza, che è la conoscenza di Dio, non viene, come abbiamo detto, da un oggetto in-

termediario, ma è immediata; il che risulta da ciò che abbiamo detto precedentemente, cioè

- 1) che Dio è la causa di ogni conoscenza
- 2) che Dio è conosciuto per sé stesso e non per mezzo di altra cosa
- 3) infine che, per questa ragione, la natura ci unisce a lui, di modo che noi non possiamo esistere né essere concepiti senza di lui.

Donde segue che noi non possiamo conoscerlo che immediatamente.

Tentiamo di spiegare questa unione che abbiamo con Dio per mezzo della natura e dell'anima.

Abbiamo prima detto che nella natura nessun oggetto può esistere di cui non esista un'idea nell'anima dell'oggetto stesso (1), e, a seconda che una cosa sia più o meno perfetta, l'azione e l'unione di quest'idea con la cosa o con Dio stesso, sono più o meno perfette. Ora, essendo la natura una sola sostanza, la cui essenza è infinita, tutte le cose sono unite dalla natura in una unità che è Dio. E, siccome il corpo è la prima cosa che la nostra anima percepisca (poiché, come abbiamo detto, nessun oggetto può essere nella natura la cui idea non sia nella sostanza pensante, la quale idea è l'anima di quest'oggetto), segue che quest'oggetto deve essere la prima causa dell'idea (2).

Ma, dal momento che nessuna idea può trovare requie nella conoscenza del corpo, senza passare immediatamente

---

(1) Con questo si spiega quanto abbiamo detto nella prima parte, che l'intelletto infinito, da noi chiamato Figlio di Dio, deve essere *ab aeterno* nella natura. Difatti, se Dio è *ab aeterno*, la sua idea deve essere *ab aeterno* nella sostanza pensante, cioè in sé stesso, la quale idea obiettivamente conviene con lui.

(2) Cioè nella nostra mente, che è l'idea del corpo e da lui ricava la sua origine e non è altro che la sua rappresentazione o immagine, sia nell'insieme sia in particolare nella sostanza pensante.

alla conoscenza di colui senza del quale né il corpo né la sua idea potrebbero esistere né essere conosciuti, una volta acquisita questa conoscenza, essa si trova unita con lui per mezzo dell'amore. Si comprenderà meglio questa unione e ciò che essa dev'essere dalla sua azione con il corpo: quest'azione ci mostra come, per la conoscenza e l'affezione delle cose corporali, nascano in noi tutti questi effetti, che noi continuamente percepiamo nel nostro corpo, per l'agitazione degli spiriti. Quanto devono essere incomparabilmente più grandi e magnifici gli effetti sorti da quest'altra unione, che ha luogo quando la nostra conoscenza e il nostro amore tendono all'essere senza del quale noi non possiamo né esistere né essere concepiti! Infatti gli effetti devono necessariamente dipendere dalla natura delle cose con le quali l'unione ha luogo. Quando noi percepiamo questi effetti, noi possiamo dirci realmente rigenerati. La nostra prima generazione è avvenuta, quando ci unimmo a un corpo, ed è da questa unione che nascono gli effetti e i movimenti degli spiriti animali, ma la seconda generazione ha luogo, quando noi sentiamo gli effetti, tutti differenti, dell'amore che segue la conoscenza di questo essere incorporeo; ed essi differiscono l'uno dall'altro, tanto quanto l'incorporeo dal corporeo, lo spirituale dal carnale. E quest'unione deve essere chiamata rinascita con tanto più diritti e tanto più verità, perché è da questa unione e da questo amore che noi contraiamo una disposizione eterna e immutabile, come proveremo.

## CAPITOLO XXIII

## L' IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

Se noi attentamente riflettiamo su che cosa è l'anima, e donde in essa si originano mutamento e durata, facilmente vedremo se l'anima è mortale o immortale. Se abbiamo detto che l'anima è un'idea nella sostanza pensante, corrispondente alla realtà di una cosa che è nella natura, segue che, a seconda che la cosa duri o muti, l'anima deve durare o mutare ugualmente.

Avendo noi detto che l'anima può essere unita o col corpo di cui essa è l'idea o con Dio, senza del quale essa non può esistere né essere concepita, si possono ricavare queste conseguenze:

- 1) quando l'anima è unita solamente col corpo e questo, che è il fondamento del suo amore, perisce, essa pure deve perire.
- 2) al contrario, quando essa si unisce a una cosa che è e rimane immutabile, essa pure deve restare immutabile e salda. Invero, come potrebbe allora essere distrutta? poiché ciò che solo è la causa dell'esistenza di essa cosa deve, perciò, essere la causa della sua non-esistenza, quando viene a distruzione, perché muta da sé stessa o si distrugge: ossia ciò che è causa di sé deve poter distruggere sé stesso; ma quanto meno essa cosa può cominciare a esistere, quando ancora non è, tanto meno può, ora che è, mutarsi o distruggersi da sé stessa [83].

## CAPITOLO XXIV

### L'AMORE DI DIO PER L'UOMO

Noi crediamo di avere sufficientemente dimostrato fin qui che cosa è il nostro amore per Dio, e la conseguenza che ne risulta: la nostra eternità [84].

Non reputiamo ora necessario parlare delle altre cose, quali la gioia in Dio, la tranquillità dell'anima, perché è facile vedere, secondo ciò che abbiamo detto, in che esse consistano e ciò che bisogna dirne.

Ci resta da domandarci se, a simiglianza dell'amore nostro per Dio, vi sia un amore di Dio per noi, se cioè Dio ami gli uomini in contraccambio dell'amore, che gli uomini gli portano. Ora, poiché abbiamo detto che non vi hanno in Dio altri modi di pensiero che quelli delle medesime creature, segue che non si può dire che Dio ami gli uomini, e ancor meno che egli ami quelli che l'amano, e odi quelli che l'odiano. Difatti, allora, bisognerebbe presupporre che gli uomini sono capaci di fare qualcosa liberamente e non dipendono dalla prima causa: il che abbiamo provato essere falso. Inoltre, questo significherebbe attribuire a Dio una grande mutabilità, se, mentre prima non ha amato né odiato, dovesse egli cominciare ad amare o odiare, determinato o influenzato da

qualcosa al di fuori di lui. Ciò che sarebbe proprio un'assurdità.

Ma quando noi diciamo che Dio non ama gli uomini, noi non vogliamo dire che egli li abbandoni a sé stessi, per così dire, ma, al contrario, che l'uomo, come tutto che esiste, è in Dio di modo che Dio sta in tutte le cose e, a parlare con proprietà, non vi può essere in lui amore per nessun'altra cosa che per sé stesso, poiché tutto è in lui.

Segue ancora da ciò che Dio non dà leggi agli uomini per compensarli, quando vi obbediscano, e punirli, quando vi trasgrediscano, o, per essere più chiari, le leggi di Dio non sono di natura tale che uno le possa violare. Infatti le regole da Dio poste nella natura, [85] secondo le quali tutte le cose nascono e durano (se leggi vogliamo chiamarle), sono tali che non possono essere trasgredite: per esempio, il più debole deve cedere al più forte, nessuna causa può produrre più di quello che essa in sé stessa possiede, e altre di questa natura, che sono tali che né cominciano né patiscono cangiamento e tutto loro è sottomesso e subordinato. In breve, tutte le leggi che noi non possiamo violare sono veramente leggi divine, per il fatto che tutto quanto diviene, diviene non contro, ma secondo il decreto di Dio.

Tutte le leggi, invece, che noi possiamo trasgredire sono leggi umane, perché non profittano che al bene degli uomini e non alla prosperità del tutto, e anzi spesso possono provocare, al contrario, la distruzione di molte altre cose.

Le leggi divine sono il fine ultimo per il quale esistono: e non sono subordinate. Non succede lo stesso per le leggi umane: infatti, esse vengono distrutte quando le leggi naturali sono più potenti di loro.

Sebbene gli uomini facciano leggi per la loro felicità e non abbiano altro fine che accrescere la loro felicità, tuttavia questo fine (in quanto è subordinato ad altri fini, visti da un

essere agli uomini superiore, che li fa agire in certo modo perché sono parti della natura), può fare in modo che le leggi umane collaborino con le imperiture leggi divine, che sono state poste da Dio *ab aeterno*, e aiutino così con il resto a produrre il tutto. Infatti, sebbene le api, per esempio, nel lavoro e buon ordine che osservano tra di loro, non hanno altro fine che di conservare, in vista dell'inverno, qualche provvista, l'uomo che è loro superiore, col mantenerle e sorvegliarle, si propone un tutt'altro fine, che è di procurarsi il miele. Del pari, l'uomo, come ogni cosa particolare, non ha altro scopo che di badare alla sua essenza finita: ma, siccome egli è nel contempo parte e strumento di tutta la natura, questo scopo dell'uomo non può essere l'ultimo fine della natura, poiché essa è infinita, e deve di lui usare come di uno strumento, come fa di tutte le cose.

Basta per quanto riguarda le leggi da Dio poste. Quanto all'uomo, egli percepisce in sé stesso una doppia legge: intendendo l'uomo che ben usa il suo intelletto ed è elevato alla conoscenza di Dio. Ora, queste due leggi sono causate:

1) la prima dalla comunione in cui l'uomo si trova con Dio

2) la seconda dalla comunione con i modi della natura.

Di queste due leggi la prima è necessaria, l'altra non lo è, perché per ciò che concerne la legge che nasce dall'unione con Dio, siccome egli giammai può cessare di essere unito con lui, deve avere dinnanzi agli occhi le leggi secondo le quali bisogna vivere per Dio e con Dio. Al contrario, quanto alla legge che nasce dalla comunione con i modi, egli può liberarsene, poiché può isolarsi dagli uomini.

Poiché dunque stabiliamo una tale comunione tra Dio e l'uomo, sarà permesso chiedersi come Dio si fa conoscere dagli uomini, e, se questo avviene o può avvenire per mezzo delle parole o immediatamente e senza alcun intermediario.

Per ciò che riguarda le parole, rispondiamo assolutamente no; poiché, in caso contrario, l'uomo avrebbe dovuto conoscere il significato di queste parole prima che gli fossero state manifestate.

Per esempio, se Dio avesse detto agli Ebrei: Io sono Jehovah vostro Dio, sarebbe occorso che gli Ebrei sapessero già in queste parole che vi ha un Dio, prima di poter apprendere, per mezzo loro, che era lui Dio. Essi, invero, non potevano sapere che questa voce accompagnata dal tuono e dal fulmine fosse Dio, anche quando la voce lo dicesse. Ciò che noi affermiamo delle parole, si può dire di tutti i segni esteriori; e perciò noi riteniamo impossibile che Dio si faccia conoscere agli uomini per mezzo di segni esteriori. E, ai fini di questa conoscenza, altro non vi deve essere che l'esistenza di Dio e l'intelletto umano [86]. Infatti, giacché ciò che in noi deve conoscere Dio è l'intelletto, a lui tanto strettamente unito, che non può esistere né essere inteso senza di lui, è indubitabile che nessun oggetto può essere legato all'intelletto, in modo più stretto che Dio stesso, in quanto questa cosa dovrebbe essere più chiara di Dio; il che è affatto contrario a tutto quanto fin qui abbiamo chiaramente dimostrato, che Dio, cioè, è causa della nostra conoscenza e dell'esistenza delle cose particolari, di cui nessuna, senza di lui, può esistere né essere concepita. Inoltre, ammesso pure che ogni cosa finita e limitata sia più nota che Dio, non possiamo nondimeno, per mezzo di lei, arrivare alla conoscenza di Dio: invero, come potrebbe avvenire il concludere da una cosa finita e limitata a cosa infinita e illimitata? E, quand'anche nella natura vedessimo qualche azione o opera, la cui causa ci fosse ignota, sarebbe impossibile concludere che, per produrre quest'effetto, bisogna una causa infinita e illimitata. Come potremmo noi sapere se, per produrre questi effetti, più cause sono necessarie o se una sola è bastevole? Chi ce



lo potrebbe dire? Perciò, a buon diritto, concludiamo che, per farsi conoscere dagli uomini, non può né deve Dio servirsi di parole e di miracoli, né di alcun'altra cosa creata, ma necessariamente si avvale di sé stesso [87].

CAPITOLO XXV

I DEMONI [88]

Se vi siano o meno demoni è ciò che noi ora dobbiamo brevemente dire.

Se il diavolo è cosa interamente contraria a Dio e che nulla ha di Dio, si confonde del tutto con il nulla, del quale già sopra abbiamo parlato.

Se supponiamo, come taluni vogliono, che il diavolo è una sostanza pensante, incapace di volere e di fare alcun bene, e che si oppone a Dio in tutto che egli fa, è egli allora degno di ogni pietà; e, se le preghiere avessero qualche valore, bisognerebbe pregare per lui, per la sua conversione.

Ma chiediamoci se un essere così miserevole potrebbe esistere anche un solo momento e vedremo che questo è impossibile. Infatti la durata di una cosa procede dalla sua perfezione, e più essa possiede di realtà e di divinità, più essa è durevole. Ora il diavolo, non avendo in sé alcun grado di perfezione, come potrebbe esistere? Aggiungiamo che la stabilità o durata del modo nella sostanza pensante dipende dal suo amore per Dio e dalla sua unione con lui; e, siccome nei demoni si suppone proprio il contrario di quest'unione, non si può ammettere che essi esistano.

Infine, non vi ha necessità alcuna di supporre l'esistenza dei demoni, poiché si possono scoprire le cause dell'odio, dell'invidia, della collera e di tutte le passioni, così come noi abbiamo fatto, senza ricorrere minimamente a tali finzioni.

CAPITOLO XXVI

LA VERA LIBERTÀ

Nel capitolo precedente, non solo abbiamo voluto dimostrare che non vi sono demoni, ma anche che le vere cause, o (per meglio dire) ciò che noi chiamiamo peccati, i quali c'impediscono d'arrivare alla nostra perfezione, sono in noi stessi. Noi abbiamo già precedentemente dimostrato come la quarta specie di conoscenza [89] ci conduca alla nostra beatitudine e distrugga le nostre passioni, che sono il nulla: non, come si costuma dire, che la passione debba essere precedentemente soppressa prima di poter arrivare alla conoscenza e, conseguentemente, all'amore di Dio, quasi si dicesse che l'ignorante deve cominciare a rinunciare alla sua ignoranza, prima che possa giungere alla scienza. Ma, poiché la sola conoscenza è il vero motivo della distruzione delle passioni e abbastanza lo abbiamo fatto vedere, risulta da ciò chiaramente che senza la virtù o, meglio, senza la guida dell'intelletto, tutto è perduto: non possiamo vivere in pace con noi stessi e siamo al di fuori del nostro elemento. Perciò, quando anche all'intelletto, in forza della conoscenza e dell'amore di Dio, come abbiamo affermato, non una pace eterna, ma una pace passeggera venisse, sarebbe ancora nostro dovere ricer-

carla, poiché è di tale natura che, quando se ne gioisce, non si vorrebbe cambiarla per nessuna cosa al mondo.

Se è così, è grande assurdità dire, come fanno molti teologi che vanno per la maggiore, che, se la vita eterna non fosse la conseguenza del nostro amore per Dio, bisognerebbe ricercare il proprio interesse, quasi si potesse rinvenire qualcosa migliore di Dio [90]: proposizione così assurda come se un pesce, il quale fuori dell'acqua non può durare a vivere, dicesse: se per me non vi è vita eterna, io voglio uscire dall'acqua per vivere sulla terra. Che altro potrebbero dire quelli che non conoscono Dio? [91]

Poiché noi ora sperimentiamo che nella ricerca della sensualità, della voluttà e delle altre cose mondane è riposta non la nostra felicità e salvezza, ma la nostra rovina, noi dunque scegliamo l'intelletto come guida, al che si richiedono sopra tutto la conoscenza e l'amore di Dio: perciò bisogna dunque necessariamente ricercare Dio, che noi, come risulta da tutte le precedenti considerazioni e valutazioni, abbiamo provato essere il migliore di tutti i beni, al di fuori del quale nulla può darci la salvezza. La nostra vera libertà è che noi siamo e rimaniamo incatenati dai legami amabili del suo amore [92].

Pertanto, vediamo che la conoscenza per mezzo del ragionamento non è in noi ciò che vi ha di migliore, ma solamente un gradino, per mezzo del quale c'innalziamo alla meta desiderata, o una specie di spirito benefico che, al di fuori di ogni falsità e di ogni frode, ci apporta la novella del bene sovrano e ci invita a ricercarlo e a lui unirci: la quale unione è la nostra suprema salvezza e beatitudine.

Ci rimane, dunque, per mettere fine a quest'opera, da spiegare brevemente che cos'è la libertà umana e in che essa consiste; a tale scopo vorrei impiegare le seguenti proposizioni, in quanto certe e dimostrate:

1) più essere ha una cosa, più essa possiede di attività e

meno di passività: poiché è certo che l'attivo agisce per ciò che esso possiede, mentre il passivo soffre per ciò che gli manca.

2) ogni passione che ci fa passare dall'essere al non essere, o dal non essere all'essere, deve muovere da un agente esterno e non interno: poiché nessuna cosa, in sé stessa considerata, ha in sé una causa per cui essa possa distruggersi, quand'essa esiste e per cui da sé stessa potrebbe chiamarsi all'esistenza, quando non esiste.

3) tutto che non è prodotto dalle cause esterne non può entrare in rapporto con loro, e conseguentemente non può da loro essere cambiato né trasformato.

Dalla II e III proposizione io ricavo:

4) tutto che viene da una causa immanente o interna (il che è per me la stessa cosa) non può essere distrutta o alterata, finché questa sua causa perduri. Difatti, dal momento che una tale cosa non può essere prodotta dalle cause esterne, essa non può più essere mutata da tali cause (secondo la terza proposizione); e siccome nessuna cosa può essere distrutta se non da cause esterne, non è possibile che questa cosa prodotta possa perire finché persista la sua causa interna (giusta la seconda proposizione).

5) la causa più libera e che meglio risponde alla natura di Dio, è la causa immanente. Difatti l'effetto dipende da questa causa sì che senza di essa non può né esistere né essere compreso e non è (secondo le proposizioni seconda e terza) sottomessa ad alcun'altra causa; inoltre, l'effetto è unito a questa causa di modo che, insieme, non fanno che un'unità.

Vediamo ora ciò che si può concludere dalle precedenti proposizioni:

1) essendo l'essenza di Dio infinita, vi deve essere (giusta la prima proposizione) un'attività infinita, e una negazione infinita di ogni passione; e conseguentemente, a seconda che le cose siano unite a Dio per una più grande parte della loro

essenza, esse hanno più azione e meno passione; ed esse sono tanto più libere dal mutamento e dalla distruzione.

2) poiché, giusta la seconda proposizione, nessuna cosa può essere causa della propria distruzione né, in quanto non è prodotta da cause esterne, può da loro essere modificata, giusta la terza proposizione, ma, secondo la quarta proposizione, l'effetto di una causa immanente non può perire né essere alterato, finché duri questa sua causa; segue che il vero intelletto, in quanto è da Dio immediatamente espresso e non da cause esterne, poiché questa sua causa è eterna e immutabile, non può perire né cambiare ma rimane necessariamente eterno e fermo con lei.

3) tutte le azioni del vero intelletto, che a lui sono unite, devono essere stimate al di sopra di tutte le cose, poiché i prodotti interni di una causa interna sono i più perfetti di tutti, secondo la quinta proposizione, e, inoltre, sono necessariamente eterni perché la loro causa lo è essa stessa.

4) tutte le azioni che produciamo al di fuori di noi sono di una natura tanto più perfetta quanto più esse sono capaci di unirsi a noi in modo da fare con noi una sola e stessa natura.

Questo accade, quando per la mia unione con Dio, produco in me vere idee, e le comunico al mio prossimo, onde questo con me partecipa egualmente alla salvezza, poiché un eguale desiderio nasce in lui come in me, e la sua volontà e la mia sono una sola e stessa volontà e noi così non costituimo più che una sola natura che si accorda in tutte le cose [93].

Da tutto quanto precede è facile concepire che cosa sia la libertà umana (1).

(1) La servitù di una cosa consiste nell'essere sottomessa a una causa esterna; la libertà, al contrario, nel non esservi sottomessa e nell'esserne affrancata.

La definisco una salda realtà che il nostro intelletto acquisisce per la sua unione immediata con Dio, per produrre in sé idee e al di fuori di sé atti che siano ben in armonia con la sua natura, senza che le azioni siano sottomesse a cause esterne che potrebbero cambiarle o trasformarle. Si vede da ciò e da quanto è stato precedentemente detto, quali siano le cose che sono nel nostro potere e che non sono soggette alle cause esterne. Da ciò è provato ancora, in modo diverso da sopra, la durata eterna del nostro intelletto, e quali siano le azioni che bisogna soprattutto stimare.

Mi resta, concludendo, da dire agli amici a cui scrivo: Non vi stupite troppo per queste novità, poiché voi sapete che una cosa non cessa di essere vera per il fatto che non è accettata dai più [94]. E, conoscendo voi l'epoca nella quale vivete, vi prego e vi scongiuro di prendere precauzioni nella manifestazione di queste idee agli altri. Io non voglio dire che dovete conservarle per voi soltanto, ma dico che, se principiate a svelarle agli altri, il vostro unico scopo deve essere la salvezza dei vostri simili, e dovete essere sicuri, d'altronde, più che potete, che non perdetes il frutto del vostro lavoro. Infine, se nel leggere queste mie pagine, sorga nel vostro spirito qualche difficoltà contro ciò che io ho per certo, vi prego di non affrettarvi a contraddire, prima che per qualche tempo non abbiate applicata la vostra attenzione: e se ciò fate, sono sicuro che riuscirete a ottenere ciò cui aspirate.

## APPENDICE DELL'ETICA [95]

### DIO

#### Assiomi.

1. La sostanza, per sua natura, è anteriore alle proprie modificazioni [96].
2. Le cose, che sono differenti, si distinguono l'una dall'altra, sia realmente sia modalmente.
3. Le cose, che realmente sono distinte, o hanno diversi attributi (come il pensiero e l'estensione) o si riferiscono ad attributi diversi, per esempio, l'intelletto e il movimento, dei quali l'uno si riporta al pensiero, l'altro all'estensione.
4. Le cose, che hanno differenti attributi o appartengono a differenti attributi, nulla hanno in comune.
5. Una cosa, che nulla ha in comune con un'altra, non può essere causa dell'esistenza di una tale altra cosa.
6. Una cosa, che è causa di sé, non può essersi limitata da sé stessa.
7. Ciò in virtù di che le cose sono conservate è, per sua natura, anteriore a queste cose.

## L'UOMO

### I Proposizione

Nessuna sostanza reale può possedere un attributo, che appartiene a un'altra sostanza; o, il che è la stessa cosa, non possono esistere nella natura due sostanze che siano di una sola e medesima natura.

#### Dimostrazione

Se ci sono due sostanze, esse sono distinte e, in forza dell'assioma II, si distinguono o realmente o modalmente; ma non possono distinguersi modalmente, poiché allora i modi precederebbero la sostanza (contrariamente all'assioma I); bisogna dunque che esse si distinguano realmente. Dunque (per l'assioma IV), esse nulla possono avere in comune, c. v. d.

### II Proposizione

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

#### Dimostrazione

Una tale sostanza non ha in sé nulla che la renda capace di una tale azione (per la I proposizione), poiché la differenza tra l'una e l'altra è reale: perciò l'una non può produrre l'altra (per l'assioma V).

### III Proposizione

Tutte le sostanze e le loro proprietà sono infinite per loro natura e sono assolutamente perfette nel loro genere.

Dimostrazione

Nessuna sostanza (per la II proposizione) può essere da un'altra prodotta. Dunque, se essa realmente esiste, o è un attributo di Dio o è stata causata di sé stessa al di fuori di Dio. Nel primo caso, essa è necessariamente infinita e perfetta nel suo genere, come tutti gli attributi di Dio; nel secondo caso, essa lo è ugualmente, poiché (per l'assioma VI) non può limitarsi da sé stessa.

IV Proposizione

L'esistenza appartiene necessariamente all'essenza di una sostanza, ed è impossibile porre nell'intelletto infinito l'idea dell'essenza di qualche sostanza, che non esiste realmente nella natura.

Dimostrazione

La vera essenza dell'oggetto di un'idea è qualcosa di realmente distinto da questa idea; e questo qualcosa o realmente esiste (per l'assioma III) o è compreso in un'altra cosa che realmente esiste e da cui non si distingue che in maniera modale e non reale. Tali sono le cose che scorgiamo attorno a noi le quali, prima di esistere, erano contenute in potenza nell'idea dell'estensione, del movimento e del riposo e che, quando esistono, non si distinguono dall'estensione che in una maniera modale e non reale. Ma implicherebbe contraddizione che l'essenza di una sostanza fosse compresa in un'altra cosa in modo che non potesse da essa realmente distinguersi (contro la I proposizione), che essa potesse essere

prodotta dall'oggetto che la contiene (contro la II proposizione), infine che essa non fosse infinita per sua natura e sovraneamente perfetta nel suo genere (contro la III proposizione). Per conseguenza, poiché la sua essenza non può essere compresa in alcun'altra, deve per ciò stesso esistere.

Corollario

La natura è conosciuta per sé e non per mezzo di alcun'altra cosa. Essa è costituita da un infinito numero di attributi, di cui ciascuno è infinito o perfetto nel suo genere e tale che l'esistenza appartiene alla sua essenza, di modo che al di fuori di essa non vi può essere alcuna essenza e alcun essere, ed essa assolutamente si confonde con l'essenza augusta e benedetta di Dio.

L'ANIMA UMANA

Poiché l'uomo è una cosa creata, finita, ecc., ciò che egli possiede di pensiero — e noi chiamiamo anima —, è necessariamente un modo dell'attributo al quale noi diamo il nome di pensiero, senza che alcun'altra cosa che questa modificazione appartenga alla sua essenza, al punto che, se questa modificazione è distrutta, nel contempo è distrutta l'anima umana, mentre l'attributo del pensiero rimane inalterabile. Similmente, ciò che l'uomo ha di estensione e noi chiamiamo corpo, altro non è che una modificazione dell'altro attributo al quale noi conferiamo il nome di estensione; e, quando sia distrutta questa modificazione, il corpo umano cessa di esistere, mentre l'attributo dell'estensione rimane immutabile.

Per bene comprendere in che consista questa modificazione, che chiamiamo anima e com'essa abbia origine dal corpo e dal solo corpo la sua alterazione dipenda (il che è per me l'unione dell'anima e del corpo), bisogna rilevare che:

1) la modificazione più immediata dell'attributo, da noi chiamato pensiero, contiene in sé obiettivamente l'essenza formale di tutte le cose; poiché, se vi fosse qualcosa di formale la cui essenza non fosse obiettivamente contenuta in detto attributo, quest'ultimo non potrebbe più essere infinito e perfetto nel suo genere (contro la III proposizione). E, poiché la natura o Dio è l'essere cui appartengono infiniti attributi e che in sé comprende le essenze di tutte le creature, deve necessariamente prodursi nel pensiero un'idea infinita, che contiene obiettivamente in sé la natura intesa tal quale realmente è in sé.

2) Va rilevato che tutte le altre modificazioni, come l'amore, il desiderio, la gioia, ricavano origine da questa prima e immediata modificazione di modo che, se questa non li precedesse, né amore né desiderio né gioia potrebbero esistere. Donde chiaramente segue che la naturale preoccupazione che è, in tutte le cose, di conservare il proprio corpo, non ha altra origine che l'idea o essenza obiettiva di questo corpo, tale quale esiste nell'attributo del pensiero.

Inoltre, poiché nulla è richiesto per l'esistenza di questa idea o essenza obiettiva all'infuori dell'attributo del pensiero, e dell'oggetto o essenza formale, è dunque certo, come noi diciamo, che l'idea o essenza obiettiva è la modificazione più immediata <sup>(1)</sup> dell'attributo del pensiero e, perciò, in questo attributo non vi può essere alcun'altra modificazione, apparte-

(1) Io chiamo modificazione più immediata di un attributo un modo tale che non ha bisogno, per realmente esistere, di nessun altro modo dello stesso attributo.

nente essenzialmente all'essenza dell'anima di un oggetto qualunque, tranne questa sola idea, la quale dev'essere necessariamente, nell'attributo del pensiero, l'idea di una tale cosa realmente esistente, poiché una tale idea porta con sé tutte le altre modificazioni, quali l'amore, il desiderio, la gioia ecc. Dunque, poiché questa idea procede dall'esistenza dell'oggetto, segue che, distrutto o mutato l'oggetto, in ragione di questa distruzione e di questo mutamento, l'idea deve essere essa stessa distrutta e mutata, perché essa è essenzialmente unita al suo oggetto.

A voler attribuire all'essenza dell'anima ciò per cui essa realmente esiste (bestaad of is), non si potrà trovare nessun'altra cosa che l'attributo e l'oggetto di cui noi abbiamo parlato. Tuttavia né l'uno né l'altro appartengono all'essenza dell'anima; infatti, da una parte, l'oggetto nulla in comune ha col pensiero, ma da questo si distingue realmente; dall'altra, per quanto riguarda l'attributo, noi abbiamo già dimostrato che non può appartenere all'essenza dell'anima, il che del resto diventerà più evidente ancora dopo quello che ora diremo; giacché l'attributo non è unito al suo oggetto, perché non può cambiare né essere distrutto, pur quando l'oggetto sia cambiato e distrutto.

Dunque l'essenza dell'anima consiste solamente in questo, che è un'idea o essenza obiettiva nell'attributo del pensiero, originante dall'essenza di un oggetto che realmente esiste nella natura. Io dico: di un oggetto che realmente esiste, senza alcun altro dettaglio, per far intendere che io non parlo soltanto di un modo dell'estensione, ma di un modo qualunque di tutti gli attributi infiniti che, come l'estensione, hanno un'anima.

Per meglio comprendere questa definizione, bisogna richiamarsi a ciò che ho già detto più sopra, parlando degli attributi, cioè che essi non si distinguono quanto alla loro esi-

stenza [97], poiché l'essenza di tutte le modificazioni è contenuta in questi attributi, e infine che questi attributi sono gli attributi di un essere infinito. Perciò, nel cap. IX della prima parte, noi abbiamo chiamato Figlio di Dio, o creatura immediata di Dio, questo attributo del pensiero, o l'intelletto nella sostanza pensante, e abbiamo detto che è stato immediatamente creato da Dio, *ab aeterno*, poiché esso contiene in sé l'essenza obiettiva di tutte le cose e non è mai aumentato né diminuito [98]. Inoltre bisogna rilevare che le sunnominate modificazioni, sebbene alcune di esse non siano reali, egualmente tuttavia sono contenute negli attributi rispettivi; e poiché non vi è ineguaglianza né negli attributi né nei loro modi, così in nessuna idea alcuna particolarità vi può essere che non abbia rispondenza nella natura. Ma, se alcuni di questi modi acquistano una particolare esistenza e per ciò si separano dai loro attributi in una certa maniera (poiché allora l'esistenza particolare che essi hanno nel loro attributo è il soggetto della loro essenza), si mostra in tal caso una particolarità nell'essenza di queste modificazioni e, conseguentemente, anche nelle essenze obiettive, che sono comprese necessariamente nell'attributo del pensiero. Questa è la ragione per cui, nella definizione dell'anima, ci siamo serviti di questi termini, cioè che l'anima, o idea o essenza obiettiva nell'attributo del pensiero (tutte cose per me identiche), ricava la sua origine dall'essenza di un oggetto realmente esistente nella natura.

Per questo, abbiamo abbastanza spiegato che cos'è l'anima in generale, e noi per essa intendiamo non solamente le idee che nascono dall'esistenza delle modificazioni corporali, ma anche quelle che nascono dall'esistenza di ogni modificazione degli altri attributi.

Ma, siccome noi non possediamo degli altri attributi la stessa conoscenza che dell'estensione, vediamo ora se, limi-

tandoci alle modificazioni dell'estensione, non possiamo trovare una definizione più particolare e più adatta all'essenza delle nostre anime, giacché questo è propriamente il nostro argomento.

Supponiamo come già dimostrato che non vi possono essere nell'estensione altri modi che il riposo e il movimento, e ogni cosa corporale particolare non è niente altro che una certa proporzione di quiete e di movimento, di modo che, se nell'estensione non vi fosse che quiete soltanto o movimento soltanto, non vi sarebbe alcuna cosa particolare [99]: ne segue che il corpo umano non può essere che una certa proporzione particolare di riposo e di movimento.

L'essenza obiettiva che, nell'attributo del pensiero, corrisponde a questa proporzione, è ciò che noi chiamiamo l'anima del corpo. Ne viene che, quando l'una di queste modificazioni, il movimento o la quiete, cambia in più o in meno, l'idea muta nella medesima proporzione; come, per esempio, se la quiete è aumentata e il movimento diminuito, noi proviamo il dolore o la tristezza che si chiama il freddo; se, al contrario, il movimento si accresce e la quiete diminuisce, noi proviamo il dolore che si chiama calore.

Poiché i gradi del movimento e del riposo non sono eguali in tutte le parti del corpo, ma gli uni hanno più movimento o quiete degli altri, sorge la differenza di sensazione, come quando noi siamo percossi da un bastone sugli occhi o sulle mani. Se le cause esterne, per caso, differiscono e non hanno lo stesso effetto, segue la differenza di sensazione in una sola e stessa parte, come sperimentiamo quando veniamo battuti sulle mani dal ferro o dal legno.

E, se un mutamento fatto in una certa parte è causa che essa ritorni alla sua primitiva proporzione di movimento e quiete, scaturisce da questo la gioia che chiamiamo tranquillità, diletto perfetto, gaiezza.



*BREVE TRATTATO*

Avendo spiegato che cos'è la sensazione, possiamo facilmente vedere come nasca di là l'idea riflessiva o la conoscenza di noi stessi e la ragione. Infine, poiché la nostra anima è unita a Dio ed è una porzione dell'infinita Idea, emergente immediatamente da Dio, si vede ancora assai chiaramente l'origine della vera conoscenza e dell'immortalità dell'anima.

Questo per il momento ci basta.

F I N E

NOTE

[1] L'esempio della vallata e della montagna è in Cartesio, *Meditazione quinta* (cfr. tr. it. Tilgher, Bari, 1928, I, p. 137).

[2] Il sillogismo è quasi letteralmente preso da Cartesio, *Risposte alle seconde obiezioni*, Ragioni, prop. I (tr. it. cit., p. 239).

[3] Cartesio, *Risposte* cit. (tr. it. cit., p. 222).

[4] Cartesio, *Risposte* cit., prop. II (tr. it. cit., pp. 239-240).

[5] Uso di linguaggio scolastico. *Formalmente* significa *realmente e obiettivamente* significa *rappresentativamente, concettualmente*. Così anche in *Tract. de intell. emend.*: "...idca, quoad suam essentiam formalem, potest esse obiectum alterius *essentiae obiectivae*" (*Op.* II, p. 14) e in *Tract. Theol.-Polit.*, cap. I: "Mens nostra... Dei naturam obiective in se continet" (*Op.* III, p. 16).

[6] Cartesio, *Meditazione quinta* (tr. it. cit., p. 135 e segg.).

[7] Tommaso nega la prova ontologica. In *Summa Theol.* P. I, Q. II, Art. I sono criticate le tesi favorevoli all'apriorismo della cognizione di Dio.

[8] Questa annotazione, come sovente accade nel *Breve Trattato*, deve essere aggiunta di mano estranea. Le dimostrazioni, che esso contiene, sono già nel testo.

[9] È il problema della comunicabilità intersoggettiva, della mutua comprensione degli innumeri individui dell'esperienza. Se ciascuno nulla possiede in comune con l'altro, come corrisponderà con lui? Nemmeno il fenomeno del linguaggio, che sembra risolvere con la sua pratica la difficoltà, riuscirebbe a stabilire in effetti la comunicazione dell'uno all'altro, se già esso non fosse reso possibile dalla possibilità stessa di qualsivoglia relazione e corrispondenza esistenziale, che è l'unità metafisica dell'esistenza, ossia l'unicità dell'Essere, che si ripete *ad infinitum* come identità strutturale in ciascuna esistenza e in tutte le esistenze.

Senza la compartecipazione delle esistenze a un unico e medesimo Essere o, il che non è diverso, senza la presenza di una stessa struttura nelle esistenze, riuscirebbero impossibili sia la comunicazione immediata (colloquio attuale tra compresenti soggetti) sia la comunicazione a distanza nel tempo (ricostruzione storiografica).

L'accentuazione spinoziana dell'unità metafisica è tale che in ombra passano le espressioni individuali di quell'unità, ridotte sotto il concetto di *modi finiti dell'unica sostanza infinita*.

[10] Nel *Breve Trattato*, diversamente che nell'*Ethica*, il pensiero e l'estensione figurano ancora come sostanze più che come attributi della sostanza. Però, se altro è il linguaggio, medesima è l'intenzione: la sostanzialità dell'estensione e del pensiero deriva dal loro costituire l'essenza propria della sostanza.

[11] È stato osservato (Robinson) che il passo "Tuttavia ci si obietta ecc." è stato probabilmente interpolato, data la sua incoerenza con la proposizione precedente: "In tal modo noi crediamo di aver risposto a tutto...".

[12] Spinoza distingue tra ciò che spetta a Dio come diritto della sua natura (eternità, immutabilità, causatività ecc.) ma nulla dice sulla natura divina e ciò che invece immediatamente l'esplica (estensione, pensiero e tutti gli altri infiniti attributi, dall'infinità divina richiesti ma ignoti alla mente umana). Se dico: Pietro è buono, io non esprimo la natura, l'essenza di Pietro, ma un requisito plausibile, una volta ammessa, la specifica natura di Pietro, che veramente dichiaro quando dico: Pietro è uomo.

L'Appuhn (op. cit., p. 511) rileva l'uso qui improprio dell'espressione "denominazione estrinseca", che Spinoza è solito impiegare per designare i caratteri appartenenti a una cosa in rapporto a un'altra cosa (*Cogitata Metaphysica*, II, 2), e pensa che il passo sia interamente alterato.

[13] L'espressione "l'una limita l'altra" ("den een den ander bepaald") è sembrata al Freudenthal e, sulle sue orme, a più critici poco congruente e da correggere con l'interposizione di un *niet* (non): *l'una non limita l'altra*. Bene ha controbattuto il Gebhardt, dimostrando l'inutilità del *niet* con la testimonianza dell'ep. IV: "si quis dicat Extensionem non *Extensione terminari, sed Cogitatione* ecc.". Per il riassunto dell'intera questione, v. Spinoza Opera cit., I, pp. 457-459.

[14] Tutto il brano da "ciò che è impossibile in un Tutto ecc." sino a "ma tutte queste sono contraddizioni manifeste" Freudenthal ritiene interpolato.

[15] L'amore insorge incollerito contro la Concupiscenza. Se si attacca ai beni finiti, l'amore è funestato dall'odio che, come sarà detto

nel cap. VI della P. II, è "inclinazione a rifiutare ciò che ci ha provocato una paura o un danno", dal pentimento, che, rammenta il cap. X della P. II, viene dalla coscienza di "aver compiuto qualcosa di cattivo" e, infine, dall'oblio, che è la dimenticanza in cui naufraga chiunque alla sua vita non abbia legato qualcosa capace di durare al di sopra del tempo.

A proposito dell'oblio, scrive il Guzzo: "...la dimenticanza... come 'mortalità', a cui l'anima umana è soggetta quando non scelga come oggetto della sua contemplazione e del suo amore l'essere infinito ed eterno" (op. cit., p. 57, nota 3). Proprio per questa sottintesa contrapposizione morale tra le ragioni dell'infinito e le ragioni del finito ho tradotto l'olandese *Begeerlijkheid* con *concupiscenza* anzi che con *cupidità*, come propone il Guzzo (op. cit., p. 52). *Concupiscenza* più marcatamente esprime la negazione di quel bene eterno, che l'Amore invece ricerca per salvarsi dall'odio, dal pentimento e dall'oblio.

[16] Sostanza (*Zelfstandigheid*) porta il ms. B, sostanze (*Zelfstandigheden*) il ms. A. La lezione di B è preferita da tutti i critici meno che da Robinson, il quale attribuisce la variante del plurale al Monnikhoff: ulteriore prova, pensa Robinson, della tendenza di Monnikhoff ad adattare la dottrina del *Breve Trattato* a quella dell'*Ethica* (Robinson, op. cit., p. 481, nota 42).

È vero che il plurale sarebbe più in armonia più di frequente con l'espressione letterale del *Breve Trattato* (v. sopra, nota 10), ma è pure vero che la logica di tutto il contesto suggerisce di accettare il singolare.

[17] La "seconda nozione" è la nozione non immediata, ma derivata.

[18] Il secondo dialogo, più del primo tormentato dalla critica, — ma forse qui più che altrove i critici sono andati oltre il segno —, illustra il concetto di Dio quale causa immanente e perciò si congiunge strettamente con il precedente dialogo.

Interlocutori Erasmo e Teofilo. Nomi entrambi significativi: l'uno ricorda il dotto olandese Erasmo di Rotterdam, l'altro, per il suo senso etimologico, ricorre spesso in scritti filosofici moderni a sfondo teologico-metafisico: così compare nei *Dialoghi d'Amore* di Giuda Abarbanel, (Leone Ebreo), nel *De la causa ecc.* bruniano e nei *Nuovi Saggi* di Leibniz.

[19] Seguo la correzione, proposta da Sigwart, sopprimendo il primo *als* (= che), egualmente riportato nei due manoscritti ("...zoo is dat van mij niet gezegd als in opzigt van die dingen welke God zonder eenige omstandigheden als alleen zijn wezendlijkheid ommiddeljk heeft voortgebracht..."). La causa è remota, si vuol dire, quando viene riferita non alle cose da Dio immediatamente create (i modi infiniti), ma alle cose da Dio mediamente create (v. anche, più giù, l'ultimo in-

tervento di Erasmo, che ben si lega con questa correzione: "Ma tu non riconosci Dio per causa interna ecc."), e il paragrafo 8 del capitolo successivo.

Il ms. B reca *eerder oorzaak* (causa prima). Ho seguito il ms. A, - *verder oorzaak* (causa remota), - accogliendo la giusta osservazione di Gebhardt sulla puntuale contrapposizione di *verder* e *inblijvende* (*Op.* I, p. 461).

[<sup>20</sup>] Fugace accenno all'immortalità dell'anima, di cui più distesamente si tiene parola nei capp. XIX e XXIII della parte seconda, che corrispondono, grosso modo, alle ultime ventidue proposizioni del quinto libro dell'*Ethica*.

[<sup>21</sup>] Nel cap. III appare inequivoca l'influenza su Spinoza esercitata dalla neoscolastica. La dottrina della divina causazione è presa in blocco dall'Heereboord, *Collegium logicum* e *Meletemata Philosophica*, come fu rilevato da Trendelenburg, *Hist. Beiträge zur Philosophie*, Bd. III, pp. 317-322.

[<sup>22</sup>] I manoscritti veramente recano *ey lieve* (A) ed *eilieven* (B), cioè *o diletto!* L'Appuhn traduce *mon cher*. Ho preferito tralasciare l'inopportuna esclamazione e mettere in suo luogo *ancora*.

[<sup>23</sup>] Identica posizione nella filosofia stoica. Affermato il principio del mondo come Fato, gli stoici passavano a riconoscerne la provvidenzialità.

Secondo Spinoza Dio è provvidenza, che pone interiormente le condizioni razionali, perché tutto il cosmo sia qualcosa d'organico e le singole parti siano, ciascuna per sé, un organismo compiuto, capace di combinarsi con gli altri organismi.

Non mi sembra che l'accenno alla provvidenzialità renda, da questo lato, il *Breve Trattato* più vicino al cristianesimo dell'*Ethica*, come sostiene il Guzzo (*op. cit.*, p. 81, nota 4). La provvidenzialità del Dio spinoziano non si richiama a un grazioso potere trascendente e personale, come è nella tradizione, che s'intitola al cristianesimo, ma è la razionalità senza affetti, diffusa e intrinseca nel cosmo, il modo d'azione del Dio geometrico, legge di vita dell'universo.

[<sup>24</sup>] Passo piuttosto complicato e difficile. In breve, il pensiero di Spinoza è questo: bisogna in ogni caso negare la contingenza, anche quella che sarebbe frutto solo di causa contingente. Ammesso che ci sia una causa contingente, questa potrebbe essere contingente o in sé stessa, indipendentemente cioè dal suo essere causa (*sensu diviso*) o in quanto è causa, — necessaria in sé stessa, diverrebbe contingente in occasione della produzione del contingente (*sensu composito*) —. La prima ipotesi non è buona, perché crea una serie di cause contingenti sino alla causa

ultima — Dio — che, per definizione, non può essere contingente. Nemmeno la seconda ipotesi è valida, perché, se la causa non fosse determinata alla produzione o omissione della cosa, questa giammai potrebbe essere omessa o prodotta.

Il contingente, per Spinoza, è inammissibile. "In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, et operandum" (*Ethica*, I, 29). La logica dello spinozismo accetta o il necessario o l'impossibile, esclude il contingente o possibile: noi chiamiamo contingenti le cose che non ci appaiono né necessarie né impossibili, per l'ignoranza che delle loro cause abbiamo (*Ethica*, I, 33, scolio I).

Se si fa attenzione, è detto nei *Cogitata Metaphysica*, P. I, cap. III, alla natura e al modo come essa da Dio dipende, non si troverà nelle cose alcunché di contingente, che possa cioè per parte della cosa esistere o non esistere: il possibile e il contingente sono unicamente deficienze della nostra mente (*defectus nostri intellectus*).

[<sup>25</sup>] Letteralmente "una perfetta essenza" (*een volmaakt weezendhij*). Traduco "un essere reale", che meglio esprime il pensiero di Spinoza (oggetto essenziale di un'idea è un essere reale) e riesce più perspicuo al lettore. D'altronde, giustamente osserva l'Appuhn (*op. cit.*, p. 95, nota), che cita *Ethica*, III, def. VI, in Spinoza perfezione e realtà significano la stessa cosa.

[<sup>26</sup>] L'esordio della seconda parte del *Breve Trattato* è simile all'introduzione del secondo libro dell'*Ethica*: "Passo ora a spiegare quelle cose che necessariamente debbono seguire dall'essenza dell'Ente eterno e infinito. Non in verità tutte: difatti abbiamo dimostrato nella prop. XVI della parte prima che infinite cose da essa in infiniti modi devono discendere: ma solamente quelle, che quasi ci possono condurre per mano alla conoscenza dello spirito umano e della sua suprema beatitudine".

[<sup>27</sup>] Accenno all'immortalità dell'anima, cui viene dedicato il capitolo XXIII. Nell'*Ethica* l'argomento è affrontato dalla prop. XXI in poi del libro quinto.

[<sup>28</sup>] È lo schema della gnoscologia spinoziana. Nel *Breve Trattato* i gradi di conoscenza sono quattro e altrettanti nel *Tract. de intell. emend.* (*Op.* II, pg. 11-13), mentre nell'*Ethica* sono ridotti a tre per l'unificazione del secondo grado col primo. Nel *Breve Trattato*, però, la quadripartizione non è rigorosamente mantenuta e diventa talora tripartizione, come nel cap. II: opinione, fede, conoscenza chiara.

[29] I critici hanno accusata l'inattendibilità di questo passo, che dovrebbe riattaccarsi a ciò che precede ("quanto al primo punto ecc.") e per ciò trattare i modi di che l'uomo si compone: invece espone solamente i modi del pensiero, le forme della conoscenza.

[30] Passo d'ispirazione aristotelica: "τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῆ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόνεστιν ἐκάστῳ. Καὶ τῷ ἀνθρώπῳ διὸ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος, οὗτος καὶ εὐδαιμονέστατος,, (Eth. Nich., 1178 a 5 e sgg.).

[31] Sviluppo del tema accennato nel primo dialogo della prima parte. L'argomento fu largamente trattato dagli scrittori rinascimentali. Pare che Spinoza conoscesse i *Dialoghi d'Amore* di Leone Ebreo.

Che cosa sia amore e che cosa bisogna amare per essere liberi e per non perire: ecco i temi di questo importantissimo capitolo.

[32] L'amore, definisce Leone Ebreo, è "affetto volontario di fruire con unione della cosa stimata buona" (*Dialoghi d'Amore*, ed. Caramella, Bari, 1929, p. 13). Cfr. pure Eth., III, def. VI e Cartesio, *Le passioni dell'anima*, II, 79 e 139.

[33] Il testo nei due manoscritti è: *grooter en grooter*. Il Van der Lynde cancella il secondo *grooter*, sostituendolo con *beerlyker*. La traduzione segue la variante del Van der Lynde.

[34] Nell'elencazione di *onore, potere, volontà* echeggiano le esperienze personali dell'autore (v. le prime pagine del *Tract. de Intell. emend.*).

[35] Eth., III, def. VII; Cartesio, *Le passioni cit.*, II, 79, 139.

[36] Reminiscenza stoica: tra bene e male non vi hanno possibilità intermedie. O l'uno o l'altro.

I frequenti riferimenti allo stoicismo danno la misura di come lo spinozismo abbia assorbita l'influenza stoica. Lo stoicismo nel tardo Rinascimento ebbe una ripresa di non trascurabile entità e, come ha osservato il Gebhardt, era assai diffuso nella filosofia olandese del tempo di Spinoza (v. Gebhardt, *Rembrandt und Spinoza*, in *Kantstudien*, Bd. XXXII, p. 180).

[37] Eth., III, def. XXXII, XVI; Cartesio, *Le passioni cit.*, II, 86, 91.

[38] Eth. III, def. III; Cartesio, *Le passioni cit.*, II, 92.

[39] Eth., III, def. XXI, XXII; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 149.

[40] Eth., III, def. XXV; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 153. Cartesio parla piuttosto di *generosità*, ma il concetto sostanzialmente è identico, nonostante il contrario avviso dell'Appuhn, *op. cit.*, p. 126, nota e p. 526.

[41] Eth., III, def. XXVI; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 155.

[42] Eth., III, def. XXVIII; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 157.

[43] Eth., III, def. XXIX; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 159.

[44] Eth., III, def. XII; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 165.

[45] Eth., III, def. XIII; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 165.

[46] Eth., III, def. XIV; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 166.

[47] Eth., III, def. XV; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 166.

[48] Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 170.

[49] Eth., III, def. XL; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 171.

[50] Eth., III, def. XXXIII; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 172.

[51] Eth., III, def. XLI, XLII; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 174.

[52] Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 167.

[53] Eth., III, def. XVII, XXVII; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 177, 191.

[54] Eth., III, def. XI; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 178, 181.

[55] Eth., III, def. XXIII; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 182.

[56] Eth., III, def. XXVI; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 199.

[57] Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 195.

[58] Eth., III, def. XXX, XXXI; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 204, 205, 207. Non vi è ragione di pensare con l'Appuhn (*op. cit.*, p. 527) che l'onore (Eer) del *Breve Trattato* non corrisponde in pieno alla gloria, di cui Eth., III, def. XXX e IV, prop. LVIII. In quest'ultima proposizione Spinoza afferma che *la gloria non ripugna alla ragione, ma può da essa sorgere*: il che crea alla gloria una condizione di privilegio rispetto alle altre passioni, ma è pur sempre una passione che può anche non sorgere dalla ragione.

[59] Eth., III, def. XXXIV, XXXV; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 192, 194.

[60] Redazione piuttosto confusa.

[61] Eth., III, def. XXXII; Cartesio, *Le passioni cit.*, III, 209.

[62] Esaurito l'esame delle passioni, Spinoza passa a considerare ciò che di bene e ciò che di male esse contengono. È la valutazione propriamente etica delle passioni.

Certamente devono essere avvenute delle confusioni nella redazione dei capp. XIII e XIV. Alcuni critici preferiscono trasferire il tema del rammarico nel cap. XIII e riservare il XIV al solo argomento del bene e del male nelle passioni.

[63] È l'intellettualismo. L'Essere viene identificato con la Verità. Segue che la ricerca del sommo bene (etica) s'immedesima con la ricerca del vero (filosofia).

[64] Capitolo corrispondente a *Ethica*, II, prop. XLVIII e XLIX. Dopo la preparazione gnoscologica, Spinoza trascorre alla parte strettamente morale del trattato. Il passaggio viene servito dalle teorie del desiderio e della volontà. Definito il desiderio come l'inclinazione al bene, la volontà Spinoza indica nella potenza d'affermare o negare. La volontà è intelletto in atto, l'autoaffermazione dell'intelletto o, infine, potenza di giudicamento dell'intelletto.

[65] Il Meijer, che ha messo il *Breve Trattato* in olandese moderno e, dopo di lui, l'Appuhn, seguendo entrambi il ms. A, sarebbero propensi a tradurre così: *l'intelletto è una causa senza della quale l'idea non può esistere*. Vi sarebbe simmetria, in tal caso, tra l'idea causa delle volizioni e l'intelletto causa delle idee. Il testo nei due manoscritti è: "en het verstand is een oorzaak, zonder welke de Wil (Idea, sostituisce il Meijer) niet en kan" (ms. A), "en dat die (scil. die Wil) buijten het verstand niet zijn kan" (ms. B).

[66] Nel ms. A segue a questo punto: "Want dan zoude een Chimera 'waar in wy tweede zelfstandigheeden begrypen, een kommen worden, dat is valsch", — poiché allora una chimera nella quale noi riunissimo due sostanze potrebbe diventare una cosa, il che è falso —.

[67] Ms. A: "Maar men moet zeggen, dat God die geschapen heeft gelyk ze is" — ma si deve dire che Dio l'ha creato così com'è —.

[68] Si riconferma il valore interiore-teoretico del volere. Chi intende un'idea non può non volerla, non può non affermarla o negarla (il negare è ancora un affermare, il non-volere è pure un volere). Questo Spinoza replica ai contraddittori, nei quali l'interiore sentimento può talora venire smentito dalla verbale professione pratico-esterna. Il fatto che con le parole, osserva Spinoza, sia espresso un sentimento altro da quello effettivamente sentito, non turba minimamente la teoria dell'unità d'intelletto e volontà, che è unità esclusivamente interiore del pensiero. Quando io penso qualcosa e vi credo, ciò è dovuto alla concordia e immedesimazione d'intelletto e volontà e l'uso di sconvenienti parole, che io faccia nell'appalesare questo mio pensiero creduto, cioè affermato in me, non rompe l'unità di pensiero e credenza in me stabilito e che solo un mutamento nel pensiero può modificare nel senso, è ovvio, della fissazione di una nuova unità intellettuale-volitiva.

[69] La lezione del ms. A è alquanto diversa. Tuttavia il testo di B sembra assai logicamente armonizzato con tutto il resto. Per la spiegazione, v. nota 84.

[70] A rigore, in Aristotele manca la precisa distinzione di volontà e desiderio, cui allude Spinoza. Il Trendelenburg (op. cit., p. 346) crede che il passo aristotelico, dove è possibile rinvenire un pensiero simile, sia in *Rhet.*, 1369, a. 2, che suona così: "ἔστιν δ' ἡ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὀρεξίς (οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῆ εἶναι ἀγαθόν), ἀλογοί, δ' ὀρέξεισι ὀργή καὶ ἐπιθυμία..." (Aristotele, *Ars Rhetorica*, edidit Adolphus Roemer, Teubner, Leipzig, 1898, p. 54). La volontà, dunque, in quanto desidera il bene, è sempre razionale, laddove irrazionali sono passione e brama.

[71] Per Spinoza la conoscenza appresta il ponte di passaggio da appetizione ad appetizione. Leibniz rovescerà la posizione: l'appetizione opera "il mutamento o passaggio da una percezione all'altra" (Monadologia, I, 15). La diversità si spiega con i differenti tipi d'intellettualismo, professati da Spinoza e da Leibniz rispettivamente: intellettualismo in funzione dell'etica l'uno, intellettualismo fine a sé stesso l'altro (lo scopo di Leibniz è puramente scientifico).

[72] Il titolo, più che introdurre il cap. XIX, serve a indicare tutta la materia che sarà trattata sino alla fine dell'opera.

[73] Questo passo al Sigwart dette l'impressione di essere una frecciata polemica contro i cartesiani occasionalisti. Giustamente osservò il Robinson (op. cit., pp. 305-306, nota 8) che la dottrina del grado eminente in Dio delle perfezioni creaturali non è propria né degli occasionalisti né di Cartesio, ma rimonta agli scolastici, vecchi (Tommaso) e nuovi (Suarez).

[74] Movimento e quiete modi infiniti dell'estensione.

[75] La rispettiva indipendenza di pensiero ed estensione, pur nella continua corrispondenza reciproca, che nell'*Ethica* si traduce nel famoso principio del parallelismo dell'*ordo rerum* e dell'*ordo idearum*, consegue dalla dottrina degli attributi, dal come questa dottrina s'è formata in Spinoza. Requisito della sostanza è la sufficienza, l'autonomia. Dunque, anche pensiero ed estensione sono ciascuno sufficienti e autonomi se, giusta la teoria cartesiana, pensiero ed estensione, sono sostanze. S'intende che la sostanzialità autonoma del pensiero e dell'estensione da Spinoza non è mantenuta, ma viene assorbita nell'unica sostanza divina, a cui il pensiero e l'estensione appartengono come attributi. Questa posizione, tuttavia, chiarissima nell'*Ethica*, è un po' malsicura nel *Breve Trattato* dove, qualche volta, si parla di *sostanze*, come sappiamo.

[76] La teoria degli spiriti animali si trova in Cartesio. Gli spiriti "sono come un vento assai sottile, o piuttosto come una fiamma purissima e

molto viva, che salendo continuamente in gran copia dal cuore su per il cervello, di là parte, attraverso i nervi, nei muscoli, e dà a tutte le membra il movimento" (*Discorso sul metodo*, quinta parte), "Tutto il sangue che esce dal cuore attraverso la grande arteria indirizza il suo corso direttamente verso il cervello, ma, poiché non può entrarci tutto non essendovi che passaggi assai stretti, vi passano solo quelle sue parti che sono più mosse e sottili, mentre il resto si diffonde per tutte le altre parti del corpo. Ora queste parti sottilissime del sangue formano gli spiriti animali" (*La passione* cit., II, 10). Spinoza accetta la dottrina degli spiriti animali solo nel *Breve Trattato*. Nell'*Ethica* la rifiuta, dopo averla criticata (v. prefazione al libro quinto).

[77] È cardine della filosofia spinoziana il principio che l'anima, idea del corpo, percepisca dapprima il suo corpo e, attraverso questo, gli altri corpi. Cfr. *Ethica*, II, prop. XVI: "Idea cujuscunque modi, quo Corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam Corporis humani, et simul naturam corporis alicujus externi involvit, mens humana idem corpus externum, ut actu existens, vel ut sibi praesens, contemplabitur, donec corpus afficiatur affectu, qui ejusdem corporis existentiam, vel praesentiam secludat".

[78] Nel ms. A a ciascuna obiezione segue immediatamente la risposta.

[79] Preferisco seguire la lezione del ms. A, che opportunamente specifica la non immediatezza del rapporto anima-movimento ("...dat zy mediate de magt heeft de Geesten etc.").

[80] A questo punto il ms. A continua con dieci proposizioni ricapitolanti la metafisica di Spinoza. Accanto alle prime sei sta l'indicazione pag., non seguita però da alcun numero d'ordine. Non è possibile dire da chi e in quale tempo furono aggiunte queste proposizioni.

[81] Spinoza entra nel vivo della dottrina etica del *Breve Trattato*. Sono oggetto di considerazione gli effetti dei vari gradi di conoscenza, particolarmente dell'ultimo (intellettivo) che consente di guadagnare la perfetta beatitudine, l'amore di Dio, scaturiente dalla vera conoscenza.

Da ora in poi Spinoza affronta gli argomenti, che il quinto libro dell'*Ethica*, "de libertate humana", riprenderà.

[82] *Buono e augusto*: residui della tradizionale aggettivazione, che la nuova intuizione teologica trascina ancora con sé.

[83] Lungo giro di parole del ms. B per dire cosa assai semplice: che tutto quanto non è causa di sé stesso, è condizionato dalla sua causa e perciò perisce solo col perire della causa.

[84] Il termine *eternità* viene qui usato per *immortalità*. Non di rado Spinoza confonde i due vocaboli. L'eternità appartiene propriamente all'essenza delle cose, mentre l'immortalità compete alle esistenze. In *Ethica*, V, prop. XXIX, la distinzione viene fatta rigorosamente: "Le cose sono da noi concepite come attuali in due modi, o in quanto esistono in relazione a un certo tempo e luogo, o in quanto sono in Dio contenute, e noi le concepiamo uscire dalla necessità della divina natura...".

[85] "Concludimus itaque... Deumque re vera ex solius suae naturae, et perfectionis necessitate agere, et omnia dirigere, et ejus denique decreta, et volitiones aeternas esse veritates, semperque necessitatem involvere..." (*Tract. Theol.-Pol.*, cap. IV).

[86] Si propone il tema della critica di ogni rivelazione. Di fronte all'Essere sta solo l'intelletto umano: nulla lo deve assistere che non sia riportabile all'umana possibilità di sapere. Spinoza ulteriormente sviluppa, traendola sul terreno della ricerca metafisico-religiosa, la norma cartesiana di non accettare per vero nulla che non si mostri chiaro e distinto alla ragione.

[87] "Quare ex miraculo, sive opere, quod nostrum captum superat, nec Dei essentiam, nec existentiam, nec absolute aliquid de Deo, et natura intelligere possumus, sed contra, cum omnia a Deo determinata et sancita scimus esse, et operationes naturae ex Dei essentia consequi, naturae vero leges Dei aeterna decreta et volitiones esse, absoluta concludimus, nos eo melius Deum, Deique voluntatem cognoscere, quo melius res naturales cognoscimus, et clarius intelligimus, quomodo a prima sua causa dependent, et quomodo secundum aeternas naturae leges operantur" (*Tract. Theol.-Politicus*, cap. VI).

[88] La filosofia spinoziana, ispirata all'immanentismo più severo e all'approfondimento psicologico, deve respingere il concetto dei demoni, che il concetto religioso volgare giustifica come le cause esterne delle nostre cattive azioni.

La sede del male che commettiamo è dentro di noi, non al di fuori e, quando ci rappresentiamo agenti esterni ai quali crediamo di dover imputare il nostro peccato, ci lasciamo, in verità, andare a giochi di fantasia, proiettando all'esterno i nostri sentimenti, le nostre passioni.

Questo capitolo, da congiungere al successivo XXVI, è importante per la definizione del motivo idealistico del pensiero spinoziano.

Dell'argomento, come già dai più antichi critici fu notato, non si trova alcuna traccia nell'*Ethica*: solo un rapido cenno nel cap. II del *Tract. Theol.-Politicus*.

[89] Ms. A.: "...zoo door de reeden als mede door de vierde manier von kennisse etc." ("...tanto attraverso la ragione quanto attraverso la quarta specie di conoscenza..."). S'incluse, così anche la ragione come modo di diretta conquista della beatitudine. Ma non si contraddice ai capp. XXI e XXII, dove fu asserito che la ragione è incapace di guidarci alla nostra felicità? È preferibile per ciò seguire la lezione del ms. B.

[90] Punta polemica contro quanti fanno dipendere la professione della virtù dalla speranza di guadagnare premi e ricompense. Per Spinoza non vi hanno accomodamenti: se esiste un bene sommo, noi dobbiamo per sé cercarlo, checché di noi possa accadere, ci sia o no la vita ultraterrena come ricompensa. Il legare l'amore di Dio a combinazioni comunque utilitarie infirma l'assolutezza dello stesso amore e lo umilia a bassa passione.

[91] Nel ms. A, prima del passo seguente: "Poiché noi sperimentiamo..." è introdotto questo brano: "Così noi vediamo che, per cogliere la verità di ciò che noi affermiamo toccando del nostro bene e della nostra quiete, nessun altro principio è necessario se non quello di ricercare ciò che è utile a noi stessi, una cosa assai naturale in tutti gli esseri" ("Zoo zien wy dan, dat wy, om te bereyken de waarheid van 't geene wy voor vast stellen aangaande ons heyl en ruste, geen eenige andere beginzelen van nooden hebben als alleen dit namelyk ons eigen voordeel te behartigen, een zaake in alle dingen zeer natuurlyk"). L'Appuhn (op. cit., pg. 533) è dell'opinione che il brano sia stato aggiunto successivamente.

[92] Cfr. Matteo, XI, 29-30: "Tollite jugum meum super vos... et invenietis requiem animabus vestris. Jugum enim meum suave est...".

[93] Raggiunta che sia la piena oggettività del volere (in Dio), la solidarietà e l'unanimità tra gli uomini vengono per conseguenza. La comunione del linguaggio e il sapere veritiero non possono nascere che sul terreno di ciò che è comune, universale a tutti. Quanto più in alto noi ci portiamo, scaricandoci di tutto che appartiene a ciascuno di noi in quanto soggettività empirica e assumendo in noi ciò che può assicurarci la compenetrazione con gli altri, tanto più vasta diventa la nostra capacità di estendere agli altri il nostro pensiero e la nostra azione e di ricomprendere in noi e d'intendere l'altrui pensiero e l'altrui azione.

[94] Concludendo, Spinoza dichiara di essere consapevole della novità della sua dottrina.

Nel *Breve Trattato* le posizioni dello spinozismo non sono ancora definitivamente fissate come nell'*Ethica*, ma tuttavia ben riconoscibili nel loro essenziale profilo. E dell'arditezza delle fondamentali tesi Spinoza

si mostra cosciente e, nell'ammonire i suoi corrispondenti a non stupirsi per ciò che di nuovo leggeranno nelle pagine dell'opera e ad approfondire invece i concetti per poterli adeguatamente discutere, ricorda socraticamente che non è vero necessariamente quanto è ricevuto e affermato per vero dai più (incompetenti e ignoranti), ma solo quanto è voluto tale dalla giustizia della ragione.

Ammonimento simile a questo conclusivo del *Breve Trattato* si ritrova nel *Tract. de intell. emend.*: "respondeo, simulque monco, ne propter Paradoxa, quae forte passim occurrent, ea velit tamquam falsa reiicere; sed prius dignetur ordinem considerare, quo ea probemus, et tum certus evadet, nos verum assequutos fuisse ...", (*Op. II, p. 18*).

[95] L'appendice riprende il tema della prima parte del *Breve Trattato* — Dio — e nel capitolo sull'anima umana l'argomento antropologico.

L'importanza dell'appendice, specie nelle proposizioni teologiche, non sta in quello che dice: nulla di sostanzialmente diverso rispetto al *Breve Trattato*, ma nel modo come argomenti già noti vengono considerati: *more geometrico* e, in genere, una maggiore puntualizzazione scientifica, un più attento rigore metodologico di stampo cartesiano.

L'appendice appartiene certamente al tempo in cui Spinoza, venuto in sicuro possesso della propria dottrina generale, si adopera a meglio definirla secondo i canoni del metodo geometrico cartesiano, perciò al tempo del *Tractatus de intell. emendatione*, dei *Principia Phil. cartesianae* e del primo libro dell'*Ethica*.

L'appendice è da mettere in relazione con la dimostrazione *more geometrico*, di cui Spinoza parla nell'ep. II, diretta all'Oldenburg, che gli ha chiesto (ep. I) di dirgli *fusus* il suo pensiero su Dio, l'estensione e il pensiero infinito, della differenza e relazione tra i loro attributi, del modo di unione dell'anima con il corpo ecc. Nella risposta (ep. II) Spinoza elenca gli argomenti, che saranno oggetto della dimostrazione *more geometrico*, scritta a parte e allegata alla lettera: 1) nella natura non vi possono essere due sostanze, che non differiscano in tutta la loro essenza, 2) la sostanza non può essere prodotta, ma esiste in virtù della sua essenza, 3) ogni sostanza deve essere infinita, ossia sommamente perfetta nel suo genere. Argomenti questi che, facilmente lo si constata, corrispondono direttamente alle quattro proposizioni dell'appendice.

[96] Mentre il ms. B porta "modificazioni" (wijzen) e, alla prop. 2, "modalmente" (wijziglijk), il ms. A rispettivamente "accidenti" (toevallen) e "accidentalmente" (toevallig).

[97] Nel ms. A sono inseriti una nota: "Infatti le cose si distinguono



NOTE

per ciò che nella loro natura è il primo; ma l'essenza delle cose è prima dell'esistenza; dunque..." ("Want de dingen worden onderscheiden, door 't geene het eerste is in haar natuur, maar dit wezen der dingen is voor de wezentlykheid, ergo...") e poi un inciso: "poiché sono essi stessi (gli attributi) i soggetti delle loro essenze" ("want zy zelve zyn de onderwerpen van haare wezens...").

[<sup>98</sup>] Questo ultimo brano manca nel ms. A.

[<sup>99</sup>] v. *Breve Trattato*, P. II, IX, nota 3 di Spinoza.

*Finito di stampare*  
*alla S.T.E.B. - Società Tipografica Editrice Bolognese - Bologna*  
*per la Casa Editrice Sansoni di Firenze*  
*nel Gennaio 1953*