Baruj Spinoza

Ética demostrada según el orden geométrico

Edición de Pedro Lomba

Trotta

Ética demostrada según el orden geométrico

Ética demostrada según el orden geométrico

Baruj Spinoza

Edición y traducción de Pedro Lomba

E D I T O R I A L T R O T T A

Colección
Torre del Aire

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición de la Comunidad de Madrid

Comunidad de Madrid

Título original: Ethica ordine geometrico demonstrata
© Editorial Trotta, S.A., Madrid, 2020
© Pedro Lomba Falcón, edición y traducción, 2020
Ilustración de cubierta: Retrato de Baruch Spinoza (*ca.* 1665)
(Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, Alemania)
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública
o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización
de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO
(Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org)
si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.
ISBN: 978-84-9879-784-8
Depósito Legal: M-14372-2020
Impreso en España
www.trotta.es

FSC
MIXTO
Papel procedente de fuentes responsables
FSC® C134275

CONTENIDO

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AT	Edición de Charles Adam y Paul Tannery de las obras de Descartes (*Œuvres de Descartes*, Vrin, París, 1996 [1897-1913], 11 vols.). Consigno, como es tradición hacerlo, la abreviatura AT seguida del número de volumen en romanos y el de la página en arábigos.
G	Edición de Carl Gebhardt de las obras de Spinoza (*Spinoza Opera*, C. Winter, Heidelberg, 1925, 4 vols.). Igualmente, consigno la abreviatura G seguida del número de volumen en romanos y el de la página en arábigos.

Las siglas y abreviaturas que, siguiendo el uso académico, utilizo para citar la *Ética* son las siguientes:

Ap	apéndice.
ax	axioma.
c	corolario.
cap	capítulo.
d	demostración.
DA	definición de los afectos.
def	definición.
DGA	definición general de los afectos.
e	escolio.
E	cada parte de la *Ética*, indicada mediante su correspondiente número arábigo.
Ep	carta.
Lem	lema.
p	proposición.
Ex	explicación.
post	postulado.
Praef	prefacio.

INTRODUCCIÓN

Pedro Lomba

La *Ética* es el libro que Spinoza compone y recompone a lo largo de toda su vida teórica, desde 1661 y al menos hasta 1675, año en que lo considera ya listo para la imprenta. La *Ética* será la *filosofía* (así alude a ella: *mi filosofía* o *nuestra filosofía*, subrayando su carácter en cierto sentido comunitario) mencionada en las notas del *Tratado de la enmienda del intelecto*; o la *filosofía* cuyo primer esbozo redactan en neerlandés sus discípulos, a partir de apuntes y anotaciones, y que recibirá luego el título de *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad*; también la que espera ser bien acogida por las autoridades, según algunas indicaciones contenidas en los *Principios de la filosofía de Descartes* y en los *Pensamientos metafísicos*. Será, del mismo modo, la que Spinoza desarrolla en el *Tratado teológico-político*, así como la precisada en el *Tratado político*, comenzado en 1675 y publicado, inconcluso y póstumo, a finales de 1677. Igualmente acabará por ser, claro, la *filosofía* que explica y a veces corrige en buena parte de sus cartas, a menudo a propósito de alguna discusión sobre uno de los dos únicos textos que publicó en vida, los ya mentados *Principios de la filosofía de Descartes*. La *Ética* es, por todo ello, la obra en la que se expresa la fuerza intelectual —la potencia de pensar, que diría él— de Spinoza; sus demás escritos tal vez deban ser considerados como otros tantos momentos —esbozos, ensayos, refractaciones— del que aquí nos concierne. Raíz y fruto del pensamiento todo de nuestro autor, las fases de su construcción marcan los momentos más decisivos de su vida. Pocas veces ha coincidido tan exactamente la historia redaccional de un libro con la biografía intelectual de quien lo escribe; leer la *Ética* es leer una obra filosófica total en el sentido más amplio y riguroso del adjetivo. El contenido de buena parte de su correspondencia[1] lo muestra a las claras.

1. Cito las cartas por la edición de Juan Domingo Sánchez-Estop: Baruch de Spinoza, *Correspondencia completa*, Hiperión, Madrid, 1988.

1

En agosto de 1661, Spinoza envía a Henry Oldenburg, miembro fundador y secretario de la Royal Society de Londres, un escrito demostrado según el orden geométrico que contendría alguna de las definiciones, axiomas, proposiciones, junto con un escolio, que compondrán casi literalmente la teoría de la sustancia desplegada en los pasos más decisivos de la primera parte de la *Ética*; ciertos fragmentos del envío anticiparían también el final de la segunda parte. Se trata de un borrador inicial; sobre todo, de un primer texto en el que los reparos a la metafísica de Descartes son ya, en fecha tan temprana, muy radicales[2]. En septiembre de ese mismo año[3], respondiendo a la siguiente carta de Oldenburg, Spinoza afirma haber compuesto un opúsculo en cuya revisión dice estar ocupado[4] y que con mucha probabilidad sería la primera redacción del libro que terminará siendo la *Ética*.

Dos años más tarde, en 1663, recibe una carta que nos da noticia de un hecho que tendrá repercusiones de importancia sobre la doble edición póstuma, latina y neerlandesa, de su *filosofía*. Simon de Vries le informa de la manera como sus amigos de Ámsterdam, el llamado «círculo de Spinoza»[5], está leyendo las primeras proposiciones de la futura *Ética*. La dificultad —o sea, la novedad— de las posiciones spinozanas les lleva a fundar un «colegio» para estudiar los textos del filósofo. El dato es relevante también porque nos muestra que dicho «colegio» o «círculo», por emplear la expresión de Meinsma, se organiza desde la más clara conciencia de los ataques que está llamado a afrontar el sistema del judío de Ámsterdam[6]. Este, en su respuesta, aprueba su constitu-

2. Las críticas de Spinoza a la metafísica cartesiana han debido ser algo bien conocido por cuantos, de una manera u otra, han tenido un trato directo con él. De ello da fe el que ya en la primera de sus cartas conservadas ofrezca los fundamentos, nunca desmentidos luego, de su desacuerdo con Descartes; tal desacuerdo, por tanto, ha permanecido siempre inalterado. Sobre esta cuestión, de la que me ocuparé en seguida, se deben consultar los trabajos (esenciales, como todos los suyos) de B. Rousset, *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*, Kimé, París, 2000 (en especial, pp. 241-245) y *Spinoza, lecteur des* Objections *faites aux* Méditations *de Descartes et de ses* Réponses, Kimé, París, 1996 (*passim*).

3. Cf. Ep 4 (G IV, 12-14).

4. Cf. Ep 6 (G IV, 15-36).

5. La denominación es de K. O. Meinsma en su pionero y fundamental estudio *Spinoza et son cercle. Étude historique et critique sur les hétérodoxes hollandais*, Vrin, París, 983 (trad. francesa de S. Roosenburg y J.-P. Osier del original neerlandés *Spinoza en zijn kring: Historisch-Kritische Studien over Hollandsche Vrijgeesten*, 1896).

6. En esta carta se lee claramente el carácter comunitario de la *filosofía* de Spinoza (de *nuestra filosofía*), marcado ya por su destino combativo. Cf. Ep 8 (de Simon de Vries a Spinoza, 24 de febrero de 1663), G IV, 39: «... ya que no todo en ellos [en vuestros escritos] nos aparece suficientemente claro a mí y a los demás miembros del colegio que hemos formado para estudiar vuestras obras, y porque no quiero que penséis que os tengo

ción y funcionamiento, y en ella aparece clara la aceptación del presente y del porvenir tempestuosos de sus intempestivas ideas. En cualquier caso, de la lectura de estas epístolas se desprende que la *Ética* está siendo concebida en este momento como bipartita; al poco será programada en tres partes.

En efecto, a comienzos del verano de 1665[7] Spinoza anuncia a J. Bouwmeester —miembro importante de aquel «círculo»—, a la vez que le envía la tercera parte de su *filosofía*, que la composición de esta le está resultando más complicada de lo previsto. Comprendía entonces ochenta proposiciones, frente a las cincuenta y nueve de la redacción final, las cuales abarcarían poco más o menos hasta la mitad de la parte cuarta de la versión definitiva. La estructura de la obra se va transformando con ocasión de otros compromisos teóricos y prácticos; puesto que sabemos que en ese año Spinoza comienza a preparar el *Tratado teológico-político* —trabajo que le ocupa hasta 1670, fecha de su publicación en Ámsterdam, anónimo y con falso pie de imprenta— no cabe duda de que su escritura determina una reestructuración de las partes de nuestro texto.

Finalmente, en agosto de 1675[8], catorce años después de la primera mención registrada a su *filosofía*, la *Ética* está ya terminada, poco más o menos, tal como hoy la conocemos. El filósofo afirma en carta a Oldenburg haber intentado su publicación, pero también haber desistido de ella para evitar polémicas[9]. De aquí se desprende que, tras la escritura y aparición en 1670 del *Tratado teológico-político*, y el consiguiente revuelo que ha generado[10], Spinoza ha recompuesto los capítulos de su *filosofía*, dividiéndola no ya en tres, sino en cinco partes. Pero esta car-

en el olvido, me he dispuesto a escribiros esta carta. / En lo que respecta al colegio mencionado, he aquí su modo de organización: cada uno (llegado su turno) lee en público y con detenimiento vuestras proposiciones, las explica tal y como él las concibe y seguidamente las demuestra según la sucesión y el orden que en vuestra obra tienen. Ahora bien, si ocurre que no pueda alguno de nosotros satisfacer las exigencias de comprensión de algún otro, juzgamos útil tomar nota de ello y hacéroslo saber por escrito para que nos esclarezcáis sobre el tema debatido y podamos, bajo vuestra guía, defender la verdad contra los que mantienen una actitud supersticiosa ante la religión y la doctrina de Cristo, y resistir así a los ataques de cualquiera» (*Correspondencia completa*, cit., p. 38).

7. Cf. Ep 28 (G IV, 162-163).

8. Cf. Ep 68 (G IV, 299).

9. En julio de 1675 el mismo Oldenburg, siempre en carta, escribe haber entendido que la *Ética* ya estaba preparada quizás desde antes de ese verano. Cf. Ep 62, de Oldenburg a Spinoza (G IV, 299): «... en vuestra respuesta del 5 de julio pude entender que estaba en vuestro ánimo el hacer público aquel tratado vuestro en cinco partes...» (*Correspondencia completa*, cit., p. 160).

10. La bibliografía sobre la sacudida intelectual que supuso en prácticamente toda Europa la publicación del tratado es muy amplia, pero se debe consultar el bellísimo libro de S. Nadler, *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of Secular Age*, Princeton UP, Princeton/Oxford, 2011.

ta posee, al margen de su valor para trazar la historia de la redacción de la *Ética*, una importancia considerable; las razones, o buena parte de las razones que le empujan a renunciar a su publicación, ofrecen una valiosa clave hermenéutica. A la afirmación de la desgana, producida tal vez por la fatiga, de entablar polémicas con los «teólogos», se añade otra que permite medir la violencia del ambiente intelectual en que está elaborando, en que ha elaborado ya, su sistema:

> Cuando recibí vuestra carta del 22 de julio, partía para Ámsterdam con el propósito de dar a la imprenta el libro al que me refería en mi carta anterior. Mientras me ocupaba de ello, se difundió por todas partes el rumor de que estaba en prensa cierto libro mío en el que pretendía mostrar que no hay Dios, y no eran pocos los que daban crédito a ese rumor. Algunos teólogos (quizá los autores mismos del rumor) aprovecharon la ocasión para querellarse contra mí ante el príncipe y los magistrados; por otra parte, los estúpidos cartesianos, para librarse de la sospecha de serme favorables, no cesaban de condenar por doquier mis opiniones y mis escritos, ni cesaron hasta hoy[11].

Según se deduce de la lectura de estas líneas, lo ya ampliamente conocido como contenido de la *Ética* no solo es rechazado por «teólogos» y «cartesianos»; lo más significativo es que Spinoza asume tal rechazo hasta el punto de preferir dejar inédito el trabajo de toda una vida antes que modificar alguna de las posiciones ganadas en él. En adelante, extremará el recelo que ha mostrado siempre cada vez que se ha presentado la ocasión de difundirlas[12]. La conciencia de lo inaudito de su pensamiento se expresa como reconocimiento de su extemporaneidad en unos años en que la avanzada filosófica europea gana terreno, de manera intermitente aunque ya imparable, marchando bajo los estandartes de la metafísica de Descartes. Sea de esto lo que fuere —me ocuparé de ello a continuación—, habrá que esperar hasta noviembre de 1677, muerto ya su autor, para que la *Ética* sea publicada como parte de sus *Opera posthuma*, en latín, y traducida al neerlandés por Jan Hendrik Glazemaker, integrada en sus *Nagelate Schriften*[13].

11. Cf. Ep 68 (G IV, 299; *Correspondencia completa*, cit., p. 177). Más adelante trataré de esclarecer las razones que explican el uso del adjetivo con que Spinoza califica a los cartesianos soliviantados en 1675 por el rumor de la inminente publicación de la *Ética*. Véase la nota 34 de esta Introducción.

12. Por ejemplo, desconfiará de Leibniz, quien, habiendo leído con atención, y admirado, el *Tratado teológico-político*, se muestra muy interesado en conocer la obra capital del filósofo. Cf. Ep 70, de G. H. Schuller a Spinoza, noviembre de 1675 (G IV, 301-303) y 72, de Spinoza a Schuller, de la misma fecha (G IV, 304-306).

13. Spinoza ha publicado en vida dos textos, solo uno de los cuales aparece con su nombre en 1663, *Los principios de filosofía de Descartes*, junto con los *Pensamientos metafísicos*. El otro, el *Tratado teológico-político*, ve la luz en 1670. En cuanto al *Breve tra-*

La *filosofía* que Spinoza ha elaborado durante todos estos años es percibida —por él mismo, por su «círculo» de amigos, por cuantos tienen alguna noticia vaga o precisa de ella, antes y después de terminada— como un peligroso artefacto que amenaza con la destrucción del universo teológico, filosófico, político y moral que define a unos tiempos que se quieren nuevos. Ningún esfuerzo será escatimado para intentar desactivarlo; pocas épocas del pensamiento han sido tan refractarias a la inactualidad como la moderna.

2

La constante presencia de la obra de Descartes en la vida intelectual de Spinoza, aparte del innegable hecho de que toda traducción y edición de un texto clásico se asienta sobre determinadas convicciones teóricas de quien la realiza, me lleva a presentar la *Ética* como un episodio —sin duda el más extremo— en la historia de las reacciones que ha provocado en la Europa de la segunda mitad del siglo XVII la irrupción de la metafísica del francés. Pese a que es evidente que la cultura de Spinoza se compone de varias tradiciones diferentes, algunas de ellas exteriores al horizonte del cartesianismo —la filosofía medieval judía, la llamada filosofía escolástica, el pensamiento naturalista y «panteísta»[14] del Renacimiento, la teología hebrea y cristiana, sobre todo protestante, la cultura clásica, en especial romana, la gran literatura barroca española, etc.—, no lo es menos que la *Ética* es estrictamente ininteligible si no se presta una atención particular a la manera como en ella se saldan las cuentas de su deuda con la metafísica de Descartes, aunque solo sea por el hecho de que el público al que Spinoza se ha dirigido al poner por escrito su *filosofía* es un público más o menos cartesianizante. O, mejor, un público que conoce bien la *nueva ciencia* a cuya consolidación tanto ha contribuido el francés y a la que, con su metafísica, abanderando la denominada *nueva filosofía*, ha pretendido —y, en su opinión, logrado— dotar de un fundamento filosófico inconmovible. Que sea este

tado y al *Tratado de la enmienda del intelecto*, son, con toda probabilidad, anteriores a 1663. El primero aborda temas muy similares a los de la *Ética*, de manera que puede considerarse como una primera elaboración de sus principios. En cuanto al *Tratado de la enmienda del intelecto*, inconcluso, abandonado en un cajón de su escritorio hasta su muerte, es quizás una introducción metodológica a la *Ética*. Pero una introducción fallida por razones que todavía hoy se discuten. Por último, el texto que queda también inconcluso, aunque por otros motivos, el *Tratado político*, constituye una profundización, en sus capítulos iniciales, de la teoría de la potencia ofrecida en la *Ética*. El filósofo muere sin haber tenido el tiempo necesario para terminarlo.

14. Así llamada, como también la de Spinoza, aunque es bien sabido que el término «panteísmo» lo construye John Toland en los primeros años del siglo XVIII.

el espacio teórico sobre el que Spinoza interviene con su obra lo pone de manifiesto esa especie de premisa en que consisten las definiciones y sobre todo los axiomas con que se abre cada una de las cinco partes de la *Ética*, en especial los de la primera y segunda. De modo que se hace preciso suponer que lo que demanda de sus lectores como requisito para el estudio y comprensión de su *filosofía* es un conocimiento riguroso de aquella *nueva ciencia* y de esta *nueva filosofía*, y quizás no tanto una cierta familiaridad con el resto de tradiciones a que he hecho alusión unas líneas más arriba, aunque las movilice para criticar y modificar muy sustancialmente la filosofía cartesiana, única manera de alcanzar un suelo firme sobre el que fundamentar con solidez aquella *nueva ciencia*. La *Ética* sobre todo, por tanto, como acta del fracaso del programa contenido en la *nueva filosofía* de Descartes.

El ajuste de estas cuentas señala el comienzo de todo; se inicia con la primera carta conservada de Spinoza, escrita y enviada, como queda dicho, a Oldenburg en 1661. En ella, las objeciones al ya consolidado sistema cartesiano poseen el tono de lo definitivo, aunque el joven Spinoza perciba en él una potencia que condena a la más pura insignificancia teórica a otras filosofías del momento. Por ejemplo a la de Francis Bacon:

> ... me preguntáis cuáles son los errores que observo en las filosofías de Bacon y de Descartes. Aunque yo no tenga por costumbre sacar a la luz los errores ajenos, quiero aquí daros satisfacción en este punto. El primer error, y el más importante, es que se han movido sin rumbo y muy alejados del conocimiento de la causa primera y origen de todas las cosas. El segundo es que no conocieron la verdadera naturaleza de la mente humana. El tercero es que nunca descubrieron la verdadera causa del error. Y cuán necesario es conocer verdaderamente estas tres cosas, solo aquellos que carecen de todo rigor y seriedad intelectual lo ignoran [...] Poco habré de decir de Bacon, pues habla de este tema con absoluta confusión y no prueba casi nada, sino que se limita a narrar...[15].

Así pues, el punto de partida —nunca corregido, modificado ni desmentido posteriormente— es una crítica directa de los principios más fundamentales de la filosofía de Descartes, quien habría errado a propósito de lo tradicionalmente conocido como *metafísica general* («el conocimiento de la causa primera y origen de todas las cosas»), pero también, más significativamente aún, acerca de la parte de la *metafísica especial* aquí descrita como el conocimiento de la «verdadera naturaleza de la mente humana». La radicalidad de la crítica hace que esta sea imposible de reconducir; al contrario, ganará en profundidad a medida

15. Ep 2 (G IV, 8; *Correspondencia completa*, cit., p. 23).

que la *filosofía* spinozana cobre forma, pues atañe a los primeros principios. Equivaldrá por ello a una enmienda a la totalidad.

En primer lugar, porque ordenando como lo hace los errores contenidos en la metafísica de Descartes (primero, y como «el más importante», menciona el cometido a propósito de la «causa y origen de todas las cosas», y solo después su errancia acerca de «la verdadera naturaleza de la mente», o sea, el pensamiento), Spinoza recusa la operación que ha dado a la metafísica de aquel el brillo que la ha convertido en cifra de un cambio profundo y novedoso (esto es, literalmente *moderno*) en las maneras de hacer filosofía. Descartes recibe sus credenciales como padre de la Modernidad (selladas y certificadas por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*) por haber invertido el orden de aquellas partes de la metafísica, *general* y *especial*, que debe seguirse para construir un sistema filosófico con solvencia; en su filosofía, el ser o la existencia del pensamiento pasa a desempeñar la función de primer principio solo a partir del cual deben deducirse todos los demás[16], de manera que lo tradicionalmente tenido por un capítulo de la *metafísica especial* cumple ahora, en unos tiempos que por ello se querrán nuevos y que serán percibidos como tales[17], la función de primer principio, convirtiéndose en objeto exclusivo de la llamada *metafísica general*. Así, esta primera denuncia spinozana de los errores de Descartes, potenciada de modo muy sutil reordenándolos en su enumeración —es decir, anulando el giro o la revolución operada por el francés[18]—, desacredita el edificio entero de su metafísica. El ajuste de cuentas, por tanto, es despiadado. Y ocupa, cerrándose en la *Ética*, el espacio todo de la vida intelectual de Spinoza.

16. La fórmula de *Los principios de la filosofía* es cristalina; con ella resume Descartes la operación que ha dado su particularidad propia a su filosofía: «... he tomado el ser o la existencia de este pensamiento por el primer principio, del cual he deducido muy claramente los siguientes, a saber, que hay un Dios que es autor de todo lo que es en el mundo», etc. (AT IX-2, 10).

17. Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de W. Roces, FCE, México, 1955, vol. III, p. 257. Ya Schelling, en sus lecciones muniquesas *Sobre la historia de la filosofía moderna*, había otorgado a Descartes el título de «iniciador de la más nueva de las filosofías».

18. En el *Tratado de la enmienda del intelecto* Spinoza rechaza de manera explícita esa revolución o giro, y lo hace más explícitamente aún en la *Ética*, cuya estructura formal restaura la tradicional ordenación de los capítulos de la metafísica: la primera parte de nuestro texto, el *De Deo*, es un tratado sobre «la causa primera y origen de todas las cosas» que da paso después, pero solo después, a una deducción sobre la naturaleza y el origen de la mente. No debe olvidarse que el orden de la *Ética* es rigurosamente geométrico, o sea, deductivo.

3

Hegel ha forjado la idea de que los escritos filosóficos de Descartes constituyen el acta inaugural de una nueva época del pensamiento como se acuñan las monedas de curso legal... y duradero. La metafísica cartesiana habría supuesto un comienzo, un punto de partida absoluto; o, a la inversa, habría significado una ruptura total y definitiva con el pasado de la filosofía. Con ella habría arrancado una época en verdad nueva para el pensamiento[19], pues habría estrenado una manera de pensar cuya lógica, cuya tópica y cuyos conceptos no podrán dejar de recorrer quienes pretendan estar a la altura filosófica de los tiempos —y que lo hayan estado significa aquí que sus intentos han quedado registrados en los anales de la historia de la filosofía por haber satisfecho las exigencias que ha impuesto Hegel, padre fundador de la disciplina—. En cualquier caso, la apreciación hegeliana puede ser justa, evidente incluso en algún sentido. Aunque quizás no tanto las consecuencias que luego extrae de ella.

Que haya sido Descartes quien desde los años treinta del siglo XVII ha determinado una manera *nueva* de hacer filosofía quiere decir que, tras él, ningún filósofo que haya construido un sistema vigoroso, o considerado como tal, ha podido desatender las cuestiones que aquel ha puesto sobre la mesa, sea para desarrollarlas, sea para criticarlas: la naturaleza y límites del pensamiento, del juicio y de las ideas; el problema del método para alcanzar y reconocer la verdad; la cuestión de la conciencia y del *ego* del *cogito*; la determinación del vínculo entre Dios y su creación; el problema de la relación entre alma y cuerpo, de la libertad de la voluntad, de la índole de las pasiones, etc. La arrolladora fuerza de su filosofía reside, pues, en que una reflexión sobre sus *topoi* más emblemáticos se impone como condición de posibilidad de la emergencia de los sistemas filosóficos inmediatamente posteriores al suyo. Y la raíz de los que componen el archivo de la historia de la filosofía moderna está, más allá de toda duda razonable, en la filosofía cartesiana, de manera que si cupiera leerla así, y solo así, no cabría objeción alguna a la genealogía trazada por Hegel.

Sin embargo, cuando se ocupa del vínculo que debe establecerse entre la obra de Descartes y la *filosofía* de Spinoza, describe a la última como un mero desarrollo consecuente del cartesianismo, como un sistema que, sin más, se acopla directamente a él para desarrollar y dotar de coherencia al principio en que se inspira[20]; Spinoza, al final de las cuentas hegelianas, no habría sido sino un discípulo algo díscolo pero en el

19. Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, cit., pp. 252 y 254.
20. Cf. *ibid.*, p. 254: «La filosofía spinozista [...] se comporta con respecto a la filosofía de Cartesio solamente como si se tratase de su consecuente desarrollo; el método es lo esencial».

fondo fiel y rendido a la causa del patrono y adalid de la Modernidad que el alemán define y sanciona[21]. Ahora bien, decretar el cartesianismo de Spinoza esgrimiendo la evidencia textual de que este ha recorrido la tópica que da cuerpo a la metafísica de aquel, es no decretar nada. O nada demasiado significativo.

Inequívocamente, para ser crítico con la metafísica de Descartes es preciso haber pasado con rigor por ella..., pero la obra de Spinoza es en esto más que paradigmática. Es única por la naturaleza de la enmienda que presenta al modo como el francés ha pensado y propuesto aquella tópica. Es única, dicho de una vez por todas, porque con su crítica genera un espacio teórico literalmente extemporáneo en la época del dominio filosófico del cartesianismo, lo cual, como apuntaré luego, va a condenarla a un ostracismo casi absoluto al menos durante los dos siglos posteriores a su muerte. Si la metafísica de Descartes determina el *destino* filosófico del pensamiento moderno, el *carácter*[22] de la *filosofía* de Spinoza lo rompe sin contemplaciones.

Spinoza construye la *Ética* desde la recusación de la lógica que organiza y determina la definición de los conceptos fundamentales de la metafísica cartesiana, desde la denuncia de muchas de sus categorías —y, en consecuencia, de los problemas a que pretenden responder— como falsos o, peor aún, como ficticios. Spinoza tras Descartes, sí, pero sobre todo contra Descartes; todas las partes de la *Ética* contienen una crítica más o menos explícita (según las necesidades de la demostración) de alguna de las tesis más emblemáticas de la metafísica del francés. Y todo ello, por supuesto, rechazando con gesto firme aquella reordenación de las partes de la metafísica a que aludía antes. De manera que puede afirmarse que el sistema de Spinoza no ha de ser tenido, como quiso Hegel y tras él una larga serie de infatigables comentadores de la filosofía del judío de Ámsterdam, por una continuación, profundización o desarrollo de la metafísica cartesiana. Si debe establecerse un vínculo entre esta y la obra de Spinoza, habrá de ser definido como un vínculo de antagonismo teórico total. En los escritos de nuestro autor se dibujan los contornos de una Modernidad distinta de la dejada en herencia por Descartes, de una Modernidad que, desde luego, no ha tenido lugar. Al menos en los tiempos *modernos*.

21. *Ibid.*, p. 280: «La filosofía cartesiana presenta todavía muchísimos giros no especulativos; acoplándose directamente a ella otro filósofo, Benedicto Spinoza, desarrolla con una consecuencia total el principio en que esta filosofía se inspira».

22. Tomo la contraposición de los conceptos de *carácter* y *destino* de la deslumbrante obra ensayística de Rafael Sánchez Ferlosio, por ejemplo de *La señal de Caín* o de *God & Gun* (I, § 9), quien a su vez se inspira explícita y directamente en el escrito de Walter Benjamin «Destino y carácter» (recogido ahora, traducido por José Navarro Pérez, en W. Benjamin, *Obras*, II, 1, Abada, Madrid, 2007).

4

Las razones que avalan esta última afirmación son complejas, pero todas descansan sobre la constatación de que la *Ética* se construye como rechazo explícito y tajante del residuo de ininteligibilidad que Descartes ha mantenido y reforzado al construir su filosofía, pues esta se vertebra en torno a un voluntarismo —a un voluntarismo creacionista— que quizás sea lo que le ha dado el brillo con que ha deslumbrado a la cultura de los siglos XVII y XVIII. Dicho brevemente, la arrolladora hegemonía de la metafísica cartesiana durante la época moderna tal vez se deba a su potencia para sustentar, ligándolo a una tópica nueva y dotándolo de una lógica capaz de redefinirla y reordenarla, un voluntarismo del todo coherente con la imagen del mundo común en su época; o, dicho de otra manera, la filosofía de Descartes ha sido la expresión filosóficamente sistematizada de la imagen de Dios, del mundo y del hombre que su siglo, y sobre todo su inmediato porvenir, tendrán por evidente.

Desde su concepción de la naturaleza de Dios hasta la determinación de las relaciones que entre sí mantienen alma y cuerpo, pasando por su teoría de la verdad, las ideas y el juicio, o por su consideración de la libertad de la voluntad y, en consecuencia, del especial estatuto de ese ente intermedio entre Dios y la nada que es el hombre y cuya existencia, además de ser continuamente creada, definiría un verdadero imperio —el de la libertad y, consiguientemente, la moral— dentro de otro imperio —el de la necesidad natural a que se halla sometida la máquina a que en su física queda reducido todo cuerpo, también el humano—, la filosofía de Descartes es expresión de un racionalismo al que le pueden ser puestas algunas objeciones. Y Spinoza le pone muchas, empezando con una crítica radical del primer principio del que deben seguirse todos los demás: Dios o la sustancia en sentido *propio*. La reflexión cartesiana habría asumido de una manera demasiado escolástica una lógica de la analogía y sobre todo de la equivocidad[23] que le habría llevado a postular la irresoluble ininteligibilidad del principio del ser de todas las cosas. Por ello se puede sostener —y esta tesis constituye, como se lee en su primera carta conservada, el motor de la *filosofía* del autor de la *Ética*— que el gran proyecto filosófico de Descartes se ha saldado con un rotundo fracaso.

23. Cf. *Los principios de la filosofía*, I, § 51 (AT IX-2, 47): «... *propiamente hablando, solo Dios es tal* [sustancia], y no hay ninguna cosa creada que pueda existir un solo momento sin ser sostenida y conservada por su potencia. Es por ello por lo que tiene razón la Escuela cuando dice que el nombre de sustancia no es unívoco en relación a Dios y a las criaturas» (subrayado mío).

Efectivamente, en su empeño por fundamentar la *nueva ciencia*, este ha afirmado la incomprensibilidad[24] de esa sustancia en sentido propio de la que depende el ser de todo lo que es, incluidas las verdades eternas, esto es, la racionalidad natural misma. Descartes, así, se habría visto arrastrado a recorrer una vía de *arracionalidad*[25] que atraviesa la práctica totalidad de los tópicos que dan cuerpo a su sistema. La potencia de Dios solo puede ser cartesianamente pensada como algo externo, trascendente a aquello sobre lo que se ejerce; es decir, a todo lo que es, a todo lo que crea, incluida esa racionalidad natural cuyo buen funcionamiento está produciendo la *nueva ciencia* que tanto debe al genio de Descartes. Y por ello la potencia de Dios es concebida en su filosofía como una voluntad absoluta, indeterminada e indeterminable. Partiendo de este postulado construirá la tópica de su metafísica, lo cual significa que, con el hilo del voluntarismo, ata a su sistema el exterior de la necesidad. Descartes habría construido el edificio entero de su filosofía partiendo de la fundamentación explícita de que hay ciertas zonas de lo real completamente ajenas a la necesidad racional y natural; y esas zonas son, muy precisamente, algunas de las que se ocupa su filosofía, conformando con ello la herencia que recibirá la gran cultura moderna posterior.

La constatación y denuncia de este fracaso es la semilla de la *filosofía* de Spinoza, que crece como un necesitarismo o un *racionalismo absoluto*[26]. En primer lugar, porque en ella es rechazada toda consideración equívoca y analógica de los conceptos, lo que lleva a nuestro autor a redefinir las categorías con que levanta su sistema —a redefinir, en la primera parte de la *Ética*, las nociones de sustancia, atributo y modificación— y a organizarlas manteniéndose fiel, con todo rigor, a la lógica de la univocidad.

24. En la correspondencia que mantiene en la primavera de 1630 con Marin Mersenne: «... se puede saber que Dios es infinito y omnipotente, aunque nuestra alma, siendo finita, no lo pueda comprender ni concebir —de la misma manera que podemos tocar con las manos una montaña pero no abrazarla como haríamos con un árbol o con cualquier otra cosa que no excediese el tamaño de nuestros brazos—. Pues comprender es abrazar con el pensamiento, pero para saber una cosa es suficiente con tocarla con el pensamiento» (AT I, 152).

25. El término lo acuña Jean-Luc Marion, para describir el núcleo de la metafísica de Descartes, a propósito de un largo comentario a las cartas (cuyo contenido nunca ha sido desmentido por Descartes) citadas en la nota anterior. Cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, París, 1981.

26. Utilizo el término *racionalismo absoluto* —problemático, como todos los que definen una filosofía anterior a su surgimiento— siguiendo el esencial estudio de A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, París, 1969.

Es esta recusación lo que explica las ecuaciones conceptuales —elaboradas en la primera parte de la *Ética*, siendo las otras cuatro como las consecuencias de esta especie de *metafísica general* en que consiste el *De Deo*— que definen el núcleo de la ontología spinozana. En la Sustancia (en Dios), esencia, existencia y potencia productiva quedan estrictamente identificadas, de manera que la Sustancia (Dios), lejos de crear todo lo que es, lo produce en y desde sí misma: es *causa sui* exactamente en el mismo sentido en que es causa de todas sus modificaciones —de todas sus criaturas, por decirlo a la manera cartesiana—. Sostener, entonces, que Dios es causa de sí mismo es afirmar que es causa inmanente de todo lo que es, lo cual es, a su vez, sostener que Dios se produce a sí mismo produciendo todas sus modificaciones. Y esto equivale a su completa naturalización. Dios, potencia productiva y causalidad natural y racional o formal son términos sinónimos, de modo que la consistencia de las cosas finitas queda cifrada en una legalidad absolutamente inteligible y asignable que necesaria, eterna, inmutablemente gobierna el mundo y por tanto a las cosas mismas. La necesidad natural y racional es la esencia misma de Dios, y por ello, porque Dios es la Sustancia única de todo lo que es y puede ser pensado, nada puede haber que le sea extraño o exterior, de hecho o de derecho. El Dios de Spinoza es una suerte de sintaxis que se expresa, se produce y se reproduce a sí misma en todo, y que lo hace según una necesidad absoluta, pues esta es su potencia misma —o sea, la esencia o naturaleza divina—, siendo todo lo demás modificación suya, finita o infinita. Lo mismo es decir Dios, que decir Sustancia, que decir Naturaleza; la identificación de realidad y racionalidad, la asimilación de la lógica del pensamiento a la lógica de la constitución de lo real, son absolutas en el spinozismo.

Partiendo de este principio, nuestro autor recorre en su *Ética* todos los tópicos que Descartes ha traído al centro de la plaza pública de la filosofía. Pero lo hace, como decía más arriba, y como no puede ser de otra manera, enmendando de arriba abajo muchos de ellos, o, peor aún, desechando como pseudoproblemas algunos otros[27]. Es decir, ofreciendo una solución totalmente extemporánea, intempestiva, a los debates y problemas a que ha hecho frente la metafísica cartesiana y, por extensión, la gran filosofía moderna. Así, propondrá una concepción de Dios en la que su acción no puede ser pensada como creación en virtud de una voluntad soberana, o en la que la extensión es uno de sus infinitos atributos. Y de ello extraerá las consecuencias más lógicas y a la vez

27. Por ejemplo, ya en el *Tratado de la enmienda del intelecto*, el de la necesidad de elaborar un método para alcanzar y reconocer la verdad, anticipando así algún paso definitivo de la segunda parte de la *Ética*. Lejos de ser *lo esencial*, como pretendía Hegel (véase *supra* la cita de la nota 20), la cuestión del método, tal como la ha planteado Descartes, es irrelevante para Spinoza.

más intempestivas: que el hombre no es un ser sustancial, sino una modificación finita de esa Sustancia necesariamente única cuya esencia o naturaleza es su propia potencia, y que por ello el hombre, como toda cosa singular existente en acto, es modificación finita de esa potencia, esto es, a la vez causa y efecto de otras cosas singulares (es, actúa y padece necesariamente dentro de la infinita red de determinaciones causales a que hemos de llamar Dios, Sustancia o Naturaleza). O que su alma (su *mente*, por emplear el término que Spinoza utiliza de manera consciente y sistemática) y su cuerpo son lo mismo aunque expresado de dos modos distintos; que la consideración de la voluntad (humana pero también divina) como una facultad capaz de determinarse a sí misma al margen de toda necesidad es una ficción debida a la ignorancia y que, por tanto, considerar la posibilidad misma de que el hombre constituya un imperio dentro de otro imperio no es pensar, sino delirar; que, consiguientemente, las categorías de la moral son otras tantas ficciones forjadas también por nuestra imaginación o por nuestro deseo unido a nuestra ignorancia de las causas que determinan nuestras acciones[28]; que el entendimiento y la voluntad tampoco son facultades de Dios y que, en consecuencia, carece de todo sentido asumir siquiera la posibilidad de una mediación entre este y los hombres, o contemplar la potencia divina como la sueña el sentido común moderno y también, claro, Descartes: como una suerte de poder regio[29]...

El spinozismo, definitivamente, no pertenece a su época[30]. O, dicho de otra manera, un racionalismo *absoluto*, una fundamentación com-

28. Repárese en la afirmación del escolio de E3p9 (G II, 104): «... nosotros por nada nos esforzamos, nada queremos, ni apetecemos, ni deseamos, porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos de algo que es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, lo apetecemos y lo deseamos».

29. La analogía la ha explotado Descartes exactamente desde el 15 de abril de 1630, en carta al padre Mersenne: «... no hay ninguna [ley de la naturaleza] en particular que nosotros no podamos comprender si nuestra mente se vuelca a considerarla, y todas ellas son *mentibus nostris ingenitae* —del mismo modo que un rey imprimiría sus leyes en el corazón de todos sus súbditos si también tuviese el poder para hacerlo—. Al contrario, nosotros no podemos comprender la grandeza de Dios aunque la conozcamos. Pero esto mismo, que la juzguéis incomprensible, nos la hace estimar aún más —al igual que un rey posee mayor majestad cuanto menos familiarmente es conocido por sus súbditos, con tal de que no piensen por ello carecer de rey, y de que lo conozcan lo bastante como para no dudar de ello—» (AT I, 145-146). Sobre esta cuestión considero muy valiosas las breves observaciones de C. Schmitt en el cap. 3 de *Teología política* (Trotta, Madrid, 2009).

30. Spinoza denuncia con fuerza una imagen de la potencia de Dios, de Dios mismo (y la metáfora a que dicha imagen se vincula automáticamente en su siglo y que Descartes comparte; véase la nota anterior) que determina la denominada *teología política* de la primera Modernidad. La cita que sigue es larga, pero extremadamente significativa de la inactualidad del pensamiento del ateo de Ámsterdam: «El vulgo entiende por potencia de Dios una voluntad libre y un derecho de Dios sobre todas las cosas que son, las cuales, por ello, son consideradas como cosas contingentes. Pues dicen que Dios tiene la potes-

pletamente racional de la *nueva ciencia*, no parece haber sido posible —ni tampoco deseable, visto el inmediato porvenir del spinozismo— en la edad de la llamada *nueva filosofía*, en la gran época de la metafísica y de la indiscutible hegemonía de la consideración de la subjetividad, divina y humana, como algo sustancial y sobre todo libre, como *res* capaz de determinarse por y desde sí misma. Pues una fundamentación completamente racional, un racionalismo en verdad *absoluto*, conllevaría el fin de toda metafísica. El fin, consiguientemente, del universo intelectual, moral y político que ha forjado la gran cultura y la gran filosofía de esa Modernidad a la que ha dado su fisonomía filosófica propia el sistema de Descartes. Gran cultura y gran filosofía modernas que han definido un horizonte lógico, conceptual y temático tan refractario a la filosofía de Spinoza como esta lo ha sido a la lógica y a la materialidad de los conceptos que han demarcado los límites de dicho espacio.

5

Semejante rechazo mutuo explica el no-lugar que la *Ética* ha ocupado en la cultura filosófica de una época que ha llegado hasta el siglo XIX, extendiéndose quizás hasta mediados del XX[31]. Las posiciones cartesianas, cuando menos por lo que hace a las relaciones de exterioridad entre Dios y naturaleza, pero sobre todo a su teoría de la soberanía del alma sobre el cuerpo, de la libertad del albedrío y, en consecuencia, de la moral —esto es, por lo que concierne a su dualismo, en sentido amplio—, han gozado de una especial aceptación por parte de prácticamente todos los grandes sistemas filosóficos modernos[32].

tad de destruirlas todas y de reducirlas a la nada. Además, comparan frecuentísimamente la potencia de Dios con la potencia de los reyes. Pero [...] la potencia de Dios no es ninguna otra cosa que la esencia actuosa de Dios. Y por ello, tan imposible nos es concebir que Dios no actúa como que Dios no es. Por lo demás, si me pluguiese seguir adelante con este asunto podría mostrar también aquí que aquella potencia que el vulgo finge en Dios no solo es humana (lo cual muestra que Dios es concebido por el vulgo a semejanza de un hombre), sino también que implica impotencia [...] nadie podrá percibir rectamente lo que pretendo si no se cuida muy bien de no confundir la potencia de Dios con la humana potencia o derecho de los reyes» (E2p3e; G II, 87-88).

31. Como lo acreditan algunos títulos fundamentales del pensamiento fenomenológico. Por ejemplo, las *Meditaciones cartesianas* y *La idea de la fenomenología*, de E. Husserl, o *Ser y tiempo* y *La época de la imagen del mundo* de M. Heidegger. También, por supuesto, el existencialismo de Sartre, como se comprueba al leer su precioso estudio «La liberté cartésienne» (en *Situations philosophiques*, Gallimard, París, 1990 [1947], pp. 61-79).

32. En medios eclesiásticos la cuestión, como no podía ser de otra manera, ha sido más retorcida. A finales del siglo XVII, en Francia, se produce un violento debate, auspiciado sobre todo por la Compañía de Jesús, a propósito de la obra de Descartes y sus discípulos. Algunas voces, por ejemplo la de Noël Aubert de Versé en su escrito de 1684,

Absolutamente excluida y necesariamente excluyente de dicho horizonte, la *filosofía* que Spinoza escribe en su *Ética* es percibida como la consecuencia, por emplear las expresiones de alguno de los más distinguidos representantes de esa gran filosofía —Leibniz, Malebranche, Bossuet, Lamy, Fénelon, Bayle, etc.—, de una hipótesis *monstruosa* que conduce directamente hacia la aberración en que consiste la impiedad atea. Ha sido percibida, en fin, como un artefacto tan peligroso que intentar refutar o hasta nombrar al ateo de Ámsterdam ha conllevado la sospecha, por el simple hecho de haber entrado en contacto con sus doctrinas, de ateísmo[33]. Y ello pese a que lo único que se ha leído de la *Ética*, desde finales del siglo XVII y hasta finales del siglo siguiente, ha sido su primera parte, el *De Deo*, texto que ofrece cuatro demostraciones de la existencia de Dios. Pero de la existencia del Dios que puede ser llamado indistintamente Sustancia o Naturaleza[34]...

L'impie convaincu, alzan su tono para denunciar una filiación directa entre la metafísica cartesiana y la obra de Spinoza, sosteniendo que el sistema del ateo de Ámsterdam es el término de una evolución necesaria dentro del pensamiento de Descartes. El mismo Leibniz, siempre tan servicial, escribe en 1697 una carta a Nicaise (sabiendo que será ampliamente difundida) en la que sostiene que «Spinoza no ha hecho más que cultivar ciertas semillas contenidas en la filosofía del señor Descartes». Es evidente que esta filiación obedece a una estrategia concertada para desacreditar el cartesianismo; la mejor manera de hacerlo consiste en aproximarlo a la doctrina más execrable del momento, la de Spinoza. Lo prueba el hecho de que la mejor defensa consistirá en su más explícito y tajante rechazo. Así, los cartesianos se defenderán atacando con saña el spinozismo; tratarán de rehabilitar la metafísica de Descartes demostrando, primero, su utilidad para blindar la ortodoxia cristiana, especialmente la católica, y, a continuación, mostrando que los principios más fundamentales del cartesianismo demuestran la compatibilidad total entre la razón y la fe, de manera que lejos de ser el germen del que han brotado los principios del sistema de Spinoza, la metafísica cartesiana serviría para disipar sus delirios y acorazar así la religión que ellos mismos dicen estar fundamentando filosóficamente. La obra de Malebranche es un claro ejemplo de cartesianismo puesto al servicio del catolicismo. En la de François Lamy, *Le nouvel athéisme renversé*, de 1696, se lee con toda claridad la respuesta a aquel movimiento estratégico, aunque ya en 1675 el propio Spinoza conoce, pues los sufre en su propia persona, los aspavientos de los *estúpidos cartesianos*. Véase nuevamente su Ep 68.

33. A este respecto, son muy significativas las cartas que cruzan Malebranche y Dortous de Mairan a propósito de la mejor manera de refutarle. La posición del primero es muy clara: a Spinoza no hay ni que nombrarlo. Cf. Malebranche, *Correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan*, Vrin, París, 1947.

34. El *De Deo* ha sido legible en ese período precisamente por lo apuntado al comienzo de estas páginas: por estar escrito para un público familiarizado con la *nueva ciencia* y sobre todo con la *nueva filosofía* de Descartes. Aun así, el efecto de esta lectura parcial ha sido su percepción y consiguiente calificación como *absurdo* que entraña una hipótesis *ridícula*. El cartesiano Pierre Bayle es quien dibuja esta imagen (que se puede contemplar en sus *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Trotta, Madrid, 2010), transmitiéndola para todo el siglo XVIII. Solo a finales de esa centuria, en Alemania y con ocasión de la llamada «polémica del panteísmo», comenzará a prestarse alguna atención a las demás partes de la *Ética*.

Así que, si la Modernidad consiste, como se ha repetido durante todo el siglo XX, en un proceso laborioso, lento y violento de secularización[35], la *filosofía* de Spinoza promete su cumplimiento inmediato; la extemporaneidad del spinozismo se debería a esta promesa de consumación (en la teoría) de dicha secularización. Consumación o aceleración del proceso que la época en que Spinoza escribe la *Ética* y esta comienza a difundirse (desde luego, de un modo mucho más laborioso y mucho más lento, aunque sin duda menos violento que el proceso moderno) no ha sido capaz de soportar. Por ello, como decía más arriba, la *Ética* puede ser leída como el episodio más extremo en la historia de las reacciones provocadas por la irrupción de la metafísica de Descartes, como un episodio que permite entrever la naturaleza titubeante de la Modernidad que efectivamente ha existido, o que ha prevalecido. Y también por ello quizás debe ser leída como el manifiesto de una Modernidad ya cumplida, esto es, de una época todavía por venir en los ya lejanos tiempos en que el judío de Ámsterdam componía y recomponía su libro. Y tal vez también en los nuestros. La *filosofía* de Spinoza, en fin, como manifiesto filosófico para una Modernidad futura.

LA PRESENTE EDICIÓN

La presente edición ha sido realizada con el propósito de ofrecer un material de trabajo riguroso y que ponga al lector en condiciones de hacer todos los esfuerzos que demanda una filosofía tan exigente y difícil como la de Spinoza. Por ello he reducido al mínimo el número de notas al texto, pues enterrar bajo una avalancha de explicaciones la escritura de un filósofo no arroja excesiva luz sobre sus ideas; la arroja, para bien o para mal, sobre las del editor. La mayor parte de las mías dan cuenta de las elecciones de traducción hechas para verter algún término o algún giro peculiares de la escritura spinozana.

Las que sí he conservado han sido las pocas que el propio autor ha puesto a la larga cadena deductiva en que consiste la *Ética*; todas ellas aparecen encabezadas por la sigla *N. B.* También he incorporado las variantes más significativas introducidas por el traductor (o los traductores, según el caso) del texto latino al neerlandés. Las encabezo con la sigla NS, y todas ellas pertenecen a la primera edición holandesa del texto (*De Nagelate Schriften van B. de S. Als Zekedunst, Staatkunde, Verbetering van't Verstand, Brieven en Antwoorden*. Uit verscheide Talen in

35. La idea, difundida por el inevitable e inimitable Carl Schmitt, es defendida con fuerza, entre otros, por Hans Kelsen en *Religión secular. Una polémica contra la malinterpretación de la filosofía social, la ciencia y la política modernas como «nuevas religiones»*, Trotta, Madrid, 2015.

de Nederlandsche gebracht. Gedrukt in 't Jaar 1677). En algunos casos, muy pocos, se trata de añadidos posiblemente debidos al propio Spinoza; en otros, la inmensa mayoría, de perífrasis con que el traductor (Glazemaker), o traductores (algunos miembros del ya mentado «círculo» de Spinoza; depende del estrato redaccional del libro), tratan de explicar el pensamiento de aquel. Por lo demás, la edición latina de la que he traducido el texto, y que el presente volumen reproduce, es la ya clásica de Carl Gebhardt, *Spinoza Opera*, C. Winter, Heidelberg, 1925, 4 vols. (la *Ethica* ocupa las páginas 43 a 308 del segundo de ellos). Se trata del mejor texto disponible hasta el momento, a la espera de la nueva edición crítica, de inminente aparición en las Presses universitaires de France (PUF) como parte de las *Obras completas* de Spinoza editadas y traducidas bajo la dirección de Pierre-François Moreau.

Lo que quizás requiere alguna explicación son los anexos con que he completado la presente versión y que se encuentran en la parte final del volumen.

Como primer anexo ofrezco la traducción de una pieza importante para la reconstrucción de la historia de nuestro libro, pero sobre todo para esclarecer la génesis del llamado *spinozismo*. Se trata de la denuncia que redacta Niels Stensen el 4 de septiembre de 1677 y con la que acompaña la entrega al Santo Oficio en Roma, a finales de ese mismo mes, de un manuscrito de la *Ética*[36], sin nombre de autor y bajo el engañoso título de *Tractatus theologiae*. Descubierto por Leen Spruit y Pina Totaro en 2010[37] en los archivos del Vaticano —donde ha estado enterrado durante más de tres siglos, aunque quizás alguien prefiera decir que ha permanecido custodiado tras esos muros durante todo ese tiempo—, dicho manuscrito es el único texto existente de la *Ética* anterior a la publicación (ya corregida y anotada por sus editores) de las *Opera posthuma* y los *Nagelate Schriften*. Según consta en una anotación hecha por un oficial de la Inquisición, Stensen, haciendo gala de un celo de converso poco sorprendente[38], entrega esta primera versión de la *Ética* a finales de septiembre de 1677, después de haber recibido el texto, ese mismo verano, siempre en Roma, de manos de un «extranjero luterano» muy apto, según él mismo informa, para convertirse al cato-

36. El copista del manuscrito es, con toda probabilidad, Pieter van Gent (amigo de Spinoza, miembro de su «círculo» y uno de los futuros editores de las *Opera posthuma*, junto con Johannes Bouwmeester, Lodewijk Meyer y Georg Hermann Schuller), quien se lo da a Tschirnhaus para su uso personal. El texto, efectivamente, presenta notas y correcciones autógrafas tanto de Van Gent como de Tschirnhaus.

37. Y publicado de inmediato: L. Spruit y P. Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's* Ethica, Brill, Leiden/Boston, 2011. El texto está archivado como *Vat. Lat.* 12838.

38. Niels Stensen, reputado científico danés, se ha convertido espectacularmente al catolicismo en noviembre de 1667.

licismo[39]. Lo deposita antes de viajar a Hannover, y lo hace con la intención de que la *Ética* sea incluida en el Índice de libros prohibidos tan pronto como sea posible. Así se hará en 1678.

El texto de la acusación ofrecido aquí como primer anexo —conservado en un fascículo de inquietante título: *Libri prohibiti circa la nuova filosofia dello Spinoza*— es relevante por varias razones. En primer lugar, por el trato que su autor ha tenido con Spinoza entre 1661 y 1663 y con algunos amigos y conocidos del filósofo[40]. El escrito se debe, pues, a alguien que no es del todo extraño a su entorno más personal, lo cual muestra que la *filosofía* desarrollada en la *Ética* ha sido tan extemporánea como para suscitar este tipo de reacciones incluso entre gentes que, de un modo u otro, le son o le han sido cercanas. O, dicho de otra manera, que la inactualidad de un sistema entraña siempre para su autor, de modo necesario, un peligro no solo de incomprensión, sino también, de forma directa y despiadada, de acoso y de denuncia. En segundo lugar, por lo que indica el lenguaje en que está redactada la acusación: la *filosofía* de Spinoza, la difusión sin más de las ideas, es concebida por la Iglesia católica y sus paladines como una suerte de contagiosa enfermedad cuya difusión debe ser detenida a toda costa. Y, claro, la experiencia demuestra sobradamente que la institución más efectiva para neutralizar este tipo de venenos es, ha sido desde su fundación y apoteosis, la Inquisición. Por último, y de manera decisiva, por la información que nos proporciona sobre el destino que sigue cumpliendo la *filosofía* de Spinoza a pocos meses de su muerte. La denuncia, en efecto, se apoya sobre un tosco resumen de aquella *filosofía* en el que se insiste sobre su vinculación con la llamada *nueva ciencia*, sobre su necesitarismo, su sistemática negación del carácter trascendente y personal de Dios y su fundamentación de cierto amoralismo que se prolonga espontáneamente sobre una concepción de la política en verdad inaceptable para almas tan pías como las de Stensen y sus correligionarios. Sobre todo señala, de una manera muy significativa, los países en los que, como no podía ser de otro modo dado su rechazo de la modalidad católica del cristia-

39. Se trata, muy probablemente, de Ehrenfried W. Tschirnhaus, en Roma en la época.

40. Las relaciones de Stensen son particularmente estrechas con Albert Burgh (hijo de Konrad Burgh, ministro de finanzas, liberal, amigo personal del filósofo), quien es discípulo de Spinoza hasta que se convierte en 1673 al catolicismo durante un viaje a Italia. En 1675 escribirá una larga (y, por qué no decirlo, extravagante) carta a Spinoza (Ep 67; G IV, 280-291; *Correspondencia completa*, cit., pp. 164-172) en la que airadamente le insta a arrepentirse de sus impíos errores. La respuesta de Spinoza a la misma, además de ser una pieza maestra de la ironía y el sarcasmo, revela a las claras su consideración del catolicismo y, en general, de la superstición, de la que aquel no sería sino una variante especialmente insidiosa (cf. Ep 76; G IV, 316-324; *Correspondencia completa*, cit., pp. 186-189). Stensen es el máximo responsable de la conversión de Albert Burgh y tal vez del tono de la epístola en cuestión.

nismo, más se está propagando la ponzoña del *spinozismo* o más posibilidades tiene de subvertir los buenos usos morales e intelectuales por los que vela la Iglesia de Roma: Holanda e Inglaterra. La *filosofía* de Spinoza, así, sería la amalgama de los elementos más peligrosos para el orden cuyo mantenimiento produce los desvelos de la institución ante la que es denunciada: un *racionalismo* absoluto que se vincula inmediatamente, con total naturalidad, con un materialismo de corte hedonista, o con lo que Stensen entiende por tal. Pues este servicial adalid de la ortodoxia no deja de señalar, por si pudiera caber alguna duda, que «los fundamentos de todo su mal son la presunción del entendimiento propio y el deseo de placeres sensuales». Ninguna estrategia nueva, pues, en la ya vieja lucha de la apologética católica contra el llamado libertinismo, el cual ha tardado muy poco en transformarse, en ser percibido como *spinozismo*. Lo nuevo, en efecto, no son las formas del combate; lo nuevo es la asignación de un nombre propio a todo lo que presente un cierto aire de familia con aquella corriente de pensamiento. Es por esto por lo que considero este documento como un elemento muy valioso también para reconstruir y por tanto entender los procesos, en verdad complejos, en cuya virtud una doctrina filosófica llega a abanderar transformaciones intelectuales que terminan por proyectarse sobre el ámbito de lo político. Transformaciones que, en el caso del *spinozismo*, comenzarán tímidamente a cristalizar ya bien entrado el siglo XVIII, al hilo del auge de la única clase históricamente revolucionaria, la burguesía, y de la consolidación de sus correspondientes proyectos de organización política, esencial y combativamente ajenos a toda forma de teología política tanto en la teoría como en la práctica.

El segundo anexo, sobre los vocablos con que Spinoza nombra los afectos, se debe a una constatación que podrá introducir al estudio de alguno de los envites a los que hace frente en la *Ética*. Aunque Spinoza hace suyo el proyecto que Descartes diseña para poder tratar *científicamente* las pasiones[41], evitando con cuidado toda explicación de lo fisiológico o extenso que recurriese a elementos propios de otro ámbito o atributo, no deja de ser cierto que el propio Descartes traiciona enseguida su propio programa, debido especialmente a su manera de pensar la unión de cuerpo y alma (cuyo tratamiento es necesario para abordar con rigor filosófico las pasiones, pese a que, según Spinoza, el francés las aborda proponiendo una «hipótesis más oculta que toda cuali-

41. Tal como queda plasmado en el intercambio epistolar con el abate Picot que suele ser editado como prefacio de *Las pasiones del alma*: «... mi designio no ha sido el de explicar las pasiones como orador, ni siquiera como filósofo, sino tan solo como físico» (AT XI, 326).

dad oculta») y, sobre todo, concediendo una función de primer orden a la voluntad, a su supuesto imperio sobre lo corporal y, por tanto, sobre lo afectivo, auténtica y definitiva aberración teórica y práctica si lo consideramos desde los principios del spinozismo. Por mucho que haya adoptado el punto de partida asignado por Descartes para su estudio, por mucho que haya asumido sus premisas por lo que hace a la fisiología y a la importancia de un conocimiento previo de la estructura del cuerpo humano[42], los caminos que Spinoza recorre cuando se ocupa de los afectos le llevan a definiciones y, por tanto, a conclusiones del todo ajenas a las del autor de *Las pasiones del alma*. Dicho de otra manera, el tratamiento spinozano de los afectos, situándose en el terreno demarcado por Descartes, se revela en su desarrollo y resultados como perfectamente extraño al del francés.

Este segundo anexo se debe a que sabemos con total seguridad que la edición que Spinoza ha manejado de *Las pasiones del alma* es su traducción latina, firmada por Henry Desmarets[43] y publicada en Ámsterdam en 1650. La importancia de esta constatación no es menor, pues no solo nos muestra que Desmarets, poniéndolas en latín, ha otorgado un largo porvenir a las distinciones, las elecciones y los giros teóricos realizados por Descartes; nos revela sobre todo —si paramos la atención sobre las coincidencias nominales— que es en esta versión donde Spinoza ha encontrado el léxico que utiliza para escribir las partes tercera, cuarta y quinta de su *Ética*, así como las páginas de sus otras obras en que se ocupa de las pasiones. Así, lo más historiográfica y filosóficamente significativo, y en no poca medida determinante del destino del spinozismo durante al menos dos siglos, son las operaciones que nuestro autor realiza sobre ese léxico; esto es, las redefiniciones, las modificaciones, los desplazamientos que lleva a cabo en él y, consiguientemente, sobre las implicaciones —teóricas, pero sobre todo prácticas— que ello acarrea. La obra de Descartes se muestra de este modo como un instrumento de trabajo del que Spinoza se ha servido, muy precisamente, y por extraño o incluso paradójico que pueda parecer, para presentar una enmienda radical a las posiciones del primero y para reforzar la crítica de los principios que las sustentan.

42. La siguiente afirmación de E2p13e es fundamental: «... para determinar qué diferencia a la mente humana del resto [de ideas] y en qué es más excelente que ellas, nos es necesario conocer su objeto, como ya hemos dicho. Esto es, conocer la naturaleza del cuerpo humano» (G II, 52).

43. *Passiones animae per Renatum Des Cartes: Gallice ab ipso conscriptae, nunc autem in externorum gratiam Latina civitate donatae ab H. D. M. i. v. l.* [Henrico DesMarets, Iuris Utriusque Licentiato], Amstelodami apud Ludovicum Elzevirium, Anno MDCL. Publicada en 1650, año de la muerte de Descartes, este no ha podido tener cumplida noticia de esta traducción, ni por tanto darle o negarle su aprobación, aunque ningún motivo hay para sospechar que se la pudiese haber negado.

Tal es la razón por la que he estimado necesario traducir los términos con que los designa teniendo a la vista las dos ediciones, francesa y latina, de *Las pasiones del alma*. Haciéndolo, he sabido que la versión castellana que propongo se podía alejar de la significación habitual, común, de algunos términos. No obstante, he creído que solo de esta manera se podía dar una traducción cabalmente spinozana de la parte de la *Ética* que concierne a los afectos, pues nuestro filósofo es consciente, así lo escribe a menudo, de los equívocos que de forma necesaria produce el hecho de que, normalmente, «los nombres de los afectos se refieren más a su uso que a la naturaleza de estos»[44]. Spinoza no se llama a engaño; sabe que «estos nombres significan otra cosa según su uso común», añadiendo que su «intención no es la de explicar los significados de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, e indicarla con aquellos vocablos cuya significación según su uso no se aparte por completo de la que yo quiero atribuirle»[45]. Subraya de este modo que, para cumplir su propósito de deducirlos y analizarlos en su realidad material y efectiva, no le ha quedado más remedio que afrontar el riesgo que acarrea todo alejamiento del empleo cotidiano de las palabras. Empleo habitual, o sea, no específicamente filosófico, que levantaría demasiado la cabeza en el tratado de Descartes y que sería en parte responsable, y a la vez indicio, de sus debilidades teóricas.

Los nombres a los que se refiere aquí Spinoza son, como podrá comprobarse mirando la tabla de este, los que Descartes pone en circulación y Desmarets difunde ampliamente, para todo un continente y para toda una época. Por ello, dicha tabla será útil para determinar con rigor la distancia que separa las definiciones y análisis spinozanos de los de Descartes, lo cual podrá confirmar la idea de que la potencia de un sistema filosófico se mide y verifica en las polémicas en que se construye.

El esfuerzo léxico de Spinoza, así pues, ha sido más que considerable. Y solo manteniendo en castellano las torsiones del vocabulario afectivo de nuestro autor he creído ser fiel a la letra y al espíritu de la *Ética*. Por eso he considerado oportuno no evitar la extrañeza que ello, en una u otra ocasión, provocará en el lector actual de habla y de cultura filosófica hispánica, predominantemente fenomenológica y por tanto de filiación cartesiana o cartesianizante. Puede que dicha extrañeza no sea del todo distinta de la que provocó también en el lector culto pero no spinozista (o sea, inmensamente mayoritario) de finales del siglo XVII debido a los extemporáneos (por anticartesianos en el sentido más arriba apuntado) análisis que desarrolla Spinoza y, sobre todo, por las no menos intempestivas (por no menos anticartesianas en aquel mismo sentido) conclu-

44. E3DA31 (G II, 199).
45. E3DA20 (G II, 195).

siones a que conducen. De esta manera, confío en que no sea irrelevante poner a disposición del lector una herramienta que sirva para constatar casi a simple vista qué afectos son desechados en un caso y en otro[46].

Como tercer anexo ofrezco el listado de algunos de los textos conservados en la biblioteca personal del filósofo. En el siglo XVII el acceso material a los libros es difícil; muchas veces no es fácil encontrarlos, las autoridades pueden prohibir, secuestrar o hacer quemar las ediciones, y, sobre todo, el precio de los que llegan a ser estampados es elevado. Podría decirse que constituyen un bien escaso y peligroso; esto es, de lujo. Por eso es significativo conocer el repertorio de los libros adquiridos y conservados en las bibliotecas particulares de los filósofos, pues se hace difícil creer que su posesión no se deba a un interés de carácter teórico. Esto, desde luego, no quiere decir que hayan leído todos y cada uno de los que las componen, que solo hayan leído los que se encuentran en ellas, ni tampoco que hayan utilizado de la misma manera o con igual interés y atención todos y cada uno de esos títulos. Tomado en general, el repertorio de los libros que forman una biblioteca ha de ser considerado como parte de la «cultura pasiva»[47] de su posesor.

Lo que quiero decir con esto es que dicha noticia nos informa sobre algunos de los hábitos de lectura y estudio de quienes los han poseído; nos pone al corriente de las influencias y rechazos —de las declaraciones de amistad y enemistad teóricas— que han determinado ciertos pasos, giros e inflexiones en la construcción de su sistema. Nos orienta, en definitiva, sobre alguna parte del suelo desbrozado, cultivado y organizado —o aprovechado— para elevar sobre él un sistema filosófico.

46. Por ejemplo, Spinoza no recogerá en su repertorio (o sea, su deducción dejará de lado por razones estrictamente teóricas) aquellos afectos que expresan una cierta potencia de la mente, afectos que sí había tratado Descartes como tales: *courage*, *magnanimité*, etc. O podrá constatarse qué fenómenos anímicos o mentales son considerados por uno y otro autor, o dejan de serlo, como afectos o como pasiones en sentido propio. Las diferencias obedecen, en buena medida, a la precisión spinozana para definir, y por consiguiente distinguir, el afecto-pasión respecto de la potencia o acción de la mente. Igualmente se podrá constatar la ausencia, en la deducción de Spinoza, de la admiración o asombro, pasión o afecto fundamental según Descartes, pues es uno de los seis afectos «simples o primitivos» (el primero, para más señas), al igual que la ausencia en el texto de *Las pasiones del alma* de otro, la melancolía, sobre el que Spinoza reflexiona en algunos momentos cruciales de su obra. O la ausencia en el texto de Descartes de determinadas pasiones que Spinoza incorpora a su repertorio, ausencia motivada quizás por la extrañamente optimista afirmación cartesiana —asentada sobre su sustancialista concepción del alma— según la cual todas las pasiones son «buenas por su propia naturaleza», de manera que lo único que debemos evitar, mediante un adecuado disciplinamiento de la voluntad, son «sus malos usos o sus excesos».

47. El término lo forja Pierre-François Moreau para designar la cultura a la que el filósofo ha tenido un acceso directo y real. Cf. P.-F. Moreau, «Une genèse sépharade de la modernité européenne? Spinoza, ses lectures et ses lecteurs», en J.-C. Attias (dir.), *Les Sépharades et l'Europe. De Maïmonide à Spinoza*, PUPS, París, 2012, pp. 61-84.

El listado de los títulos de la biblioteca de Spinoza nos da noticia sobre todo de algo que no carecerá de interés para el lector de una traducción española de la *Ética*...

Esa biblioteca presenta una peculiaridad que puede ofrecernos una perspectiva, si no nueva, al menos todavía sugerente; se trata de la importante presencia en ella de textos escritos en la que sin duda fue su lengua de cultura, el castellano, y de textos pertenecientes al universo político e intelectual que nunca dejó de ejercer sobre él una poderosa fascinación, pese a haber expulsado de su seno sin contemplaciones a sus antepasados. En este respecto, es significativa la presencia en ella de libros escritos en lenguas que no conoce, o que no domina del todo, pero traducidos a la nuestra. O, de manera aún más decisiva, la presencia de un solo diccionario unilingüe (el *Tesoro de la lengua castellana o española*, de Cobarruvias), por lo que no sería descabellado pensar que el castellano ha sido para nuestro autor una clave de la que se ha servido para descifrar las lenguas que no conocía o no dominaba del todo[48]. Podría sostenerse incluso, una vez conocido tal repertorio, así como algún episodio de su biografía, que España y nuestro idioma fueron para él una verdadera obsesión. Conservamos, por ejemplo, el testimonio de un español que afirma que Spinoza habría deseado visitar España...[49].

En este mismo sentido también considero relevante señalar aquí uno de los textos que, aun no formando parte de su biblioteca, ha utilizado —de modo explícito mediante citas, o implícito mediante paráfrasis, reelaboraciones de argumentos presentes en él, etc.— en la composición de alguno de sus escritos. Por lo que hace a nuestro asunto, debo mencionar, como parte importante de esta «cultura activa»[50] de Spinoza, un libro no conservado en su biblioteca pero cuya presencia, por así decir, silenciosa, casi clandestina, en el *Tratado teológico-político*, ha sido desvelada en los últimos años por Fokke Akkerman[51] y Ome-

48. Por ejemplo, el italiano; aunque posee las obras de Maquiavelo en su idioma original, tiene los *Diálogos de amor* de León Hebreo traducidos al castellano, posiblemente por el Inca Garcilaso.

49. Así lo declara ante la Inquisición el capitán Pérez de Maltranilla al denunciar, de vuelta en España tras siete meses de peregrina estancia en Ámsterdam, a Spinoza y el doctor Juan de Prado: «Spinosa es moço de buen cuerpo, delgado, cabello largo y negro, poco vigote del mismo color, de buen rostro, de treinta y tres años de edad, y que de la pregunta no save otra cosa más que averle oido decir a el mismo que nunca havia visto a España y tenia deseo de verla» (citado por Gabriel Albiac en *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid, 1987, p. 117). Por lo demás, y como ha señalado Pierre-François Moreau en alguna ocasión con cierto resquemor fingido no exento de ironía y desenfado, de los tres únicos escritos franceses que poseyó Spinoza, uno de ellos (esto es, un tercio de su biblioteca «francesa») es el anónimo relato de un viaje por España...

50. Cf. P.-F. Moreau, «Une genèse sépharade de la modernité européenne?...», cit.

51. En su edición del texto latino del *Tratado teológico-político* (PUF, París, 1999).

ro Proietti[52]. Se trata del *Esame das tradiçoes phariseas* de Uriel da Costa, marrano de origen portugués que termina trágicamente sus días en Ámsterdam en 1642.

En cualquier caso, esta centralidad de la cultura hispánica permitirá evaluar las influencias, las fuentes, el universo intelectual más íntimo de Spinoza; permitirá considerar algo tan decisivo para la comprensión de una filosofía como el tipo de cultura «activa» y «pasiva» (o una parte significativa de ellas) que está en su génesis y que su autor moviliza para construirla. Pero sobre todo permitirá evaluar, o seguir evaluando[53], el valor filosófico de esa cultura hispánica que tan importante función desempeñó en la elaboración de la *filosofía* del judío de Ámsterdam.

Por último, ofrezco como cuarto anexo un índice de las referencias internas de la *Ética*. La estructura formal del libro, expresión del método matemático o geométrico en que se despliega, y deudora del carácter modélico que siempre tuvieron para Spinoza los *Elementos* de Euclides, hace de su lectura algo muy similar al recorrido de un laberinto de remisiones internas. El índice en que consiste este anexo podrá orientar al lector en la localización de referencias, en la diferenciación de conjuntos de proposiciones y demostraciones, y, quizás sobre todo, en la individuación de temas, agrupando casi a ojo los pasos en que se desarrollan. Podrá ser utilizado, en fin, como una suerte de guía que oriente en el estudio de un escrito tan difícil como raro.

BIBLIOGRAFÍA

En cuanto a la bibliografía sobre la filosofía de Spinoza, sería una obviedad decir que es literalmente inabarcable, o que por sí sola completaría un volumen mucho más grueso que el que el lector tiene en sus manos. Consignaré en primer lugar, y sin pretender ser exhaustivo, las ediciones de la *Ética* que más útiles me han resultado para su estudio y traducción, luego los instrumentos de trabajo que considero de uso obligado y por último algunos estudios y comentarios especialmente valiosos.

A. *Ediciones y traducciones de la* Ética

Spinoza. Éthique, trad. de Henri de Boulainvilliers [principios del siglo XVIII]; ed. de F. Colonna d'Istria, Armand Colin, París, 1907.

52. En su edición bilingüe del *Exame das tradiçoes phariseas* (EUM, Macerata, 2014).

53. Sobre este asunto, y además de los trabajos ya clásicos de Carl Gebhardt, debe tenerse en cuenta el riguroso estudio de Saverio Ansaldi, *Spinoza et le baroque*, Kimé, París, 2001.

Œuvres de Spinoza, ed. de É. Saisset, Charpentier, París, 2 vols., 1842.
Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt, ed. de J. Van Vloten y J. P. N. Land, Martinus Nijhoff, La Haya, 1882-1883.
Spinoza. Ethik, ed. de O. Baensch, Dürr, Leipzig, 1910.
Éthique, ed. bilingüe de Ch. Appuhn, Garnier, París, 1909.
Spinoza's Ethics, trad. de A. Boyle, con una introducción de George Santayana, Dent & Sons, Londres, 1910.
Spinoza. Ética, trad. esp. de Manuel Machado, Garnier, París, 1913.
Spinoza. Ethica, ed. de G. Gentile, Laterza, Bari, 1915.
Spinoza. Éthique, trad. de A. Guerinot, Pelletan, París, 1930.
Spinoza. Œuvres complètes, ed. y trad. de R. Caillois, M. Francès y R. Mishrai, Gallimard, París, 1954.
Spinoza. Ética, trad. de O. Cohan, FCE, México/Buenos Aires, 1954.
Spinoza. Ética, trad. de Á. Rodíguez Bachiller, Aguilar, Buenos Aires, 1957.
Spinoza. Etica, trad. de P. Martinetti, Scolastische Patron, Bolonia, 1969.
Spinoza. Ética, trad. de V. Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975; nueva ed., con notas y epílogo de G. Albiac, en Tecnos, Madrid, 2007.
The Ethics and Selected Letters, trad. de S. Shirley, Hackett, Indianápolis, 1982.
The Collected Works of Spinoza, trad. de E. Curley, PUP, Princeton, 1985.
Spinoza. Etica, ed. y trad. de E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1988.
Spinoza. Éthique, trad. de R. Mishrai, París, PUF, 1990.
Spinoza. Ética, ed. y trad. de A. Domínguez, Trotta, Madrid, 2000.
B. de Spinoza. Vivere da umani, ed. y trad. de R. Peri, Aedes spinozana, Bolonia, 2001.
Spinoza. Éthique, trad. de B. Pautrat, París, Seuil, 2003.
Spinoza. Ética demonstrada segundo a ordem geométrica, ed. y trad. de T. Tadeu, Autêntica, Belo Horizonte, 2007.
Spinoza. Opere, trad. de la *Ética* de F. Mignini, Mondadori, Milán, 2007.

B. *Instrumentos de trabajo*

Richter, G. Th., *Spinozas philosophische Terminologie*, J. Barth, Leipzig, 1913.
Runes, D. D., *Spinoza's Dictionary*, Philosophical Library, Nueva York, 1951.
Crapulli, G. y Giancotti Boscherini, E., *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1969.
Giancotti, E., *Lexicon Spinozanum*, M. Nijhoff, La Haya, 2 vols., 1970.
Wetlesen, J., *Internal Guide to the* Ethics *of Spinoza. Index to Spinoza's cross References in the* Ethics *rearranged so as to refer from earlier to later statements*, Inquiry, Oslo, 1974.
Gueret, A., Robinet, A. y Tombeur, P., *Spinoza. Ethica. Concordances, index, liste de fréquences, tables comparatives*, CETEDOC, Lovaina, 1977.
Akkerman, F., *Studies in the Posthumous Works of Spinoza. On Style, earliest Translations and Receptions, earliest and modern Edition of some Texts*, Krips Repro, Meppel [1980].
Deleuze, G., «Index des principaux concepts de l'Éthique», en *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, París, 1981.
Steenbakkers, P., *Spinoza's* Ethica *from Manuscript to Print. Studies on Text, Form, related Topics*, Van Gorcum/Utrecht University, 1994.

Akkerman, F. y Steenbakkers, P. (eds.), *Spinoza to the Letter. Studies in Words, Texts and Books*, Brill, Leiden/Boston, 2005.
Gregory, T., *Origini della terminologia filosofica moderna. Linee di ricerca*, Leo S. Olschki, Florencia, 2006.
—, *Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura*, Leo S. Olschki, Florencia, 2016.
Totaro, P., *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Leo S. Olschki, Florencia, 2009.
Spruit, L. y Totaro, P., *The Vatican Manuscript of Spinoza's* Ethica, Brill, Leiden/Londres, 2011.

C. *Algunos estudios y comentarios*

Albiac, G., *La sinagoga vacía, Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid, 1987.
Feuer, S. L., *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Beacon, Boston, 1958.
Giancotti, E., *Baruch Spinoza, 1632-1677. La ragione, la libertà, l'idea di Dio e del mondo nell'epoca della borghesia e delle nuove scienze*, Editori Riuniti, Roma, 1985.
— (ed.), *Spinoza nel 350 Anniversario della Nascita. Atti del Congreso Internazionale di Urbino, 4-8 ottobre 1982*, Bibliopolis, Nápoles, 1985.
Gueroult, M., *Spinoza* I. *Dieu* (*Éthique, I*), Aubier, París; Olms, Hildesheim, 1968.
—, *Spinoza* II. *L'âme* (*Éthique, II*), Aubier, París; Olms, Hildesheim, 1974.
—, «Spinoza, tome 3 (Introduction générale et première moitié du premier chapitre)»: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 102 (1977), pp. 285-302.
Macherey, P., *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*, PUF, París, 1994.
—, *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, PUF, París, 1995.
—, *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza. La quatrième partie: la condition humaine*, PUF, París, 1997.
—, *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, PUF, París, 1997.
—, *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, PUF, París, 1998.
Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, París, 1988 [1969].
—, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, París, 1971.
—, *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*, ENS, Lyon, 2011.
Mignini, F., *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1981.
—, *L'*Etica *di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Carocci Editore, Roma, 1995.
—, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma/Bari, 1994.
—(ed.), *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul «Breve Trattato» di Spinoza*, Japadre, L'Aquila, 1990.
Moreau, P.-F., *Spinoza*, Seuil, París, 1975.

—, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, París, 1994.
—, *Spinoza: éléments de biographie*, CERPHI, *DATA* (*Documents, Archives de Travail & Arguments*), n.° 14 (diciembre de 1997).
—, *Spinoza et le spinozisme*, PUF, París, 2003.
—, *Spinoza. État et religion*, ENS, Lyon, 2005.
—, *Problèmes du spinozisme*, Vrin, París, 2006.
— y Lagrée, J. (comps.), *Lire et traduire Spinoza*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne (GRS, Travaux et Documents, n.° 1), París, 1989.
Nadler, S., *Spinoza. A life*, Cambridge UP, Cambridge/Nueva York/Melbourne/Madrid/Ciudad del Cabo, 1999.
—, *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*, OUP, Oxford, 2001.
Rousset, B., *La perspective finale de L'*Éthique *et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Vrin, París, 1968.
—, *Spinoza lecteur des* Objections *faites aux* Méditations *de Descartes et de ses* Réponses, Kimé, París 1996.
—, *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*, Kimé, París, 2000.
Scribano, E., *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Franco Angeli, Milán, 1988.
—, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma/Bari, 2006.
—, *Guida alla lettura dell'*Etica *di Spinoza*, Laterza, Roma/Bari, 2008.
Strauss, L., *Spinoza's Critique of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1997.
Vernière, P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, París, 1982 [1954].
Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard UP, Cambridge/Londres, 1962 [1934].
Zac, S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, París, 1963.
—, *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Vrin, París, 1979.

* * *

No quisiera terminar sin expresar mi amistad a algunos compañeros sin cuyo aliento nunca habría finalizado este trabajo. En primer lugar, a Pierre-François Moreau, maestro y ejemplo de spinozismo. José Luis Pardo, María José Callejo, Antonio Rivera y Manuel Abella se interesaron muy sinceramente en que llevase a término una nueva traducción de la *Ética*, así como Gabriel Albiac, Luciano Espinosa y Luis Ramos, este último desde México. Alejandro del Río, una vez más, ha mostrado conmigo una confianza que me sigue sorprendiendo, después de tantos años.

Por último, quisiera dedicar todo lo bueno que contenga este trabajo, aunque solo si lo contiene, a Elías, Inés, Costanza y Sarah, con la esperanza de que un día lo encuentren útil. Pero sobre todo con el deseo de que un día lo encuentren bello. El resto no tiene importancia...

[G II, 44]

ÉTICA
demostrada según el orden geométrico
y
dividida en cinco partes
en las que se trata

I. De Dios
II. De la naturaleza y origen de la mente
III. Del origen y naturaleza de los afectos[1]
IV. De la servidumbre humana, o sea,
de las fuerzas de los afectos
V. De la potencia del intelecto, o sea,
de la libertad humana

ETHICA
Ordine Geometrico demonstrata,

ET

In quinque Partes distincta,
in quibus agitur,

I. De *DEO*
II. De Natura & Origine *MENTIS*
III. De Origine & Natura *AFFECTUUM*
IV. De *SERVITUTE* Humana,
seu de *AFFECTUUM VIRIBUS*
V. De *POTENTIA INTELLECTUS*,
seu de *LIBERTATE* Humana

1. NS: De la naturaleza y origen de los afectos. Este índice, con toda probabilidad, es obra de los editores de la versión neerlandesa, que no consideran el índice latino de las *Opera posthuma* (1677), dado por Gebhardt.

[45] Parte primera

DE DIOS

DEFINICIONES

I. Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente.
II. Se dice *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice de un cuerpo que es finito porque siempre concebimos otro mayor. De la misma manera, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.
III. Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y es concebido por sí, esto es, aquello cuyo concepto no precisa del concepto de otra cosa por el que deba ser formado.
IV. Por *atributo* entiendo aquello que el intelecto percibe de una sustancia como constitutivo de su esencia.

ETHICES

Pars Prima,
DE DEO

DEFINITIONES

I. Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens.
II. Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia eiusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper maius concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.
III. Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.
IV. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam eiusdem essentiam constituens.

V. Por *modo* entiendo las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, también por cuyo medio es concebido.
VI. Por *Dios* entiendo un ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

[46] EXPLICACIÓN

Digo *absolutamente infinito*, no solo *en su género*. Pues de lo que es infinito tan solo en su género, de eso podemos negar infinitos atributos[2], pero si algo es absolutamente infinito, a su esencia pertenece todo lo que expresa una esencia y no implica ninguna negación.
VII. Se dice *libre* aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; en cambio, *necesaria*, o, mejor, *coaccionada*, aquella que es determinada por otra a existir y a operar según una razón cierta y determinada.
VIII. Por *eternidad* entiendo la existencia misma en tanto que es concebida como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.

V. Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.
VI. Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.
Explicatio. Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus <(*dat is, men kan onëindige toeëigeningen bevatten, die tot des zelfs natuur niet behoren*)>; quod autem absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, et negationem nullam involvit.
VII. Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione.
VIII. Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.

---

2. NS: esto es, se pueden concebir infinitos atributos que no pertenecen a su naturaleza.

Según F. Akkerman en su revisión de la edición de Carl Gebhardt (parcialmente publicada en sus *Studies in the Posthumous works of Spinoza. On style, earliest translations and receptions, earliest and modern editions of some texts*, Krips Repro, Meppel, 1980), el añadido que nos ocupa podría ser del propio Spinoza; lo habría introducido en los años 1663-1664, en el momento en que revisa la traducción neerlandesa, debida muy posiblemente a Peter Balling, que de las dos primeras partes de la *Ética* está circulando entre su círculo de amigos. Esta traducción será después, en 1677, entregada a Glazemaker, quien la utilizará para su traducción de los *Nagelate Schriften*. Lo más habitual es que estos añadidos de los NS sean perífrasis explicativas debidas al traductor; en los casos en que hay motivos para sospechar que se trata de intervenciones del propio Spinoza, lo indico en la correspondiente nota.

EXPLICACIÓN

Pues tal existencia es concebida como una verdad eterna, lo mismo que la esencia de la cosa; por ello, no puede ser explicada por la duración o el tiempo, aun cuando se conciba que la duración carece de principio y de fin.

AXIOMAS

I. Todas las cosas que son, o son en sí, o son en otra cosa.
II. Aquello que no puede ser concebido por otra cosa, debe ser concebido por sí.
III. De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto y, por el contrario, si no se da ninguna causa determinada es imposible que se siga un efecto.
IV. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica.
V. Las cosas que no tienen nada en común entre ellas tampoco pueden ser entendidas unas por otras, o sea, el concepto de la una no implica el concepto de la otra. [47]
VI. La idea verdadera debe convenir con su ideado.
VII. La esencia de todo cuanto puede ser concebido como no existente no implica la existencia.

PROPOSICIÓN 1

Una sustancia es anterior por naturaleza a sus afecciones.

Explicatio. Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, proptereaque per durationem, aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio, et fine carere concipiatur.

AXIOMATA

I. Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt.
II. Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.
III. Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur.
IV. Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eandem involvit.
V. Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.
VI. Idea vera debet cum suo ideato convenire.
VII. Quicquid, ut non existens, potest concipi, eius essentia non involvit existentiam.

PROPOSITIO I. *Substantia prior est natura suis affectionibus.*

DEMOSTRACIÓN

Es patente en virtud de las definiciones 3 y 5.

PROPOSICIÓN 2

Dos sustancias que tienen atributos diversos nada tienen en común entre ellas.

DEMOSTRACIÓN

Es patente en virtud también de la definición 3. Pues cada una debe ser en sí y debe ser concebida por sí, o sea, que el concepto de la una no implica el concepto de la otra.

PROPOSICIÓN 3

Entre las cosas que nada en común tienen entre sí, una no puede ser causa de otra.

DEMOSTRACIÓN

Si nada en común tienen entre ellas, entonces (*por el axioma* 5) ni pueden ser entendidas la una por la otra ni, por tanto (*por el axioma* 4), puede una ser la causa de la otra. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 4

Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí, o en virtud de la diversidad de los atributos de las sustancias, o en virtud de la diversidad de las afecciones de estas.

Demonstratio. Patet ex *Definitione* 3. et 5.

PROPOSITIO II. *Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent.*

Demonstratio. Patet etiam ex *Defin.* 3. Unaquaeque enim in se debet esse, et per se debet concipi, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit.

PROPOSITIO III. *Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.*

Demonstratio. Si nihil commune cum se invicem habent, ergo (*per Axiom.* 5.) nec per se invicem possunt intelligi, adeoque (*per Axiom.* 4.) una alterius causa esse non potest. *Q. E. D.*

PROPOSITIO IV. *Duae, aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum.*

DEMOSTRACIÓN

Todas las cosas que son, o son en sí, o en otra cosa (*por el axioma* 1), esto es (*por las definiciones* 3 y 5), nada se da fuera del intelecto aparte de las sustancias y sus afecciones. Luego nada se da fuera del intelecto por lo que puedan distinguirse entre sí varias cosas, aparte de las sustancias o, lo que es [48] lo mismo (*por la definición* 4), sus atributos y sus afecciones. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 5

En la naturaleza[3] *no pueden darse dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo.*

DEMOSTRACIÓN

Si se dieran varias que fuesen distintas, deberían distinguirse entre sí, o bien en virtud de la diversidad de atributos, o bien en virtud de la diversidad de afecciones (*por la proposición anterior*). Si solo en virtud de la diversidad de atributos, entonces se concederá que no se da sino una con el mismo atributo. Y si en virtud de la diversidad de afecciones, como una sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones (*por la proposición* 1), entonces, dejadas aparte esas afecciones y considerada en sí, esto es (*por la definición* 3 *y el axioma* 6), considerada verdaderamente, no podrá ser concebida como distinta de otra, esto es (*por la proposición anterior*), no podrán darse varias, sino solo una. Q. E. D.

Demonstratio. Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt (*per Axiom.* 1.), hoc est (*per Defin.* 3. *et* 5.) extra intellectum nihil datur praeter substantias, earumque affectiones. Nihil ergo extra intellectum datur, per quod plures res distingui inter se possunt praeter substantias, sive quod idem est (*per Defin.* 4.) earum attributa, earumque affectiones. Q. E. D.

PROPOSITIO V. *In rerum natura non possunt dari duae, aut plures substantiae eiusdem naturae, sive attributi.*

Demonstratio. Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui, vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum (*per Prop. praeced.*). Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo, non dari, nisi unam eiusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus (*per Prop.* 1.), depositis ergo affectionibus, et in se considerata, hoc est (*per Defin.* 3. *et Axiom.* 6.) vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est (*per Prop. praeced.*) non poterunt dari plures, sed tantum una. Q. E. D.

---

3. En el enunciado de esta proposición, y en muchos pasos de este arranque de la *Ética*, Spinoza utiliza la expresión *in rerum natura* que traduzco, para aligerar el texto, por *en la naturaleza* y no por *en la naturaleza de las cosas*, que sería su traducción literal. Considero que esta traducción literal embrollaría innecesariamente el sentido de las afirmaciones spinozianas.

PROPOSICIÓN 6

Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia.

DEMOSTRACIÓN

En la naturaleza no pueden darse dos sustancias con el mismo atributo (*por la proposición anterior*), esto es (*por la proposición* 2), que tengan entre sí algo en común. Y así (*por la proposición* 3), una no puede ser causa de la otra, o sea, no puede ser producida por otra. *Q. E. D.*

COROLARIO

De aquí se sigue que una sustancia no puede ser producida por otra cosa. Pues en la naturaleza no se da nada aparte de las sustancias y sus afecciones, como es evidente por el axioma 1 y las definiciones 3 y 5. Mas no puede ser producida por una sustancia (*por la proposición anterior*). Luego una sustancia no puede, absolutamente, ser producida por otra cosa. *Q. E. D.*

De otra manera

Esto se demuestra también, más fácilmente, por ser absurdo lo contradictorio. Pues si una sustancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa (*por el axioma* 4), y así (*por la definición* 3), no sería una sustancia. [49]

PROPOSICIÓN 7

A la naturaleza de una sustancia pertenece el existir.

PROPOSITIO VI. *Una substantia non potest produci ab alia substantia.*

Demonstratio. In rerum natura non possunt dari duae substantiae eiusdem attributi (*per Prop. praeced.*), hoc est (*per Prop.* 2.), quae aliquid inter se commune habent. Adeoque (*per Prop.* 3.) una alterius causa esse nequit, sive una ab alia non potest produci. *Q. E. D.*

Corollarium. Hinc sequitur substantiam ab alio produci non posse. Nam in rerum natura nihil datur praeter substantias, earumque affectiones, ut patet ex *Axiom.* 1. *et Defin.* 3. *et* 5. Atqui a substantia produci non potest (*per praeced. Prop.*). Ergo substantia absolute ab alio produci non potest. *Q. E. D.*

Aliter. Demonstratur hoc etiam facilius ex absurdo contradictorio. Nam si substantia ab alio posset produci, eius cognitio a cognitione suae causae deberet pendere (*per Axiom.* 4.); adeoque (*per Defin.* 3.) non esset substantia.

PROPOSITIO VII. *Ad naturam substantiae pertinet existere.*

DEMOSTRACIÓN

Una sustancia no puede ser producida por otra cosa (*por el corolario de la proposición anterior*). Será, pues, causa de sí, esto es (*por la definición* 1), su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, que a su naturaleza pertenece el existir. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 8

Toda sustancia es necesariamente infinita.

DEMOSTRACIÓN

Una sustancia de un solo atributo no existe sino como única (*por la proposición* 5) y el existir pertenece a su misma naturaleza (*por la proposición* 7). Por tanto, pertenecerá a su misma naturaleza el existir o bien como finita, o bien como infinita. Mas no como finita. Pues (*por la definición* 2) debería ser limitada por otra de su misma naturaleza, que también debería existir necesariamente (*por la proposición* 7), y entonces se darían dos sustancias del mismo atributo, lo cual es absurdo (*por la proposición* 5). Luego existe como infinita. *Q. E. D.*

ESCOLIO I

Puesto que ser finito es, en realidad, una negación parcial y ser infinito una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza, se sigue, pues, de la sola proposición 7, que toda sustancia debe ser infinita[4].

Demonstratio. Substantia non potest produci ab alio (*per Coroll. Prop. praeced.*); erit itaque causa sui, id est (*per Defin.* 1.), ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad eius naturam pertinet existere. *Q. E. D.*

PROPOSITIO VIII. *Omnis substantia est necessario infinita.*

Demonstratio. Substantia unius attributi non, nisi unica, existit (*per Prop.* 5.), et ad ipsius naturam pertinet existere (*per Prop.* 7.). Erit ergo de ipsius natura, vel finita, vel infinita existere. At non finita. Nam (*per Defin.* 2.) deberet terminari ab alia eiusdem naturae, quae etiam necessario deberet existere (*per Prop.* 7.); adeoque darentur duae substantiae eiusdem attributi, quod est absurdum (*per Prop.* 5.). Existit ergo infinita. *Q. E. D.*

Scholium I. Cum finitum esse revera sit ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicuius naturae, sequitur ergo ex sola 7. *Prop.* omnem substantiam debere esse infinitam. <*Want indien men de zelfstandigheit eindig stelde, zo zou men in haar natuur ten deel het wezentlijk te zijn* /Existere/ *ontkennen* /Negare/; *'t welk* (volgens de gezeide Voorstelling) *ongerijmt is.*>

---

4. NS: Pues si se supusiese una sustancia finita, entonces se estaría negando en parte que a su naturaleza pertenezca el existir, lo cual (por la proposición anterior) es absurdo.

ESCOLIO II

No dudo de que a todos los que juzgan confusamente de las cosas y no están acostumbrados a conocerlas por sus primeras causas les sea difícil concebir la demostración de la proposición 7. Y ello es así porque no distinguen entre las modificaciones de las sustancias y las sustancias mismas, ni saben de qué manera se producen las cosas. De lo cual resulta que fingen para las sustancias un principio como el que ven que tienen las cosas naturales, pues quienes ignoran las verdaderas causas de las cosas lo confunden todo y, sin repugnancia alguna de la mente, fingen que tanto los árboles como los hombres hablan y que los hombres se forman tanto a partir de piedras como de semen, y se imaginan que cualesquiera formas se cambian en cualesquiera otras. Así también quienes confunden la naturaleza divina con la humana fácilmente atribuyen a Dios afectos humanos, sobre todo cuando además ignoran de qué manera son producidos los a-[50]fectos en la mente. Pero si los hombres atendieran a la naturaleza de la sustancia no dudarían lo más mínimo de la verdad de la proposición 7. Más aún, esta proposición sería un axioma para todos y se contaría entre las nociones comunes. Pues por *sustancia* entenderían aquello que es en sí y es concebido por sí, esto es, aquello cuyo conocimiento no precisa del conocimiento de otra cosa. En cambio, por *modificaciones*, aquello que es en otra cosa y cuyo concepto se forma a partir del concepto de la cosa en la que es. Es por esto por lo que podemos tener ideas verdaderas de modificaciones no existentes, pues aunque no existan en acto fuera del intelecto, su esencia, sin embargo, está comprendida de manera tal en otra cosa, que puede

---

Scholium II. Non dubito, quin omnibus, qui de rebus confuse iudicant, nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit, demonstrationem 7. *Prop.* concipere; nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum, et ipsas substantias, neque sciunt, quomodo res producuntur. Unde fit, ut principium, quod res naturales habere vident, substantiis affingant; qui enim veras rerum causas ignorant, omnia confundunt, et sine ulla mentis repugnantia tam arbores, quam homines, loquentes fingunt, et homines tam ex lapidibus, quam ex semine, formari, et, quascumque formas in alias quascumque mutari, imaginantur. Sic etiam, qui naturam divinam cum humana confundunt, facile Deo affectus humanos tribuunt, praesertim quamdiu etiam ignorant, quomodo affectus in mente producuntur. Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate 7. *Prop.* dubitarent; imo haec Prop. omnibus axioma esset, et inter notiones communes numeraretur. Nam per substantiam intelligerent id, quod in se est, et per se concipitur, hoc est, id, cuius cognitio non indiget cognitione alterius rei. Per modificationes autem id, quod in alio est, et quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur: quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere; quandoquidem, quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ita in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint. Verum substantiarum veritas extra in-

ser concebida por ella. Por el contrario, la verdad de las sustancias fuera del intelecto no está sino en ellas mismas, las cuales son concebidas por sí[5]. Luego si alguien dijera que tiene una idea clara y distinta, esto es, verdadera, de una sustancia, pero que sin embargo duda de que tal sustancia exista, ello sería lo mismo que si dijera que tiene una idea verdadera y que sin embargo duda de si es falsa (como resultará manifiesto a quien atienda suficientemente); o si alguien sostiene que una sustancia es creada, sostiene simultáneamente que una idea falsa se ha hecho verdadera, nada más absurdo de lo cual puede concebirse. Por ello es necesario reconocer que la existencia de una sustancia, como su esencia, es una verdad eterna. Y de esto, de otra manera, podemos concluir que no se da sino una única sustancia de la misma naturaleza, lo cual me ha parecido que valía la pena mostrarlo aquí. Y para hacerlo con orden se ha de notar, I. que la verdadera definición de una cosa cualquiera no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. De lo que se sigue esto, a saber, II. que ninguna definición implica ni expresa un cierto número[6] de individuos, pues no expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. Por ejemplo, la definición del triángulo no expresa nada más que la simple naturaleza del triángulo, pero no un cierto número de triángulos. III. Se ha de notar que, de toda cosa existente, se da necesariamente cierta causa precisa en cuya virtud existe. IV. Por último, se ha de notar que esta causa en cuya virtud existe alguna cosa,

---

tellectum non est, nisi in se ipsis, quia per se concipiuntur. Si quis ergo diceret, se claram, et distinctam, hoc est, veram ideam substantiae habere, et nihilominus dubitare, num talis substantia existat, idem hercle esset, ac si diceret, se veram habere ideam, et nihilominus dubitare, num falsa sit (ut satis attendenti fit manifestum); vel, si quis statuat, substantiam creari, simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest; adeoque fatendum necessario est, substantiae existentiam, sicut eius essentiam, aeternam esse veritatem. Atque hinc alio modo concludere possumus, non dari, nisi unicam, eiusdem naturae, quod hic ostendere, operae pretium esse duxi. Ut autem hoc ordine faciam, notandum est, I. veram uniuscuiusque rei definitionem nihil involvere, neque exprimere praeter rei definitae naturam. Ex quo sequitur hoc II., nempe nullam definitionem certum aliquem numerum1<x> individuorum involvere, neque exprimere, quandoquidem nihil aliud exprimit, quam naturam rei definitae. Ex. gr. definitio trianguli nihil aliud exprimit, quam simplicem naturam trianguli; at non certum aliquem triangulorum numerum. III. Notandum, dari necessario uniuscuiusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. IV. Denique notandum, hanc causam, propter quam aliqua

5. NS: El objeto de una idea verdadera de las sustancias no puede ser sino las sustancias mismas, las cuales son concebidas por sí.

6. NS: como individuos son concebidos los particulares que forman parte de un género.

o bien debe estar contenida en la misma naturaleza y definición de la cosa existente (*ciertamente porque a su naturaleza misma pertenezca el existir*), o bien debe darse fuera de ella. Aceptado esto, se sigue de aquí que si existe en la naturaleza algún cierto número de individuos, necesariamente debe darse una causa por la que esos individuos, pero no más, ni [51] menos, existen. Si, por ejemplo, en la naturaleza existen veinte hombres (*que, por mor de la claridad, supongo existen simultáneamente y sin que antes hayan existido otros en la naturaleza*), no bastará (*para dar razón de por qué existen veinte hombres*) con mostrar la causa de la naturaleza humana en general, sino que además será necesario mostrar la causa por la que no existen ni más ni menos de veinte, puesto que (*por la nota* III) debe darse necesariamente una causa para que exista cada uno. Y esta causa (*por las notas* II *y* III) no puede estar contenida en la naturaleza humana misma, puesto que la verdadera definición del hombre no implica el número vigésimo. Y así (*por la nota* IV), la causa por la que esos veinte hombres existen y, en consecuencia, por la que existe cada uno de ellos, debe darse necesariamente fuera de cada uno. Y por eso se ha de concluir absolutamente que todo aquello de cuya naturaleza pueda existir una pluralidad de individuos debe tener necesariamente, para que exista, una causa externa. Entonces, y dado que a la naturaleza de una sustancia (*por lo ya mostrado en este escolio*) pertenece el existir, su definición debe implicar la existencia necesaria y, en consecuencia, de su sola definición debe ser concluida su existencia misma. Pero de su definición (*como ya hemos mostrado en las notas* II y III) no puede seguirse la existencia de una pluralidad de sustancias. Luego

---

res existit, vel debere contineri in ipsa natura, et definitione rei existentis (*nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere*), vel debere extra ipsam dari. His positis sequitur, quod, si in natura certus aliquis numerus individuorum existat, debeat necessario dari causa, cur illa individua, et cur non plura, nec pauciora existunt. Si ex. gr. in rerum natura 20 homines existant (*quos, maioris perspicuitatis causa, suppono simul existere, nec alios antea in natura exstitisse*), non satis erit (*ut scilicet rationem reddamus, cur 20 homines existant*) causam naturae humanae in genere ostendere; sed insuper necesse erit, causam ostendere, cur non plures, nec pauciores, quam 20 existant; quandoquidem (*per* III. *Notam*) uniuscuiusque debet necessario dari causa, cur existat. At haec causa (*per Notam* II. *et* III.) non potest in ipsa natura humana contineri, quandoquidem vera hominis definitio numerum vicenarium non involvit; adeoque (*per Notam.* IV.) causa, cur hi viginti homines existunt, et consequenter cur unusquisque existit, debet necessario extra unumquemque dari, et propterea absolute concludendum, omne id, cuius naturae plura individua existere possunt, debere necessario, ut existant, causam externam habere. Iam quoniam ad naturam substantiae (*per iam ostensa in hoc Schol.*) pertinet existere, debet eius definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola eius definitione debet ipsius existentia concludi. At ex ipsius definitione (*ut iam ex Nota* II. *et* III. *ostendimus*) non po-

se sigue necesariamente de ella que existe solo una única sustancia de la misma naturaleza, como proponíamos.

PROPOSICIÓN 9

Cuanta más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen.

DEMOSTRACIÓN

Es patente en virtud de la definición 4.

PROPOSICIÓN 10

Cada atributo de una misma sustancia debe ser concebido por sí.

DEMOSTRACIÓN

Pues un atributo es aquello que el intelecto percibe de una sustancia como constitutivo de su esencia (*por la definición* 4). Y así (*por la definición* 3), debe ser concebido por sí. Q. E. D. [52]

ESCOLIO

A partir de esto se hace manifiesto que, aun cuando dos atributos sean concebidos como realmente distintos, esto es, uno sin intervención del otro, no podemos concluir de ello, no obstante, que constituyan dos entes o dos sustancias diversas. Pues pertenece a la naturaleza de una sustancia el que cada uno de sus atributos sea concebido por sí, ya que todos los atributos que tiene han sido siempre simultáneamente en ella y ninguno ha podido ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la sustancia. Luego dista mucho de ser absurdo

---

test sequi plurium substantiarum existentia; sequitur ergo ex ea necessario, unicam tantum eiusdem naturae existere, ut proponebatur.

PROPOSITIO IX. *Quo plus realitatis, aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.*

Demonstratio. Patet ex Defin. 4.

PROPOSITIO X. *Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.*

Demonstratio. Attributum enim est id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam eius essentiam constituens (*per Defin.* 4.); adeoque (*per Defin.* 3.) per se concipi debet. Q. E. D.

Scholium. Ex his apparet, quod, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia, sive duas diversas substantias constituere; id enim est de natura substantiae, ut unumquodque eius attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit; sed unumquodque realitatem, sive esse substantiae exprimit. Longe ergo abest, ut absur-

atribuir una pluralidad de atributos a una sola sustancia, pues nada hay más claro en la naturaleza que esto, que cada ente debe concebirse bajo algún atributo y que cuanta más realidad o ser tenga, tantos más atributos tendrá que expresen necesidad o eternidad e infinitud. Y en consecuencia, tampoco hay nada más claro que esto, que un ente absolutamente infinito ha de ser definido necesariamente (*como hicimos en la definición* 6) como un ente que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una cierta esencia eterna e infinita. Si alguien pregunta ahora en virtud de qué signo podremos reconocer la diversidad de las sustancias, que lea las proposiciones siguientes, las cuales muestran que en la naturaleza no existe sino una única sustancia y que esta es absolutamente infinita, por lo que tal signo se buscaría en vano[7].

PROPOSICIÓN 11

Dios, o sea, la sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.

---

dum sit, uni substantiae plura attributa tribuere; quin nihil in natura clarius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et quo plus realitatis, aut esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem, sive aeternitatem, et infinitatem exprimunt, habeat; et consequenter nihil etiam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum (*ut Defin.* 6. *tradidimus*) ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam certam essentiam exprimit. Si quis autem iam quaerit, ex quo ergo signo diversitatem substantiarum poterimus dignoscere, legat sequentes Propositiones, quae ostendunt in rerum natura non, nisi unicam substantiam, existere, eamque absolute infinitam esse, quapropter id signum frustra quaereretur.

PROPOSITIO XI. *Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.*

7. A partir de este momento, por razones intrínsecas al proceso demostrativo de estas proposiciones iniciales (con ellas se acaba de demostrar la unicidad de la sustancia; no puede existir una pluralidad de sustancias cada una de las cuales tendría un solo atributo; solo puede existir, solo existe, una única sustancia), traduzco *Substantia* por «la sustancia», y no ya, como hasta ahora, mientras se preparaba esa demostración, quizás para potenciar el golpe de efecto anticartesiano con que se cierra este escolio, y beneficiándose la escritura spinozista de la inexistencia en latín del artículo determinado, por «una sustancia».

DEMOSTRACIÓN

Si lo niegas, concibe, si puede hacerse, que Dios no exista. Entonces (*por el axioma* 7) su esencia no implicaría la existencia. Pero esto (*por la proposición* 7) es absurdo. Luego Dios existe necesariamente. *Q. E. D.*

De otra manera

A cada cosa se le debe asignar una causa o razón tanto de que exista como de que no exista. Por ejemplo, si un triángulo existe debe darse una razón o causa de que exista, y si no existe debe darse también una razón o causa [53] que impida que exista o que suprima su existencia. Ahora bien, esta razón o causa debe estar verdaderamente contenida o bien en la naturaleza de la cosa, o bien fuera de ella. Por ejemplo, la razón de que no exista un círculo cuadrado la indica su misma naturaleza: porque ello implica una contradicción. Por el contrario, que la sustancia exista se sigue también de su sola naturaleza, pues esta implica la existencia (*véase la proposición* 7). Pero la razón por la que un círculo o un triángulo existe o no existe no se sigue de su naturaleza, sino del orden universal de la naturaleza corpórea. Pues de él debe seguirse o bien que tal triángulo existe ahora necesariamente, o bien que es imposible que exista ahora. Y estas cosas son manifiestas de por sí, de lo que se sigue que existe necesariamente aquello de lo que no se da razón ni causa alguna que impida que exista. Por ello, si no puede darse ninguna razón, ni causa, que impida que Dios exista o que suprima su existencia, se debe concluir de manera absoluta que existe necesariamente. Mas si tal razón o causa se diera, se debería dar o bien en la naturaleza misma de Dios, o bien fuera de ella, esto es, en otra sustancia de otra naturaleza.

Demonstratio. Si negas, concipe, si fieri potest, Deum non existere. Ergo (*per Axiom.* 7.) eius essentia non involvit existentiam. Atqui hoc (*per Proposit.* 7.) est absurdum: Ergo Deus necessario existit. *Q. E. D.*

Aliter. Cuiuscumque rei assignari debet causa, seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit. Ex. gr. si triangulus existit, ratio seu causa dari debet, cur existit; si autem non existit, ratio etiam, seu causa dari debet, quae impedit, quominus existat, sive quae eius existentiam tollat. Haec vero ratio, seu causa, vel in natura rei contineri debet, vel extra ipsam. Ex. gr. rationem, cur circulus quadratus non existat, ipsa eius natura indicat; nimirum, quia contradictionem involvit. Cur autem contra substantia existat, ex sola etiam eius natura sequitur, quia scilicet existentiam involvit (*vide Prop.* 7.). At ratio, cur circulus, vel triangulus existit, vel cur non existit, ex eorum natura non sequitur, sed ex ordine universae naturae corporeae; ex eo enim sequi debet, vel iam triangulum necessario existere, vel impossibile esse, ut iam existat. Atque haec per se manifesta sunt. Ex quibus sequitur, id necessario existere, cuius nulla ratio, nec causa datur, quae impedit, quominus existat. Si itaque nulla ratio, nec causa dari possit, quae impedit, quominus Deus existat, vel quae eius existentiam tollat, omnino concludendum est, eundem necessario existere. At si talis ratio, seu causa daretur, ea, vel in ipsa Dei natura, vel extra ipsam dari deberet, hoc est, in

Pues si fuese de su misma naturaleza, por ello mismo se concedería que se da Dios. Pero una sustancia que fuese de otra naturaleza[8] no tendría nada en común con Dios (*por la proposición* 2), y por tanto no podría ni poner ni suprimir su existencia. Así pues, no pudiendo darse fuera de la naturaleza divina una razón o causa que suprima la existencia divina, deberá darse necesariamente, si es que no existe, en su misma naturaleza, la cual, así[9], implicaría una contradicción. Mas es absurdo afirmar esto del Ente absolutamente infinito y sumamente perfecto. Luego ni en Dios ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que suprima su existencia, y por tanto Dios existe necesariamente. *Q. E. D.*

De otra manera

Poder no existir es impotencia y, por el contrario, poder existir es potencia (*como de por sí es notorio*). Por ello, si lo que ahora existe necesariamente no son sino entes finitos, entonces hay entes finitos más potentes que el Ente absolutamente infinito. Pero esto (*como de por sí es notorio*) es absurdo. Luego o bien nada existe, o bien el Ente absolutamente infinito existe también necesariamente. Ahora bien, nosotros existimos o en nosotros o en otra cosa que existe necesariamente (*véanse el axioma* 1 y *la proposición* 7). Luego el Ente absolutamente infinito, esto es (*por la definición* 6), Dios, existe necesariamente. *Q. E. D.* [54]

---

alia substantia alterius naturae. Nam si eiusdem naturae esset, eo ipso concederetur dari Deum. At substantia, quae alterius esset naturae <*dan de goddelijke*>, nihil cum Deo commune habere (*per* 2 *Prop.*), adeoque neque eius existentiam ponere, neque tollere posset. Cum igitur ratio, seu causa, quae divinam existentiam tollat, extra divinam naturam dari non possit, debebit necessario dari, siquidem non existit, in ipsa eius natura, quae propterea <*volgens onz tweede Vorbeelt* /Exemplum/> contradictionem involveret. Atqui hoc de Ente absolute infinito, et summe perfecto affirmare, absurdum est; ergo nec in Deo, nec extra Deum ulla causa, seu ratio datur, quae eius existentiam tollat, ac proinde Deus necessario existit. *Q. E. D.*

Aliter. Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est (*ut per se notum*). Si itaque id, quod iam necessario existit, non nisi entia finita sunt, sunt ergo entia finita potentiora Ente absolute infinito: atque hoc (*ut per se notum*) absurdum est; ergo vel nihil existit, vel Ens absolute infinitum necessario etiam existit. Atqui nos, vel in nobis, vel in alio, quod necessario existit, existimus (*vid. Axiom.* 1. *et Prop.* 7.). Ergo Ens absolute infinitum, hoc est (*per Defin.* 6.), Deus necessario existit. *Q. E. D.*

---

8. NS: que la divina.
9. NS: a partir del segundo ejemplo.

ESCOLIO

En esta última demostración he querido mostrar la existencia de Dios *a posteriori* para que se percibiese más fácilmente la demostración, pero no porque la existencia de Dios no se siga *a priori* de ese mismo fundamento. Pues como poder existir es potencia, se sigue de ello que cuanta más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene de por sí para existir y, por tanto, que el Ente absolutamente infinito, o sea, Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y que, por ello, existe absolutamente. Sin embargo, tal vez muchos no puedan ver fácilmente la evidencia de esta demostración, pues están acostumbrados a considerar tan solo las cosas que fluyen de causas externas. Y de entre ellas, ven que también perecen fácilmente las que se producen rápidamente, esto es, las que existen con facilidad. Y, por el contrario, juzgan que son más difíciles de hacer, esto es, que no llegan con tanta facilidad a existir, las cosas a las que conciben que compete más [realidad]. Pero para que se liberen de estos prejuicios no necesito mostrar aquí con cuánta razón es verdadera la afirmación *lo que pronto se hace pronto perece*, ni tampoco si, con respecto a la totalidad de la naturaleza, todas las cosas son igualmente fáciles o no lo son. Sino que es suficiente con señalar que yo no hablo aquí de las cosas que se hacen en virtud de causas externas, sino solo de las sustancias, que (*por la proposición* 6) no pueden ser producidas por ninguna causa externa. Pues las cosas que se hacen en virtud de causas externas, ya consten de muchas partes, ya de pocas, deben cuanta perfección o realidad tienen a la virtud de la causa externa y, por tanto, su existencia se origina de la

---

Scholium. In hac ultima demonstratione Dei existentiam a posteriori ostendere volui, ut demonstratio facilius perciperetur; non autem propterea, quod ex hoc eodem fundamento Dei existentia a priori non sequatur. Nam, cum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicuius rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat; adeoque Ens absolute infinitum, sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit. Multi tamen forsan non facile huius demonstrationis evidentiam videre poterunt, quia assueti sunt, eas solummodo res contemplari, quae a causis externis fluunt; et ex his, quae cito fiunt, hoc est, quae facile existunt, eas etiam facile perire vident, et contra eas res factu difficiliores iudicant, hoc est, ad existendum non adeo faciles, ad quas plura pertinere concipiunt. Verum, ut ab his praeiudiciis liberentur, non opus habeo hic ostendere, qua ratione hoc enunciatum, *quod cito fit, cito perit*, verum sit, nec etiam, an respectu totius naturae omnia aeque facilia sint, an secus. Sed hoc tantum notare sufficit, me hic non loqui de rebus, quae a causis externis fiunt, sed de solis substantiis, quae (*per Prop.* 6.) a nulla causa externa produci possunt. Res enim, quae a causis externis fiunt, sive eae multis partibus constent, sive paucis, quicquid perfectionis, sive realitatis habent, id omne virtuti causae externae debetur, adeoque earum existentia ex sola perfectione causae externae, non autem suae oritur. Contra, quic-

sola perfección de la causa externa, pero no de la suya. Por el contrario, nada de lo que una sustancia tiene de perfección se lo debe a causa externa alguna, por lo que también su existencia debe seguirse de su sola naturaleza, la cual, por tanto, no es ninguna otra cosa que su esencia. La perfección de una cosa, así pues, no suprime su existencia, sino que, por el contrario, la pone. La imperfección, en cambio, la suprime, y por ello no podemos estar más ciertos de la existencia de ninguna cosa que de la existencia del Ente absolutamente infinito o perfecto, esto es, de Dios. Pues como su esencia excluye toda imperfección e implica absolutamente la perfección, suprime por ello mismo toda causa de duda a propósito de su existencia y da de ella una certeza suma. Creo que esto ha de ser claro para quien atienda medianamente. [55]

PROPOSICIÓN 12

No se puede concebir verdaderamente ningún atributo de la sustancia del que se siga que la sustancia puede ser dividida.

DEMOSTRACIÓN

Pues las partes en que la sustancia así concebida se dividiría, o bien retendrían la naturaleza de la sustancia, o bien no. Si lo primero[10], entonces (*por la proposición* 8) cada parte debería ser infinita y (*por la proposición* 6) causa de sí y (*por la proposición* 5) constar de un atributo diverso, de manera que a partir de una sustancia podrían constituirse varias, lo cual (*por la proposición* 6) es absurdo. Añádase a esto que esas partes (*por la proposición* 2) no tendrían nada en común con su todo

---

quid substantia perfectionis habet, nulli causae externae debetur; quare eius etiam existentia ex sola eius natura sequi debet, quae proinde nihil aliud est, quam eius essentia. Perfectio igitur rei existentiam non tollit, sed contra ponit; imperfectio autem contra eandem tollit, adeoque de nullius rei existentia certiores esse possumus, quam de existentia Entis absolute infiniti, seu perfecti, hoc est, Dei. Nam quandoquidem eius essentia omnem imperfectionem secludit, absolutamque perfectionem involvit, eo ipso omnem causam dubitandi de ipsius existentia tollit, summamque de eadem certitudinem dat, quod mediocriter attendenti perspicuum fore credo.

PROPOSITIO XII. *Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi.*

Demonstratio. Partes enim, in quas substantia, sic concepta, divideretur, vel naturam substantiae retinebunt, vel non. Si primum, <*namelijk dat zy de natuur van de zelfstandigheit behouden*,> tum (*per* 8. *Prop.*) unaquaeque pars debebit esse infinita, et (*per Prop.* 6.) causa sui, et (*per Propositio* 5.) constare debebit ex diverso attributo, adeoque ex una substantia plures constitui poterunt, quod (*per Prop.* 6.) est absurdum. Adde, quod partes (*per Prop.* 2.) nihil commune cum suo toto haberent,

---

10. NS: esto es, si conservasen la naturaleza de la sustancia.

y que el todo (*por la definición* 4 *y la proposición* 10) podría ser y ser concebido sin sus partes, de lo cual nadie podrá dudar que es absurdo. Mas si se supone lo segundo, a saber, que esas partes no retienen la naturaleza de la sustancia, entonces, como se habría dividido toda la sustancia en partes iguales, esta perdería la naturaleza de sustancia y dejaría de ser, lo cual (*por la proposición* 7) es absurdo.

PROPOSICIÓN 13

La sustancia absolutamente infinita es indivisible.

DEMOSTRACIÓN

Pues si fuese divisible, las partes en que fuese dividida, o bien retendrían la naturaleza de la sustancia absolutamente infinita, o bien no. Si lo primero, se darían entonces varias sustancias de la misma naturaleza, lo cual (*por la proposición* 5) es absurdo. Si se supone lo segundo, entonces (*como antes*) la sustancia absolutamente infinita podría dejar de ser, lo cual (*por la proposición* 11) es también absurdo.

COROLARIO

De esto se sigue que ninguna sustancia y, en consecuencia, ninguna sustancia corpórea, en tanto que es sustancia, es divisible.

ESCOLIO

Que la sustancia sea indivisible se entiende de manera más sencilla en virtud de esto, de que la naturaleza de la sustancia no puede ser concebida sino como infinita y de que por *parte de la sustancia* no se puede

---

et totum (*per Defin.* 4. *et Prop.* 10.) absque suis partibus, et esse, et concipi posset, quod absurdum esse, nemo dubitare poterit. Si autem secundum ponatur, quod scilicet partes naturam substantiae non retinebunt; ergo, cum tota substantia in aequales partes esset divisa, naturam substantiae amitteret, et esse desineret, quod (*per Propositio* 7.) est absurdum.

PROPOSITIO XIII. *Substantia absolute infinita est indivisibilis.*

Demonstratio. Si enim divisibilis esset, partes, in quas divideretur, vel naturam substantiae absolute infinitae retinebunt, vel non. Si primum, dabuntur ergo plures substantiae eiusdem naturae, quod (*per Prop.* 5.) est absurdum. Si secundum ponatur, ergo (*ut supra*) poterit substantia absolute infinita desinere esse, quod (*per Prop.* 11.) est etiam absurdum.

Corollarium. Ex his sequitur, nullam substantiam, et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem.

Scholium. Quod substantia sit indivisibilis, simplicius ex hoc solo intelligitur, quod natura substantiae non potest concipi, nisi infinita, et quod per partem substantiae

entender otra cosa sino una sus-[56]tancia finita, lo cual (*por la proposición* 8) implica una contradicción manifiesta.

PROPOSICIÓN 14

Aparte de Dios, ninguna sustancia puede darse ni ser concebida.

DEMOSTRACIÓN

Como Dios es el Ente absolutamente infinito del que no se puede negar ningún atributo que exprese una esencia de sustancia (*por la definición* 6) y existe necesariamente (*por la proposición* 11), si se diese alguna sustancia aparte de Dios debería ser explicada por algún atributo de Dios. Y así, existirían dos sustancias con el mismo atributo, lo cual (*por la proposición* 5) es absurdo. Así pues, no puede darse ninguna sustancia fuera de Dios ni, en consecuencia, tampoco ser concebida. Pues si pudiese ser concebida debería necesariamente ser concebida como existente, pero esto (*por la primera parte de esta demostración*) es absurdo. Luego fuera de Dios no puede darse ni ser concebida sustancia alguna. Q. E. D.

COROLARIO I

De aquí se sigue clarísimamente, I. que Dios es único, esto es (*por la definición* 6), que en la naturaleza no se da sino una sustancia y que esta es absolutamente infinita, como ya indicamos en el escolio de la proposición 10.

COROLARIO II

Se sigue, II. que la cosa extensa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios, o bien (*por el axioma* 1) afecciones de los atributos de Dios.

---

nihil aliud intelligi potest, quam substantia finita, quod (*per Prop. 8.*) manifestam contradictionem implicat.

PROPOSITIO XIV. *Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.*

Demonstratio. Cum Deus sit ens absolute infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae exprimit, negari potest (*per Defin.* 6.), isque necessario existat (*per Prop.* 11.), si aliqua substantia praeter Deum daretur, ea explicari deberet per aliquod attributum Dei, sicque duae substantiae eiusdem attributi existerent, quod (*per Prop.* 5.) est absurdum; adeoque nulla substantia extra Deum dari potest, et consequenter non etiam concipi. Nam si posset concipi, deberet necessario concipi, ut existens; atqui hoc (*per primam partem huius Demonst.*) est absurdum. Ergo extra Deum nulla dari, neque concipi potest substantia. Q. E. D.

Corollarium I. Hinc clarissime sequitur I°. Deum esse unicum, hoc est (*per Defin.* 6.) in rerum natura non, nisi unam substantiam, dari, eamque absolute infinitam esse, ut in *Scholio Prop.* 10. iam innuimus.

Corollarium II. Sequitur II°. rem extensam, et rem cogitantem, vel Dei attributa esse, vel (*per Axiom. 1.*) affectiones attributorum Dei.

PROPOSICIÓN 15

Todo cuanto es, es en Dios, y nada puede ser ni ser concebido sin Dios.

DEMOSTRACIÓN

Aparte de Dios, ni se da ni puede ser concebida ninguna sustancia (*por la proposición* 14), esto es (*por la definición* 3), ninguna cosa que es en sí y que es concebida por sí. Mas los modos (*por la definición* 5) no pueden ser, ni ser concebidos, sin la sustancia, por lo que solo pueden ser en la naturaleza divina y solo por ella pueden ser concebidos. Ahora bien, nada se da aparte de las sustancias y los modos [57] (*por el axioma* 1). Luego nada puede ser, ni ser concebido, sin Dios. Q. E. D.

ESCOLIO

Los hay que fingen un Dios a la manera de un hombre que consta de mente y de cuerpo y [que está] sometido a las pasiones. Pero cuán lejos vagan de un verdadero conocimiento de Dios es algo que ya consta suficientemente en virtud de las anteriores demostraciones. Mas prescindo de ellos, pues cuantos de alguna manera han considerado la naturaleza divina niegan que Dios sea corpóreo. Lo cual prueban de manera óptima en virtud de que por *cuerpo* entendemos toda cantidad larga, ancha y profunda, limitada según alguna cierta figura. Nada más absurdo que esto puede ser dicho de Dios, a saber, del ente absolutamente infinito. Sin embargo, al mismo tiempo, con otras razones, con las que se esfuerzan por demostrar esto mismo, muestran claramente que apartan por completo de la naturaleza divina la misma sustancia corpórea o extensa, y sostienen que esta ha sido creada por Dios. Pero ignoran completamente en virtud de qué potencia divina haya podido ser creada, lo

---

PROPOSITIO XV. *Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest.*

Demonstratio. Praeter Deum nulla datur, neque concipi potest substantia (*per* 14. *Prop.*), hoc est (*per Defin.* 3.) res, quae in se est, et per se concipitur. Modi autem (*per Defin.* 5.) sine substantia nec esse, nec concipi possunt; quare hi in sola divina natura esse, et per ipsam solam concipi possunt. Atqui praeter substantias, et modos nil datur (*per Axiom.* 1.). Ergo nihil sine Deo esse, neque concipi potest. Q. E. D.

Scholium. Sunt qui Deum instar hominis corpore, et mente constantem, atque passionibus obnoxium fingunt; sed, quam longe hi a vera Dei cognitione aberrent, satis ex iam demonstratis constat. Sed hos mitto: nam omnes, qui naturam divinam aliquo modo contemplati sunt, Deum esse corporeum, negant. Quod etiam optime probant ex eo, quod per corpus intelligimus quamcunque quantitatem, longam, latam, et profundam, certa aliqua figura terminatam, quo nihil absurdius de Deo, ente scilicet absolute infinito, dici potest. Attamen interim aliis rationibus, quibus hoc idem demonstrare conantur, clare ostendunt, se substantiam ipsam corpoream, sive extensam a natura divina omnino removere, atque ipsam a Deo creatam statuunt. Ex qua autem divina potentia creari potuerit, prorsus ignorant; quod clare ostendit,

que muestra con claridad que no entienden lo que ellos mismos dicen. Yo al menos he demostrado con suficiente claridad, a mi juicio (*véanse el corolario de la proposición* 6 *y el escolio* 2 *de la proposición* 8), que ninguna sustancia puede ser producida ni creada por otra cosa. Además, hemos mostrado en la proposición 14 que aparte de Dios no puede darse ni ser concebida ninguna sustancia, y de aquí[11] hemos concluido que la sustancia extensa es uno de los infinitos atributos de Dios. En cualquier caso, para una explicación más completa, refutaré los argumentos de estos adversarios, todos los cuales se reducen a lo siguiente. Primero, a que la sustancia corpórea, en la medida en que es sustancia, consta, según piensan, de partes; por ello niegan que pueda ser infinita y, en consecuencia, que pueda pertenecer a Dios. Y esto lo explican con muchos ejemplos; aduciré alguno que otro. Si la sustancia corpórea, sostienen, es infinita, concíbasela dividida en dos partes. Cada una de esas partes será, o bien finita, o bien infinita. Si lo primero, entonces un infinito se compone de dos partes finitas, lo que es absurdo. Si lo segundo[12], entonces se da un infinito dos veces mayor que otro infinito, lo que es igualmente absurdo. Además, si se mide una cantidad infinita mediante partes iguales a un pie, deberá constar de infinitas partes como esa, de la misma manera que si se midiese mediante partes iguales a una pulgada. Y, por tanto, un número infinito será doce veces mayor que otro infinito[13]. Por último, si se concibe que, a partir de un punto

---

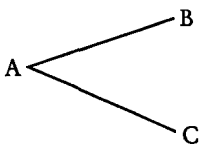
illos id, quod ipsimet dicunt, non intelligere. Ego saltem satis clare, meo quidem iudicio, demonstravi (*vide Coroll. Prop.* 6. *et Schol.* 2. *Prop.* 8.) nullam substantiam ab alio posse produci, vel creari. Porro *Prop.* 14. ostendimus, praeter Deum nullam dari neque concipi posse substantiam; atque hinc (<*in de tweede Toegift* /Corollarium/ *van den zelfde Voorstelling in dit deel*)> conclusimus, substantiam extensam unum ex infinitis Dei attributis esse. Verum, ad pleniorem explicationem, adversariorum argumenta refutabo, quae omnia huc redeunt. Primo, quod substantia corporea, quatenus substantia, constat, ut putant, partibus; et ideo eandem infinitam posse esse, et consequenter, ad Deum pertinere posse, negant. Atque hoc multis exemplis explicant, ex quibus unum, aut alterum afferam. Si substantia corporea, aiunt, est infinita, concipiatur in duas partes dividi; erit unaquaeque pars, vel finita, vel infinita. Si illud, componitur ergo infinitum ex duabus partibus finitis, quod est absurdum. Si hoc, <*te weten dat yder deel onëindig is*,> datur ergo infinitum duplo maius alio infinito, quod etiam est absurdum. Porro, si quantitas infinita mensuratur partibus pedes aequantibus, infinitis talibus partibus constare debebit, ut et, si partibus mensuretur digitos aequantibus; ac propterea unus numerus infinitus erit duodecies maior alio infinito <; *t welk niet minder ongerijmt is*>. Denique, si ex uno puncto infini-

---

11. NS: en el segundo corolario de esa misma proposición.
12. NS: esto es, si cada parte es infinita.
13. NS: cosa más absurda que la cual no hay otra.

de cierta [58] cantidad infinita, se prolongan hasta el infinito dos líneas, como AB, AC, separadas al principio por cierta y determinada distancia, es cierto que la distancia entre B y C aumentará continuamente y que de determinada pasará a indeterminable.

Así pues, como estos absurdos se siguen, según piensan, de que es supuesta una cantidad infinita, concluyen que la sustancia corpórea debe ser finita y que, en consecuencia, no pertenece a la esencia de Dios. Un segundo argumento es sacado también de la suma perfección de Dios. Como Dios, afirman, es un ente sumamente perfecto, no puede padecer. Ahora bien, la sustancia corpórea, dado que es divisible, puede padecer; se sigue de ello, entonces, que esta no pertenece a la esencia de Dios. Estos son los argumentos que encuentro en los escritores, con los cuales se esfuerzan por mostrar que la sustancia corpórea es indigna de la naturaleza divina y que no puede pertenecer a ella. Pero en realidad, quien atienda rectamente advertirá que yo ya he respondido, pues estos argumentos solo se fundan en la suposición de que la sustancia corpórea se compone de partes, lo cual ya he mostrado (*proposición* 12 *con el corolario de la proposición* 13) que es absurdo. Además, si se quiere sopesar la cosa rectamente, se verá que todos estos absurdos (*supuesto que todos sean absurdos, de lo cual ahora no disputo*) a partir de los cuales quieren concluir que una sustancia extensa es finita, para nada se siguen



---

tae cuiusdam quantitatis concipiatur, duas lineas, ut AB, AC, certa, ac determinata in initio distantia in infinitum protendi; certum est, distantiam inter B et C continuo augeri, et tandem ex determinata indeterminabilem fore.

Cum igitur haec absurda sequantur, ut putant, ex eo, quod quantitas infinita supponitur: inde concludunt, substantiam corpoream debere esse finitam, et consequenter ad Dei essentiam non pertinere. Secundum argumentum petitur etiam a summa Dei perfectione. Deus enim, inquiunt, cum sit ens summe perfectum, pati non potest: atqui substantia corporea, quandoquidem divisibilis est, pati potest; sequitur ergo, ipsam ad Dei essentiam non pertinere. Haec sunt, quae apud scriptores invenio argumenta, quibus ostendere conantur, substantiam corpoream divina natura indignam esse, nec ad eandem posse pertinere. Verumenimvero, si quis recte attendat, me ad haec iam respondisse comperiet; quandoquidem haec argumenta in eo tantum fundantur, quod substantiam corpoream ex partibus componi supponunt, quod iam (*Prop.* 12. *cum Coroll. Prop.* 13.) absurdum esse ostendi. Deinde si quis rem recte perpendere velit, videbit, omnia illa absurda (*siquidem omnia absurda sunt, de quo iam non disputo*), ex quibus concludere volunt, substantiam exten-

de la suposición de una cantidad infinita, sino de que ellos suponen que esa cantidad infinita es mensurable y que consta de partes finitas. Por lo cual, de los absurdos que se siguen de eso nada pueden concluir sino que la cantidad infinita no es mensurable y que no puede constar de partes finitas. Pero esto es lo mismo que más arriba nosotros (*proposición* 12, *etc.*) ya hemos demostrado. Por tanto, el dardo que nos lanzan lo arrojan en realidad contra ellos mismos. Así pues, si quieren concluir de este absurdo suyo que la sustancia extensa debe ser finita, no hacen, en verdad, otra cosa que aquel que, por fingir un círculo con las propiedades de un cuadrado, concluyese que el círculo no tiene un centro partiendo del cual todas las líneas trazadas hasta la circunferencia son iguales. Pues la sustancia corpórea, que no puede ser concebida sino como infinita, sino como única, [59] sino como indivisible (*véanse las proposiciones* 8, 5 y 12), la conciben ellos, para poder concluir que es finita, como constando de partes finitas, como múltiple y como divisible. Así también otros, tras fingir que la línea se compone de puntos, saben encontrar muchos argumentos con los que muestran que la línea no puede ser dividida hasta el infinito. No es menos absurdo suponer que la sustancia corpórea se compone de cuerpos o partes, que [suponer que] el cuerpo se compone de superficies, las superficies de líneas, las líneas, por último, de puntos. Y esto lo deben admitir todos los que saben que una razón clara es infalible, y en primer lugar cuantos niegan que se dé el vacío. Pues si la sustancia corpórea pudiese dividirse de manera que sus partes fuesen realmente distintas, ¿por qué no podría entonces ani-

---

sam finitam esse, minime ex eo sequi, quod quantitas infinita supponatur: sed quod quantitatem infinitam mensurabilem, et ex partibus finits conflari supponunt; quare ex absurdis, quae inde sequuntur, nihil aliud concludere possunt, quam quod quantitas infinita non sit mensurabilis, et quod ex partibus finitis conflari non possit. Atque hoc idem est, quod nos supra (*Prop.* 12. *&c.*) iam demonstravimus. Quare telum, quod in nos intendunt, in se ipsos revera coniiciunt. Si igitur ipsi ex suo hoc absurdo concludere tamen volunt, substantiam extensam debere esse finitam, nihil aliud hercle faciunt, quam si quis ex eo, quod finxit, circulum quadrati proprietates habere, concludit, circulum non habere centrum, ex quo omnes ad circumferentiam ductae lineae sunt aequales. Nam substantiam corpoream, quae non nisi infinita, non nisi unica, et non nisi indivisibilis potest concipi (*vid. Prop.* 8. 5. *et* 12.), eam ipsi ad concludendum, eandem esse finitam, ex partibus finitis constari, et multiplicem esse, et divisibilem, concipiunt. Sic etiam alii, postquam fingunt, lineam ex punctis componi, multa sciunt invenire argumenta, quibus ostendant, lineam non posse in infinitum dividi. Et profecto, non minus absurdum est ponere, quod substantia corporea ex corporibus, sive partibus componatur, quam quod corpus ex superficiebus, superficies ex lineis, lineae denique ex punctis componantur. Atque hoc omnes, qui claram rationem infallibilem esse sciunt, fateri debent, et imprimis ii, qui negant, dari vacuum. Nam si substantia corporea ita posset dividi, ut eius partes realiter distinctae essent, cur ergo una pars non posset annihilari, manentibus reliquis,

quilarse una parte permaneciendo el resto, como antes, conectadas entre sí? ¿Y por qué deben todas ajustarse de manera que no se dé el vacío? Ciertamente, las cosas que son realmente distintas unas de otras pueden ser la una sin la otra y permanecer en su estado. Mas como en la naturaleza no se da el vacío (de lo cual he tratado en otro lugar[14]), sino que todas sus partes deben concurrir de suerte que no se dé el vacío, se sigue de esto también que [esas partes] no pueden distinguirse realmente, esto es, que la sustancia corpórea, en tanto que es sustancia, no puede dividirse. Si alguien, con todo, preguntase ahora por qué somos por naturaleza tan propensos a dividir la cantidad, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber, abstractamente, o superficialmente, como cuando[15] la imaginamos, o bien como sustancia, lo que solo hace el intelecto[16]. Si atendemos a la cantidad tal como está en la imaginación, que es lo que hacemos más a menudo y nos resulta más fácil, la encontraremos finita, divisible y compuesta de partes. Sin embargo, si atendemos a ella tal como está en el intelecto y la concebimos en tanto que es sustancia, lo cual es dificilísimo, entonces, como ya hemos demostrado suficientemente, la encontraremos infinita, única e indivisible. Lo cual será lo bastante manifiesto para todos los que sepan distinguir entre la imaginación y el intelecto. Sobre todo si también atienden a esto, a que la materia es la misma en todo lugar y a que en

---

ut ante, inter se connexis? et cur omnes ita aptari debent, ne detur vacuum? Sane rerum, quae realiter ab invicem distinctae sunt, una sine alia esse, et in suo statu manere potest. Cum igitur vacuum in natura non detur (de quo alias), sed omnes partes ita concurrere debent, ne detur vacuum, sequitur hinc etiam, easdem non posse realiter distingui, hoc est, substantiam corpoream, quatenus substantia est, non posse dividi. Si quis tamen iam quaerat, cur nos ex natura ita propensi simus ad dividendam quantitatem? ei respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet, sive superficialiter, prout nempe ipsam <*gemenelijk*> imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu <*zonder behulp van d'inbeelding* /Imaginatio/> fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe, et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis, et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum, ut iam satis demonstravimus, infinita, unica, et indivisibilis reperietur. Quod omnibus, qui inter imaginationem, et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit: Praecipue si ad hoc etiam attendatur, quod materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi qua-

---

14. En realidad lo hace en otros dos lugares: en el *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand* (I, 2) y en los *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II, more geometrico demosntratae* (II, proposición 3).

15. NS: comúnmente.

16. NS: sin el concurso de la imaginación.

ella no se distinguen partes sino en tanto que la concebimos afectada de diversos modos, por lo que sus partes solo se distinguen modalmente, pero no realmente. Por ejemplo, concebimos que el agua, en tan-[60] to que es agua, se divide y que sus partes se separan unas de otras. Pero no en tanto que es sustancia corpórea, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide. Además, el agua, en tanto que agua, se genera y se corrompe, pero en tanto que sustancia ni se genera ni se corrompe. Y pienso haber respondido con esto también al segundo argumento, pues se funda también en que la materia, en tanto que sustancia, es divisible y consta de partes. Y aun cuando esto no fuese así, desconozco por qué sería indigna de la naturaleza divina, pues (*por la proposición* 14) fuera de Dios no puede darse ninguna sustancia por la que padeciese. Digo que todas las cosas son en Dios y que todas las que se hacen, se hacen por las solas leyes de la infinita naturaleza de Dios, y que se siguen de la necesidad de su esencia (como enseguida mostraré). Por lo que no hay ninguna razón para poder decir que Dios padece en virtud de otra cosa o que la sustancia extensa es indigna de la naturaleza divina, aunque se la suponga divisible, con tal de que se conceda que es eterna e infinita. Pero sobre esto basta por ahora.

PROPOSICIÓN 16

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todas las que pueden caer bajo un intelecto infinito).

---

tenus materiam diversimode affectam esse concipimus, unde eius partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter. Ex. gr. aquam, quatenus aqua est, dividi concipimus, eiusque partes ab invicem separari; at non, quatenus substantia est corporea; eatenus enim neque separatur, neque dividitur. Porro aqua, quatenus aqua, generatur et corrumpitur; at, quatenus substantia, nec generatur, nec corrumpitur. Atque his me ad secundum argumentum etiam respondisse puto: quandoquidem id in eo etiam fundatur, quod materia, quatenus substantia, divisibilis sit, et ex partibus confletur. Et quamvis hoc non esset, nescio, cur divina natura indigna esset: quandoquidem (*per Prop.* 14.) extra Deum nulla substantia dari potest, a qua ipsa pateretur. Omnia, inquam, in Deo sunt, et omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt, et ex necessitate eius essentiae (ut mox ostendam) sequuntur; quare nulla ratione dici potest, Deum ab alio pati, aut substantiam extensam divina natura indignam esse; tametsi divisibilis supponatur, dummodo aeterna, et infinita concedatur. Sed de his impraesentiarum satis.

PROPOSITIO XVI. *Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.*

DEMOSTRACIÓN

Esta proposición debe ser manifiesta para cualquiera solo con que atienda a esto, a que dada la definición de una cosa cualquiera, el intelecto concluye varias propiedades que en verdad se siguen necesariamente de ella (esto es, de la esencia misma de la cosa), y tantas más cuanta más realidad expresa la definición de la cosa, esto es, cuanta más realidad implica la esencia de la cosa definida. Y como la naturaleza divina tiene absolutamente infinitos atributos (*por la definición* 6), cada uno de los cuales también expresa una esencia infinita en su género, de la necesidad de aquella se deben seguir necesariamente, por tanto, infinitas cosas en infinitos modos (esto es, todas las que pueden caer bajo un intelecto infinito). Q. E. D.

COROLARIO I

De aquí se sigue que Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un intelecto infinito. [61]

COROLARIO II

Se sigue, II. que Dios es causa por sí, no por accidente.

COROLARIO III

Se sigue, III. que Dios es absolutamente causa primera.

PROPOSICIÓN 17

Dios actúa en virtud de las solas leyes de su naturaleza y no coaccionado por nadie.

Demonstratio. Haec propositio unicuique manifesta esse debet, si modo ad hoc attendat, quod ex data cuiuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est, ipsa rei essentia) necessario sequuntur, et eo plures, quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit. Cum autem natura divina infinita absolute attributa habeat (*per Defin.* 6.), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex eiusdem ergo necessitate infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) necessario sequi debent. Q. E. D.

Corollarium I. Hinc sequitur, Deum omnium rerum, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, esse causam efficientem.

Corollarium II. Sequitur II°. Deum causam esse per se, non vero per accidens.

Corollarium III. Sequitur III°. Deum esse absolute causam primam.

PROPOSITIO XVII. *Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit.*

DEMOSTRACIÓN

Hemos mostrado en la proposición 16 que de la sola necesidad de la naturaleza divina, o (lo que es lo mismo) de las solas leyes de su naturaleza, se siguen absolutamente infinitas cosas. Y en la proposición 15 hemos demostrado que nada puede ser ni ser concebido sin Dios, sino que todas las cosas son en Dios. Por ello, nada puede ser fuera de él por lo que sea determinado o coaccionado a actuar. Y así, Dios actúa en virtud de las solas leyes de su naturaleza y no coaccionado por nadie. Q. E. D.

COROLARIO I

De aquí se sigue, I. que no se da ninguna causa que incite extrínseca o intrínsecamente a Dios a actuar, a no ser la perfección de su naturaleza misma[17].

COROLARIO II

Se sigue, II. que solo Dios es causa libre, pues solo Dios existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza (*por la proposición* 11 *y el corolario* 1 *de la proposición* 14) y actúa en virtud de la sola necesidad de su naturaleza (*por la proposición anterior*). Por tanto (*por la definición* 7), solo [Dios] es causa libre. Q. E. D.

ESCOLIO

Otros piensan que Dios es causa libre porque puede hacer, según piensan, que no se haga o no sea producido aquello que hemos dicho se sigue de su naturaleza, esto es, aquellas cosas que están en su potestad. Pero esto es lo mismo que si dijesen que Dios puede hacer que de la na-

---

Demonstratio. Ex sola divinae naturae necessitate, vel (quod idem est) ex solis eiusdem naturae legibus, infinita absolute sequi, modo *Prop.* 16. ostendimus; et *Prop.* 15. demonstravimus, nihil sine Deo esse, nec concipi posse, sed omnia in Deo esse; quare nihil extra ipsum esse potest, a quo ad agendum determinetur, vel cogatur, atque adeo Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit. Q. E. D.

Corollarium I. Hinc sequitur I°. nullam dari causam, quae Deum extrinsece, vel intrinsece, praeter ipsius naturae perfectionem, incitet ad agendum <, *maar dat hy uit kracht van zijn volmaaktheit alleen een werkende oorzaak* /Causa efficiens/ *is*>.

Corollarium II. Sequitur II°. solum Deum esse causam liberam. Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit (*per Prop.* 11. *et Coroll. I. Prop.* 14.), et ex sola suae naturae necessitate agit (*per Prop. praeced.*). Adeoque (*per Defin.* 7.) solus est causa libera. Q. E. D.

Scholium. Alii putant, Deum esse causam liberam, propterea quod potest, ut putant, efficere, ut ea, quae ex eius natura sequi diximus, hoc est, quae in eius potestate sunt, non fiant, sive ut ab ipso non producantur. Sed hoc idem est, ac si dicerent,

---

17. NS: sino que Dios es causa eficiente en virtud solo de su perfección.

turaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos son iguales a dos ángulos rectos, o que de una causa dada no se si-[62]ga un efecto, lo cual es absurdo. Más abajo mostraré sin la ayuda de esta proposición que a la naturaleza de Dios no pertenecen ni el intelecto ni la voluntad. Sé que son muchos los que piensan poder demostrar que a la naturaleza de Dios pertenece un intelecto sumo y una voluntad libre, pues afirman que nada más perfecto conocen, que puedan atribuir a Dios, que aquello que en nosotros es la suma perfección. Además, aunque conciben a Dios como sumamente inteligente en acto, no creen, sin embargo, que pueda hacer que existan todas las cosas que entiende en acto, pues piensan que de esa manera destruirían la potencia de Dios. Afirman que si hubiese creado todo lo que está en su intelecto, entonces no habría podido crear nada más, lo cual creen que repugna a la omnipotencia de Dios. Por eso prefieren afirmar un Dios indiferente a todo y que no crea nada aparte de aquello que ha decretado crear en virtud de una cierta voluntad absoluta. Mas yo pienso haber mostrado con suficiente claridad (*véase la proposición* 16) que de la suma potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza, han fluido necesariamente infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todas las cosas. O sea, que siempre se siguen con la misma necesidad, de igual manera que de la naturaleza de un triángulo se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos son iguales a dos ángulos rectos. Por ello, la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde toda la eternidad y permanecerá por toda la eternidad en esa misma actualidad. Y así se afirma, a mi juicio al menos, una omnipotencia de Dios mucho más perfecta.

---

quod Deus potest efficere, ut ex natura trianguli non sequatur, eius tres angulos aequales esse duobus rectis; sive ut ex data causa non sequatur effectus, quod est absurdum. Porro infra absque ope huius Propositionis ostendam, ad Dei naturam neque intellectum, neque voluntatem pertinere. Scio equidem plures esse qui putant, se posse demonstrare, ad Dei naturam summum intellectum, et liberam voluntatem pertinere; nihil enim perfectius cognoscere sese aiunt, quod Deo tribuere possunt, quam id, quod in nobis summa est perfectio. Porro, tametsi Deum actu summe intelligentem concipiant, non tamen credunt, eum posse omnia, quae actu intelligit, efficere, ut existant; nam se eo modo Dei potentiam destruere putant. Si omnia, inquiunt, quae in eius intellectu sunt, creavisset, nihil tum amplius creare potuisset, quod credunt Dei omnipotentiae repugnare; ideoque maluerunt Deum ad omnia indifferentem statuere, nec aliud creantem praeter id, quod absoluta quadam voluntate decrevit creare. Verum ego me satis clare ostendisse puto (*vid. Prop.* 16.), a summa Dei potentia, sive infinita natura infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo, ac ex natura trianguli ab aeterno, et in aeternum sequitur, eius tres angulos aequari duobus rectis. Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit, et in aeternum in eadem actualitate manebit. Et hoc modo Dei omnipotentia longe, meo quidem iudicio, perfectior sta-

Más aún, son mis adversarios (permítaseme hablar abiertamente) quienes parecen negar la omnipotencia de Dios. Se ven obligados a confesar que Dios entiende infinitas cosas creables que nunca, sin embargo, podrá crear, pues de otra manera, a saber, si crease todas las cosas que entiende, agotaría según ellos su omnipotencia y se tornaría a sí mismo imperfecto. Y así, para afirmar que Dios es perfecto, se ven obligados a afirmar simultáneamente que no puede realizar todo aquello a lo que se extiende su potencia. No veo que se pueda fingir algo más absurdo ni que más repugne a la omnipotencia de Dios. Además, por decir algo aquí también acerca del intelecto y de la voluntad que comúnmente atribuimos a Dios, si el intelecto y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, entonces debe entenderse por ambos atributos algo totalmente otro de lo que suelen entender vulgarmente los hombres. Pues el intelecto y la voluntad que constituyesen la esencia de Dios deberían diferir por completo de nuestro intelecto y nuestra voluntad [63] y no podrían convenir con ellos en nada excepto en el nombre; a saber, no de otra manera que como entre sí convienen el perro, signo celeste, y el perro, animal que ladra. Lo demostraré así. Si el intelecto pertenece a la naturaleza divina, no podría ser por naturaleza, como nuestro intelecto, posterior (como place a muchos) o simultáneo a las cosas entendidas, pues Dios, en virtud de que es causa, es anterior a todas las cosas (*por el corolario* 1 *de la proposición* 16), sino que, por el contrario, la verdad y la esencia formal de las cosas es tal porque objetivamente existe como tal en el intelecto de Dios. Por ello, el intelecto de Dios, en la medida en que se concibe que constituye la esencia de Dios, es realmen-

---

tuitur. Imo adversarii Dei omnipotentiam (liceat aperte loqui) negare videntur. Coguntur enim fateri, Deum infinita creabilia intelligere, quae tamen nunquam creare poterit. Nam alias, si scilicet omnia, quae intelligit, crearet, suam, iuxta ipsos, exhauriret omnipotentiam, et se imperfectum redderet. Ut igitur Deum perfectum statuant, eo rediguntur, ut simul statuere debeant, ipsum non posse omnia efficere, ad quae eius potentia se extendit, quo absurdius, aut Dei omnipotentiae magis repugnans, non video, quid fingi possit. Porro, ut de intellectu, et voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hic etiam aliquid dicam; si ad aeternam Dei essentiam, intellectus scilicet, et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus, et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu, et voluntate, toto coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans. Quod sic demonstrabo. Si intellectus ad divinam naturam pertinet, non poterit, uti noster intellectus, posterior (ut plerisque placet), vel simul natura esse cum rebus intellectis, quandoquidem Deus omnibus rebus prior est causalitate (*per Coroll.* I. *Prop.* 16.); sed contra veritas, et formalis rerum essentia ideo talis est, quia talis in Dei intellectu existit obiective. Quare Dei intellectus, quatenus Dei essentiam constituere con-

te causa de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia, lo cual parece haber sido visto también por quienes han aseverado que el intelecto, la voluntad y la potencia de Dios son una y la misma cosa. Y así, puesto que el intelecto de Dios es la única causa de las cosas, es decir (como hemos mostrado), tanto de su esencia como de su existencia, necesariamente debe diferir de ellas tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia. Pues lo causado difiere de su causa precisamente en aquello que tiene en virtud de la causa[18]. Por ejemplo, un hombre es causa de la existencia pero no de la esencia de otro hombre, pues esta es una verdad eterna y por ello pueden convenir completamente según la esencia. Pero, en cambio, deben diferir en la existencia. Y así, si la existencia de uno perece, no por ello perecerá la del otro. Mas si la esencia de uno pudiera ser destruida y hacerse falsa, también se destruiría la esencia del otro. Por consiguiente, una cosa que es causa de la esencia y de la existencia de algún efecto debe diferir de tal efecto tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia. Ahora bien, el intelecto de Dios es causa de la esencia y de la existencia de nuestro intelecto. Luego el intelecto de Dios, en la medida en que se concibe que constituye la esencia divina, difiere de nuestro intelecto tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia y no puede convenir con él en nada salvo en el nombre, como queríamos. Acerca de la voluntad se procede de la misma manera, como cualquiera puede ver con facilidad.

---

cipitur, est revera causa rerum, tam earum essentiae, quam earum existentiae; quod ab iis videtur etiam fuisse animadversum, qui Dei intellectum, voluntatem, et potentiam unum et idem esse asseruerunt. Cum itaque Dei intellectus sit unica rerum causa, videlicet (ut ostendimus) tam earum essentiae, quam earum existentiae, debet ipse necessario ab iisdem differre, tam ratione essentiae, quam ratione existentiae. Nam causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet <, *daaröm het een gewrocht* /Effectus/ *van zulk een oorzaak gezegt word*>. Ex. gr. homo est causa existentiae, non vero essentiae alterius hominis; est enim haec aeterna veritas: et ideo secundum essentiam prorsus convenire possunt; in existendo autem differre debent; et propterea, si unius existentia pereat, non ideo alterius peribit; sed, si unius essentia destrui posset, et fieri falsa, destrueretur etiam alterius essentia. Quapropter res, quae et essentiae, et existentiae, alicuius effectus est causa, a tali effectu differre debet, tam ratione essentiae, quam ratione existentiae. Atqui Dei intellectus est et essentiae, et existentiae nostri intellectus causa: ergo Dei intellectus, quatenus divinam essentiam constituere concipitur, a nostro intellectu, tam ratione essentiae, quam ratione existentiae differt, nec in ulla re, praeterquam in nomine, cum eo convenire potest, ut volebamus. Circa voluntatem eodem modo proceditur, ut facile unusquisque videre potest.

---

18. NS: en tanto que de ello se dice que es efecto de tal causa.

PROPOSICIÓN 18

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas. [64]

DEMOSTRACIÓN

Todas las cosas que son, son en Dios y deben ser concebidas a través de Dios (*por la proposición* 15), y así (*por el corolario* 1 *de la proposición* 16 *de esta parte*), Dios es causa de las cosas que son Él, que es lo primero. Además, fuera de Dios no puede darse ninguna sustancia (*por la proposición* 14), esto es (*por la definición* 3), ninguna cosa, fuera de Dios, que sea en sí[19], que era lo segundo. Luego Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 19

Dios, o sea, todos los atributos de Dios, son eternos.

DEMOSTRACIÓN

Pues Dios (*por la definición* 6) es la sustancia que (*por la proposición* 11) existe necesariamente, esto es (*por la proposición* 7), a cuya naturaleza pertenece existir, o (lo que es lo mismo) de cuya definición se sigue el mismo existir, y así (*por la definición* 8), es eterno. Además, se debe entender por atributos de Dios aquello que (*por la definición* 4) expresa la esencia de la sustancia divina, esto es, aquello que pertenece a la sustancia; esto mismo es lo que digo que deben implicar los atributos. Ahora bien, a la naturaleza de la sustancia (*como ya he demostrado en virtud de*

PROPOSITIO XVIII. *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.*

Demonstratio. Omnia, quae sunt, in Deo sunt, et per Deum concipi debent (*per Prop.* 15.), adeoque (*per Coroll.* I. *Prop.* 16.) Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa, quod est primum. Deinde extra Deum nulla potest dari substantia (*per Prop.* 14.), hoc est (*per Defin.* 3.), res, quae extra Deum in se sit, quod erat secundum. Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. Q. E. D.

PROPOSITIO XIX. *Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna.*

Demonstratio. Deus enim (*per Defin.* 6.) est substantia, quae (*per Prop.* 11.) necessario existit, hoc est (*per Prop.* 7.), ad cuius naturam pertinet existere, sive (quod idem est) ex cuius definitione sequitur ipsum existere, adeoque (*per Defin.* 8.) est aeternus. Deinde per Dei attributa intelligendum est id, quod (*per Defin.* 4.) Divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id, quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent. Atqui ad naturam substantiae (*ut iam ex Prop.* 7. *de-*

19. NS: así, Dios no es causa de las cosas que son fuera de él.

la proposición 7) pertenece la eternidad. Luego todo atributo debe implicar la eternidad y, por tanto, todos son eternos. Q. E. D.

ESCOLIO

Esta proposición también es patente, con la mayor claridad, por la manera como (*proposición* 11) he demostrado la existencia de Dios. Digo que en virtud de aquella demostración consta que la existencia de Dios, como su esencia, es una verdad eterna. Además (*proposición* 19 *de* Los principios de Descartes), he demostrado también de otra manera la eternidad de Dios, y no es preciso repetirla aquí.

PROPOSICIÓN 20

La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo.

DEMOSTRACIÓN

Dios (*por la proposición anterior*) y todos sus atributos son eternos, esto es (*por la definición* 8), cada uno de sus atributos expresa la existencia. Luego los mismos atributos de Dios que (*por la definición* 4) explican la esencia eterna de Dios, explican simultáneamente su existencia eterna; esto es, aquello mismo que constituye la esencia de Dios consti-[65]tuye simultáneamente su existencia. Y así, esta [existencia] y aquella esencia son uno y lo mismo. Q. E. D.

COROLARIO I

De aquí se sigue, I. que la existencia de Dios, como su esencia, es una verdad eterna.

---

monstravi) pertinet aeternitas. Ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna. Q. E. D.

Scholium. Haec propositio quam clarissime etiam patet ex modo, quo (*Prop.* 11.) Dei existentiam demonstravi; ex ea, inquam, demonstratione constat, Dei existentiam, sicut eius essentiam, aeternam esse veritatem. Deinde (*Prop.* 19. *Principiorum Cartesii*) alio etiam modo Dei aeternitatem demonstravi, nec opus est eum hic repetere.

PROPOSITIO XX. *Dei existentia, eius'que essentia unum et idem sunt.*

Demonstratio. Deus (*per anteced. Prop.*), eiusque omnia attributa sunt aeterna, hoc est (*per Defin.* 8.), unumquodque eius attributorum existentiam exprimit. Eadem ergo Dei attributa, quae (*per Defin.* 4.) Dei aeternam essentiam explicant, eius simul aeternam existentiam explicant, hoc est, illud ipsum, quod essentiam Dei constituit, constituit simul ipsius existentiam, adeoque haec, et ipsius essentia unum et idem sunt. Q. E. D.

Corollarium I. Hinc sequitur I°. Dei existentiam, sicut eius essentiam, aeternam esse veritatem.

COROLARIO II

Se sigue, II. que Dios, o sea, que todos los atributos de Dios son inmutables. Pues si cambiasen por razón de la existencia también deberían (*por la proposición anterior*) cambiar por razón de la esencia, esto es (*como es notorio por sí mismo*), trocarse de verdaderos en falsos, lo cual es absurdo.

PROPOSICIÓN 21

Todas las cosas que se siguen de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios han debido existir siempre y ser infinitas, o sea, que son eternas e infinitas en virtud del mismo atributo.

DEMOSTRACIÓN

Concibe, si puedes hacerlo (en caso de que lo niegues), algo, en un atributo de Dios, que se siga de su naturaleza absoluta, que sea finito y tenga una existencia, o sea, una duración, determinada. Por ejemplo, la idea de Dios en el pensamiento. Ahora bien, el pensamiento, en la medida en que se supone que es un atributo de Dios, es necesariamente (*por la proposición* 11) infinito por su naturaleza. Sin embargo, en tanto que contiene la idea de Dios, se le supone finito. Pero (*por la definición* 2) no puede ser concebido como finito más que si está limitado por el pensamiento mismo. Mas no por el pensamiento mismo en tanto que constituye la idea de Dios, ya que es en cuanto tal como se supone que es finito. Luego [estará limitado] por el pensamiento en tanto que no constituye la idea de Dios, la cual, no obstante (*por la proposición* 11), debe existir necesariamente. Se da, así pues, un pensamiento que no constituye la idea de Dios y, por ello, de su naturaleza en tanto que es un pensa-

---

Corollarium II. Sequitur II°. Deum, sive omnia Dei attributa esse immutabilia. Nam, si ratione existentiae mutarentur, deberent etiam (*per Prop. praeced.*) ratione essentiae mutari, hoc est (*ut per se notum*) ex veris falsa fieri, quod est absurdum.

PROPOSITIO XXI. *Omnia, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper, et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna, et infinita sunt.*

Demonstratio. Concipe, si fieri potest (siquidem neges), aliquid in aliquo Dei attributo ex ipsius absoluta natura sequi, quod finitum sit, et determinatam habeat existentiam, sive durationem, ex. gr. ideam Dei in cogitatione. At cogitatio, quandoquidem Dei attributum supponitur, est necessario (*per Prop.* 11.) sua natura infinita. Verum, quatenus ipsa ideam Dei habet, finita supponitur. At (*per Defin.* 2.) finita concipi non potest, nisi per ipsam cogitationem determinetur. Sed non per ipsam cogitationem, quatenus ideam Dei constituit, eatenus enim finita supponitur esse: Ergo per cogitationem, quatenus ideam Dei non constituit, quae tamen (*per Prop.* 11.) necessario existere debet: Datur igitur cogitatio non constituens ideam Dei, ac propte-

miento que es absoluto, no se sigue necesariamente la idea de Dios. (Es concebido, pues, como constituyendo la idea de Dios y como no constituyéndola). Lo cual va en contra de la hipótesis. Por ello, si la idea de Dios en el pensamiento u otra cosa cualquiera (da lo mismo, en la medida en que la demostración es universal) se sigue, en algún atributo de Dios, de la necesidad de la naturaleza absoluta de ese mismo atributo, debe ser necesariamente infinita. Lo cual era lo primero.

Además, aquello que así se si-[66]gue de la necesidad de la naturaleza de algún atributo no puede tener una existencia o una duración determinada. Pues, si lo niegas, supóngase que una cosa que se sigue de la necesidad de la naturaleza de algún atributo, se da en algún atributo de Dios, por ejemplo la idea de Dios en el pensamiento, y supóngase que alguna vez [dicha cosa] no ha existido o no va a existir. Ahora bien, dado que se supone que el pensamiento es un atributo de Dios, debe existir necesaria e inmutablemente (*por la proposición* 11 *y el corolario* 2 *de la proposición* 20). Por lo cual, más allá de los límites de la duración de la idea de Dios (que se supone, en efecto, que alguna vez no ha existido o que alguna vez no existirá), el pensamiento deberá existir sin la idea de Dios. Pero esto es contrario a la hipótesis. Se está suponiendo, en efecto, que, dado el pensamiento, de él se sigue necesariamente la idea de Dios. Luego la idea de Dios en el pensamiento, u otra cosa cualquiera que se siga necesariamente de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, no puede tener una duración determinada, sino que, en virtud de ese mismo atributo, esa cosa es eterna. Lo cual era lo segundo[20]. Nó-

---

rea ex eius natura, quatenus est absoluta cogitatio, non sequitur necessario idea Dei. (Concipitur enim ideam Dei constituens, et non constituens.) Quod est contra hypothesin. Quare si idea Dei in cogitatione, aut aliquid (perinde est, quicquid sumatur, quandoquidem demonstratio universalis est) in aliquo Dei attributo ex necessitate absolutae naturae ipsius attributi sequatur, id debet necessario esse infinitum; quod erat primum.

Deinde id, quod ex necessitate naturae alicuius attributi ita sequitur, non potest determinatam habere existentiam sive durationem. Nam, si neges, supponatur res, quae ex necessitate naturae alicuius attributi sequitur, dari in aliquo Dei attributo, ex. gr. idea Dei in cogitatione, eaque supponatur aliquando non exstitisse, vel non exstitura. Cum autem cogitatio Dei attributum supponatur, debet et necessario, et immutabilis existere (*per Prop.* 11. *et Coroll.* 2. *Prop.* 20.). Quare ultra limites durationis ideae Dei (supponitur enim aliquando non exstitisse, aut non exstitura) cogitatio sine idea Dei existere debebit; atqui hoc est contra hypothesin; supponitur enim, ex data cogitatione necessario sequi ideam Dei. Ergo idea Dei in cogitatione, aut aliquid, quod necessario ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequitur,

20. NS: por demostrar.

tese que ha de afirmarse esto mismo de cualquier cosa que se siga necesariamente, en algún atributo de Dios, de la naturaleza absoluta de Dios.

PROPOSICIÓN 22

Todo cuanto se sigue de algún atributo de Dios en tanto que es modificado por una modificación tal que, en virtud de ese mismo atributo, existe necesariamente y como infinita, debe existir también necesariamente y como infinito.

DEMOSTRACIÓN

La demostración de esta proposición procede del mismo modo que la demostración de la anterior.

PROPOSICIÓN 23

Todo modo que existe necesariamente y como infinito, necesariamente ha debido seguirse, o bien de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, o bien de algún atributo modificado por una modificación que existe necesariamente y como infinita.

DEMOSTRACIÓN

Pues un modo es en otra cosa por cuyo medio debe ser concebido (*por la definición 5*), esto es (*por la proposición* 15), que es solo en Dios y solo por medio de Dios puede ser [67] concebido. Luego si se concibe que un modo existe necesariamente y es infinito, estas dos cosas deben concluirse necesariamente, o ser percibidas, en virtud de algún atributo de Dios en tanto que se concibe que expresa la infinitud y la necesidad de

---

non potest determinatam habere durationem; sed per idem attributum aeternum est, quod erat secundum <, *dat te betogen stond*>. Nota, hoc idem esse affirmandum de quacumque re, quae in aliquo Dei attributo ex Dei absoluta natura necessario sequitur.

PROPOSITIO XXII. *Quicquid ex aliquo Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario, et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario, et infinitum existere.*

Demonstratio. Huius Propositionis demonstratio procedit eodem modo, ac demonstratio praecedentis.

PROPOSITIO XXIII. *Omnis modus, qui et necessario, et infinitus existit, necessario sequi debuit, vel ex absoluta natura alicuius attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessario, et infinita existit.*

Demonstratio. Modus enim in alio est, per quod concipi debet (*per Defin.* 5.), hoc est (*per Prop.* 15.) in solo Deo est, et per solum Deum concipi potest. Si ergo modus concipitur necessario existere, et infinitus esse, utrumque hoc debet necessario concludi, sive percipi per aliquod Dei attributum, quatenus idem concipitur infinitatem,

la existencia, o sea (*es lo mismo por la definición* 8), la eternidad; esto es (*por la definición* 6 *y la proposición* 19), en tanto que es considerado absolutamente. Luego un modo que existe necesariamente y como infinito se debe haber seguido de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios. Y ello, o bien inmediatamente (*sobre lo cual, la proposición* 21), o bien mediante alguna modificación que se sigue de su naturaleza absoluta, esto es (*por la proposición anterior*), que existe necesariamente y como infinita. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 24

La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia.

DEMOSTRACIÓN

Es patente en virtud de la definición 1. Pues aquello cuya naturaleza (a saber, considerada en sí) implica la existencia, es causa de sí y existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza.

COROLARIO

De aquí se sigue que Dios no solo es la causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren existiendo, o sea (para utilizar un término escolástico), que Dios es la causa del ser de las cosas. Pues siempre que atendemos a la esencia de las cosas, existan o no existan, constatamos que esta no implica ni la existencia ni la duración. Y así, su esencia no puede ser la causa ni de su existencia ni de su duración, sino solo Dios, solo a cuya naturaleza pertenece el existir (*por el corolario* 1 *de la proposición* 14).

---

et necessitatem existentiae, sive (*quod per Defin.* 8. *idem est*) aeternitatem exprimere, hoc est (*per Defin.* 6. *et Prop.* 19.), quatenus absolute consideratur. Modus ergo, qui et necessario, et infinitus existit, ex absoluta natura alicuius Dei attributi sequi debuit; hocque vel immediate (*de quo Prop.* 21.), vel mediante aliqua modificatione, quae ex eius absoluta natura sequitur, hoc est (*per Prop. praeced.*), quae et necessario, et infinita existit. Q. E. D.

PROPOSITIO XXIV. *Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam.*

Demonstratio. Patet ex defin. I. Id enim, cuius natura (in se scilicet considerata) involvit existentiam, causa est sui, et ex sola suae naturae necessitate existit.

Corollarium. Hinc sequitur, Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive (ut termino Scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum. Nam, sive res existant, sive non existant, quotiescunque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam, nec durationem involvere comperimus; adeoque earum essentia neque suae existentiae, neque suae durationis potest esse causa, sed tantum Deus, ad cuius solam naturam pertinet existere (*per Coroll.* I. *Prop.* 14.).

PROPOSICIÓN 25

Dios no es solo la causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia.

DEMOSTRACIÓN

Si lo niegas, entonces Dios no es la causa de la esencia de las cosas, y así (*por el axioma* 4), la esencia de las cosas puede ser concebida sin Dios. Pero esto [68] (*por la proposición* 15) es absurdo. Luego Dios es también la causa de la esencia de las cosas. Q. E. D.

ESCOLIO

Esta proposición se sigue más claramente de la proposición 16. Pues de esta se sigue que, dada la naturaleza divina, de ella deben concluirse necesariamente tanto la esencia de las cosas como su existencia. Y, por decirlo en una palabra, en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí se ha de decir también que es causa de todas las cosas, lo que constará con mayor claridad aún en virtud del siguiente corolario.

COROLARIO

Las cosas particulares nada son, si no afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los que se expresan los atributos de Dios de un cierto y determinado modo. La demostración de esto es patente por la proposición 15 y la definición 5.

PROPOSICIÓN 26

Una cosa que ha sido determinada a operar algo ha sido determinada a ello, necesariamente, por Dios, y la que no ha sido determinada por Dios no puede determinarse a sí misma a operar.

PROPOSITIO XXV. *Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae.*

Demonstratio. Si negas, ergo rerum essentiae Deus non est causa; adeoque (*per Axiom.* 4.) potest rerum essentia sine Deo concipi: atqui hoc (*per Prop.* 15.) est absurdum. Ergo rerum etiam essentiae Deus est causa. Q. E. D.

Scholium. Haec Propositio clarius sequitur ex Prop. 16. Ex ea enim sequitur, quod ex data natura divina, tam rerum essentia, quam existentia debeat necessario concludi; et, ut verbo dicam, eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est, quod adhuc clarius ex sequenti Corollario constabit.

Corollarium. Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo, et determinato modo exprimuntur. Demonstratio patet ex Propositione 15. et Definitione 5.

PROPOSITIO XXVI. *Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata; et, quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare.*

DEMOSTRACIÓN

Aquello por lo que se dice que las cosas están determinadas a operar algo, es necesariamente un algo positivo (*como es por sí notorio*). Y así, Dios es, por la necesidad de su naturaleza, causa eficiente (*por las proposiciones* 25 *y* 16) tanto de la esencia como de la existencia de aquello, lo cual era lo primero. De lo que también se sigue clarísimamente lo segundo que se propone, pues si una cosa que no ha sido determinada por Dios pudiese determinarse a sí misma, la primera parte de esta [proposición] sería falsa, lo cual es absurdo, como hemos mostrado.

PROPOSICIÓN 27

Una cosa que ha sido determinada por Dios a operar algo no puede tornarse a sí misma indeterminada.

DEMOSTRACIÓN

Esta proposición es patente por el axioma tercero. [69]

PROPOSICIÓN 28

Cualquier cosa singular, o sea, cualquier cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a operar si no es determinada a existir y a operar por otra causa que también es finita y tiene una existencia determinada; y a su vez esta causa tampoco puede existir ni ser determinada a operar si no es determinada a existir y a operar por otra que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito.

Demonstratio. Id, per quod res determinatae ad aliquid operandum dicuntur, necessario quid positivum est (*ut per se notum*). Adeoque, tam eius essentiae, quam existentiae, Deus ex necessitate suae naturae est causa efficiens (*per Prop.* 25. *et* 16.); quod erat primum. Ex quo etiam, quod secundo proponitur, clarissime sequitur. Nam si res, quae a Deo determinata non est, se ipsam determinare posset, prima pars huius falsa esset, quod est absurdum, ut ostendimus.

PROPOSITIO XXVII. *Res, quae a Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest.*

Demonstratio. Haec Propositio patet ex Axiomate tertio.

PROPOSITIO XXVIII. *Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum, et operandum, et sic in infinitum.*

DEMOSTRACIÓN

Todo cuanto es determinado a existir y operar es determinado así por Dios (*por la proposición* 26 *y el corolario de la proposición* 24). Pero lo que es finito y tiene una existencia determinada no ha podido ser producido por la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, pues lo que se sigue de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, eso es infinito y eterno (*por la proposición* 21). Luego ha debido seguirse de Dios o de algún atributo suyo en tanto que es considerado como afectado por algún modo, pues nada se da aparte de la sustancia y de los modos (*por el axioma* 1 *y las definiciones* 3 *y* 5), y los modos (*por el corolario de la proposición* 25) nada son sino afecciones de los atributos de Dios. Ahora bien, tampoco ha podido seguirse de Dios o de algún atributo suyo en tanto que afectado por alguna modificación que sea eterna e infinita (*por la proposición* 22). Luego ha debido seguirse [de Dios], o bien ser determinado a existir y a operar por Dios o por algún atributo suyo, en tanto que modificado por una modificación que es finita y tiene una existencia determinada. Lo cual era lo primero. Además, y a su vez, esta causa, o sea, este modo (*por la misma razón por la que hemos demostrado la primera parte de esta*), ha debido ser determinado también por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada. Y a su vez, esta última (*por la misma razón*), por otra. Y así siempre (*por la misma razón*) al infinito. Q. E. D. [70]

ESCOLIO

Como ciertas cosas han debido ser producidas por Dios inmediatamente, a saber, aquellas que se siguen necesariamente de su naturaleza ab-

---

Demonstratio. Quicquid determinatum est ad existendum, et operandum, a Deo sic determinatum est (*per Prop.* 26. *et Coroll. Prop.* 24.). At id, quod finitum est, et determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicuius Dei attributi produci non potuit; quicquid enim ex absoluta natura alicuius Dei attributi sequitur, id infinitum, et aeternum est (*per Prop.* 21.). Debuit ergo ex Deo, vel aliquo eius attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur; praeter enim substantiam, et modos nil datur (*per Axiom.* I. *et Defin.* 3. *et* 5.), et modi (*per Coroll. Prop.* 25.) nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones. At ex Deo, vel aliquo eius attributo, quatenus affectum est modificatione, quae aeterna, et infinita est, sequi etiam non potuit (*per Prop.* 22.). Debuit ergo sequi, vel ad existendum, et operandum determinari a Deo, vel aliquo eius attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est, et determinatam habet existentiam. Quod erat primum. Deinde haec rursus causa, sive hic modus (*per eandem rationem, qua primam partem huius iam iam demonstravimus*) debuit etiam determinari ab alia, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam, et rursus haec ultima (*per eandem rationem*) ab alia, et sic semper (*per eandem rationem*) in infinitum. Q. E. D.

Scholium. Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex absoluta eius natura necessario sequuntur, et alia mediantibus his primis, quae tamen

soluta, y otras mediante estas primeras que tampoco pueden ser ni ser concebidas sin Dios, se sigue de aquí, I. que Dios es causa absolutamente próxima de las cosas inmediatamente producidas por él, y no en su género, como dicen. Pues los efectos de Dios no pueden ser ni ser concebidos sin su causa (*por la proposición* 15 *y el corolario de la proposición* 24). Se sigue, II. que de Dios no puede decirse propiamente que sea la causa remota de las cosas singulares, a no ser, tal vez, para que distingamos esas cosas de las que Él produce inmediatamente, o, mejor, de las que se siguen de su naturaleza absoluta. Pues por causa remota entendemos aquella que no está unida en modo alguno con su efecto. Pero todas las cosas que son, son en Dios y dependen de Dios de tal manera que sin Él no pueden ni ser ni ser concebidas.

PROPOSICIÓN 29

En la naturaleza no se da nada contingente, sino que todas las cosas son determinadas a existir y a operar de cierto modo en virtud de la necesidad de la naturaleza divina.

DEMOSTRACIÓN

Todo lo que es, es en Dios (*por la proposición* 15), pero de Dios no puede decirse que es una cosa contingente. Pues (*por la proposición* 11) existe necesaria y no contingentemente. Además, los modos de la naturaleza divina también se han seguido de esta necesaria, no contingentemente (*por la proposición* 16), y ello, ya en tanto que la naturaleza divina sea considerada absolutamente (*por la proposición* 21), ya en tanto que sea considerada como determinada a obrar de un cierto modo (*por*

---

sine Deo nec esse, nec concipi possunt; hinc sequitur I°. quod Deus sit rerum immediate ab ipso productarum causa absolute proxima; <*Ik zeg volstrektelijk de naaste oorzaak, en*> non vero in suo genere, ut aiunt. Nam Dei effectus, sine sua causa, nec esse, nec concipi possunt (*per Prop.* 15. *et Coroll. Prop.* 24.). Sequitur II°. quod Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa, ut scilicet has ab iis, quas immediate produxit, vel potius, quae ex absoluta eius natura sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo coniuncta est. At omnia, quae sunt, in Deo sunt, et a Deo ita dependent, ut sine ipso nec esse, nec concipi possint.

PROPOSITIO XXIX. *In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, et operandum.*

Demonstratio. Quicquid est, in Deo est (*per Prop.* 15.): Deus autem non potest dici res contingens. Nam (*per Prop.* 11.) necessario, non vero contingenter existit. Modi deinde divinae naturae ex eadem etiam necessario, non vero contingenter secuti sunt (*per Prop.* 16.), idque, vel quatenus divina natura absolute (*per Prop.* 21.), vel quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur (*per Prop.* 27.). Po-

la proposición 27). Además, Dios no solo es causa de estos modos en tanto que simplemente existen (*por el corolario de la proposición* 24), sino que también lo es (*por la proposición* 26) en tanto que se los considera como determinados a operar algo. Pues si no fuesen determinados por Dios (*por la misma proposición*), es imposible, y no contingente, que se determinen a sí mismos. Y al contrario (*por la proposición* 27), si son determinados por Dios, es imposible, y no contingente, que se tornen a sí mismos indeterminados. Por lo cual, [71] todas las cosas, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, son determinadas no solo a existir, sino también a existir y a operar de cierto modo, y nada se da que sea contingente. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí, o, mejor, advertir, qué hemos de entender por *naturaleza naturante* y qué por *naturaleza naturada*. Pues considero que por lo anterior ya consta que por *naturaleza naturante* hemos de entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (*por el corolario* 1 *de la proposición* 14 *y el corolario* 2 *de la proposición* 17), Dios en tanto que es considerado como causa libre. Por *naturada*, sin embargo, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios en tanto que considerados como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ni ser ni ser concebidas.

---

rro horum modorum Deus non tantum est causa, quatenus simpliciter existunt (*per Coroll. Prop.* 24.), sed etiam (*per Prop.* 26.), quatenus ad aliquid operandum determinati considerantur. Quod si a Deo (*per eand. Prop.*) determinati non sint, impossibile, non vero contingens est, ut se ipsos determinent; et contra (*per Prop.* 27.) si a Deo determinati sint, impossibile, non vero contingens est, ut se ipsos indeterminatos reddant. Quare omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt, non tantum ad existendum, sed etiam ad certo modo existendum, et operandum, nullumque datur contingens. *Q. E. D.*

Scholium. Antequam ulterius pergam, hic, quid nobis per *Naturam naturantem* et quid per *Naturam naturatam* intelligendum sit, explicare volo, vel potius monere. Nam ex antecedentibus iam constare existimo, nempe, quod per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, et infinitam essentiam exprimunt, hoc est (*per Coroll.* I. *Prop.* 14. *et Coroll.* 2. *Prop.* 17.), Deus, quatenus, ut causa libera, consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscuiusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt.

PROPOSICIÓN 30

El intelecto, finito en acto o infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada otro.

DEMOSTRACIÓN

La idea verdadera debe convenir con su ideado (*por el axioma* 6), esto es (*como es de por sí notorio*), aquello que está contenido objetivamente en el intelecto debe necesariamente darse en la naturaleza. Ahora bien, en la naturaleza (*por el corolario* 1 *de la proposición* 14) no se da sino una sustancia, a saber, Dios, ni ningunas otras afecciones (*por la proposición* 15) que aquellas que son en Dios y que (*por la misma proposición*) sin Dios no pueden ser ni ser concebidas. Luego el intelecto, finito en acto o infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada otro. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 31

El intelecto en acto, sea finito, sea infinito, al igual que la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la naturaleza naturada, no a la naturante. [72]

DEMOSTRACIÓN

Pues por intelecto (*como es de por sí notorio*) no entendemos el pensamiento absoluto, sino solo un cierto modo del pensar, el cual difiere de otros modos, a saber, del deseo, del amor, etc., y que, por tanto (*por la definición* 5), debe ser concebido por medio del pensamiento absoluto, es decir (*por la proposición* 15 *y la definición* 6), por medio de algún atributo de Dios, el cual expresa la esencia eterna e infinita del pensa-

---

PROPOSITIO XXX. *Intellectus actu finitus, aut actu infinitus Dei attributa, Deique affectiones comprehendere debet, et nihil aliud.*

Demonstratio. Idea vera debet convenire cum suo ideato (*per Axiom.* 6.), hoc est (*ut per se notum*) id, quod in intellectu obiective continetur, debet necessario in natura dari: atqui in natura (*per Coroll.* I. *Prop.* 14.) non nisi una substantia datur, nempe Deus, nec ullae aliae affectiones (*per Prop.* 15.), quam quae in Deo sunt, et quae (*per eandem Prop.*) sine Deo nec esse, nec concipi possunt; ergo intellectus actu finitus, aut actu infinitus Dei attributa, Deique affectiones comprehendere debet, et nihil aliud. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XXXI. *Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor & c. ad Naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent.*

Demonstratio. Per intellectum enim (*ut per se notum*) non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore, &c. differt, adeoque (*per Defin.* 5.) per absolutam cogitationem concipi debet, nempe (*per Prop.* 15. *et Defin.* 6.) per aliquod Dei attributum, quod aeternam, et infinitam cogitationis essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso

miento. Y debe ser concebido de manera tal que sin él no pueda ni ser ni ser concebido. Y por ello (*por el escolio de la proposición* 29), debe ser referido a la naturaleza naturada, mas no a la naturante, como también el resto de los modos del pensar. Q. E. D.

ESCOLIO

La razón por la que hablo aquí del intelecto en acto no es porque yo conceda que se dé algún intelecto en potencia, sino porque, deseando evitar toda confusión, no he querido hablar sino de cosas percibidas por nosotros con la mayor claridad, a saber, de la intelección misma, nada más claro que la cual es percibido por nosotros. Pues no podemos entender nada que no nos conduzca a un conocimiento más perfecto de la intelección.

PROPOSICIÓN 32

La voluntad no puede ser llamada causa libre, sino solo necesaria.

DEMOSTRACIÓN

La voluntad es, como el intelecto, solo un cierto modo del pensar. Y así (*por la proposición* 28), una volición cualquiera no puede existir, ni ser determinada a operar, si no es determinada por otra causa, y esta a su vez por otra, y así al infinito. Pues si se supone a la voluntad como infinita, también debe ser determinada a existir y a operar por Dios, no en tanto que es la sustancia absolutamente infinita, sino en tanto que tiene un atributo que expresa la esencia infinita y eterna del pensamiento (*por la proposición* 23). Así pues, de cualquier manera como sea concebida, como finita o como infinita, requiere de una causa por la cual sea

---

nec esse, nec concipi possit; ac proprerea (*per Schol. Prop.* 29.) ad Naturam naturatam, non vero naturantem referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi. Q. E. D.

Scholium. Ratio, cur hic loquar de intellectu actu, non est, quia concedo, ullum dari intellectum potentia, sed, quia omnem confusionem vitare cupio, nolui loqui, nisi de re nobis quam clarissime percepta, de ipsa scilicet intellectione, qua nihil nobis clarius percipitur. Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat.

PROPOSITIO XXXII. *Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria.*

Demonstratio. Voluntas certus tantum cogitandi modus est, sicuti intellectus; adeoque (*per Prop.* 28.) unaquaeque volitio non potest existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia causa determinetur, et haec rursus ab alia, et sic porro in infinitum. Quod si voluntas infinita supponatur, debet etiam ad existendum, et operandum determinari a Deo, non quatenus substantia absolute infinita est, sed quatenus attributum habet, quod infinitam, et aeternam cogitationis essentiam exprimit (*per Prop.* 23.). Quocumque igitur modo, sive finita, sive infinita concipiatur, cau-

determinada a existir y a operar. Y así (*por la definición* 7), no puede ser llamada causa libre, sino solo necesaria o coaccionada. *Q. E. D.* [73]

COROLARIO I

De aquí se sigue, I. que Dios no actúa en virtud de la libertad de la voluntad.

COROLARIO II

Se sigue, II. que el intelecto y la voluntad se relacionan con la naturaleza de Dios como el movimiento y el reposo y absolutamente todas las cosas naturales, las cuales (*por la proposición* 29) deben ser determinadas por Dios a existir y a operar de cierto modo. Pues la voluntad, como todo lo demás, precisa de una causa por la que sea determinada a existir y a operar de cierto modo. Y aun cuando de una voluntad dada, o de un intelecto, se sigan infinitas cosas, no por ello podrá decirse, no obstante, que Dios actúa en virtud de la libertad de la voluntad, como tampoco puede decirse que, dado que en virtud del movimiento y del reposo se siguen [infinitas cosas] (pues, en efecto, de ellos también se siguen infinitas cosas), [Dios] actúa en virtud de la libertad del movimiento y del reposo. Por ello, la voluntad no pertenece a la naturaleza de Dios en mayor medida que el resto de cosas naturales, sino que se relaciona con ella del mismo modo que el movimiento y el reposo y todo lo demás, de lo cual hemos mostrado que se sigue de la necesidad de la naturaleza divina y es determinado por ella a existir y a operar de cierto modo.

---

sam requirit, a qua ad existendum, et operandum determinetur; adeoque (*per Defin.* 7.) non potest dici causa libera, sed tantum necessaria, vel coacta. *Q. E. D.*

Corollarium I. Hinc sequitur I°. Deum non operari ex libertate voluntatis.

Corollarium II. Sequitur II°. Voluntatem, et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus, et quies, et absolute, ut omnia naturalia, quae (*per Prop.* 29.) a Deo ad existendum, et operandum certo modo determinari debent. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad existendum, et operandum certo modo determinetur. Et, quamvis ex data voluntate sive intellectu, infinita sequantur, non tamen propterea Deus magis dici potest ex libertate voluntatis agere, quam propter ea, quae ex motu, et quiete sequuntur (infinita enim ex his etiam sequuntur), dici potest ex libertate motus, et quietis agere. Quare voluntas ad Dei naturam non magis pertinet, quam reliqua naturalia; sed ad ipsam eodem modo sese habet, ut motus, et quies, et omnia reliqua, quae ostendimus ex necessitate divinae naturae sequi, et ab eadem ad existendum, et operandum certo modo determinari.

PROPOSICIÓN 33

Las cosas no han podido ser producidas por Dios de otro modo ni según otro orden que como han sido producidas.

DEMOSTRACIÓN

Pues todas las cosas se han seguido necesariamente de la naturaleza dada de Dios (*por la proposición* 16), y en virtud de la necesidad de la naturaleza de Dios son determinadas a existir y a operar de cierto modo (*por la proposición* 29). Por ello, si las cosas hubiesen podido ser de otra naturaleza, o ser determinadas a operar de otro modo, de manera que el orden de la naturaleza fuese otro, entonces también la naturaleza de Dios podría haber sido otra de la que es ahora. Y por tanto (*por la proposición* 11) también ella debería existir y, en consecuencia, podrían darse dos o varios dioses, lo cual (*por el corolario* 1 *de la proposición* 14) es absurdo. Así pues, las cosas [no han podido ser producidas por Dios] de otro modo ni según otro orden, etc. Q. E. D. [74]

ESCOLIO I

Como con esto he mostrado más claramente que con la luz meridiana que nada absolutamente puede darse en las cosas por lo que se digan *contingentes*, quiero ahora explicar brevemente qué habremos de entender por *contingente*. Pero antes, qué por *necesario* e *imposible*. Se dice *necesaria* una cosa, o bien en razón de su esencia, o bien en razón de su causa. Pues la existencia de una cosa cualquiera se sigue necesariamente, o bien de su misma esencia y definición, o bien de una causa eficiente dada. Y además, por esto mismo se dice una cosa *imposible*, o bien porque su esencia, o sea, su definición, implica contradicción, o bien porque

---

PROPOSITIO XXXIII. *Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt.*

Demonstratio. Res enim omnes ex data Dei natura necessario sequutae sunt (*per Prop.* 16.), et ex necessitate naturae Dei determinatae sunt ad certo modo existendum, et operandum (*per Prop.* 29.). Si itaque res alterius naturae potuissent esse, vel alio modo ad operandum determinari, ut naturae ordo alius esset; ergo Dei etiam natura alia posset esse, quam iam est; ac proinde (*per Prop.* 11.) illa etiam deberet existere, et consequenter duo, vel plures possent dari Dii; quod (*per Coroll.* I. *Prop.* 14.) est absurdum. Quapropter res nullo alio modo, neque alio ordine, &c. Q. E. D.

Scholium I. Quoniam his luce meridiana clarius ostendi, nihil absolute in rebus dari, propter quod contingentes dicantur, explicare iam paucis volo, quid nobis per contingens erit intelligendum; sed prius, quid per necessarium, et impossibile. Res aliqua necessaria dicitur, vel ratione suae essentiae, vel ratione causae. Rei enim alicuius existentia vel ex ipsius essentia, et definitione, vel ex data causa efficiente necessario sequitur. Deinde his etiam de causis res aliqua impossibilis dicitur; nimirum quia vel ipsius essentia, seu definitio contradictionem involvit, vel quia nulla cau-

no se da ninguna causa externa determinada a producir tal cosa. Pero una cosa no se dice *contingente* por ninguna otra causa, a no ser por un defecto de nuestro conocimiento. Pues una cosa de cuya esencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica ninguna contradicción, pero de la que tampoco podemos afirmar nada cierto acerca de su existencia por ocultársenos el orden de las causas, esa cosa nosotros no podemos verla nunca ni como necesaria ni como imposible. Y por eso la llamamos o *contingente* o *posible*.

ESCOLIO II

De lo anterior se sigue claramente que las cosas han sido producidas por Dios con una perfección suma, pues se han seguido necesariamente de una naturaleza perfectísima dada. Y esto no arguye imperfección alguna en Dios, pues es su perfección lo que nos fuerza a afirmarlo. Más aún, de lo contrario de esto se seguiría claramente (como acabo de mostrar) que Dios no es sumamente perfecto. Porque, sin duda, si las cosas hubieran sido producidas de otra manera habría que atribuir otra naturaleza a Dios diversa de aquella que hemos sido forzados a atribuirle en virtud de su consideración como Ente perfectísimo. Pero no dudo de que muchos rechacen esta sentencia por absurda, ni de que no quieran disponer su ánimo a examinarla. Y ello por ninguna otra causa sino por la de estar acostumbrados a atribuir a Dios otra libertad, a saber, una voluntad absoluta, muy diversa de la que nosotros (*definición* 7) hemos enseñado. Pero tampoco dudo de que si quisieran meditar sobre la cosa y recorrer rectamente la serie de nuestras demostraciones, rechazarán de

---

sa externa datur, ad talem rem producendam determinata. At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis. Res enim, cuius essentiam contradictionem involvere ignoramus, vel de qua probe scimus, eandem nullam contradictionem involvere, et tamen de ipsius existentia nihil certo affirmare possumus, propterea quod ordo causarum nos latet, ea nunquam, nec ut necessaria, nec ut impossibilis videri nobis potest, ideoque eandem vel contingentem, vel possibilem vocamus.

Scholium II. Ex praecedentibus clare sequitur, res summa perfectione a Deo fuisse productas: quandoquidem ex data perfectissima natura necessario secutae sunt. Neque hoc Deum ullius arguit imperfectionis; ipsius enim perfectio hoc nos affirmare coegit. Imo ex huius contrario clare sequeretur (ut modo ostendi), Deum non esse summe perfectum; nimirum quia, si res alio modo fuissent productae, Deo alia natura esset tribuenda, diversa ab ea, quam ex consideratione Entis perfectissimi coacti sumus ei tribuere. Verum non dubito, quin multi hanc sententiam, ut absurdam explodant, nec animum ad eandem perpendendam instituere velint; idque nulla alia de causa, quam quia Deo aliam libertatem assueti sunt tribuere, longe diversam ab illa, quae a nobis (*Defin.* 7.) tradita est; videlicet, absolutam voluntatem. Verum neque etiam dubito, si rem meditari vellent, nostrarumque demonstrationum seriem rec-

plano esa libertad [75] que ahora atribuyen a Dios, no solo por ridícula, sino por ser un gran obstáculo para la ciencia. Y tampoco es preciso que repita aquí las cosas dichas en el escolio de la proposición 17. Con todo, y en gracia a ellos, mostraré aún que, incluso concediendo que la voluntad pertenezca a la esencia de Dios, se sigue de su perfección, no obstante, que las cosas no han podido ser creadas por Dios de otro modo ni según otro orden. Lo cual será fácil de mostrar si antes consideramos aquello que ellos mismos conceden, a saber, que solo del decreto y de la voluntad de Dios depende que toda cosa sea lo que es. Pues de otra manera Dios no sería causa de todas las cosas. Además [conceden] que todos los decretos de Dios han sido sancionados por Dios mismo desde la eternidad. Pues de otra manera se argüiría en Dios imperfección e inconstancia. Pero como en la eternidad no se da *cuándo*, *antes* ni *después*, se sigue de aquí, a saber, de la sola perfección de Dios, que Dios nunca puede ni ha podido decretar otra cosa. O sea, que Dios no ha sido antes de sus decretos ni puede ser sin ellos. Dirán, no obstante, que, aun suponiendo que Dios hubiese hecho de otra manera la naturaleza de las cosas, o que hubiese decretado desde la eternidad otra cosa acerca de la naturaleza y su orden, de nada de ello se seguiría imperfección alguna en Dios. Pero si dicen esto conceden simultáneamente que Dios puede cambiar sus decretos. Pues si Dios hubiese decretado algo distinto de lo que ha decretado a propósito de la naturaleza y su orden, esto es, si hubiese querido y concebido algo distinto a propósito de la naturaleza, entonces habría tenido necesariamente un intelecto y una voluntad distintos de los que ahora tiene. Y si es lícito atribuir a Dios

---

re secum perpendere, quin tandem talem libertatem, qualem iam Deo tribuunt, non tantum, ut nugatoriam, sed, ut magnum scientiae obstaculum plane reiiciant. Nec opus est ut ea, quae in Scholio Propositionis 17. dicta sunt, hic repetam. Attamen in eorum gratiam adhuc ostendam, quod, quamvis concedatur, voluntatem ad Dei essentiam pertinere, ex eius perfectione nihilominus sequatur, res nullo alio potuisse modo, neque ordine a Deo creari; quod facile erit ostendere, si prius consideremus id, quod ipsimet concedunt, videlicet ex solo Dei decreto, et voluntate pendere, ut unaquaeque res id, quod est, sit. Nam alias Deus omnium rerum causa non esset. Deinde quod omnia Dei decreta ab aeterno ab ipso Deo sancita fuerunt. Nam alias imperfectionis, et inconstantiae argueretur. At cum in aeterno non detur *quando*, *ante*, nec *post*: hinc, ex sola scilicet Dei perfectione, sequitur, Deum aliud decernere nunquam posse, nec unquam potuisse; sive Deum ante sua decreta non fuisse, nec sine ipsis esse posse. At dicent, quod, quamvis supponeretur, quod Deus aliam rerum naturam fecisset, vel quod ab aeterno aliud de natura, eiusque ordine decrevisset, nulla inde in Deo sequeretur imperfectio. Verum si hoc dicant, concedent simul, Deum posse sua mutare decreta. Nam si Deus de natura, eiusque ordine aliud, quam decrevit, decrevisset, hoc est, ut aliud de natura voluisset, et concepisset, alium necessario, quam iam habet intellectum, et aliam, quam iam habet, voluntatem habuis-

otro intelecto y otra voluntad sin mutación alguna de su esencia y de su perfección, ¿qué causa hay para que no pueda mutar ahora sus decretos a propósito de las cosas creadas y permanecer, no obstante, igualmente perfecto? Pues a propósito de las cosas creadas y de su orden, su intelecto y su voluntad permanecen iguales, como quiera que sean concebidos, respecto de su esencia y perfección. Además, todos los filósofos que yo conozco conceden que en Dios no se da intelecto alguno en potencia, sino solo en acto. Mas, dado que su intelecto y su voluntad no se distinguen de su esencia, como también conceden todos ellos, se sigue también de aquí, por tanto, que si Dios hubiese tenido otro intelecto y otra voluntad en acto también su esencia habría sido necesariamente otra. Y por tanto (como he concluido desde el principio), [76] si otras cosas [distintas] de como son ahora hubiesen sido producidas por Dios, el intelecto y la voluntad de Dios, esto es (como se concede), su esencia, debería ser otra, lo cual es absurdo.

Y así, como las cosas no han podido ser producidas por Dios de ningún otro modo ni según ningún otro orden, y que esto sea verdad se sigue de la suma perfección de Dios, ninguna sana razón, ciertamente, podrá persuadirnos de que creamos que Dios no ha querido crear todas las cosas que son en su intelecto con aquella misma perfección con que las entiende. Mas dirán que en las cosas no hay perfección ni imperfección algunas, sino que aquello que hay en ellas en cuya virtud son dichas perfectas o imperfectas y buenas o malas, depende tan solo de la voluntad de Dios. Y que, por ello, si Dios hubiera querido podría ha-

---

set. Et si Deo alium intellectum, aliamque voluntatem tribuere licet, absque ulla eius essentiae, eiusque perfectionis mutatione, quid causae est, cur iam non possit sua de rebus creatis decreta mutare, et nihilominus aeque perfectus manere? Eius enim intellectus, et voluntas circa res creatas, et earum ordinem in respectu suae essentiae, et perfectionis, perinde est, quomodocunque concipiatur. Deinde omnes, quos vidi, Philosophi concedunt, nullum in Deo dari intellectum potentia, sed tantum actu; cum autem et eius intellectus, et eius voluntas ab eiusdem essentia non distinguantur, ut etiam omnes concedunt, sequitur ergo hinc etiam, quod, si Deus alium intellectum actu habuisset, et aliam voluntatem, eius etiam essentia alia necessario esset; ac proinde (ut a principio conclusi) si aliter res, quam iam sunt, a Deo productae essent, Dei intellectus, eiusque voluntas, hoc est (ut conceditur) eius essentia alia esse deberet, quod est absurdum.

Cum itaque res nullo alio modo, nec ordine a Deo produci potuerit, et, hoc verum esse, ex summa Dei perfectione sequatur, nulla profecto sana ratio persuadere nobis potest, ut credamus, quod Deus noluerit omnia, quae in suo intellectu sunt, eadem illa perfectione, qua ipsa intelligit, creare. At dicent, in rebus nullam esse perfectionem, neque imperfectionem, sed id, quod in ipsis est, propter quod perfectae sunt, aut imperfectae, et bonae aut malae dicuntur, a Dei tantum voluntate pendere; atque adeo, si Deus voluisset, potuisset efficere, ut id, quod iam perfectio est, sum-

ber hecho que lo que ahora es perfección fuese suma imperfección, y al contrario[21]. Pero esto no sería otra cosa que afirmar abiertamente que Dios, que entiende necesariamente aquello que quiere, puede hacer en virtud de su voluntad que él mismo entienda las cosas de otra manera. Y esto (como acabo de mostrar) es un gran absurdo. Por ello puedo responderles volviendo contra ellos mismos su propio argumento de este modo. Todas las cosas dependen de la potestad de Dios, de manera que para que las cosas pudieran ser distintas, la voluntad de Dios debería ser también necesariamente otra. Sin embargo, la voluntad de Dios no puede ser otra (como hemos mostrado de modo evidentísimo a partir de la perfección de Dios). Luego las cosas tampoco pueden ser de otra manera. Confieso que esta opinión que somete a todas las cosas a una cierta voluntad indiferente de Dios y que sostiene que todas las cosas dependen de su beneplácito, se aparta menos de la verdad que la de quienes sostienen que Dios lo obra todo en razón del bien. Pues estos parecen poner fuera de Dios algo que no depende de Dios y a lo que Dios atiende en su operar como a un modelo, o a lo que tiende como un cierto objetivo. Lo que, ciertamente, no es otra cosa que sujetar a Dios al hado, cosa más absurda que la cual nada puede sostenerse acerca de Dios, de quien ya hemos mostrado que es la primera y la única causa libre tanto de la esencia de todas las cosas como de su existencia. Así pues, no hay motivo para que malgastemos el tiempo refutando este absurdo.

---

ma esset imperfectio, et contra *<dat het geen, 't welk un in de dingen een onvolmaaktheit is, het volmaaktste geweest zou zijn>*. Verum quid hoc aliud esset, quam aperte affirmare, quod Deus, qui id, quod vult, necessario intelligit, sua voluntate efficere potest, ut res alio modo, quam intelligit, intelligat, quod (ut modo ostendi) magnum est absurdum. Quare argumentum in ipsos retorquere possum, hoc modo. Omnia a Dei potestate pendent. Ut res itaque aliter se habere possint, necessario Dei voluntas aliter se habere etiam deberet; atqui Dei voluntas aliter se habere nequit (ut modo ex Dei perfectione evidentissime ostendimus). Ergo neque res aliter se habere possunt. Fateor, hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subiicit, et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus, tamquam ad exemplar, in operando attendit, vel ad quod, tamquam ad certum scopum, collimat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subiicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest, quem ostendimus tam omnium rerum essentiae, quam earum existentiae primam, et unicam liberam causam esse. Quare non est, ut in hoc absurdo refutando tempus consumam.

---

21. NS: que aquello que ahora es imperfección en las cosas, fuese el colmo de la perfección.

PROPOSICIÓN 34

La potencia de Dios es su esencia misma. [77]

DEMOSTRACIÓN

Pues de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí (*por la proposición* 11) y (*por la proposición* 16 *y su corolario*) de todas las cosas. Luego la potencia de Dios por la cual él mismo y todas las cosas son y operan, es su esencia misma. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 35

Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, es necesariamente.

DEMOSTRACIÓN

Pues todo lo que está en la potestad de Dios debe (*por la proposición anterior*) estar comprendido en su esencia de manera que se siga de ella necesariamente y, por tanto, es necesariamente. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 36

Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto.

DEMOSTRACIÓN

Todo lo que existe expresa la naturaleza de Dios, o sea, su esencia, de un cierto y determinado modo (*por el corolario de la proposición* 25). Esto es (*por la proposición* 34), todo lo que existe expresa la potencia de Dios, que es causa de todas las cosas, de un cierto y determinado modo. Y así (*por la proposición* 16), debe seguirse de ello algún efecto. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XXXIV. *Dei potentia est ipsa ipsius essentia.*

Demonstratio. Ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse causam sui (*per Prop.* 11.) et (*per Prop.* 16. *eiusque Coroll.*) omnium rerum. Ergo potentia Dei, qua ipse, et omnia sunt, et agunt, est ipsa ipsius essentia. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XXXV. *Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est.*

Demonstratio. Quicquid enim in Dei potestate est, id (*per Prop. praeced.*) in eius essentia ita debet comprehendi, ut ex ea necessario sequatur, adeoque necessario est. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XXXVI. *Nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus non sequatur.*

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

APÉNDICE

Con esto he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, como que existe necesariamente; que es único; que es y actúa en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es, y de qué manera, causa libre de todas las cosas; que todas las cosas son en Dios y de Él dependen, de manera que sin Él no pueden ser ni ser concebidas; y por último, que todas las cosas han sido predeterminadas por Dios, mas no en virtud de la libertad de su voluntad, o sea, de un beneplácito absoluto, sino en virtud de la naturaleza absoluta de Dios, o sea, de su infinita potencia. Además, ahí donde se ha presentado la ocasión he tenido el cuidado de remover los prejuicios que pudieran impedir que se percibiesen mis demostraciones. Mas como no quedan aún pocos prejuicios que también podrían, y pueden, impedir al máximo que los hombres puedan comprender la concatenación de las cosas del modo como la he explicado yo, he pensado que merecía la pena someterlos aquí [78] al examen de la razón. Y puesto que todos los prejuicios que trato de indicar aquí dependen de este solo, a saber, de que los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales, como ellos mismos, obran por un fin, e incluso sostienen como cierto que el mismo Dios dirige todas las cosas hacia algún fin cierto, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas para el hombre y al hombre para que le rinda culto a Él, consideraré por ello solo este, buscando *primero* la causa por la que la mayoría asiente a este prejuicio y por la que todos son tan propensos por naturaleza a asumirlo. *Después* mostraré su falsedad y *también* de qué modo han surgido

---

APPENDIX

His Dei naturam, eiusque proprietates explicui, ut, quod necessario existit; quod sit unicus; quod ex sola suae naturae necessitate sit, et agat; quod sit omnium rerum causa libera, et quomodo; quod omnia in Deo sint, et ab ipso ita pendeant, ut sine ipso nec esse, nec concipi possint; et denique quod omnia a Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertate voluntatis, sive absoluto beneplacito, sed ex absoluta Dei natura, sive infinita potentia. Porro ubicunque data fuit occasio, praeiudicia, quae impedire poterant, quominus meae demonstrationes perciperentur, amovere curavi; sed quia non pauca adhuc restant praeiudicia, quae etiam, imo maxime impedire poterant, et possunt, quominus homines rerum concatenationem eo, quo ipsam explicui, modo amplecti possint, eadem hic ad examen rationis vocare operae pretium duxi. Et quoniam omnia, quae hic indicare suscipio, praeiudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere; imo, ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuant: dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret. Hoc igitur unum prius considerabo, quaerendo scilicet, *primo* causam, cur plerique hoc in praeiudicio acquiescant, et omnes natura adeo propensi sint ad idem amplectendum. *Deinde* eiusdem falsitatem ostendam, et *tandem*, quomodo ex hoc orta sint praeiudicia de *bono* et *malo*, *merito* et *pecca-*

de él los prejuicios a propósito del *bien* y del *mal*, el *mérito* y el *pecado*, la *alabanza* y el *vituperio*, el *orden* y la *confusión*, la *belleza* y la *deformidad*, y acerca de otras cosas de este género. Sin embargo, deducirlo de la naturaleza de la mente humana no es de este lugar. Aquí será suficiente con que tome como fundamento lo que todos deben reconocer, a saber, que los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen el apetito de buscar lo que les es útil, cosa de la que son conscientes. Pues de aquí se sigue, *primero*, que los hombres opinan que son libres, ya que son conscientes de sus voliciones y de su apetito y ni en sueños piensan en las causas, de las cuales son ignorantes, por las que son dispuestos a apetecer y a querer. Se sigue, *segundo*, que los hombres lo obran todo por un fin, a saber, por lo útil, que apetecen, de lo que resulta que solo ansían siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo y, en cuanto las oyen, se quedan tranquilos, pues ya no les queda causa ulterior de duda. Si no pueden oírlas de otro, no les queda nada por hacer sino volverse sobre sí mismos y reflexionar acerca de los fines a los que suelen determinarse ellos en casos similares. Y así, juzgan necesariamente acerca del ingenio ajeno a partir del ingenio propio. Además, como encuentran dentro y fuera de ellos mismos no pocos medios que conducen en no poca medida a conseguir lo que les es útil, como por ejemplo los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para criar peces[22], ello ha hecho que consideren a todas las cosas natu-

---

to, *laude* et *vituperio*, *ordine* et *confusione*, *pulchritudine* et *deformitate*, et de aliis huius generis. Verum, haec ab humanae mentis natura deducere, non est huius loci: Satis hic erit, si pro fundamento id capiam, quod apud omnes debet esse in confesso; nempe hoc, quod omnes homines rerum causarum ignari nascuntur, et quod omnes appetitum habent suum utile quaerendi, cuius rei sunt conscii. Ex his enim sequitur, *primo*, quod homines, se liberos esse, opinentur, quandoquidem suarum volitionum, suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum, et volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant. Sequitur *secundo*, homines omnia propter finem agere; videlicet propter utile, quod appetunt; unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant, et, ubi ipsas audiverint, quiescant; nimirum, quia nullam habent causam ulterius dubitandi. Sin autem easdem ex alio audire nequeant, nihil iis restat, nisi ut ad semet se convertant, et ad fines, a quibus ipsi ad similia determinari solent, reflectant, et sic ex suo ingenio ingenium alterius necessario iudicant. Porro cum in se, et extra se non pauca reperiant media, quae, ad suum utile assequendum, non parum conducant, ut ex. gr. oculos ad videndum, dentes ad masticandum, herbas, et animantia ad alimentum, solem ad illuminandum, mare ad alendum pisces, *<en dus byna met alle andere dingen, van*

---

22. NS: y así con todo lo demás, de cuyas causas naturales no tienen ningún motivo para dudar.

rales como medios para su utilidad. Y como saben que esos medios han sido encontrados, mas no dispuestos por ellos, han tenido así una causa para creer que hay algún otro que ha preparado esos medios para que ellos los usen. Pues después de haber considerado las cosas [79] como medios no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que han debido concluir, a partir de los medios que ellos mismos suelen prepararse, que se da algún o algunos rectores de la naturaleza, provistos de una libertad humana, que han cuidado de todo y que todo lo han hecho para su uso. Y puesto que nunca habían oído nada acerca del ingenio de aquellos, debieron juzgar de él a partir del suyo propio, y así han sostenido que los dioses lo dirigen todo para uso del hombre, para así cautivar a los hombres y ser tenidos por ellos en el más alto honor. De donde resulta que todos, según su ingenio, hayan excogitado diversos modos de rendir culto a Dios para que Dios los prefiriese sobre los demás y dirigiese toda la naturaleza al uso de su ciego deseo y su insaciable avaricia. Y así, este prejuicio se ha trocado en superstición y ha echado raíces profundas en las mentes, lo que ha sido la causa de que cada cual se haya esforzado al máximo por entender y explicar las causas finales de todas las cosas. Pero mientras intentaban mostrar que la naturaleza nada obra en vano (o sea, que no sea útil para los hombres), no parecen haber mostrado ninguna otra cosa sino que la naturaleza y los dioses deliran como los hombres. Te ruego que veas en qué ha parado la cosa. Entre tantas ventajas de la naturaleza, han debido hallar no pocas desventajas, como las tempestades, los terremotos, las enfermedades, etc.,

---

welker naturelijke oorzaaken zy geen oorzaak om te twijffelen hebben;>; hinc factum, ut omnia naturalia, tamquam ad suum utile media, considerent; et quia illa media ab ipsis inventa, non autem parata esse sciunt, hinc causam credendi habuerunt, aliquem alium esse, qui illa media in eorum usum paraverit. Nam postquam res, ut media, consideraverunt, credere non potuerunt, easdem se ipsas fecisse; sed ex mediis, quae sibi ipsi parare solent, concludere debuerunt, dari aliquem, vel aliquos naturae rectores, humana praeditos libertate, qui ipsis omnia curaverint, et in eorum usum omnia fecerint. Atque horum etiam ingenium, quandoquidem de eo nunquam quid audiverant, ex suo iudicare debuerunt, atque hinc statuerunt, Deos omnia in hominum usum dirigere, ut homines sibi devinciant, et in summo ab iisdem honore habeantur; unde factum, ut unusquisque diversos Deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit, ut Deus eos supra reliquos diligeret, et totam naturam in usum coecae illorum cupiditatis, et insatiabilis avaritiae dirigeret. Atque ita hoc praeiudicium in superstitionem versum, et altas in mentibus egit radices; quod in causa fuit, ut unusquisque maximo conatu omnium rerum causas finales intelligere, easque explicare studeret. Sed dum quaesiverunt ostendere, naturam nihil frustra (hoc est, quod in usum hominum non sit) agere, nihil aliud videntur ostendisse, quam naturam, Deosque aeque ac homines, delirare. Vide quaeso, quo res tandem evasit! Inter tot naturae commoda non pauca reperire debuerunt incommoda, tempestates scilicet, terrae motus, morbos &c. atque haec statuerunt propterea evenire, quod Dii

y de estas sostuvieron que ocurrían porque los dioses[23] estaban airados por las injurias hechas a ellos por los hombres, o por los errores cometidos en su culto. Y aun cuando la experiencia reclamara día tras día y mostrase con infinitos ejemplos que las ventajas mezcladas con las desventajas recaían indistintamente sobre píos e impíos, no por ello desistieron de su inveterado prejuicio. Pues les fue más fácil poner esto entre otras cosas desconocidas, cuyo uso ignoraban, y mantener así su actual e innato estado de ignorancia, que destruir toda aquella fábrica y excogitar otra nueva. De ahí que sostuvieran como cierto que los juicios de los dioses superan con mucho el alcance humano. Esto, sin duda, habría sido la única causa de que la verdad hubiese permanecido eternamente oculta para el género humano. Pero las matemáticas, que versan no sobre los fines, sino solo sobre las esencias y las propiedades de las figuras, han mostrado a los hombres otra norma de verdad. Y aparte de la matemática se pueden asignar también otras causas (cuya enumeración es aquí superflua) por las que pudo hacerse que los hombres[24] rechazasen estos prejuicios comunes [80] y fuesen guiados hacia el verdadero conocimiento de las cosas.

Con esto he explicado suficientemente lo prometido en primer lugar. Sin embargo, para mostrar ahora que la naturaleza no tiene ningún fin prefijado y que todas las causas finales no son nada más que ficciones humanas, no es preciso mucho. Pues creo que esto ya consta sufi-

---

<(*die zy van een zelfde aart als de hunne oordeelen*)> irati essent ob iniurias, sibi ab hominibus factas, sive ob peccata in suo cultu commissa; et quamvis experientia indies reclamaret, ac infinitis exemplis ostenderet, commoda, atque incommoda piis aeque, ac impiis promiscue evenire, non ideo ab inveterato praeiudicio destiterunt: facilius enim iis fuit, hoc inter alia incognita, quorum usum ignorabant, ponere, et sic praesentem suum et innatum statum ignorantiae retinere, quam totam illam fabricam destruere, et novam excogitare. Unde pro certo statuerunt, Deorum iudicia humanum captum longissime superare: quae sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternum lateret; nisi Mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias, et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset, et praeter Mathesin aliae etiam adsignari possunt causae (quas hic enumerare supervacaneum est), a quibus fieri potuit, ut homines <(*doch zeer weinig, ten opzicht van 't geheel menschelijk geslacht*)> communia haec praeiudicia animadverterent, et in veram rerum cognitionem ducerentur.

His satis explicui id, quod primo loco promisi. Ut iam autem ostendam, naturam finem nullum sibi praefixum habere, et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta, non opus est multis. Credo enim id iam satis constare, tam ex funda-

---

23. NS: que creen que tienen la misma naturaleza que ellos.
24. NS: , aunque muy pocos en comparación con el género humano entero.

cientemente, tanto en virtud de los fundamentos y causas de los que hemos mostrado que surge este prejuicio, como en virtud de la *proposición* 16 y los *corolarios de la proposición* 32, y además en virtud de todo aquello por lo cual he mostrado que todas las cosas de la naturaleza proceden con una cierta necesidad eterna y con una perfección suma. Mas añadiré aún que esta doctrina acerca del fin subvierte por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que en realidad es causa, y viceversa[25]. Además, trueca en posterior lo que por naturaleza es anterior. Y, por último, convierte en imperfectísimo lo que es supremo y perfectísimo. Pues (omitiendo los dos primeros puntos, que son manifiestos de por sí), como consta en virtud de las *proposiciones* 21, 22 y 23, es perfectísimo el efecto producido inmediatamente por Dios, y algo es tanto más imperfecto cuantas más causas intermedias precisa para ser producido. Mas si las cosas inmediatamente producidas por Dios hubiesen sido producidas a causa de que Dios alcanzase su fin propio, entonces necesariamente las últimas, por cuya causa han sido hechas las anteriores, serían las más excelentes de todas. Además, esta doctrina suprime la perfección de Dios, pues si Dios obra por un fin, entonces necesariamente apetece algo de lo que carece. Y aun cuando los teólogos y los metafísicos distingan entre fin de indigencia y fin de asimilación, confiesan, no obstante, que Dios ha obrado todas las cosas por sí, mas no por las cosas que iban a ser creadas. Pues, aparte de Dios, no pueden asignar nada, antes de la creación, por lo que Dios obrase. Y así se ven forzados

---

mentis, et causis, unde hoc praeiudicium originem suam traxisse ostendi, quam ex *Propositione* 16. *et Corollariis Propositionis* 32. et praeterea ex iis omnibus, quibus ostendi, omnia naturae aeterna quadam necessitate, summaque perfectione procedere. Hoc tamen adhuc addam, nempe, hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id, quod revera causa est, ut effectum considerat, et contra <*het geen als een oorzaak, 't welk een gerocht is*>. Deinde id, quod natura prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum, et perfectissimum est, reddit imperfectissimum. Nam (duobus prioribus omissis, quia per se manifesta sunt) ut ex *Propositionibus* 21. 22. *et* 23. constat, ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo aliquid pluribus causis intermediis indiget, ut producatur, eo imperfectius est. At si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent. Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit: Nam, si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret. Et, quamvis Theologi, et Methapysici distinguant inter finem indigentiae, et finem assimilationis, fatentur tamen Deum omnia propter se, non vero propter res creandas egisse; quia nihil ante creationem praeter Deum assignare possunt, propter quod Deus age-

25. NS: , considera como causa aquello que es efecto.

necesariamente a confesar que Dios carecía de aquellas cosas para cuya consecución quiso disponer los medios, y que las deseaba, como es claro de por sí. Tampoco se ha de olvidar aquí que los seguidores de esta doctrina, que han querido exhibir su ingenio asignando fines a las cosas, han introducido un nuevo modo de argumentar para probar esta doctrina suya, a saber, la reducción no a lo imposible, sino a la ignorancia, lo que muestra que no había ninguna otra manera de argumentar en su favor. Pues si, por ejemplo, cayese desde lo alto, sobre la cabeza de alguien, una piedra, y lo matase, demostrarán que la piedra ha caído para matar a ese hombre del siguiente modo. Si no ha caído con ese fin, [81] queriéndolo Dios, ¿de qué modo han podido concurrir tantas circunstancias al azar (y a menudo concurren muchas simultáneamente)? Tal vez responderéis que sucedió porque soplaba el viento y ese hombre pasaba por allí. Pero insistirán, ¿por qué soplaba el viento en ese momento? ¿Por qué ese hombre pasaba por allí entonces? Si de nuevo respondéis que el viento se había levantado porque el mar, estando el tiempo aún tranquilo, había empezado a agitarse el día anterior, y que ese hombre había sido invitado por un amigo, seguirán insistiendo, pues el preguntar no finaliza nunca, ¿por qué se agitó el mar?, ¿por qué fue invitado el hombre en ese momento? Y así, no dejarán de preguntar por las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, esto es, en el asilo de la ignorancia. Así, también cuando ven la fábrica del cuerpo humano quedan estupefactos y concluyen, pues ignoran las causas de tanto arte, que está fabricada con arte no mecánico, sino divino

---

ret; adeoque necessario fateri coguntur, Deum iis, propter quae media parare voluit, caruisse, eaque cupivisse, ut per se clarum. Nec hic praetereundum est, quod huius doctrinae Sectatores, qui in assignandis rerum finibus suum ingenium ostentare voluerunt, ad hanc suam doctrinam probandam, novum attulerunt modum argumentandi, reducendo scilicet, non ad impossibile, sed ad ignorantiam; quod ostendit nullum aliud fuisse huic doctrinae argumentandi medium. Nam si ex. gr. ex culmine aliquo lapis in alicuius caput ceciderit eumque interfecerit, hoc modo demonstrabunt, lapidem ad hominem interficiendum cecidisse. Ni enim eum in finem, Deo id volente ceciderit, quomodo tot circumstantiae (saepe enim multae simul concurrunt) casu concurrere potuerunt? Respondebis fortasse, id ex eo, quod ventus flavit, et quod homo illac iter habebat, evenisse. At instabunt, cur ventus illo tempore flavit? cur homo illo eodemque tempore illac iter habebat? Si iterum respondeas, ventum tum ortum, quia mare praecedenti die, tempore adhuc tranquillo, agitari inceperat; et quod homo ab amico invitatus fuerat; instabunt iterum, quia nullus rogandi finis, cur autem mare agitabatur? cur homo in illud tempus invitatus fuit? et sic porro causarum causas rogare non cessabunt, donec ad Dei voluntatem, hoc est, ignorantiae asylum confugeris. Sic etiam, ubi corporis humani fabricam vident, stupescunt, et ex eo, quod tantae artis causas ignorant, concludunt, eandem non mechanica, sed divina, vel supernaturali arte fabricari, talique modo constitui, ut una

o sobrenatural, y que está constituida de modo tal que ninguna parte perjudique a otra. Y de aquí resulta que quien investiga las verdaderas causas de los milagros y trata de entender las cosas naturales como sabio, pero no admirarlas como un necio, pasa por hereje y es tenido por impío, y proclamado tal por aquellos a quienes adora el vulgo como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Pues saben que una vez suprimida la ignorancia[26] se suprime el estupor, esto es, el único medio que tienen para argumentar y preservar su autoridad[27]. Pero dejo esto y paso a lo que me he propuesto tratar aquí en *tercer* lugar.

Después de que los hombres se persuadieran a sí mismos de que todo cuanto se hace, se hace para ellos, debieron juzgar que lo principal en toda cosa es lo que a ellos les resulta más útil, y debieron estimar como las más principales aquellas por las que son mejor afectados. De donde debieron formar las nociones con las que explican la naturaleza de las cosas, a saber, *bien*, *mal*, *orden*, *confusión*, *calor*, *frío*, *belleza*, *deformidad*. Y como se consideran a sí mismos libres, de ahí han surgido estas nociones, a saber, *alabanza* y *vituperio*, *pecado* y *mérito*. Pero estas las explicaré más adelante, después de haber tratado de la naturaleza humana; explicaré ahora brevemente aquellas. Han llamado *bien* a todo lo que conduce a la salud y al culto de Dios. En cambio, a lo que es contrario a esto lo han llamado *mal*. Y como quienes no entienden la naturaleza de las cosas sino que tan solo la imaginan, nada afirman de las

---

pars alteram non laedat. Atque hinc fit, ut qui miraculorum causas veras quaerit, quique res naturales, ut doctus, intelligere, non autem, ut stultus, admirari studet, passim pro haeretico, et impio habeatur, et proclametur ab iis, quos vulgus, tamquam naturae, Deorumque interpretes, adorat. Nam sciunt, quod, sublata ignorantia, <*of liever botheit*> stupor, hoc est, unicum argumentandi, tuendaeque suae auctoritatis medium, quod habent, tollitur. <*Doch ik geef aan hen zelven t' oordeelen wat kracht in zodanig redeneren* /Argumentari/ *is.*> Sed haec relinquo, et ad id, quod *tertio* loco hic agere constitui, pergo.

Postquam homines sibi persuaserunt, omnia, quae fiunt, propter ipsos fieri, id in unaquaque re praecipuum iudicare debuerunt, quod ipsis utilissimum, et illa omnia praestantissima aestimare, a quibus optime afficiebantur. Unde has formare debuerunt notiones, quibus rerum naturas explicarent, scilicet *Bonum*, *Malum*, *Ordinem*, *Confusionem*, *Calidum*, *Frigidum*, *Pulchritudinem*, et *Deformitatem*: et quia se liberos existimant, inde hae notiones ortae sunt, scilicet, *Laus*, et *Vituperium*, *Peccatum*, et *Meritum*; sed has infra, postquam de natura humana egero, illas autem hic breviter explicabo. Nempe id omne, quod ad valetudinem, et Dei cultum conducit, *Bonum*, quod autem iis contrarium est, *Malum* vocaverunt. Et quia ii, qui rerum na-

---

26. NS: o más bien la necedad.
27. NS: Sin embargo, que se encarguen ellos de juzgar de la fuerza de esta manera de argumentar.

cosas y toman a la imagina-[82]ción por el intelecto, creen firmemente que en las cosas hay un orden, pues son ignorantes de la naturaleza de las cosas y de la suya propia. Pues decimos que están bien ordenadas cuando están dispuestas de manera tal que, al representárnoslas por los sentidos, podemos imaginarlas con facilidad y, en consecuencia, recordarlas fácilmente[28]. Pero decimos que esas mismas cosas están mal ordenadas, o que son confusas, si sucede lo contrario. Y puesto que las cosas que podemos imaginar fácilmente nos son más gratas que las demás, los hombres prefieren el orden a la confusión, como si en la naturaleza el orden fuese otra cosa que una relación con nuestra imaginación. Y dicen que Dios lo ha creado todo con un orden, y de este modo atribuyen, sin saberlo, imaginación a Dios. A no ser, tal vez, que pretendan que Dios, providente con la imaginación humana, ha dispuesto todas las cosas de manera tal que puedan ser imaginadas fácilmente. Y quizás tampoco les contenga el hecho de que se constatan infinitas cosas que superan con mucho a nuestra imaginación, y más aún que la confunden debido a su debilidad. Pero de esto basta con lo dicho. Las demás nociones como estas no son tampoco sino modos de imaginar por los que la imaginación es afectada de diversos modos, mas son consideradas por los ignorantes como los principales atributos de las cosas. Porque, como ya hemos dicho, creen que todas las cosas han sido hechas para ellos. Y a la naturaleza de una cosa la llaman buena o mala, sana o pútrida y corrupta según sean afectados por ella. Por ejemplo, si el movimiento

---

turam non intelligunt, sed res tantummodo imaginantur, nihil de rebus affirmant, et imaginationem pro intellectu capiunt, ideo ordinem in rebus esse firmiter credunt, rerum, suaeque naturae ignari. Nam cum ita sint dispositae, ut, cum nobis per sensus repraesentantur, eas facile imaginari, et consequenter earum facile recordari possimus, easdem <*in goede ordening* /Ordo/, *of*> bene ordinatas, si vero contra, ipsas male ordinatas, sive confusas esse dicimus. Et quoniam ea nobis prae caeteris grata sunt, quae facile imaginari possumus, ideo homines ordinem confusioni praeferunt; quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset; dicuntque Deum omnia ordine creasse, et hoc modo ipsi nescientes Deo imaginationem tribuunt; nisi velint forte, Deum, humanae imaginationi providentem, res omnes eo disposuisse modo, quo ipsas facillime imaginari possent; nec moram forsan iis iniiciet, quod infinita reperiantur, quae nostram imaginationem longe superant, et plurima, quae ipsam, propter eius imbecillitatem, confundunt. Sed de hac re satis. Caeterae deinde notiones etiam praeter imaginandi modos, quibus imaginatio diversimode afficitur, nihil sunt, et tamen ab ignaris, tamquam praecipua rerum attributa, considerantur; quia, ut iam diximus, res omnes propter ipsos factas esse, credunt; et rei alicuius naturam bonam, vel malam, sanam, vel putridam, et corruptam dicunt, prout ab eadem afficiuntur. Ex. gr. si motus, quem nervi ab obiectis, per oculos re-

28. NS: de manera ordenada.

que los nervios reciben de los objetos representados por los ojos conduce a la salud, los objetos que lo causan son llamados bellos; los que provocan un movimiento contrario, deformes; los que mueven el sentido por medio de la nariz, aromáticos o fétidos; los que por la lengua, dulces o amargos, sabrosos o insípidos, etc.; los que por el tacto, duros o blandos, ásperos o lisos, etc. Y por último, de los que mueven el oído se dice que producen ruido, sonido o armonía, la última de las cuales ha enloquecido a los hombres hasta el punto de creer que Dios se deleita también con ella. Y no faltan filósofos que se han persuadido de que los movimientos celestes componen una armonía, lo que muestra sobradamente que cada cual juzga acerca de las cosas según la disposición de su cerebro o, mejor, que toma por cosas las afecciones de su imaginación. Por lo que no es de admirar (anotemos también esto de pasada) que hayan surgido entre los hombres todas las controversias que experimentamos y por último, entre ellas, el escepticismo. Pues aunque los cuerpos humanos convengan en muchas cosas, discrepan, no obstante, en muchas [83] más. Y por esto, lo que a uno le parece bueno, a otro le parece malo; lo que a uno ordenado, a otro confuso; lo que a uno agradable, a otro desagradable; y así con lo demás, que omito aquí no solo por no ser este el lugar para tratarlo expresamente, sino porque todos tienen la suficiente experiencia de ello. Pues en boca de todos están los dichos de que *hay tantas opiniones como cabezas*, de que *cada cual abunda en su opinión*, de que *no hay menos diferencia entre cerebros que entre paladares*, sentencias estas que muestran suficientemente que los hombres juzgan acerca de las cosas según la disposición de sus cerebros y que más

---

praesentatis, accipiunt, valetudini conducat, obiecta, a quibus causatur, pulchra dicuntur, quae autem contrarium motum cient, deformia. Quae deinde per nares sensum movent, odorifera, vel faetida vocant, quae per linguam, dulcia, aut amara, sapida aut insipida, &c. Quae autem per tactum, dura, aut mollia, aspera, aut laevia, &c. Et quae denique aures movent, strepitum, sonum, vel harmoniam edere dicuntur, quorum postremum homines adeo dementavit, ut Deum etiam harmonia delectari crederent. Nec desunt Philosophi, qui sibi persuaserint, motus coelestes harmoniam componere. Quae omnia satis ostendunt, unumquemque pro dispositione cerebri de rebus iudicasse, vel potius imaginationis affectiones pro rebus accepisse. Quare non mirum est (ut hoc etiam obiter notemus), quod inter homines tot, quot experimur, controversiae ortae sint, ex quibus tandem Scepticismus. Nam, quamvis humana corpora in multis conveniant, in plurimis tamen discrepant, et ideo id, quod uni bonum, alteri malum videtur; quod uni ordinatum, alteri confusum; quod uni gratum, alteri ingratum est; et sic de caeteris, quibus hic supersedeo, cum quia huius loci non est de his ex professo agere, tum quia hoc omnes satis experti sunt. Omnibus enim in ore est, quot capita, tot sensus, suo quemque sensu abundare, non minora cerebrorum, quam palatorum esse discrimina: quae sententiae satis ostendunt, homines pro dispositione cerebri de rebus iudicare, resque potius imaginari, quam

bien las imaginan que las entienden. Pues si entendieran las cosas, de ello es testigo la matemática, al menos convencerían a todos, aunque no fuesen igual de atractivas para todos.

Así pues, vemos que todas las nociones con las que el vulgo suele explicar la naturaleza son tan solo modos de imaginar, y que no indican la naturaleza de ninguna cosa, sino solo la constitución de la imaginación. Y dado que tienen nombres, como si fuesen entes que existen fuera de la imaginación, las llamo *entes* no *de razón*, sino *de imaginación*. Y por ello, todos los argumentos en nuestra contra sacados de tales nociones pueden ser repelidos con facilidad. Pues muchos suelen argumentar de esta manera. Si todas las cosas se han seguido de la necesidad de la naturaleza perfectísima de Dios, ¿de dónde han surgido entonces tantas imperfecciones en la naturaleza? A saber, la corrupción de las cosas hasta el hedor, la deformidad de las cosas que mueve a náusea, la confusión, el mal, el pecado, etc. Mas, como acabo de decir, esto se refuta con facilidad. Pues la perfección de las cosas ha de ser estimada por su sola naturaleza y potencia, y las cosas no son más o menos perfectas según deleiten u ofendan el sentido de los hombres ni según favorezcan o repugnen a la naturaleza humana. Y a quienes preguntan, ¿por qué Dios no ha creado a todos los hombres de manera que se gobiernen por la sola guía de la razón? no respondo nada más sino que no le ha faltado materia para crearlo todo, desde el más alto hasta el más ínfimo grado de perfección. O, para hablar con mayor propiedad, porque las leyes de su naturaleza fueron lo suficientemente amplias como para producir todo

---

intelligere. Res enim si intellexissent, illae omnes, teste Mathesi, si non allicerent, ad minimum convincerent.

Videmus itaque omnes notiones, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare; et quia nomina habent, quasi essent entium, extra imaginationem existentium, eadem entia, non rationis, sed imaginationis voco, atque adeo omnia argumenta, quae contra nos ex similibus notionibus petuntur, facile propulsari possunt. Solent enim multi sic argumentari. Si omnia ex necessitate perfectissimae Dei naturae sunt consecuta, unde ergo tot imperfectiones in natura ortae? Videlicet, rerum corruptio ad faetorem usque, rerum deformitas, quae nauseam moveat, confusio, malum, peccatum &c. Sed, ut modo dixi, facile confutantur. Nam rerum perfectio ex sola earum natura, et potentia est aestimanda, nec ideo res magis, aut minus perfectae sunt, propterea quod hominum sensum delectant, vel offendunt, quod humanae naturae conducunt, vel quod eidem repugnant. Iis autem, qui quaerunt, cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur? nihil aliud respondeo, quam quia ei non defuit materia ad omnia ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum, creanda; vel magis proprie loquendo, quia ipsius na-

lo que puede ser concebido por un intelecto infinito, según he demostrado en la proposición 16.

Estos son los prejuicios que me he propuesto señalar aquí. Si aún quedan algunos de la misma harina, cada cual podrá enmendarlos con un poco de meditación[29].

Fin de la primera parte

---

turae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda, ut Propositione 16. demonstravi.

Haec sunt, quae hic notare suscepi, praeiudicia. Si quaedam huius farinae adhuc restant, poterunt eadem ab unoquoque mediocri meditatione emendari <: *en dieshalven vind ik geen reden om op deze dingen langer te blijven, enz.*>.

Finis Partis Primae

29. NS: por lo que no veo ningún motivo para demorarme en estas cosas.

[84] Parte segunda

DE LA NATURALEZA Y ORIGEN DE LA MENTE

Paso ya a explicar las cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ente eterno e infinito. Mas no todas, pues de ella, como hemos demostrado en la proposición 16 *de la* parte 1, *han debido seguirse infinitas cosas de infinitos modos, sino tan solo las que pueden llevarnos como de la mano al conocimiento de la mente humana y de su beatitud suprema.*

DEFINICIONES

I. Por *cuerpo* entiendo un modo que expresa de cierto y determinado modo la esencia de Dios en la medida en que se considera como cosa extensa; *véase el corolario de la proposición* 25 *de la parte* 1.

ETHICES

Pars Secunda,
De Natura, et Origine
MENTIS

Transeo iam ad ea explicanda, quae ex Dei, sive Entis aeterni, et infiniti essentia necessario debuerunt sequi. Non quidem omnia; infinita enim infinitis modis ex ipsa debere sequi Prop. 16. *Part.* I. *demonstravimus: sed ea solummodo, quae nos ad Mentis humanae, eius'que summae beatitudinis cognitionem, quasi mani, ducere possunt.*

DEFINITIONES

I. Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus, ut res extensa, consideratur, certo, et determinato modo exprimit; *vid. Coroll. Prop.* 25. *p.* I.

II. Digo que *pertenece a la esencia* de una cosa aquello dado lo cual se pone necesariamente la cosa y que, quitado, se suprime la cosa necesariamente. O sea, aquello sin lo cual la cosa, y viceversa, aquello que sin la cosa, no puede ni ser ni ser concebido.
III. Por idea entiendo un concepto de la mente, el cual forma la mente porque es cosa pensante.

EXPLICACIÓN

Digo *un concepto* más bien que *una percepción*, pues el nombre *percepción* [85] parece indicar que la mente padece en virtud del objeto. Pero *concepto* parece expresar una acción de la mente.
IV. Por *idea adecuada* entiendo una idea que, en la medida en que es considerada en sí misma sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera.

EXPLICACIÓN

Digo *intrínsecas* para excluir aquello que es extrínseco, a saber, la conveniencia de la idea con su ideado.
V. *Duración* es continuación indefinida existiendo.

EXPLICACIÓN

Digo *indefinida* porque no puede ser determinada de ninguna manera por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, pues esta, en efecto, pone necesariamente la existencia de la cosa, pero no la suprime.
VI. Por *realidad* y *perfección* entiendo lo mismo.

II. Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse, nec concipi potest.
III. Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format, propterea quod res est cogitans.

Explicatio. Dico potius conceptum, quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab obiecto pati. At conceptus actionem Mentis exprimere videtur.
IV. Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad obiectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet.

Explicatio. Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato.
V. *Duratio* est indefinita existendi continuatio.

Explicatio. Dico indefinitam, quia per ipsam rei existentis naturam determinari nequaquam potest, neque etiam a causa efficiente, quae scilicet rei existentiam necessario ponit, non autem tollit.
VI. Per realitatem et perfectionem idem intelligo.

VII. Por *cosas singulares* entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Y si varios individuos[1] concurren en una sola acción de manera que todos sean simultáneamente causa de un solo efecto, entonces los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular.

AXIOMAS

I. La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es, en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede suceder que este y aquel hombre existan como que no existan.
II. El hombre piensa[2].
III. Los modos del pensar, como el amor, el deseo o cualesquiera de los designados como *afectos del ánimo*, no se dan [86] si no se da en el mismo individuo una idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse la idea aun cuando no se dé ningún otro modo del pensar.
IV. Sentimos que cierto cuerpo es afectado de muchos modos.
V. No sentimos ni percibimos ninguna cosa singular[3] aparte de los cuerpos y los modos del pensar.

Véanse los postulados que siguen a la proposición 13.

PROPOSICIÓN 1

El pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es cosa pensante.

VII. Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt, et determinatam habent existentiam. Quod si plura Individua <*of bezonderen* /Singularia/> in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus, ut unam rem singularem, considero.

AXIOMATA

I. Hominis essentia non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex naturae ordine, tam fieri potest, ut hic, et ille homo existat, quam ut non existat.
II. Homo cogitat <; *of anders, wy weten dat wy denken*>.
III. Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicunque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem Individuo detur idea rei amatae, desideratae, &c. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus.
IV. Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus.
V. Nullas res singulares <*of niets van de genatuurde natuur* /natura naturata> praeter corpora, et cogitandi modos, sentimus, nec percipimus.

Postulata vide post prop. 13.

PROPOSITIO I. *Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans.*

---

1. NS: ; o particulares / cosas singulares /.
2. NS: ; o, de otra manera, sabemos que pensamos.
3. NS: o nada de la naturaleza naturada.

DEMOSTRACIÓN

Los pensamientos singulares, o sea, este y aquel pensamiento, son modos que expresan la naturaleza de Dios de un cierto y determinado modo (*por el corolario de la proposición* 25 *de la parte* 1). Luego compete a Dios (*por la definicion* 5 *de la parte* 1) un atributo cuyo concepto implican todos los pensamientos singulares, por medio del cual estos son también concebidos. Así pues, el pensamiento es uno de los infinitos atributos de Dios que expresa la esencia eterna e infinita de Dios (*véase la definición* 6 *de la parte* 1), o sea, Dios es cosa pensante. Q. E. D.

ESCOLIO

Esta proposición es patente también en virtud de que nosotros podemos concebir un ente pensante infinito. Pues cuantas más cosas puede pensar[4] un ente pensante, tanta más realidad, o sea, perfección, concebimos que contiene. Luego un ente que puede pensar infinitas cosas de infinitos modos es necesariamente infinito por virtud del pensamiento. Y puesto que concebimos un Ente infinito atendiendo al solo pensamiento, necesariamente es el pensamiento (*por las definiciones* 4 *y* 6 *de la parte* 1) uno de los infinitos atributos de Dios, como queríamos.

PROPOSICIÓN 2

La extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es cosa extensa. [87]

DEMOSTRACIÓN

Esta procede del mismo modo que la demostración de la proposición anterior.

Demonstratio. Singulares cogitationes, sive haec, et illa cogitatio modi sunt, qui Dei naturam certo, et determinato modo exprimunt (*per Coroll. Prop. 25. p. I.*). Competit ergo Deo (*per Defin. 5. p.* I.) attributum, cuius conceptum singulares omnes cogitationes involvunt, per quod etiam concipiuntur. Est igitur Cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, quod Dei aeternam, et infinitam essentiam exprimit (*vid. Defin. 6. p.* I.), sive Deus est res cogitans. Q. E. D.

Scholium. Patet etiam haec Propositio ex hoc, quod nos possumus ens cogitans infinitum concipere. Nam quo plura ens cogitans potest cogitare, eo plus realitatis, sive perfectionis idem continere concipimus; ergo ens, quod infinita infinitis modis cogitare potest, est necessario virtute cogitandi infinitum. Cum itaque, ad solam cogitationem attendendo, Ens infinitum concipiamus, est necessario (*per Defin. 4. et 6. p.* I.) Cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, ut volebamus.

PROPOSITIO II. *Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.*

Demonstratio. Huius eodem modo procedit, ac demonstratio praecedentis Propositionis.

---

4. NS: considerar o comprender/excogitar.

PROPOSICIÓN 3

En Dios se da necesariamente una idea tanto de su esencia como de todas las cosas que se siguen necesariamente de esa misma esencia.

DEMOSTRACIÓN

Pues Dios (*por la proposición* 1 *de esta parte*) puede pensar infinitas cosas de infinitos modos. O sea (*es lo mismo, por la proposición* 16 *de la parte* 1), que puede formar una idea de su esencia y de todo lo que se sigue necesariamente de ella. Ahora bien, todo lo que está en la potestad de Dios, es necesariamente (*por la proposición* 35 *de la parte* 1). Luego se da necesariamente tal idea y (*por la proposición* 15 *de la parte* 1) no se da sino en Dios. *Q. E. D.*

ESCOLIO

El vulgo entiende por potencia de Dios una voluntad libre y un derecho de Dios sobre todas las cosas que son, las cuales, por ello, son consideradas comúnmente como cosas contingentes. Pues dicen que Dios tiene la potestad de destruirlas todas y de reducirlas a la nada. Además, comparan frecuentísimamente la potencia de Dios con la potencia de los reyes. Pero esto lo hemos refutado en los corolarios 1 y 2 de la proposición 32 de la parte 1, y en la proposición 16 de la parte 1 hemos mostrado que Dios actúa con la misma necesidad con que se entiende a sí mismo. Esto es, que así como de la necesidad de la naturaleza divina se sigue (como sostienen todos a una) que Dios se entiende a sí mismo, con esa misma necesidad se sigue también que Dios obra infinitas cosas de infinitos modos. Además, en la proposición 34 de la parte 1 hemos mostrado que la potencia de Dios no es ninguna otra cosa que la esencia

---

PROPOSITIO III. *In Deo datur necessario idea, tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur.*

Demonstratio. Deus enim (*per Prop.* I. *huius*) infinita infinitis modis cogitare, sive (*quod idem est, per Prop.* 16. *p.* I.) ideam suae essentiae, et omnium, quae necessario ex ea sequuntur, formare potest. Atqui omne id, quod in Dei potestate est, necessario est (*per Prop.* 35. *p.* I.); ergo datur necessario talis idea, et (*per Prop.* 15. *p.* I.) non nisi in Deo. *Q. E. D.*

Scholium. Vulgus per Dei potentiam intelligit Dei liberam voluntatem, et ius in omnia, quae sunt, quaeque propterea communiter, ut contingentia, considerantur. Deum enim potestatem omnia destruendi habere dicunt, et in nihilum redigendi. Dei porro potentiam cum potentia regum saepissime comparant. Sed hoc in Corollario I. et II. Propositionis 32. partis I. Refutavimus, et Propositione 16. partis I. ostendimus, Deum eadem necessitate agere, qua se ipsum intelligit, hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur (sicut omnes uno ore statuunt), ut Deus se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat. Deinde Propositione 34. partis I. ostendimus, Dei potentiam nihil esse, praeterquam

actuosa de Dios. Y por ello, tan imposible nos es concebir que Dios no actúa, como que Dios no es. Por lo demás, si me pluguiese seguir adelante con este asunto, podría mostrar también aquí que aquella potencia que el vulgo finge en Dios no solo es humana (lo cual muestra que Dios es concebido por el vulgo como un hombre o a semejanza de un hombre), sino también que implica impotencia. Pero no quiero sostener tantas veces el mismo discurso. Tan solo ruego al lector [88] una y otra vez que estudie, una vez y otra, todo lo dicho sobre este asunto en la parte primera, desde la proposición 16 hasta el final. Pues nadie podrá percibir rectamente lo que pretendo si no se cuida muy bien de no confundir la potencia de Dios con la humana potencia o derecho de los reyes.

PROPOSICIÓN 4

La idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas de infinitos modos, solo puede ser única.

DEMOSTRACIÓN

El intelecto infinito no comprende nada más aparte de los atributos de Dios y sus afecciones (*por la proposición* 30 *de la parte* 1). Y Dios es único (*por el corolario* 1 *de la proposición* 14 *de la parte* 1). Luego la idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas de infinitos modos, solo puede ser única. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 5

El ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios en tanto que este es considerado como cosa pensante, y no en tanto que se explica en vir-

---

Dei actuosam essentiam; adeoque tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere, quam Deum non esse. Porro si haec ulterius persequi liberet, possem hic etiam ostendere potentiam illam, quam vulgus Deo affingit, non tantum humanam esse (quod ostendit Deum hominem, vel instar hominis a vulgo concipi), sed etiam impotentiam involvere. Sed nolo de eadem re toties sermonem instituere. Lectorem solummodo iterum atque iterum rogo, ut, quae in prima parte, ex Propositione 16. usque ad finem de hac re dicta sunt, semel, atque iterum perpendat. Nam nemo ea, quae volo, percipere recte poterit, nisi magnopere caveat, ne Dei potentiam cum humana Regum potentia, vel iure confundat.

PROPOSITIO IV. *Idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest.*

Demonstratio. Intellectus infinitus nihil, praeter Dei attributa, eiusque affectiones, comprehendit (*per Prop.* 30. *p.* I.). Atqui Deus est unicus (*per Coroll.* I. *prop.* 14. *p.* I.). Ergo idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest. *Q. E. D.*

PROPOSITIO V. *Esse formale idearum Deum, quatenus tantum, ut res cogitans, consideratur, pro causa agnoscit, et non, quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam*

tud de otro atributo. Esto es, tanto las ideas de las cosas singulares como las de los atributos de Dios reconocen como causa eficiente suya, no a sus ideados, o sea, no a las cosas percibidas, sino a Dios mismo en tanto que es cosa pensante.

DEMOSTRACIÓN

Esto es patente en virtud de la proposición 3 de esta parte. Pues en ella concluíamos que Dios puede formar una idea de su esencia, y de todo cuanto se sigue necesariamente de ella, en virtud solo de que Dios es cosa pensante, pero no en virtud de que sea objeto de su idea. Por lo cual, el ser formal de las ideas reconoce a Dios como causa en tanto que es cosa pensante. Pero esto puede ser demostrado de este otro modo. El ser formal de las ideas es un modo del pensar (*como de por sí es notorio*), esto es (*por el corolario de la proposición* 25 *de la parte* 1), un modo que expresa la naturaleza de Dios, en tanto que es cosa pensante, de una cierta manera. Y así (*por la proposición* 10 *de la parte* 1), no implica el concepto de ningún otro atributo de Dios y, en consecuencia (*por el axioma* 4 *de la parte* 1), no es efecto de ningún otro atributo que del pensamiento. Y por ello, el ser [89] formal de las ideas reconoce a Dios [como causa] solo en tanto que este es considerado como cosa pensante, etc. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 6

Los modos de un atributo cualquiera tienen por causa a Dios solo en tanto que este es considerado bajo el atributo del que aquellos son modos, y no en tanto que es considerado bajo algún otro.

Dei attributorum, quam rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.

Demonstratio. Patet quidem ex Propositione 3. huius. Ibi enim concludebamus, Deum ideam suae essentiae, et omnium, quae ex ea necessario sequuntur, formare posse ex hoc solo, nempe, quod Deus est res cogitans, et non ex eo, quod sit suae ideae obiectum. Quare esse formale idearum Deum, quatenus est res cogitans, pro causa agnoscit. Sed aliter hoc modo demonstratur. Esse formale idearum modus est cogitandi (*ut per se notum*), hoc est (*per Coroll. prop.* 25. *p.* I.) modus, qui Dei naturam, quatenus est res cogitans, certo modo exprimit, adeoque (*per Prop.* 10. *p.* I.) nullius alterius attributi Dei conceptum involvit, et consequenter (*per Ax.* 4. *p.* I.) nullius alterius attributi, nisi cogitationis, est effectus; adeoque esse formale idearum Deum, quatenus tantum, ut res cogitans, consideratur, &c. Q. E. D.

PROPOSITIO VI. *Cuiuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cuius modi sunt, et non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent.*

DEMOSTRACIÓN

Pues cada atributo se concibe por sí, sin otro (*por la proposición* 10 *de la parte* 1). Por ello, los modos de cada atributo implican el concepto de su atributo, pero no el de otro. Y así (*por el axioma* 4 *de la parte* 1), tienen por causa a Dios solo en tanto que este es considerado bajo aquel atributo del que son modos y no en tanto que es considerado bajo algún otro. *Q. E. D.*

COROLARIO

De aquí se sigue que el ser formal de las cosas que no son modos del pensar no se sigue de la naturaleza divina porque esta conozca previamente las cosas, sino que las cosas ideadas se siguen y se concluyen de sus atributos del mismo modo y con la misma necesidad como hemos mostrado ya que las ideas se siguen del atributo del pensamiento.

PROPOSICIÓN 7

El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas.

DEMOSTRACIÓN

Es patente en virtud del axioma 4 de la parte 1. Pues la idea de cualquier cosa causada depende del conocimiento de la causa de la que es efecto.

COROLARIO

De aquí se sigue que la potencia de pensar de Dios es igual que su potencia actual de obrar. Esto es, que cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, a partir de la idea de Dios, según el mismo orden y con la misma conexión. [90]

Demonstratio. Unumquodque enim attributum per se absque alio concipitur (*per prop.* 10. *p.* I.). Quare uniuscuiusque attributi modi conceptum sui attributi, non autem alterius involvunt; adeoque (*per Axiom.* 4. *p.* I.) Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cuius modi sunt, et non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent. *Q. E. D.*

Corollarium. Hinc sequitur, quod esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit, sed eodem modo, eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur, et concluduntur, ac ideas ex attributo Cogitationis consequi ostendimus.

PROPOSITIO VII. *Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum.*

Demonstratio. Patet ex Axiom. 4. p. I. Nam cuiuscumque causati idea a cognitione causae, cuius est effectus, dependet.

Corollarium. Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine, eademque connexione sequitur in Deo obiective.

ESCOLIO

Antes de que pasemos más adelante, hemos de traer a la memoria aquí lo que más arriba hemos mostrado, a saber, que cuanto puede ser percibido[5] por un intelecto infinito como constitutivo de la esencia de una sustancia, todo ello pertenece solo a una única sustancia y que, en consecuencia, la sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, comprendida ya bajo este, ya bajo aquel atributo. Así, también un modo de la extensión y la idea de ese modo es una y la misma cosa, mas expresada de dos modos, lo cual parece haber sido visto por algunos hebreos como al través de una nube. A saber, por quienes sostienen que Dios, el intelecto de Dios y las cosas entendidas por él son uno y lo mismo. Por ejemplo, un círculo existente en la naturaleza y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una y la misma cosa que se explica en virtud de diversos atributos. Y por ello, ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo cualquier otro, hallaremos uno y el mismo orden, o sea, una y la misma conexión de causas. Esto es, las mismas cosas siguiéndose unas de otras. Y si he dicho[6] que Dios es la causa de la idea, por ejemplo, de un círculo solo en tanto que es cosa pensante, y del círculo solo en tanto que es cosa extensa, lo he dicho porque el ser formal de la idea del círculo no puede percibirse sino por otro modo del pensar, como su causa próxima, y este a su vez por otro, y así al infinito. De manera que, en tanto consideremos las cosas como modos del pensar, debemos explicar

---

Scholium. Hic, antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam est id, quod supra ostendimus; nempe, quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, et consequenter quod substantia cogitans, et substantia extensa una, eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis, et idea illius modi una, eademque est res, sed duobus modis expressa; quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas unum, et idem esse. Ex. gr. circulus in natura existens, et idea circuli existentis, quae etiam in Deo est, una, eademque est res, quae per diversa attributa explicatur; et ideo sive naturam sub attributo Extensionis, sive sub attributo Cogitationis, sive sub alio quocunque concipiamus, unum, eundemque ordinem, sive unam, eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus. Nec ulla alia de causa <*te voren*> dixi, quod Deus sit causa ideae ex. gr. Circuli, quatenus tantum est res cogitans, et circuli, quatenus tantum est res extensa, nisi quia esse formale ideae circuli non, nisi per alium cogitandi modum, tanquam causam proximam, et ille iterum per alium, et sic in infinitum, potest percipi, ita ut, quamdiu res, ut cogitandi modi

---

5. NS: concebido.
6. NS: anteriormente.

el orden de la naturaleza toda, o sea, la conexión de las causas, en virtud del solo atributo del pensamiento. Y en tanto que sean consideradas como modos de la extensión, el orden de la naturaleza toda debe también ser explicado en virtud del solo atributo de la extensión, y lo mismo entiendo a propósito de los otros atributos. Pues Dios, en tanto que consta de infinitos atributos, es realmente causa de las cosas tal como son en sí. Y de momento no puedo explicar esto con mayor claridad.

PROPOSICIÓN 8

Las ideas de las cosas singulares, o sea, de los modos, no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios. [91]

DEMOSTRACIÓN

Esta proposición es patente en virtud de la anterior, pero se entiende con mayor claridad en virtud del anterior escolio.

COROLARIO

De aquí se sigue que cuando las cosas singulares no existen sino en tanto que comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo, o sea, sus ideas, no existen sino en tanto que existe la idea infinita de Dios. Y cuando se dice que existen las cosas singulares no solo en tanto que están comprendidas en los atributos de Dios, sino en tanto que se dice que duran, sus ideas implican también la existencia, por la cual se dice que duran.

---

considerantur, ordinem totius naturae, sive causarum connexionem, per solum Cogitationis attributum explicare debemus, et quatenus, ut modi Extensionis, considerantur, ordo etiam totius naturae per solum Extensionis attributum explicari debet, et idem de aliis attributis intelligo. Quare rerum, ut in se sunt, Deus revera est causa, quatenus infinitis constat attributis; nec impraesentiarum haec clarius possum explicare.

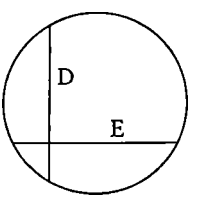
PROPOSITIO VIII. *Ideae rerum singularium, sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium, sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur.*

Demonstratio. Haec Propositio patet ex praecedenti, sed intelligitur clarius ex praecedenti Scholio.

Corollarium. Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse obiectivum, sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.

ESCOLIO

Si, para mayor explicación de este asunto, alguien desease un ejemplo, no podré darle ninguno que explique adecuadamente la cosa de la que hablo aquí, pues es única. Me esforzaré, no obstante, por ilustrarlo como pueda[7]. Como se sabe, la naturaleza del círculo es tal que los rectángulos formados por los segmentos de todas las líneas rectas que dentro de él se cortan en un punto, son iguales entre sí. Por ello, en el círculo se contienen infinitos rectángulos iguales entre sí, pero no puede decirse de ninguno de ellos que exista sino en tanto que existe el círculo, como tampoco puede decirse que exista la idea de alguno de esos rectángulos sino en tanto que está comprendida en la idea del círculo. Concíbase ahora que, de esos infinitos rectángulos, solo existen dos, a saber, E y D. Es seguro que sus ideas también existen no solamente en tanto que están comprendidas en la idea del círculo, sino también en tanto que implican la existencia de aquellos rectángulos, lo cual hace que se distingan de las demás ideas de los otros rectángulos.



Scholium. Si quis ad uberiorem huius rei explicationem exemplum desideret, nullum sane dare potero, quod rem, de qua hic loquor, utpote unicam, adaequate explicet; conabor tamen rem, ut fieri potest, <*met een voorbeelt*> illustrare. Nempe circulus talis est naturae, ut omnium linearum rectarum, in eodem sese invicem secantium, rectangula sub segmentis sint inter se aequalia; quare in circulo infinita inter se aequalia rectangula continentur: attamen nullum eorum potest dici existere, nisi quatenus circulus existit, nec etiam alicuius horum rectangulorum idea potest dici existere, nisi quatenus in circuli idea comprehenditur. Concipiantur iam ex infinitis illis duo tantum, nempe E et D existere. Sane eorum etiam ideae iam non tantum existunt, quatenus solummodo in circuli idea comprehenduntur, sed etiam, quatenus illorum rectangulorum existentiam involvunt, quo fit, ut a reliquis reliquorum rectangulorum ideis distinguantur.

7. NS: con un ejemplo.

PROPOSICIÓN 9

La idea de una cosa singular existente en acto tiene por causa a Dios, no en tanto que es infinito, sino en tanto que es considerado como afectado por la idea de otra cosa singular existente [92] *en acto, de la cual Dios también es causa en tanto que está afectado por otra tercera, y así al infinito.*

DEMOSTRACIÓN

La idea de una cosa singular existente en acto es un modo singular del pensar y distinto de los demás (*por el corolario y el escolio de la proposición* 8 *de esta parte*). Y así (*por la proposición* 6 *de esta parte*), tiene a Dios por causa solo en tanto que es cosa pensante. Pero no (*por la proposición* 28 *de la parte* 1) en tanto que es cosa pensante de manera absoluta, sino en tanto que se le considera afectado por otro[8] modo del pensar, y también de este es Dios causa en tanto que afectado por otro[9], y así al infinito. Ahora bien, el orden y la conexión de las ideas (*por la proposición* 7 *de esta parte*) es el mismo que el orden y la conexión de las causas. Luego la causa de la idea de una cosa singular es otra idea, o sea, Dios en tanto que es considerado como afectado por otra idea, y también de esta en tanto que es afectado por otra, y así al infinito. *Q. E. D.*

COROLARIO

Se da en Dios el conocimiento de todo cuanto acontece en el objeto singular de una idea cualquiera, solo en tanto que tiene la idea de ese objeto.

PROPOSITIO IX. *Idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cuius etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.*

Demonstratio. Idea rei singularis, actu existentis, modus singularis cogitandi est, et a reliquis distinctus (*per Coroll. et Schol. Prop.* 8. *huius*), adeoque (*per Prop.* 6. *huius*) Deum, quatenus est tantum res cogitans, pro causa habet. At non (*per Prop.* 28. *p.* 1.), quatenus est res absolute cogitans, sed quatenus alio <definito> cogitandi modo affectus consideratur, et huius etiam Deus est causa, quatenus alio <definito cogitandi modo> affectus est, et sic in infinitum. Atqui ordo, et connexio idearum (*per Prop.* 7. *huius*) idem est, ac ordo, et connexio causarum; ergo unius singularis ideae alia, idea sive Deus, quatenus alia idea affectus consideratur, est causa, et huius etiam, quatenus alia affectus est, et sic in infinitum. *Q. E. D.*

Corollarium. Quicquid in singulari cuiuscunque ideae obiecto contingit, eius datur in Deo cognitio, quatenus tantum eiusdem obiecti ideam habet.

---

8. NS: definido.
9. NS: modo definido del pensar.

DEMOSTRACIÓN

Se da en Dios una idea de cuanto acontece en el objeto de una idea cualquiera (*por la proposición* 3 *de esta parte*), no en tanto que es infinito, sino en tanto que es considerado como afectado por otra idea de una cosa singular (*por la proposición anterior*). Mas (*por la proposición* 7 *de esta parte*) el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas. Luego habrá en Dios el conocimiento de lo que acontece en un objeto singular cualquiera, solo en tanto que tiene la idea de ese objeto. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 10

A la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia, o sea, la sustancia no constituye la forma del hombre.

DEMOSTRACIÓN

Pues el ser de la sustancia implica la existencia necesaria (*por la proposición* 7 *de la parte* 1). Así pues, si a la esencia del hombre perteneciese el ser de la sustancia, dada la sustancia, se daría necesariamente el hombre (*por la definición* 2 *de esta parte*) y, [93] en consecuencia, el hombre existiría necesariamente, lo cual (*por el axioma* 1 *de esta parte*) es absurdo. Luego etc. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Esta proposición se demuestra también en virtud de la proposición 5 de la parte 1, a saber, porque no se dan dos sustancias de la misma naturaleza; como pueden existir varios hombres, entonces no es el ser de la sustancia aquello que constituye la forma del hombre. Esta proposición

---

Demonstratio. Quicquid in obiecto cuiuscunque ideae contingit, eius datur in Deo idea (*per Prop.* 3. *huius*), non, quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur (*per praeced. Prop.*), sed (*per Prop.* 7. *huius*) ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum; erit ergo cognitio eius, quod in singulari aliquo obiecto contingit, in Deo, quatenus tantum eiusdem obiecti habet ideam. *Q. E. D.*

PROPOSITIO X. *Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit.*

Demonstratio. Esse enim substantiae involvit necessariam existentiam (*per prop.* 7. *p.* I.). Si igitur ad hominis essentiam pertineret esse substantiae, data ergo substantia, daretur necessario homo (*per Defin.* 2. *huius*), et consequenter homo necessario existeret, quod (*per Ax.* I. *huius*) est absurdum. Ergo &c. *Q. E. D.*

Scholium. Demonstratur etiam haec Propositio ex Propositione 5. p. I. nempe, quod duae eiusdem naturae substantiae non dentur. Cum autem plures homines existere possint, ergo id, quod hominis formam constituit, non est esse substantiae. Pa-

es patente también, como cualquiera puede ver con facilidad, en virtud de las demás propiedades de la sustancia, a saber, que la sustancia es, por su naturaleza, infinita, inmutable, indivisible, etcétera.

COROLARIO

De aquí se sigue que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios.

DEMOSTRACIÓN

Pues el ser de la sustancia (*por la proposición anterior*) no pertenece a la esencia del hombre. Luego es algo (*por la proposición* 15 *de la parte* 1) que es en Dios y que sin Dios no puede ni ser ni ser concebido. O sea (*por el corolario de la proposición* 25 *de la parte* 1), una afección, esto es, un modo que expresa la naturaleza de Dios de un modo cierto y determinado.

ESCOLIO

Todos deben conceder, sin duda, que sin Dios nada puede ser ni ser concebido. Pues todos asumen que Dios es la única causa de todas las cosas, tanto de su esencia como de su existencia. Esto es, que Dios no es solo la causa de las cosas según el devenir, como dicen, sino también según el ser. Pero muchos dicen que pertenece a la esencia de una cosa aquello sin lo cual esa cosa no puede ni ser ni ser concebida. Y así creen, o bien que la naturaleza de Dios pertenece a la esencia de las cosas creadas, o bien que las cosas creadas pueden ser o ser concebidas sin Dios, o bien, lo cual es más cierto, no son lo bastante consecuentes consigo mismos. La causa de esto ha sido, creo yo, que no se han atenido al orden del filosofar. Pues han creído que la naturaleza divina, que era lo

---

tet praeterea haec Propositio ex reliquis substantiae proprietatibus, videlicet, quod substantia sit sua natura infinita, immutabilis, indivisibilis &c., ut facile unusquisque videre potest.

Corollarium. Hinc sequitur essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus.

Demonstratio. Nam esse substantiae (*per Prop. praeced.*) ad essentiam hominis non pertinet. Est ergo (*per Prop.* 15. *p.* I.) aliquid, quod in Deo est, et quod sine Deo nec esse, nec concipi potest, sive (*per Coroll. Prop.* 25. *p.* I.) affectio, sive modus, qui Dei naturam certo, et determinato modo exprimit.

Scholium. Omnes sane concedere debent, nihil sine Deo esse, neque concipi posse. Nam apud omnes in confesso est, quod Deus omnium rerum, tam earum essentiae, quam earum existentiae, unica est causa, hoc est, Deus non tantum est causa rerum secundum fieri, ut aiunt, sed etiam secundum esse. At interim plerique id ad essentiam alicuius rei pertinere dicunt, sine quo res nec esse, nec concipi potest; adeoque vel naturam Dei ad essentiam rerum creatarum pertinere, vel res creatas sine Deo vel esse, vel concipi posse credunt, vel, quod certius est, sibi non satis constant. Cuius rei causam fuisse credo, quod ordinem Philosophandi non tenuerint. Nam na-

que debían contemplar antes que nada, ya que es prioritaria tanto en el [orden del] conocimiento como en el de la naturaleza, era la última en el [orden del] conocimiento, y que las cosas llamadas objetos de los sentidos eran anteriores a todas las demás. De donde ha resultado que, al contemplar las cosas naturales, en nada han pensado menos que en la naturaleza divina y que, al tratar de encaminar luego su ánimo a la contemplación de la naturaleza divina, [94] en nada pudieron pensar menos que en sus primeras ficciones, sobre las cuales habían construido su conocimiento de las cosas naturales, pues de nada podían servirles para conocer la naturaleza divina. Y así, no es sorprendente que se contradigan en todo. Pero dejo esto, pues mi único intento aquí ha sido solo[10] el de exponer la causa por la que no he dicho que pertenece a la esencia de una cosa cualquiera aquello sin lo cual esa cosa no puede ni ser ni ser concebida. Pues, claramente, las cosas singulares no pueden ser ni ser concebidas sin Dios y, no obstante, Dios no pertenece a su esencia. He dicho, sin embargo, que constituye necesariamente la esencia de una cosa aquello dado lo cual se pone la cosa y suprimido lo cual la cosa es suprimida, o sea, aquello sin lo cual la cosa, y viceversa, aquello que sin la cosa, no puede ni ser ni ser concebido.

PROPOSICIÓN 11

Lo primero que constituye el ser actual de la mente humana no es nada otro que la idea de una cosa singular existente en acto.

---

turam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione, quam natura prior est, ordine cognitionis, ultimam, et res, quae sensuum obiecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt; unde factum est, ut, dum res naturales contemplati sunt, de nulla re minus cogitaverint, quam de divina natura, et, cum postea animum ad divinam naturam contemplandum appulerint, de nulla re minus cogitare potuerint, quam de primis suis figmentis, quibus rerum naturalium cognitionem superstruxerant; utpote quae ad cognitionem divinae naturae nihil iuvare poterant; adeoque nihil mirum, si sibi passim contradixerint. Sed hoc mitto. Nam meum intentum hic tantum fuit, *<niet zo zeer hen tegen te spreken, als wel>* causam reddere, cur non dixerim, id ad essentiam alicuius rei pertinere, sine quo res nec esse, nec concipi potest; nimirum, quia res singulares non possunt sine Deo esse, nec concipi; et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet; sed id necessario essentiam alicuius rei constituere dixi, quo dato res ponitur, et quo sublato res tollitur: vel id, sine quo res, et vice versa id, quod sine re nec esse, nec concipi potest.

PROPOSITIO XI. *Primum, quod actuale Mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis.*

---

10. NS: no tanto el de hablar en contra, como.

DEMOSTRACIÓN

La esencia del hombre (*por el corolario de la proposición anterior*) está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber (*por el axioma* 2 *de esta parte*), por modos del pensar, de todos los cuales (*por el axioma* 3 *de esta parte*) la idea es por naturaleza el primero, y, dada ella, los modos restantes (a saber, aquellos a los que la idea, por naturaleza, es anterior) deben darse en el mismo individuo (*por el axioma* 3 *de esta parte*)[11]. Y así, la idea es lo primero que constituye el ser de la mente humana. Mas no la idea de una cosa no existente, pues entonces (*por el corolario de la proposición* 8 *de esta parte*) no podría decirse que existe esa idea misma. Será, por consiguiente, la idea de una cosa existente en acto. Pero no de una cosa infinita, pues una cosa infinita (*por las proposiciones* 21 *y* 22 *de la parte* 1) debe existir siempre necesariamente, y esto es absurdo (*por el axioma* 1 *de esta parte*). Luego lo primero que constituye el ser actual de la mente humana es la idea de una cosa singular existente en acto. *Q. E. D.*

COROLARIO

De aquí se sigue que la mente humana es una parte del intelecto infinito de Dios. Por tanto, cuando decimos que la mente humana percibe esto o aquello, no decimos ninguna otra cosa sino que Dios, no en tanto que es infinito, sino en tanto que se explica en virtud de la naturaleza de la mente humana, [95] o sea, en tanto que constituye la esencia de la men-

---

Demonstratio. Essentia hominis (*per Coroll. praeced. Prop.*) a certis Dei attributorum modis constituitur; nempe (*per Axiom.* 2 *huius*) a modis cogitandi, quorum omnium (*per Axiom.* 3. *huius*) idea natura prior est, et ea data, reliqui modi (quibus scilicet idea natura prior est) in eodem debent esse individuo (*per Axiom.* 3. *huius*). Atque adeo idea primum est, quod humanae Mentis esse constituit. At non idea rei non existentis. Nam tum (*per Coroll. Prop.* 8. *huius*) ipsa idea non posset dici existere; erit ergo idea rei actu existentis. At non rei infinitae. Res namque infinita (*per Prop.* 21. *et* 22. *p.* I.) debet semper necessario existere; atqui hoc (*per Axiom.* I. *huius*) est absurdum; ergo primum, quod esse humanae Mentis actuale constituit, est idea rei singularis actu existentis. *Q. E. D.*

Corollarium. Hinc sequitur Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, Mentem humanam hoc, vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae Mentis explicatur, sive quatenus humanae Mentis essentiam constituit, hanc,

---

11. NS: y cuando esta se da, entonces los otros modos (esto es, aquellos que en el orden de la naturaleza siguen a la idea) deben (por el axioma 4 de la parte 2) constituir una misma cosa con la idea.

Según F. Akkerman, es muy posible que este texto de los NS se deba al propio Spinoza, quien lo habría añadido, a petición de sus amigos de Ámsterdam, para explicar este difícil pasaje.

te humana, tiene esta o aquella idea. Y cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea no solo en tanto que constituye la naturaleza de la mente humana, sino en tanto que tiene también, simultáneamente a la de la mente humana, la idea de otra cosa, entonces decimos que la mente humana percibe esa cosa en parte, o sea, inadecuadamente.

ESCOLIO

Aquí, sin duda, los lectores se quedarán perplejos y les vendrán a la cabeza muchas cosas que les detendrán. Por esta causa les ruego que avancen conmigo con paso lento y que no juzguen sobre esto hasta que no lo hayan leído todo.

PROPOSICIÓN 12

Todo lo que acaece en el objeto de la idea que constituye la mente humana, debe ser percibido por la mente humana, o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en la mente. Esto es, si el objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, nada podrá acaecer en ese cuerpo que no sea percibido por la mente[12].

DEMOSTRACIÓN

Pues de todo cuanto acaece en el objeto de una idea cualquiera, de ello se da necesariamente conocimiento en Dios (*por el corolario de la proposición 9 de esta parte*) en tanto que es considerado como afectado por la idea de ese objeto, esto es (*por la proposición* 11 *de esta parte*), en tanto que constituye la mente de alguna cosa. Así pues, de todo lo que

---

vel illam habet ideam; et cum dicimus Deum hanc, vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae Mentis constituit, sed quatenus simul cum Mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus Mentem humanam rem ex parte, sive inadaequate percipere.

Scholium. Hic sine dubio Lectores haerebunt, multaque comminiscentur, quae moram iniiciant, et hac de causa ipsos rogo, ut lento gradu mecum pergant, nec de his iudicium ferant, donec omnia perlegerint.

PROPOSITIO XII. *Quicquid in obiecto ideae, humanam Mentem constituentis, contingit, id ab humana Mente debet percipi, sive eius rei dabitur in Mente necessario idea: Hoc est, si obiectum ideae, humanam Mentem constituentis, sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur* <, of zonder dat daar af een denkbeelt inde ziel is>.

Demonstratio. Quicquid enim in obiecto cuiuscunque ideae contingit, eius rei datur necessario in Deo cognitio (*per Coroll. Prop.* 9. *huius*), quatenus eiusdem obiecti idea affectus consideratur, hoc est (*per Prop.* 11. *huius*), quatenus mentem alicuius rei constituit. Quicquid igitur in obiecto ideae, humanam Mentem constituentis,

---

12. NS: o sin que se dé una idea de ello en la mente.

acaece en el objeto de la idea que constituye la mente humana, se da necesariamente conocimiento en Dios en tanto que constituye la naturaleza de la mente humana. Esto es (*por el corolario de la proposición* 11 *de esta parte*), en la mente habrá necesariamente conocimiento de esa cosa, o sea, que la mente la percibe. Q. E. D.

ESCOLIO

Esta proposición es patente también, y se entiende más claramente, en virtud del escolio de la proposición 7 de esta parte; véase. [96]

PROPOSICIÓN 13

El objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y nada otro.

DEMOSTRACIÓN

Pues si un cuerpo no fuese el objeto de la mente humana, las ideas de las afecciones de ese cuerpo no se darían en Dios (*por el corolario de la proposición* 9 *de esta parte*) en tanto que constituye nuestra mente, sino en tanto que constituiría la mente de otra cosa. Esto es (*por el corolario de la proposición* 11 *de esta parte*), no habría en nuestra mente ideas de las afecciones de un cuerpo. Sin embargo (*por el axioma* 4 *de esta parte*), tenemos ideas de las afecciones de un cuerpo. Luego el objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, y (*por la proposición* 11 *de esta parte*) existente en acto. Además, si aparte de un cuerpo también otra cosa fuese el objeto de la mente, como nada existe (*por la proposición* 36 *de la parte* 1) de lo que no se siga algún efecto, debería (*por la proposición* 12 *de esta parte*) darse necesariamente la idea de al-

---

contingit, eius datur necessario in Deo cognitio, quatenus naturam humanae Mentis constituit, hoc est (*per Coroll. Prop.* 11. *huius*), eius rei cognitio erit necessario in Mente, sive Mens id percipit. Q. E. D.

Scholium. Haec Propositio patet etiam, et clarius intelligitur ex Schol. Prop. 7. huius, quod vide.

PROPOSITIO XIII. *Obiectum ideae, humanam Mentem constituentis est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, et nihil aliud.*

Demonstratio. Si enim Corpus non esset humanae Mentis obiectum, ideae affectionum Corporis non essent in Deo (*per Coroll. Prop.* 9. *huius*), quatenus Mentem nostram, sed quatenus alterius rei mentem constitueret, hoc est (*per Coroll. Prop.* 11 *huius*), ideae affectionum Corporis non essent in nostra Mente; atqui (*per Axiom.* 4. *huius*) ideas affectionum corporis habemus. Ergo obiectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, idque (*per Prop.* 11. *huius*) actu existens. Deinde, si praeter Corpus etiam aliud esset Mentis obiectum, cum nihil (*per Prop.* 36. *p.* I.) existat, ex quo aliquis effectus non sequatur, deberet (*per Prop.* 12 *huius*) necessario

gún efecto suyo en nuestra mente. Sin embargo (*por el axioma 5 de esta parte*) no se da ninguna idea de él. Luego el objeto de nuestra mente es un cuerpo existente, y nada otro. *Q. E. D.*

COROLARIO

De aquí se sigue que el hombre consta de una mente y de un cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos.

ESCOLIO

En virtud de esto entendemos no solo que la mente humana está unida a un cuerpo, sino también qué se ha de entender por unión de mente y cuerpo. No obstante, nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, sin conocer antes de manera adecuada la naturaleza de nuestro cuerpo. Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común y no pertenece en mayor medida a los hombres que al resto de individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, también están animados. Pues de tòda cosa se da necesariamente una idea en Dios, de la que Dios es causa del mismo modo como lo es de la idea del cuerpo humano. Y por ello, lo que hemos dicho acerca de la idea del cuerpo humano ha de ser dicho, necesariamente, acerca de la idea de cualquier cosa. No obstante, tampoco podemos negar que las ideas [97] difieren entre sí como lo hacen los objetos mismos, ni que una sea más excelente que otra, ni que contenga más realidad que otra según el objeto de una sea más excelente y contenga más realidad que el de esa otra. Por lo cual, y para determinar qué diferencia a la mente humana del resto y en qué es más excelente que ellas, nos es necesario conocer su objeto, como ya hemos dicho. Esto es, conocer la naturaleza del cuerpo humano. Mas no

---

alicuius eius effectus idea in Mente nostra dari; atqui (*per Axiom. 5. huius*) nulla eius idea datur. Ergo obiectum nostrae Mentis est Corpus existens, et nihil aliud. *Q. E. D.*

Corollarium. Hinc sequitur hominem Mente et Corpore constare, et Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere.

Scholium. Ex his non tantum intelligimus, Mentem humanam unitam esse Corpori, sed etiam, quid per Mentis, et Corporis unionem intelligendum sit. Verum ipsam adaequate, sive distincte intelligere nemo poterit, nisi prius nostri Corporis naturam adaequate cognoscat. Nam ea, quae hucusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines, quam ad reliqua Individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Nam cuiuscunque rei datur necessario in Deo idea, cuius Deus est causa, eodem modo, ac humani Corporis ideae: atque adeo, quicquid de idea humani Corporis diximus, id de cuiuscunque rei idea necessario dicendum est. Attamen nec etiam negare possumus, ideas inter se, ut ipsa obiecta, differre, unamque alia praestantiorem esse, plusque realitatis continere, prout obiectum unius obiecto alterius praestantius est, plusque realitatis continet; ac propterea ad determinandum, quid Mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est, eius obiecti, ut diximus, hoc est, Corporis huma-

puedo explicar esto aquí, ni ello es necesario para demostrar lo que pretendo. Aun así, diré, en general, que cuanto más apto que los demás es un cuerpo para obrar o padecer simultáneamente varias cosas, tanto más apta que las demás es su mente para percibir simultáneamente varias cosas, y que cuanto más dependen de él solo las acciones de un cuerpo y menos cuerpos distintos concurren con él en su obrar, tanto más apta que las demás es su mente para entender distintamente. Y en virtud de esto podemos conocer la excelencia de una mente sobre las otras y ver, asimismo, la causa por la que no tenemos sino un conocimiento totalmente confuso de nuestro cuerpo, y muchas otras cosas que deduciré de esto en lo que sigue. Por ello me ha parecido que merecía la pena explicar y demostrar esto mismo con mayor cuidado. Pero antes es necesario asentar unas pocas cosas a propósito de la naturaleza de los cuerpos.

AXIOMA I

Todos los cuerpos, o bien se mueven, o bien están en reposo.

AXIOMA II

Cada cuerpo se mueve, ya más lentamente, ya más rápidamente.

LEMA I

Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, de la rapidez y de la lentitud, y no en razón de la sustancia.

---

ni naturam cognoscere. Eam autem hic explicare nec possum, nec id ad ea, quae demonstrare volo, necesse est. Hoc tamen in genere dico, quo Corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum, vel patiendum, eo eius Mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum; et quo unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, et quo minus alia corpora cum eodem in agendo concurrunt, eo eius mens aptior est ad distincte intelligendum. Atque ex his praestantiam unius mentis prae aliis cognoscere possumus: deinde causam etiam videre, cur nostri Corporis non, nisi admodum confusam, habeamus cognitionem, et alia plura, quae in sequentibus ex his deducam. Qua de causa operae pretium esse duxi, haec ipsa accuratius explicare, et demonstrare, ad quod necesse est, pauca de natura corporum praemittere.

AXIOMA I

Omnia corpora vel moventur, vel quiescunt.

AXIOMA II

Unumquodque corpus iam tardius, iam celerius movetur.

LEMMA I

Corpora ratione motus, et quietis, celeritatis, et tarditatis, et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur.

DEMOSTRACIÓN

Supongo que la primera parte de este lema es notoria de por sí. Y por lo que se refiere a que los cuerpos no se distingan en razón de la sustancia, ello es patente tanto en virtud de la proposición 5, como en virtud de la 8 de la parte 1. Pero es más claro aún en virtud de lo dicho en el escolio de la proposición 15 de la parte 1. [98]

LEMA II

Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas.

DEMOSTRACIÓN

Todos los cuerpos convienen en esto, en que implican el concepto de un solo y mismo atributo (*por la definición* 1 *de esta parte*). Y además en que pueden moverse ya más lenta, ya más rápidamente y, absolutamente, en que pueden ya moverse, ya estar en reposo.

LEMA III

Un cuerpo en movimiento, o en reposo, ha debido ser determinado al movimiento, o al reposo, por otro cuerpo, que también ha sido determinado por otro al movimiento o al reposo, y este a su vez por otro, y así al infinito.

DEMOSTRACIÓN

Los cuerpos (*por la definición* 1 *de esta parte*) son cosas singulares que (*por el lema* 1) se distinguen entre sí en razón del movimiento y del reposo. Y así (*por la proposición* 28 *de la parte* 1), cada uno de ellos ha debido ser determinado necesariamente al movimiento o al reposo

---

Demonstratio. Primam partem huius per se notam suppono. At, quod ratione substantiae non distinguantur corpora, patet, tam ex *Prop.* 5. quam 8. *p.* I. Sed clarius ex iis, quae in *Schol. Prop.* 15. *p.* I. dicta sunt.

LEMMA II

Omnia corpora in quibusdam conveniunt.

Demonstratio. In his enim omnia corpora conveniunt, quod unius, eiusdemque attributi conceptum involvunt (*per Defin.* I. *huius*). Deinde, quod iam tardius, iam celerius, et absolute iam moveri, iam quiescere possunt.

LEMMA III

Corpus motum, vel quiescens ad motum, vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum, vel quietem determinatum fuit ab alio, et illud iterum ab alio, et sic in infinitum.

Demonstratio. Corpora (*per Defin.* I. *huius*) res singulares sunt, quae (*per Lemma* I.) ratione motus, et quietis ab invicem distinguuntur; adeoque (*per Prop.* 28. *p.* I.) unumquodque ad motum, vel quietem necessario determinari debuit ab alia re sin-

por otra cosa singular, a saber (*por la proposición 6 de esta parte*), por otro cuerpo que (*por el axioma* 1), asimismo, o bien se mueve o bien está reposo. Y tampoco este (*por la misma razón*) se ha podido mover o estar en reposo si no ha sido determinado al movimiento o al reposo por otro, y este a su vez (*por la misma razón*) por otro, y así al infinito. *Q. E. D.*

COROLARIO

De aquí se sigue que un cuerpo en movimiento se mueve hasta que otro cuerpo lo determina al reposo, y también que un cuerpo en reposo permanece en reposo hasta que es determinado por otro al movimiento. Lo cual es igualmente notorio de por sí. Pues cuando supongo un cuerpo en reposo, por ejemplo A, y no atiendo a otros cuerpos en movimiento, nada podré decir del cuerpo A, sino que está en reposo. Y si acontece posteriormente que ese cuerpo A se mueve, ello no ha podido provenir, ciertamente, de que estuviera en reposo, pues de ello no podría seguirse otra cosa sino que el cuerpo A estaba en repo-[99]so. Si, por el contrario, se supone que A se mueve, y si atendemos tan solo a A, nada podremos afirmar de él sino que se mueve. Y si acontece posteriormente que A esté en reposo, ello tampoco podrá provenir del movimiento que tenía, pues del movimiento aquel no podría seguirse ninguna otra cosa sino que A se movía. Y así, si ello sucede, acontece en virtud de una cosa que no estaba en A, a saber, por una causa externa por la que[13] ha sido determinado al reposo.

---

gulari, nempe (*per Prop. 6. huius*) ab alio corpore, quod (*per Axiom.* I.) etiam vel movetur, vel quiescit. At hoc etiam (*per eandem rationem*) moveri, vel quiescere non potuit, nisi ab alio ad motum, vel quietem determinatum fuisset, et hoc iterum (*per eandem rationem*) ab alio, et sic in infinitum. *Q. E. D.*

Corollarium. Hinc sequitur corpus motum tamdiu moveri, donec ab alio corpore ad quiescendum determinetur; et corpus quiescens tamdiu etiam quiescere, donec ab alio ad motum determinetur. Quod etiam per se notum est. Nam cum suppono, corpus ex. gr. A quiescere, nec ad alia corpora mota attendo, nihil de corpore A dicere potero, nisi quod quiescat. Quod si postea contingat, ut corpus A moveatur, id sane evenire non potuit ex eo, quod quiescebat; ex eo enim nil aliud sequi poterat, quam ut corpus A quiesceret. Si contra supponatur A moveri, quotiescunque ad A tantum attendimus, nihil de eodem affirmare poterimus, nisi quod moveatur. Quod si postea contingat, ut A quiescat, id sane evenire etiam non potuit ex motu, quem habebat; ex motu enim nihil aliud sequi poterat, quam ut A moveretur: contingit itaque a re, quae non erat in A, nempe a causa externa, a qua <Corpus motum A> ad quiescendum determinatum fuit.

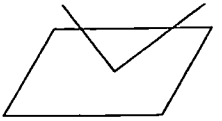
13. NS: el cuerpo movido A.

AXIOMA I

Todos los modos como un cuerpo es afectado por otro se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, simultáneamente, de la naturaleza del cuerpo afectante, de manera que uno y el mismo cuerpo es movido de modos diversos en virtud de la diversidad de naturaleza de los cuerpos que lo mueven. Y, al contrario, uno y el mismo cuerpo mueve de diversos modos a diversos cuerpos.

AXIOMA II

Cuando un cuerpo en movimiento choca con otro que está en reposo al que no puede mover, es reflejado de manera que sigue moviéndose, y el ángulo de la línea del movimiento de reflexión con el plano del cuerpo que está en reposo, con el que ha chocado, será igual al ángulo de la línea del movimiento de incidencia con el mismo plano.



Y esto por lo que hace a los cuerpos más simples, a saber, los que solo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud. Ascendamos ahora a los compuestos.

AXIOMA I

Omnes modi, quibus corpus aliquod ab alio afficitur corpore, ex natura corporis affecti, et simul ex natura corporis afficientis sequuntur; ita ut unum, idemque corpus diversimode moveatur pro diversitate naturae corporum moventium, et contra ut diversa corpora ab uno, eodemque corpore diversimode moveantur.

AXIOMA II

Cum corpus motum alteri quiescenti, quod dimovere nequit, impingit, reflectitur, ut moveri pergat, et angulus lineae motus reflectionis cum plano corporis quiescentis, cui impegit, aequalis erit angulo, quem linea motus incidentiae cum eodem plano efficit.

Atque haec de corporibus simplicissimis, quae scilicet solo motu, et quiete, celeritate, et tarditate ab invicem distinguuntur: iam ad composita ascendamus.

DEFINICIÓN

Cuando algunos cuerpos de la misma o de diversa magnitud son forzados por los demás cuerpos de manera tal que se apliquen unos contra otros, o bien, si se mueven con diversos [100] *grados de rapidez, de manera tal que se comuniquen sus movimientos según una cierta razón, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos.*

AXIOMA III

Según sean mayores o menores las superficies que se aplican recíprocamente las partes de un individuo o de un cuerpo compuesto, con más dificultad o facilidad pueden ser forzadas a cambiar de sitio y, en consecuencia, más difícil o fácilmente puede suceder que ese individuo revista otra figura. Y por ello llamaré *duros* a los cuerpos cuyas partes se aplican recíprocamente mediante superficies grandes; *blandos*, a aquellos cuyas partes [se aplican recíprocamente] mediante [superficies] pequeñas; *fluidos*, por último, a aquellos cuyas partes se mueven entre ellas.

LEMA IV

Si de un cuerpo, o de un individuo que está compuesto de varios cuerpos, se segregan algunos cuerpos y simultáneamente les suceden en el mismo lugar otros tantos de la misma naturaleza, ese individuo retendrá su naturaleza como antes, sin ninguna mutación en su forma.

DEFINITIO

Cum corpora aliquot eiusdem, aut diversae magnitudinis a reliquis ita coercentur, ut invicem incumbant, vel si eodem, aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus, sive Individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.

AXIOMA III

Quo partes Individui, vel corporis compositi secundum maiores, vel minores superficies sibi invicem incumbunt, eo difficilius, vel facilius cogi possunt, ut situm suum mutent, et consequenter eo difficilius, vel facilius effici potest, ut ipsum Individuum aliam figuram induat. Atque hinc corpora, quorum partes secundum magnas superficies invicem incumbunt, *dura*, quorum autem partes secundum parvas, *mollia*, et quorum denique partes inter se moventur, *fluida* vocabo.

LEMMA IV

Si corporis, sive Individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpora segregentur, et simul totidem alia eiusdem naturae eorum loco succedant, retinebit Individuum suam naturam, uti antea, absque ulla eius formae mutatione.

DEMOSTRACIÓN

Pues los cuerpos (*por el lema* 1) no se distinguen en razón de la sustancia. Lo que, en cambio, constituye la forma de un individuo consiste[14] en una unión de cuerpos (*por la definición anterior*). Pero esta [unión] (*por hipótesis*) se mantiene aun cuando se dé un cambio continuo de cuerpos. Luego se mantendrá el individuo en su naturaleza de antes, tanto en razón de la sustancia como del modo. Q. E. D.

LEMA V

Si las partes componentes de un individuo se vuelven mayores o menores [101] *en proporción tal, no obstante, que todas mantengan entre sí, como antes, la misma relación de movimiento y reposo, ese mismo individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin ninguna mutación en su forma.*

DEMOSTRACIÓN

Esta es la misma que la del lema precedente.

LEMA VI

Si algunos cuerpos, componentes de un individuo, son forzados a cambiar, hacia otra, el movimiento que tienen hacia una parte, pero de manera tal que puedan continuar sus movimientos y comunicárselos entre ellos según la misma relación que antes, ese individuo retendrá también su naturaleza sin mutación alguna de forma.

Demonstratio. Corpora enim (*per Lem.* I.) ratione substantiae non distinguuntur; id autem, quod formam Individui constituit, in corporum unione (*per Defin. praeced.*) <*alleenlijk*> consistit; atqui haec (*per Hypothesin*), tametsi corporum continua fiat mutatio, retinetur: retinebit ergo Individuum, tam ratione substantiae, quam modi, suam naturam, uti ante. Q. E. D.

LEMMA V

Si partes, Individuum componentes, maiores, minoresve evadant, ea tamen proportione, ut omnes eandem, ut antea, ad invicem motus, et quietis rationem servent, retinebit itidem Individuum suam naturam, ut antea, absque ulla formae mutatione.

Demonstratio. Huius eadem est, ac praecedentis Lemmatis.

LEMMA VI

Si corpora quaedam, Individuum componentia, motum, quem versus unam partem habent, aliam versus flectere cogantur, at ita, ut motus suos continuare possint, atque invicem eadem, qua antea, ratione communicare, retinebit itidem Individuum suam naturam, absque ulla formae mutatione.

---

14. NS: solamente.

DEMOSTRACIÓN

Es patente de por sí. Pues se supone que retiene todo lo que en su definición hemos dicho que constituye su forma[15].

LEMA VII

Retiene, además, su naturaleza un individuo así compuesto, ya se mueva todo él, ya esté en reposo, ya se mueva hacia esta, ya se mueva hacia aquella parte, con tal de que cada parte retenga su movimiento y lo comunique a las demás como antes.

DEMOSTRACIÓN

Es patente[16] por su misma definición; véase antes del lema 4.

ESCOLIO

Así pues, con lo dicho aquí vemos la razón por la que un individuo compuesto puede ser afectado de muchos modos conservando, no obstante, su naturaleza. Y hasta aquí hemos concebido a un individuo que no se compone sino de cuerpos que se distinguen recíprocamente en virtud solo del movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, de los cuerpos más simples. [102] Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de naturaleza diversa, constataremos que puede ser afectado de muchos otros modos conservando, no obstante, su misma naturaleza. Pues como quiera que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada una de ellas podrá (*por el lema anterior*), sin nin-

---

Demonstratio. Per se patet. Id enim omne retinere supponitur, quod in eiusdem definitione formam ipsius constituere diximus. <*Bezie de Bepaling voor't vierde Voorbewijs.*>

LEMMA VII

Retinet praeterea Individuum, sic compositum, suam naturam, sive id secundum totum moveatur, sive quiescat, sive versus hanc, sive versus illam partem moveatur, dummodo unaquaeque pars motum suum retineat, eumque, uti antea, reliquis communicet.

Demonstratio. Patet <*ook*> ex ipsius definitione, quam vide ante Lem. 4.

Scholium. His itaque videmus, qua ratione Individuum compositum possit multis modis affici, eius nihilominus natura servata. Atque hucusque Individuum concepimus, quod non, nisi ex corporibus, quae solo motu, et quiete, celeritate, et tarditate inter se distinguuntur, hoc est, quod ex corporibus simplicissimis componitur. Quod si iam aliud concipiamus, ex pluribus diversae naturae Individuis compositum, idem pluribus aliis modis posse affici, reperiemus, ipsius nihilominus natura servata. Nam quandoquidem eius unaquaeque pars ex pluribus corporibus est composita, poterit

15. NS: véase la definición que precede al lema 4.
16. NS: también.

guna mutación en su naturaleza, moverse más lenta, más rápidamente y, en consecuencia, comunicar al resto sus movimientos, más rápida, más lentamente. Y si concebimos además un tercer género de individuos, compuesto de estos individuos del segundo [género], constataremos que puede ser afectado de muchos otros modos sin mutación alguna de su forma. Y si continuamos así al infinito, fácilmente concebiremos que toda la naturaleza es un individuo cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos sin mutación alguna de la totalidad del individuo. Y si mi ánimo hubiese sido aquí el de tratar[17] del cuerpo expresamente[18], habría debido explicar y demostrar esto más prolijamente. Pero ya he dicho que ahora pretendo otra cosa, y que si he traído aquí estas cosas no lo he hecho por otra causa sino porque de ellas puedo deducir fácilmente lo que me he propuesto demostrar.

POSTULADOS

I. El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza) cada uno de los cuales es muy compuesto.
II. Algunos de los individuos de que se compone el cuerpo humano son fluidos, algunos blandos y algunos, por último, duros.
III. Los individuos que componen el cuerpo humano y, en consecuencia, el cuerpo humano mismo, son afectados de muchísimos modos por los cuerpos externos.

---

ergo (*per Lem. praeced.*) unaquaeque pars, absque ulla ipsius naturae mutatione iam tardius, iam celerius moveri, et consequenter motus suos citius, vel tardius reliquis communicare. Quod si praeterea tertium Individuorum genus, ex his secundis compositum, concipiamus, idem multis aliis modis affici posse, reperiemus, absque ulla eius formae mutatione. Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus, totam naturam unum esse Individuum, cuius partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione. Atque haec, si animus fuisset, <*van de stoffe of*> de corpore ex professo <*en bezonderlijk*> agere, prolixius explicare, et demonstrare debuissem. Sed iam dixi me aliud velle, nec alia de causa haec adferre, quam quia ex ipsis ea, quae demonstrare constitui, facile possum deducere.

POSTULATA

I. Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est.
II. Individuorum, ex quibus Corpus humanum componitur, quaedam fluida, quaedam mollia, et quaedam denique dura sunt.
III. Individua, Corpus humanum componentia, et consequenter ipsum humanum Corpus a corporibus externis plurimis modis afficitur.

---

17. NS: de la materia o.
18. NS: y particularmente.

IV. El cuerpo humano precisa, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos por los que es como regenerado continuamente.
V. Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo ex-[103]terno a chocar frecuentemente con otra parte blanda, cambia la superficie de esta y le imprime unos como vestigios del cuerpo externo que la empuja.
VI. El cuerpo humano puede mover de muchísimos modos a los cuerpos externos y disponerlos de muchísimos modos.

PROPOSICIÓN 14

La mente humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más modos pueda ser dispuesto su cuerpo.

DEMOSTRACIÓN

Pues el cuerpo humano (*por los postulados* 3 *y* 6) es afectado de muchísimos modos por los cuerpos externos y está dispuesto para afectar de muchísimos modos a los cuerpos externos. Ahora bien, todo cuanto acaece en el cuerpo humano (*por la proposición* 12 *de esta parte*) debe ser percibido por la mente humana. Luego la mente humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta[19], etc. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 15

La idea que constituye el ser formal de la mente humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas.

IV. Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus, a quibus continuo quasi regeneratur.
V. Cum Corporis humani pars fluida a corpore externo determinatur, ut in aliam mollem saepe impingat, eius planum mutat, et veluti quaedam corporis externi impellentis vestigia eidem imprimit.
VI. Corpus humanum potest corpora externa plurimis modis movere, plurimisque modis disponere.

PROPOSITIO XIV. *Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo eius Corpus pluribus modis disponi potest.*

Demonstratio. Corpus enim humanum (*per Post.* 3. *et* 6.) plurimis modis a corporibus externis afficitur, disponiturque ad corpora externa plurimis modis afficiendum. At omnia, quae in Corpore humano contingunt (*per Prop.* 12. *huius*), Mens humana percipere debet; est ergo Mens humana apta ad plurima percipiendum, et eo aptior, *<als het menschelijk lighaam* /Corpus humanum/n*bequamer is.*> *Q. E. D.*

PROPOSITIO XV. *Idea, quae esse formale humanae Mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita.*

---

19. NS: cuanto más apto es el cuerpo humano.

DEMOSTRACIÓN

La idea que constituye el ser formal de la mente humana es la idea del cuerpo (*por la proposición* 13 *de esta parte*), el cual (*por el postulado* 1) está compuesto de muchísimos individuos muy compuestos. Ahora bien, de cada individuo componente del cuerpo se da necesariamente (*por el corolario de la proposición* 8 *de esta parte*) una idea en Dios. Luego (*por la proposición* 7 *de esta parte*) la idea del cuerpo humano está compuesta por esas numerosísimas ideas de sus partes componentes. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 16

La idea de un modo cualquiera por el que el cuerpo humano es afectado por los cuerpos externos, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, simultáneamente, la naturaleza del cuerpo externo. [104]

DEMOSTRACIÓN

Pues todos los modos como un cuerpo es afectado se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, simultáneamente, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta (*por el axioma* 1 *posterior al corolario del lema* 3). Por ello, la idea de aquellos [modos] (*por el axioma* 4 *de la parte* 1) implica necesariamente la naturaleza de ambos cuerpos. Y así, la idea de un modo cualquiera por el que el cuerpo humano es afectado por un cuerpo externo, implica la naturaleza del cuerpo humano y la del cuerpo externo. Q. E. D.

COROLARIO I

De aquí se sigue, primero, que la mente humana percibe, junto con la naturaleza de su cuerpo, la naturaleza de muchísimos cuerpos.

Demonstratio. Idea, quae esse formale humanae Mentis constituit, est idea corporis (*per Prop.* 13. *huius*), quod (*per Post.* 1.) ex plurimis valde compositis Individuis componitur. At cuiuscunque Individui, corpus componentis, datur necessario (*per Coroll. Prop.* 8. *huius*) in Deo idea; ergo (*per Prop.* 7. *huius*) idea Corporis humani ex plurimis hisce partium componentium ideis est composita. Q. E. D.

PROPOSITIO XVI. *Idea cuiuscunque modi, quo Corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam Corporis humani, et simul naturam corporis externi.*

Demonstratio. Omnes enim modi, quibus corpus aliquod afficitur, ex natura corporis affecti, et simul ex natura corporis afficientis sequuntur (*per Axiom.* I. *post Coroll. Lem.* 3.): quare eorum idea (*per Axiom.* 4. *p.* I.) utriusque corporis naturam necessario involvet; adeoque idea cuiuscunque modi, quo Corpus humanum a corpore externo afficitur, Corporis humani, et corporis externi naturam involvit. Q. E. D.

Corollarium I. Hinc sequitur primo Mentem humanam plurimorum corporum naturam una cum sui corporis natura percipere.

COROLARIO II

Se sigue, segundo, que las ideas que tenemos de los cuerpos externos indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos, lo cual he explicado con muchos ejemplos en el apéndice de la parte primera.

PROPOSICIÓN 17

Si el cuerpo humano es afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo externo, la mente humana contemplará ese cuerpo externo como existente en acto o como estándole presente, y ello hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o la presencia de aquel cuerpo.

DEMOSTRACIÓN

Es patente. Pues mientras el cuerpo humano es afectado así, la mente humana (*por la proposición* 12 *de esta parte*) contemplará esta afección del cuerpo. Esto es (*por la proposición anterior*), tendrá la idea de un modo existente en acto, la cual implica la naturaleza de un cuerpo externo. O sea, una idea que no excluye, sino que pone, la existencia o la presencia de la naturaleza de un cuerpo externo. Y así, la mente (*por el corolario* 1 *de la proposición anterior*) contemplará el cuerpo externo como existente en acto o como presente, y ello hasta que [el cuerpo] sea afectado, etc. Q. E. D. [105]

COROLARIO

La mente podrá contemplar como si estuviesen presentes aquellos cuerpos externos por los que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez, aun cuando no existan ni estén presentes.

Corollarium II. Sequitur secundo, quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant; quod in Appendice partis primae multis exemplis explicui.

PROPOSITIO XVII. *Si humanum Corpus affectum est modo, qui naturam Corporis alicuius externi involvit, Mens humana idem corpus externum, ut actu existens, vel ut sibi praesens contemplabitur, donec Corpus afficiatur affectu, qui eiusdem corporis existentiam, vel praesentiam secludat.*

Demonstratio. Patet. Nam quamdiu Corpus humanum sic affectum est, tamdiu Mens humana (*per Prop.* 12. *huius*) hanc corporis affectionem contemplabitur, hoc est (*per Prop. praeced.*), ideam habebit modi, actu existentis, quae naturam corporis externi involvit, hoc est, ideam, quae existentiam, vel praesentiam naturae corporis externi non secludit, sed ponit, adeoque Mens (*per Coroll.* I. *praeced.*) corpus externum, ut actu existens, vel ut praesens, contemplabitur, donec afficiatur, &c. Q. E. D.

Corollarium. Mens corpora externa, a quibus Corpus humanum semel affectum fuit, quamvis non existant, nec praesentia sint, contemplari tamen poterit, velut praesentia essent.

DEMOSTRACIÓN

Cuando los cuerpos externos determinan a las partes fluidas del cuerpo humano de manera que choquen frecuentemente contra las blandas, las superficies de estas (*por el postulado 5*) cambian, de donde resulta (*véase el axioma* 2 *posterior al corolario del lema* 3) que aquellas sean reflejadas de otro modo que como solían serlo antes, y también [resulta] que cuando más tarde esas partes fluidas, en su espontáneo movimiento, encuentran las nuevas superficies, sean reflejadas del mismo modo que cuando eran impulsadas hacia esas superficies por los cuerpos externos. Y en consecuencia, [resulta] que mientras continúen moviéndose así reflejadas, afectan al cuerpo humano del mismo modo, en lo cual pensará otra vez la mente (*por la proposición* 12 *de esta parte*). Esto es (*por la proposición* 17 *de esta parte*), la mente contemplará otra vez el cuerpo externo como presente. Y esto, cuantas veces las partes fluidas del cuerpo humano, en su espontáneo movimiento, encuentren las mismas superficies. Por esto, aun cuando los cuerpos externos por los que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez no existan, la mente los contemplará, no obstante, como presentes, y ello tantas veces como se repita esta acción del cuerpo. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Vemos, pues, que puede ocurrir, como a menudo sucede, que contemplemos como presentes cosas que no son. Y puede ocurrir que esto acontezca por otras causas, pero me basta con haber mostrado aquí una a cuyo través puedo explicar la cosa como si la hubiese mostrado por su verdadera causa. Aun así, no creo haberme alejado mucho de la verdad, pues todos los postulados que he asumido aquí apenas contienen

---

Demonstratio. Dum corpora externa Corporis humani partes fluidas ita determinant, ut in molliores saepe impingant, earum plana (*per Post.* 5.) mutant, unde fit (*vide Axiom.* 2. *post Coroll. Lem.* 3.), ut inde alio modo reflectantur, quam antea solebant, et ut etiam postea, iisdem novis planis spontaneo suo motu occurrendo, eodem modo reflectantur, ac cum a corporibus externis versus illa plana impulsae sunt, et consequenter, ut Corpus humanum, dum sic reflexae moveri pergunt, eodem modo afficiant, de quo Mens (*per Prop.* 12. *huius*) iterum cogitabit, hoc est (*per Prop.* 17. *huius*), Mens iterum corpus externum, ut praesens, contemplabitur; et hoc toties, quoties Corporis humani partes fluidae spontaneo suo motu iisdem planis occurrent. Quare, quamvis corpora externa, a quibus Corpus humanum affectum semel fuit, non existant, Mens tamen eadem toties, ut praesentia, contemplabitur, quoties haec corporis actio repetetur. *Q. E. D.*

Scholium. Videmus itaque, qui fieri potest, ut ea, quae non sunt, veluti praesentia contemplemur, ut saepe fir. Et fieri potest, ut hoc aliis de causis contingat; sed mihi hic sufficit ostendisse unam, per quam rem sic possim explicare, ac si ipsam per veram causam ostendissem; nec tamen credo, me a vera longe aberrare, quandoquidem omnia illa, quae sumpsi, postulata vix quicquam continent, quod non constet

algo que no conste por la experiencia, de la que no nos es lícito dudar una vez hemos mostrado que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos (*véase el corolario posterior a la proposición* 13 *de esta parte*). Además (*en virtud del corolario anterior y del corolario* 2 *de la proposición* 16 *de esta parte*), entendemos claramente cuál es la diferencia entre la idea, por ejemplo, de Pedro, que constituye la esencia de la mente del propio Pedro, y la idea de ese mismo Pedro que está en otro hombre, pongamos en Pablo. Pues la primera explica directamente la esencia del cuerpo del propio Pedro, pero no [106] implica existencia sino mientras Pedro existe. La otra, sin embargo, indica más la constitución del cuerpo de Pablo que la naturaleza de Pedro[20], y así, mientras dure esa constitución del cuerpo de Pablo, la mente de Pablo, aun cuando Pedro no exista, contemplará a este como estándole presente. Por otra parte, para conservar los términos usuales, llamaremos *imágenes de las cosas* a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan a los cuerpos externos como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando la mente contempla los cuerpos de esta manera, diremos que los *imagina*. Y aquí, para empezar a indicar qué es el error, quisiera que notaseis que las imaginaciones de la mente, consideradas en sí mismas, no contienen ningún error, o sea, que la mente no yerra por imaginar, sino que solo lo hace en tanto que se considera que carece de la idea que excluye la existencia de aquellas cosas que se imagina como estándole presentes. Pues si la mente, a la

---

experientia, de qua nobis non licet dubitare, postquam ostendimus Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere (*vide Coroll. post Prop.* 13. *huius*). Praeterea (*ex Coroll. praeced. et Coroll.* 2. *Prop.* 16. *huius*) clare intelligimus, quaenam sit differentia inter ideam ex. gr. Petri, quae essentiam Mentis ipsius Petri constituit, et inter ideam ipsius Petri, quae in alio homine, puta in Paulo, est. Illa enim essentiam Corporis ipsius Petri directe explicat, nec existentiam involvit, nisi quamdiu Petrus existit; haec autem magis constitutionem corporis Pauli, quam Petri naturam indicat <*bezie de tweede Toegift* /Corollarium/ *van de zestiende Voorstelling* /Propositio/ *in dat deel*>, et ideo, durante illa corporis Pauli constitutione, Mens Pauli, quamvis Petrus non existat, ipsum tamen, ut sibi praesentem contemplabitur. Porro, ut verba usitata retineamus, Corporis humani affectiones, quarum ideae Corpora externa, velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Et cum Mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus. Atque hic, ut, quid sit error, indicare incipiam, notetis velim, Mentis imaginationes in se spectatas, nihil erroris continere, sive Mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si Mens, dum res non

20. NS: véase el corolario 2 de la proposición 16 de esta parte.

vez que imagina como estándole presentes esas cosas no existentes, supiese que en realidad esas cosas no existen, sin duda atribuiría esa potencia de imaginar a una virtud de su naturaleza, y no a un vicio. Sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es (*por la definición* 7 *de la parte* 1), si esa facultad de imaginar de la mente fuese libre.

PROPOSICIÓN 18

Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos simultáneamente, cuando la mente imagine luego a uno de ellos, al instante recordará también a los otros.

DEMOSTRACIÓN

La mente (*por el corolario anterior*) imagina un cuerpo por esta causa, a saber, porque el cuerpo humano es afectado y dispuesto por los vestigios de un cuerpo externo del mismo modo como fue afectado cuando ciertas partes suyas fueron impactadas por ese mismo cuerpo externo. Mas (*por hipótesis*) el cuerpo ha sido dispuesto de manera tal que la mente imagine simultáneamente dos cuerpos. Luego también después imaginará simultáneamente a los dos, y cuando la mente imagine uno de ellos, al instante recordará al otro. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Con esto entendemos claramente qué sea la memoria. Pues no es nada otro [107] que cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de cosas que son fuera del cuerpo humano, la cual [concatenación] se hace en la mente siguiendo el orden y la concatenación de las afeccio-

---

existentes, ut sibi praesentes, imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est (*per Defin.* 7. *p.* I.), si haec Mentis imaginandi facultas libera esset.

PROPOSITIO XVIII. *Si Corpus humanum a duobus, vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi Mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur.*

Demonstratio. Mens (*per Coroll. praeced.*) corpus aliquod ea de causa imaginatur, quia scilicet humanum Corpus a corporis externi vestigiis eodem modo afficitur, disponiturque, ac affectum est, cum quaedam eius partes ab ipso corpore externo fuerunt impulsae: sed (*per hypothesin*) Corpus tum ita fuit dispositum, ut Mens duo simul corpora imaginaretur; ergo iam etiam duo simul imaginabitur, atque Mens ubi alterutrum imaginabitur, statim et alterius recordabitur. *Q. E. D.*

Scholium. Hinc clare intelligimus, quid sit Memoria. Est enim nihil aliud, quam quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra Corpus humanum sunt, involventium, quae in Mente fit secundum ordinem, et concatenationem affectio-

nes del cuerpo humano. Digo, *primero*, que es una concatenación solo de aquellas ideas que implican la naturaleza de las cosas que son fuera del cuerpo humano, pero no de aquellas ideas que explican la naturaleza de esas mismas cosas. Pues son, en realidad (*por la proposición* 16 *de esta parte*), ideas de las afecciones del cuerpo humano, las cuales implican tanto la naturaleza de este como la naturaleza de los cuerpos externos. Digo, *segundo*, que esta concatenación se hace siguiendo el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano, para así distinguirla de la concatenación de ideas que se hace siguiendo el orden del intelecto, por el cual la mente percibe las cosas por sus primeras causas y que es el mismo en todos los hombres. Y con esto, por otro lado, entendemos claramente por qué la mente pasa al instante del pensamiento de una cosa al de otra que no tiene ninguna similitud con la primera. Por ejemplo, del pensamiento del vocablo *pomum*, un romano pasará al instante al pensamiento de una fruta que ninguna similitud ni nada en común tiene con aquel sonido articulado, si no que el cuerpo de ese mismo hombre ha sido afectado a menudo por estas dos cosas, esto es, que ese mismo hombre ha oído a menudo la voz *pomum* mientras veía la misma fruta. Y así cada cual pasa de un pensamiento a otro según la costumbre haya ordenado en su cuerpo las imágenes de las cosas. Pues por ejemplo un soldado, al ver en la arena las huellas de un caballo, pasará al instante del pensamiento del caballo al pensamiento de un jinete, y de ahí al pensamiento de la guerra, etc. Mas un campesino pasará del pensamiento de un caballo al pensamiento de un arado, un campo, etc., y así cada cual pasará de un pensamiento a otro, o a tal otro, según ten-

---

num Corporis humani. Dico *primo* concatenationem esse illarum tantum idearum, quae naturam rerum, quae extra Corpus humanum sunt, involvunt; non autem idearum, quae earundem rerum naturam explicant. Sunt enim revera (*per Prop.* 16. *huius*) ideae affectionum Corporis humani, quae tam huius, quam corporum externorum naturam involvunt. Dico *secundo* hanc concatenationem fieri secundum ordinem, et concatenationem affectionum Corporis humani, ut ipsam distinguerem a concatenatione idearum, quae fit secundum ordinem intellectus, quo res per primas suas causas Mens percipit, et qui in omnibus hominibus idem est. Atque hinc porro clare intelligimus, cur Mens ex cogitatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat, quae nullam cum priore habet similitudinem; ut, ex. gr. ex cogitatione vocis *pomi* homo Romanus statim in cogitationem fructus incidet, qui nullam cum articulato illo sono habet similitudinem, nec aliquid commune, nisi quod eiusdem hominis Corpus ab his duobus affectum saepe fuit, hoc est, quod ipse homo saepe vocem *pomum* audivit, dum ipsum fructum videret, et sic unusquisque ex una in aliam cogitationem incidet, prout rerum imagines uniuscuiusque consuetudo in corpore ordinavit. Nam miles ex. gr. visis in arena equi vestigiis statim ex cogitatione equi in cogitationem equitis, et inde in cogitationem belli, &c. incidet. At Rusticus ex cogitatione equi in cogitationem aratri, agri, &c. incidet, et sic unusquisque,

ga la costumbre de unir y concatenar las imágenes de las cosas de este o de aquel modo.

PROPOSICIÓN 19

La mente humana no conoce al cuerpo humano mismo, ni sabe que existe, sino por las ideas de las afecciones por las que es afectado el cuerpo. [108]

DEMOSTRACIÓN

Pues la mente humana es la idea misma, o sea, el conocimiento del cuerpo humano (*por la proposición* 13 *de esta parte*), la cual, ciertamente (*por la proposición* 9 *de esta parte*), es en Dios en tanto que es considerado como afectado por otra idea de una cosa singular. O bien, como el cuerpo humano (*por el postulado* 4) precisa de muchísimos cuerpos en cuya virtud es como regenerado continuamente, y como el orden y la conexión de las ideas es el mismo (*por la proposición* 7 *de esta parte*) que el orden y la conexión de las causas[21], esa idea será en Dios en tanto que es considerado como afectado por las ideas de muchísimas cosas singulares. Y así, Dios tiene la idea del cuerpo humano, o sea, conoce el cuerpo humano, en tanto que es afectado por muchísimas otras ideas, y no en tanto que constituye la naturaleza de la mente humana. Esto es (*por el corolario de la proposición* 11 *de esta parte*), la mente humana no conoce [adecuadamente] el cuerpo humano. Mas las ideas de las afecciones del cuerpo [humano] son en Dios en tanto que constituye la naturaleza de la mente humana, o sea, la mente humana

---

prout rerum imagines consuevit hoc, vel alio modo iungere, et concatenare, ex una in hanc, vel in aliam incidet cogitationem.

PROPOSITIO XIX. *Mens humana ipsum humanum Corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus Corpus afficitur.*

Demonstratio. Mens enim humana est ipsa idea sive cognitio Corporis humani (*per Prop.* 13. *huius*), quae (*per Prop.* 9. *huius*) in Deo quidem est, quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur; vel quia (*per Post.* 4.) Corpus humanum plurimis corporibus indiget, a quibus continuo quasi regeneratur; et ordo, et connexio idearum idem est (*per Prop.* 7. *huius*), ac ordo, et connexio causarum; erit haec idea in Deo, quatenus plurimarum rerum singularium ideis affectus consideratur. Deus itaque ideam Corporis humani habet, sive Corpus humanum cognoscit, quatenus plurimis aliis ideis affectus est, et non quatenus naturam humanae Mentis constituit, hoc est (*per Coroll. Prop.* 11. *huius*), Mens humana Corpus humanum non cognoscit. At ideae affectionum Corporis in Deo sunt, quatenus humanae Mentis naturam consti-

21. NS: cosas.

percibe esas mismas afecciones (*por la proposición* 12 *de esta parte*) y, en consecuencia (*por la proposición* 16 *de esta parte*), al mismo cuerpo humano, y (*por la proposición* 17 *de esta parte*) como existente en acto. Luego la mente humana percibe, solo en esta medida, el cuerpo humano mismo. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 20

En Dios se da también una idea, o sea, un conocimiento de la mente humana, que se sigue en Dios del mismo modo, y que se refiere a Dios del mismo modo, que la idea, o sea, que el conocimiento del cuerpo humano.

DEMOSTRACIÓN

El pensamiento es un atributo de Dios (*por la proposición* 1 *de esta parte*), y así (*por la proposición* 3 *de esta parte*), debe darse necesariamente en Dios una idea tanto de él como de todas sus afecciones, y, en consecuencia (*por* [el corolario de] *la proposición* 11 *de esta parte*), también de la mente humana. Además, no se sigue que esta idea de la mente, o conocimiento, se dé en Dios en tanto que este es infinito, sino en tanto que es afectado por la idea de otra cosa singular (*por la proposición* 9 *de esta parte*). Pero el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las causas[22] (*por la proposición* 7 *de esta parte*). Luego esta idea de la mente, o conocimiento, se sigue en Dios y se refiere a Dios del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo. *Q. E. D.* [109]

---

tuit, sive Mens humana easdem affectiones percipit (*per Prop.* 12. *huius*), et consequenter (*per Prop.* 16. *huius*) ipsum Corpus humanum, idque (*per Prop.* 17. *huius*), ut actu existens; percipit ergo eatenus tantum Mens humana ipsum humanum Corpus. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XX. *Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur, et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio Corporis humani.*

Demonstratio. Cogitatio attributum Dei est (*per Prop.* 1. *huius*); adeoque (*per Prop.* 3. *huius*) tam eius, quam omnium eius affectionum, et consequenter (*per Prop.* 11. *huius*) Mentis etiam humanae debet necessario in Deo dari idea. Deinde haec Mentis idea, sive cognitio non sequitur in Deo dari, quatenus infinitus, sed quatenus alia rei singularis idea affectus est (*per Prop.* 9. *huius*). Sed ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio causarum (*per Prop.* 7. *huius*); sequitur ergo haec Mentis idea, sive cognitio in Deo, et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio Corporis. *Q. E. D.*

---

22. NS: cosas.

PROPOSICIÓN 21

Esta idea de la mente está unida a la mente del mismo modo como la mente misma está unida al cuerpo.

DEMOSTRACIÓN

Que la mente está unida al cuerpo, lo hemos demostrado en virtud de esto, a saber, de que el cuerpo es objeto de la mente (*véanse las proposiciones* 12 *y* 13 *de esta parte*). Y así, por esa misma razón, la idea de la mente debe estar unida a su objeto, esto es, a la mente misma, del mismo modo como la mente misma está unida al cuerpo. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Esta proposición se entiende mucho más claramente en virtud de lo dicho en el escolio de la proposición 7 de esta parte, pues en él hemos mostrado que la idea del cuerpo y el cuerpo, esto es (*por la proposición* 13 *de esta parte*), la mente y el cuerpo, son uno solo y el mismo individuo, el cual es concebido ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. Por ello, la idea de la mente y la mente misma son una y la misma cosa concebida bajo uno y el mismo atributo, a saber, el del pensamiento. Digo que se sigue con la misma necesidad, de la potencia misma del pensar, que la idea de la mente y la mente misma se dan en Dios. Pues en realidad la idea de la mente, esto es, la idea de la idea, no es nada otro que la forma de la idea en tanto que esta es considerada como un modo del pensar, sin relación a su objeto. Pues en cuanto alguien sabe algo, por ello mismo sabe que lo sabe, y sabe simultáneamente que sabe eso que sabe, y así al infinito. Pero de esto [trataré] posteriormente.

PROPOSITIO XXI. *Haec Mentis idea eodem modo unita est Menti, ac ipsa Mens unita est Corpori.*

Demonstratio. Mentem unitam esse Corpori ex eo ostendimus, quod scilicet Corpus Mentis sit obiectum (*vide Prop.* 12. *et* 13. *huius*): adeoque per eandem illam rationem idea Mentis cum suo obiecto, hoc est, cum ipsa Mente eodem modo unita esse debet, ac ipsa Mens unita est Corpori. *Q. E. D.*

Scholium. Haec Propositio longe clarius intelligitur ex dictis in Schol. Prop. 7. huius; ibi enim ostendimus Corporis ideam, et Corpus, hoc est (*per Prop.* 13. *huius*) Mentem, et Corpus unum, et idem esse Individuum, quod iam sub Cogitationis, iam sub Extensionis attributo concipitur; quare Mentis idea, et ipsa Mens una, eademque est res, quae sub uno, eodemque attributo, nempe Cogitationis, concipitur. Mentis, inquam, idea, et ipsa Mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam revera idea Mentis, hoc est, idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec, ut modus cogitandi, absque relatione ad obiectum consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, et simul scit, se scire, quod scit, et sic in infinitum. Sed de his postea.

PROPOSICIÓN 22

La mente humana percibe no solo las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas afecciones.

DEMOSTRACIÓN

Las ideas de las ideas de las afecciones se siguen en Dios del mismo modo, y se refieren a Dios del mismo modo, que las ideas mismas de las afecciones, lo cual se demuestra de la misma manera que la proposición 20 de esta parte. Mas las ideas de las afecciones del cuerpo son en la mente humana (*por la proposición* 12 [110] *de esta parte*), esto es (*por el corolario de la proposición* 11 *de esta parte*), en Dios en tanto que constituye la esencia de la mente humana. Luego las ideas de estas ideas serán en Dios en tanto que tiene conocimiento, o sea, una idea, de la mente humana. Esto es (*por la proposición* 21 *de esta parte*), serán en la mente humana misma, la cual, por ello, percibe no solo las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 23

La mente no se conoce a sí misma sino en tanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo.

DEMOSTRACIÓN

La idea, o sea, el conocimiento, de la mente (*por la proposición* 20 *de esta parte*), se sigue en Dios del mismo modo, y se refiere a Dios del mismo modo, que la idea, o sea, el conocimiento, del cuerpo. Mas como (*por la proposición* 19 *de esta parte*) la mente humana no conoce el cuerpo humano mismo, esto es (*por el corolario de la proposición* 11 *de esta*

PROPOSITIO XXII. *Mens humana non tantum Corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit.*

Demonstratio. Affectionum idearum ideae in Deo eodem modo sequuntur, et ad Deum eodem modo referuntur, ac ipsae affectionum ideae; quod eodem modo demonstratur, ac Propositio 20. huius. At ideae affectionum Corporis in Mente humana sunt (*per Prop.* 12. *huius*), hoc est (*per Coroll. Prop.* 11. *huius*), in Deo, quatenus humanae Mentis essentiam constituit; ergo harum idearum ideae in Deo erunt, quatenus humanae Mentis cognitionem, sive ideam habet, hoc est (*per Prop.* 21. *huius*), in ipsa Mente humana, quae propterea non tantum Corporis affectiones, sed earum etiam ideas percipit. Q. E. D.

PROPOSITIO XXIII. *Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit.*

Demonstratio. Mentis idea, sive cognitio (*per Prop.* 20. *huius*) in Deo eodem modo sequitur, et ad Deum eodem modo refertur, ac corporis idea, sive cognitio. At quoniam (*per Prop.* 19. *huius*) Mens humana ipsum humanum Corpus non cognoscit, hoc est (*per Coroll. Prop.* 11. *huius*), quoniam cognitio Corporis humani ad Deum

parte), como el conocimiento del cuerpo humano no se refiere a Dios en tanto que este constituye la naturaleza de la mente humana, entonces tampoco el conocimiento de la mente se refiere a Dios en tanto que este constituye la esencia de la mente humana. Y por ello (*por el mismo corolario de la proposición* 11 *de esta parte*), en esa medida la mente humana no se conoce a sí misma. Además, las ideas de las afecciones por las que el cuerpo es afectado implican la naturaleza del cuerpo humano mismo (*por la proposición* 16 *de esta parte*), esto es (*por la proposición* 13 *de esta parte*), convienen con la naturaleza de la mente, por lo que el conocimiento de estas ideas implicará necesariamente el conocimiento de la mente. Mas (*por la proposición anterior*) el conocimiento de estas ideas es en la misma mente humana. Luego la mente humana se conoce a sí misma solo en esta medida. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 24

La mente humana no implica un conocimiento adecuado de las partes componentes del cuerpo humano.

DEMOSTRACIÓN

Las partes componentes del cuerpo humano no pertenecen a la esencia de ese mismo cuerpo sino en tanto que se comunican recíprocamente sus movimientos según cierta proporción (*véase la definición posterior al corolario del lema* 3), [111] y no en tanto que pueden ser consideradas como individuos, sin relación al cuerpo humano. Pues las partes del cuerpo humano (*por el postulado* 1) son individuos muy compuestos cuyas partes (*por el lema* 4) pueden segregarse del cuerpo humano, con-

---

non refertur, quatenus humanae Mentis naturam constituit; ergo nec cognitio Mentis ad Deum refertur, quatenus essentiam Mentis humanae constituit; atque adeo (*per idem Coroll. Prop.* 11. *huius.*) Mens humana eatenus se ipsam non cognoscit. Deinde affectionum, quibus Corpus afficitur, ideae naturam ipsius Corporis humani involvunt (*per Prop.* 16. *huius*), hoc est (*per Prop.* 13. *huius*), cum natura Mentis conveniunt; quare harum idearum cognitio cognitionem Mentis necessario involvet: at (*per Prop. praeced.*) harum idearum cognitio in ipsa humana Mente est; ergo Mens humana eatenus tantum se ipsam novit. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XXIV. *Mens humana partium, Corpus humanum componentium, adaequatam cognitionem non involvit.*

Demonstratio. Partes, Corpus humanum componentes, ad essentiam ipsius Corporis non pertinent, nisi quatenus motus suos certa quadam ratione invicem communicant (*vide Defin. post Coroll. Lemmat.* 3.), et non quatenus, ut Individua, absque relatione ad humanum Corpus considerari possunt. Sunt enim partes humani Corporis (*per Post.* I.) valde composita Individua, quorum partes (*per Lem.* 4.) a Corpore humano, servata omnino eiusdem natura, et forma, segregari possunt, motusque

servando este toda su naturaleza y forma, y comunicar sus movimientos (*véase el axioma* 1 *posterior al lema* 3) a otros cuerpos según otra proporción. Y así (*por la proposición* 3 *de esta parte*), la idea, o sea, el conocimiento, de cualquiera de estas partes será en Dios, y, precisamente (*por la proposición* 9 *de esta parte*), en tanto que es considerado como afectado por otra idea de una cosa singular, cuya cosa singular es anterior a esa parte en el orden de la naturaleza (*por la proposición* 7 *de esta parte*). Esto mismo debe decirse también de cualquier parte de ese mismo individuo componente del cuerpo humano. Y así, el conocimiento de cualquier parte componente del cuerpo humano es en Dios en tanto que este está afectado por muchísimas ideas de cosas, y no en tanto que tiene solo la idea del cuerpo humano, esto es (*por la proposición* 13 *de esta parte*), la idea que constituye la naturaleza del alma humana. Y así (*por el corolario de la proposición* 11 *de esta parte*), la mente humana no implica un conocimiento adecuado de las partes componentes del cuerpo humano. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 25

La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica un conocimiento adecuado del cuerpo externo.

DEMOSTRACIÓN

Hemos mostrado que la idea de una afección del cuerpo humano implica la naturaleza del cuerpo externo (*véase la proposición* 16 *de esta parte*) en la medida en que ese[23] [cuerpo] externo determina de cier-

---

suos (*vide Axiom.* I. *post Lem.* 3.) aliis corporibus alia ratione communicare; adeoque (*per Prop.* 3. *huius*) cuiuscunque partis idea, sive cognitio in Deo erit, et quidem (*per Prop.* 9. *huius*), quatenus affectus consideratur alia idea rei singularis, quae res singularis ipsa parte, ordine naturae, prior est (*per Prop.* 7. *huius*). Quod idem praeterea etiam de quacunque parte ipsius Individui, Corpus humanum componentis, est dicendum; adeoque cuiuscunque partis, Corpus humanum componentis, cognitio in Deo est, quatenus plurimis rerum ideis affectus est, et non quatenus Corporis humani tantum habet ideam, hoc est (*per Prop.* 13. *huius*) ideam, quae humanae Mentis naturam constituit; atque adeo (*per Coroll. Prop.* 11. *huius*) humana Mens partium, Corpus humanum componentium, adaequatam cognitionem non involvit. Q. E. D.

PROPOSITIO XXV. *Idea cuiuscunque affectionis Corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit.*

Demonstratio. Ideam affectionis Corporis humani eatenus corporis externi naturam involvere ostendimus (*vide Prop.* 16. *huius*), quatenus externum ipsum humanum Corpus certo quodam modo determinat. At quatenus externum corpus Indivi-

---

23. NS: cuerpo.

to modo al cuerpo humano mismo. Mas en la medida en que el cuerpo externo es un individuo que no está referido al cuerpo humano, su idea, o sea, su conocimiento, es en Dios (*por la proposición* 9 *de esta parte*) en tanto que Dios es considerado como afectado por la idea de otra cosa, la cual (*por la proposición* 7 *de esta parte*) es anterior por naturaleza a ese cuerpo externo mismo. Por ello, el conocimiento adecuado del cuerpo externo no es en Dios en tanto que este tiene la idea de una afección del cuerpo humano. O sea, que la idea de una afección del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo externo. *Q. E. D.* [112]

PROPOSICIÓN 26

La mente humana no percibe ningún cuerpo externo como existente en acto sino por medio de las ideas de las afecciones de su cuerpo.

DEMOSTRACIÓN

Si el cuerpo humano no es afectado de ningún modo por algún cuerpo externo, entonces (*por la proposición* 7 *de esta parte*) tampoco la idea del cuerpo humano, esto es (*por la proposición* 13 *de esta parte*), tampoco la mente humana es afectada de ningún modo por la idea de la existencia de aquel cuerpo. O sea, no percibe en modo alguno la existencia de aquel cuerpo externo. Pero en tanto que el cuerpo humano es afectado de alguna manera por algún cuerpo externo, en esa medida (*por la proposición* 16 *de esta parte, con su corolario* 1) percibe el cuerpo externo. *Q. E. D.*

---

duum est, quod ad Corpus humanum non refertur, eius idea, sive cognitio in Deo est (*per Prop.* 9. *huius*), quatenus Deus affectus consideratur alterius rei idea, quae (*per Prop.* 7. *huius*) ipso corpore externo prior est natura. Quare corporis externi adaequata cognitio in Deo non est, quatenus ideam affectionis humani Corporis habet, sive idea affectionis Corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XXVI. *Mens humana nullum corpus externum, ut actu existens percipit, nisi per ideas affectionum sui Corporis.*

Demonstratio. Si a corpore aliquo externo Corpus humanum nullo modo affectum est, ergo (*per Prop.* 7. *huius*) nec idea Corporis humani, hoc est (*per Prop.* 13. *huius*), nec Mens humana idea existentiae illius corporis ullo etiam modo affecta est, sive existentiam illius corporis externi ullo modo percipit. At quatenus Corpus humanum a corpore aliquo externo aliquo modo afficitur, eatenus (*per Prop.* 16. *huius cum Coroll.* I. *eiusdem*) corpus externum percipit. *Q. E. D.*

COROLARIO

En tanto que la mente humana imagina un cuerpo externo, en esa medida no tiene de él un conocimiento adecuado.

DEMOSTRACIÓN

Cuando la mente humana contempla los cuerpos externos mediante las ideas de las afecciones de su cuerpo, entonces decimos que *imagina* (*véase el escolio de la proposición* 17 *de esta parte*). Y la mente tampoco puede imaginar de otra manera (*por la proposición anterior*) los cuerpos externos como existentes en acto. Así pues (*por la proposición* 25 *de esta parte*), en tanto que la mente imagina los cuerpos externos, no tiene de ellos un conocimiento adecuado. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 27

La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica un conocimiento adecuado del cuerpo humano mismo.

DEMOSTRACIÓN

Cualquier idea de una afección cualquiera del cuerpo humano implica la naturaleza del cuerpo humano en la medida en que ese mismo cuerpo humano es considerado como afectado de cierto modo (*véase la proposición* 16 *de esta parte*). Mas en tanto que el cuerpo humano es un individuo que [113] puede ser afectado de muchos otros modos, su idea, etc. *Véase la demostración de la proposición* 25 *de esta parte.*

Corollarium. Quatenus Mens humana corpus externum imaginatur, eatenus adaequatam eius cognitionem non habet.

Demonstratio. Cum Mens humana per ideas affectionum sui Corporis corpora externa contemplatur, eandem tum imaginari dicimus (*vide Schol. Prop.* 17. *huius*); nec Mens alia ratione (*per Prop. praeced.*) corpora externa, ut actu existentia, imaginari potest. Atque adeo (*per Prop.* 25. *huius*) quatenus Mens corpora externa imaginatur, eorum adaequatam cognitionem non habet. Q. E. D.

PROPOSITIO XXVII. *Idea cuiuscunque affectionis Corporis humani adaequatam ipsius humani Corporis cognitionem non involvit.*

Demonstratio. Quaelibet idea cuiuscunque affectionis humani Corporis eatenus naturam Corporis humani involvit, quatenus ipsum humanum Corpus certo quodam modo affici consideratur (*vide Prop.* 16. *huius*). At quatenus Corpus humanum Individuum est, quod multis aliis modis affici potest, eius idea, &c. *Vid. Demonstr. Prop.* 25. *huius.*

PROPOSICIÓN 28

Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en tanto que se refieren tan solo a la mente humana, no son claras y distintas, sino confusas.

DEMOSTRACIÓN

Pues las ideas de las afecciones del cuerpo humano implican la naturaleza tanto de los cuerpos externos como del cuerpo humano mismo (*por la proposición* 16 *de esta parte*), y no deben implicar tan solo la naturaleza del cuerpo humano, sino también la de sus partes, pues las afecciones son modos (*por el postulado* 3) por los que son afectadas las partes del cuerpo humano y, en consecuencia, todo el cuerpo. Mas (*por las proposiciones* 24 *y* 25 *de esta parte*) el conocimiento adecuado de los cuerpos externos, y de las partes componentes del cuerpo humano, no lo hay en Dios en tanto que este es considerado como afectado por la mente humana, sino en tanto que [es considerado como afectado] por otras ideas[24]. Luego estas ideas de las afecciones, en tanto que referidas a la sola mente humana, son como consecuencias sin premisas, esto es (*como de por sí es notorio*), ideas confusas. Q. E. D.

ESCOLIO

Del mismo modo se demuestra que la idea que constituye la naturaleza de la mente humana no es, considerada en sí sola, clara y distinta, como tampoco lo son la idea de la mente humana ni las ideas de las ideas de

---

PROPOSITIO XXVIII. *Ideae affectionum Corporis humani, quatenus ad humanam Mentem tantum referuntur, non sunt clarae, et distinctae, sed confusae.*

Demonstratio. Ideae enim affectionum Corporis humani, tam corporum externorum, quam ipsius humani Corporis naturam involvunt (*per Prop.* 16. *huius*), nec tantum Corporis humani, sed eius etiam partium naturam involvere debent; affectiones namque modi sunt (*per Post.* 3.), quibus partes Corporis humani, et consequenter totum Corpus afficitur. At (*per Prop.* 24. *et* 25. *huius*) corporum externorum adaequata cognitio, ut et partium, Corpus humanum componentium, in Deo non est, quatenus humana Mente, sed quatenus aliis ideis affectus consideratur <*: dat is* (volgens de dartiende Voorstelling van dit deel), *deeze Kennis is niet in God, voor zo veel hy de natuur van menschlijke ziel* /Mens humana/ *stelt*>. Sunt ergo hae affectionum ideae, quatenus ad solam humanam Mentem referuntur, veluti consequentiae absque praemissis, hoc est (*ut per se notum*) ideae confusae. Q. E. D.

Scholium. Idea, quae naturam Mentis humanae constituit, demonstratur eodem modo non esse, in se sola considerata, clara, et distincta; ut etiam idea Mentis humanae, et ideae idearum affectionum Corporis humani, <*te weten dat zy verwart* /

---

24. NS: o sea (por la proposición 13 de esta parte), que este conocimiento no es en Dios en tanto que este constituye la naturaleza de la mente humana.

las afecciones del cuerpo humano[25] en tanto que se refieren a la sola mente, lo que todos pueden ver fácilmente.

PROPOSICIÓN 29

La idea de la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica un conocimiento adecuado de la mente humana.

DEMOSTRACIÓN

Pues la idea de una afección del cuerpo humano (*por la proposición* 27 *de esta parte*) no implica un conocimiento adecuado de ese mismo cuerpo, o sea, [114] no expresa adecuadamente su naturaleza. Esto es (*por la proposición* 13 *de esta parte*), no conviene adecuadamente con la naturaleza de la mente. Y así (*por el axioma* 6 *de la parte* 1), la idea de esta idea no expresa adecuadamente la naturaleza de la mente humana. O sea, no implica su conocimiento adecuado. *Q. E. D.*

COROLARIO

De aquí se sigue que la mente humana, cada vez que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos externos, sino tan solo confuso y mutilado. Pues la mente no se conoce a sí misma sino en tanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo (*por la proposición* 23 *de esta parte*). Pero a este cuerpo suyo (*por la proposición* 19 *de esta parte*) no lo percibe sino por esas mismas ideas de las afecciones, solo por cuyo medio (*por la proposición* 26 *de esta parte*) percibe también los

---

Confusae/ *zijn,*> quatenus ad solam Mentem referuntur, quod unusquisque facile videre potest.

PROPOSITIO XXIX. *Idea ideae cuiuscunque affectionis Corporis humani adaequatam humanae Mentis cognitionem non involvit.*

Demonstratio. Idea enim affectionis Corporis humani (*per Prop.* 27. *huius*) adaequatam ipsius Corporis cognitionem non involvit, sive eius naturam adaequate non exprimit, hoc est (*per Prop.* 13. *huius*), cum natura Mentis non convenit adaequate; adeoque (*per Axiom.* 6. *p.* I.) huius ideae idea adaequate humanae Mentis naturam non exprimit, sive adaequatam eius cognitionem non involvit. *Q. E. D.*

Corollarium. Hinc sequitur, Mentem humanam, quoties ex communi naturae ordine res percipit, nec sui ipsius, nec sui Corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum, et mutilatam habere cognitionem. Nam Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus ideas affectionum corporis percipit (*per Prop.* 23. *huius*). Corpus autem suum (*per Prop.* 19. *huius*) non percipit, nisi per ipsas affectionum ideas, per quas etiam tantum (*per Prop.* 26. *huius*) corpora externa percipit;

---

25. NS: son confusas.

cuerpos externos. Y así, en tanto que tiene estas [ideas], no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma (*por la proposición* 29 *de esta parte*), ni de su cuerpo (*por la proposición* 27 *de esta parte*), ni de los cuerpos externos (*por la proposición* 25 *de esta parte*), sino tan solo (*por la proposición* 28 *de esta parte, con su escolio*) mutilado y confuso. Q. E. D.

ESCOLIO

Digo expresamente que la mente no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos externos un conocimiento adecuado, sino tan solo confuso[26], tantas cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza. Esto es, tantas cuantas veces es determinada externamente, a saber, según el fortuito encuentro con las cosas, a contemplar esto o aquello, pero no cuantas veces es determinada internamente, a saber, en virtud de la contemplación de muchas cosas simultáneamente, a entender sus conveniencias, diferencias y oposiciones. Pues cuantas veces está dispuesta internamente, de esta manera o de otra, entonces contempla las cosas clara y distintamente, como mostraré más abajo.

PROPOSICIÓN 30

Nosotros, de la duración de nuestro cuerpo, no podemos tener sino un conocimiento del todo inadecuado.

DEMOSTRACIÓN

La duración de nuestro cuerpo no depende de su esencia (*por* [115] *el axioma* 1 *de esta parte*) ni tampoco de la naturaleza absoluta de Dios

---

atque adeo, quatenus eas habet, nec sui ipsius (*per Prop.* 29. *huius*), nec sui Corporis (*per prop.* 27. *huius*), nec corporum externorum (*per Prop.* 25. *huius*) habet adaequatam cognitionem, sed tantum (*per Prop.* 28. *huius cum eius Schol.*) mutilatam, et confusam. Q. E. D.

Scholium. Dico expresse, quod Mens nec sui ipsius, nec sui Corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum, <et mutilatam> cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc, vel illud contemplandum, et non quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias, et oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc, vel alio modo interne disponitur, tum res clare, et distincte contemplatur, ut infra ostendam.

PROPOSITIO XXX. *Nos de duratione nostri Corporis nullam, nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus.*

Demonstratio. Nostri corporis duratio ab eius essentia non dependet (*per Ax.* I. *huius*), nec etiam ab absoluta Dei natura (*per Prop.* 21. *p.* I.). Sed (*per Prop.* 28. *p.* I.)

---

26. NS: y mutilado.

(*por la proposición* 21 *de la parte* 1), sino que (*por la proposición* 28 *de la parte* 1) [nuestro cuerpo] es determinado a existir y a operar por[27] causas tales que, también ellas, han sido determinadas por otras a existir y a operar según una razón cierta y determinada, y estas, a su vez, por otras, y así al infinito. Así pues, la duración de nuestro cuerpo depende del orden común de la naturaleza y de la constitución de las cosas. Ahora bien, de la manera como han sido constituidas las cosas, se da en Dios un conocimiento adecuado en tanto que este tiene las ideas de todas las cosas, y no en tanto que tiene solo la idea del cuerpo humano (*por el corolario de la proposición* 9 *de esta parte*). Por ello, el conocimiento de la duración de nuestro cuerpo es del todo inadecuado en Dios en tanto que se le considera como constituyendo tan solo la naturaleza de la mente humana. Esto es (*por el corolario de la proposición* 11 *de esta parte*), dicho conocimiento es del todo inadecuado en nuestra mente. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 31

Nosotros, de la duración de las cosas singulares que son fuera de nosotros, no podemos tener ningún conocimiento, a no ser uno del todo inadecuado.

DEMOSTRACIÓN

Pues toda cosa singular, como el cuerpo humano, debe ser determinada a existir y a operar según una razón cierta y determinada por otra cosa singular, y esta, a su vez, por otra, y así al infinito (*por la proposi-*

---

ad existendum, et operandum determinatur a talibus <*andere*> causis, quae etiam ab aliis determinatae sunt ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione, et hae iterum ab aliis, et sic in infinitum. Nostri igitur Corporis duratio a communi naturae ordine, et rerum constitutione pendet. Qua autem ratione constitutae sint, eius rei adaequata cognitio datur in Deo, quatenus earum omnium ideas, et non quatenus tantum humani Corporis ideam habet (*per Coroll. Prop.* 9. *huius*), quare cognitio durationis nostri Corporis est in Deo admodum inadaequata, quatenus tantum naturam Mentis humanae constituere consideratur, hoc est (*per Coroll. Prop.* 11. *huius*), haec cognitio est in nostra Mente admodum inadaequata. Q. E. D.

PROPOSITIO XXXI. *Nos de duratione rerum singularium, quae extra nos sunt, nullam, nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus.*

Demonstratio. Unaquaeque enim res singularis, sicuti humanum Corpus, ab alia re singulari determinari debet ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione; et haec iterum ab alia, et sic in infinitum (*per prop.* 28. *p.* I.). Cum autem ex hac

---

27. NS: otras.

ción 28 *de la parte* 1). Mas, como hemos demostrado en la proposición anterior, en virtud de esta propiedad común de las cosas singulares nosotros no tenemos un conocimiento de la duración de nuestro cuerpo, a no ser uno del todo inadecuado. Luego habrá de concluirse, a propósito de la duración de las cosas singulares, eso mismo, a saber, que de ella no podemos tener sino un conocimiento del todo inadecuado. Q. E. D.

COROLARIO

De aquí se sigue que todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles. Pues no podemos tener ningún conocimiento adecuado de su duración (*por la proposición anterior*) y esto es lo que nosotros hemos de entender por *contingencia* de las cosas y por *posibilidad de corrupción* [116] (*véase el escolio* 1 *de la proposición* 33 *de la parte* 1). Pues (*por la proposición* 29 *de la parte* 1) aparte de esto, no se da nada contingente.

PROPOSICIÓN 32

Todas las ideas, en tanto que referidas a Dios, son verdaderas.

DEMOSTRACIÓN

Pues todas las ideas que son en Dios convienen completamente con sus[28] ideados (*por el corolario de la proposición* 7 *de esta parte*). Y así (*por el axioma* 6 *de la parte* 1), todas son verdaderas. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 33

En las ideas no hay nada positivo por lo que se digan falsas.

---

communi rerum singularium proprietate in praecedenti Prop. demonstraverimus, nos de duratione nostri Corporis non, nisi admodum inadaequatam cognitionem habere; ergo hoc idem de rerum singularium duratione erit concludendum, quod scilicet eius non, nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus. Q. E. D.

Corollarium. Hinc sequitur, omnes res particulares contingentes, et corruptibiles esse. Nam de earum duratione nullam adaequatam cognitionem habere possumus (*per Prop. praeced.*), et hoc est id, quod per rerum contingentiam, et corruptionis possibilitatem nobis est intelligendum (*vide Schol. I. Prop. 33. p. I.*). Nam (*per Prop.* 29. *p.* I.) praeter hoc nullum datur contingens.

PROPOSITIO XXXII. *Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt.*

Demonstratio. Omnes enim ideae, quae in Deo sunt, cum suis <Obiectis et> ideatis omnino conveniunt (*per Coroll. Prop.* 7. *huius*), adeoque (*per Ax.* 6. *p.* I.) omnes verae sunt. Q. E. D.

PROPOSITIO XXXIII. *Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur.*

---

28. NS: objetos e.

DEMOSTRACIÓN

Si lo niegas, concibe, si puede hacerse, un modo positivo del pensar que constituya la forma del error o de la falsedad. Este modo del pensar no puede ser en Dios (*por la proposición anterior*). Pero fuera de Dios tampoco puede ser ni ser concebido (*por la proposición* 15 *de la parte* 1). Y así, nada positivo puede darse en las ideas por lo que se digan falsas. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 34

Toda idea que en nosotros es absoluta, o sea, adecuada y perfecta, es verdadera.

DEMOSTRACIÓN

Cuando decimos que se da en nosotros una idea adecuada y perfecta, no decimos ninguna otra cosa (*por el corolario de la proposición* 11 *de esta parte*) sino que en Dios, en tanto que constituye la esencia de nuestra mente, se da una idea adecuada y perfecta. Y en consecuencia (*por la proposición* 32 *de esta parte*), no decimos ninguna otra cosa sino que tal idea es verdadera. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 35

La falsedad consiste en la privación de conocimiento que implican las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas. [117]

DEMOSTRACIÓN

En las ideas no se da nada positivo que constituya la forma de la falsedad (*por la proposición* 33 *de esta parte*). Y la falsedad no puede con-

---

Demonstratio. Si negas, concipe, si fieri potest, modum positivum cogitandi, qui formam erroris, sive falsitatis constituat. Hic cogitandi modus non potest esse in Deo (*per Prop. praeced.*); extra Deum autem etiam nec esse, nec concipi potest (*per Prop.* 15. *p.* I.). Atque adeo nihil potest dari positivum in ideis, propter quod falsae dicuntur. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XXXIV. *Omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata, et perfecta, vera est.*

Demonstratio. Cum dicimus, dari in nobis ideam adaequatam, et perfectam, nihil aliud dicimus (*per Coroll. Prop.* 11. *huius*), quam quod in Deo, quatenus nostrae Mentis essentiam constituit, detur idea adaequata, et perfecta, et consequenter (*per Prop.* 32. *huius*), nihil aliud dicimus, quam quod talis idea sit vera. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XXXV. *Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae, et confusae involvunt.*

Demonstratio. Nihil in ideis positivum datur, quod falsitatis formam constituat (*per Prop.* 33. *huius*); at falsitas in absoluta privatione <*van kennis*> consistere nequit

sistir en una privación absoluta[29] (pues se dice de las mentes, no de los cuerpos, que yerran y se equivocan) ni tampoco en una absoluta ignorancia, pues ignorar y errar son cosas diversas. Por ello, consiste en la privación de conocimiento que implica el conocimiento inadecuado de las cosas, o sea, [en la privación de conocimiento que implican] las ideas inadecuadas y confusas. *Q. E. D.*

ESCOLIO

En el escolio de la proposición 17 de esta parte he explicado por qué razón consiste el error en una privación de conocimiento. Mas, para una mayor explicación de la cosa, daré un ejemplo, a saber, los hombres se equivocan al pensar que son libres[30], opinión que consiste solo en esto, en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Esta es, por tanto, su idea de la libertad: que no conocen ninguna causa de sus acciones. Pues eso que añaden, que las acciones humanas dependen de la voluntad, son palabras sin idea alguna en su seno. Pues qué sea la voluntad y de qué modo mueva al cuerpo, todos lo ignoran, y quienes se jactan de otra cosa y fingen sedes y habitáculos del alma, suelen mover a risa o a náusea. Así mismo, cuando miramos al sol, imaginamos que dista unos doscientos pies de nosotros, error que no consiste en esta sola imaginación, sino en que, a la vez que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esta imaginación. Pues aunque posteriormente conozcamos que dis-

---

(Mentes enim, non Corpora errare, nec falli dicuntur), neque etiam in absoluta ignorantia; diversa enim sunt, ignorare, et errare; quare in cognitionis privatione, quam rerum inadaequata cognitio, sive ideae inadaequatae, et confusae involvunt, consistit. *Q. E. D.*

Scholium. In Scholio Prop. 17. Huius Partis explicui, qua ratione error in cognitionis privatione consistit; sed ad uberiorem huius rei explicationem exemplum dabo; nempe: Falluntur homines, quod se liberos esse putant, <*dat is, zy achten dat zy vrywilliglijk iets konnen doen, of laten*> quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii, et ignari causarum, a quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam cognoscant causam. Nam quod aiunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam. Quid enim voluntas sit, et quomodo moveat Corpus, ignorant omnes, qui aliud iactant, et animae sedes, et habitacula fingunt, vel risum, vel nauseam movere solent. Sic cum solem intuemur, eum ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur, qui error in hac sola imaginatione non consistit, sed in eo, quod dum ipsum sic imaginamur, veram eius distantiam, et huius imaginationis causam ignoramus. Nam tametsi postea cognoscamus, eundem ultra 600 terrae diametros a nobis

---

29. NS: de conocimiento.
30. NS: esto es, consideran que pueden hacer o dejar de hacer alguna cosa.

ta de nosotros más de seiscientos diámetros terrestres, seguiremos imaginándolo cerca de nosotros. No imaginamos al sol tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque una afección de nuestro cuerpo implica la esencia del sol en la medida en que nuestro cuerpo mismo es afectado por él.

PROPOSICIÓN 36

Las ideas inadecuadas y confusas se concatenan con la misma necesidad que las ideas adecuadas, o sea, que las claras y distintas. [118]

DEMOSTRACIÓN

Todas las ideas son en Dios (*por la proposición* 15 *de la parte* 1). Y en tanto que referidas a Dios, son verdaderas (*por la proposición* 32 *de esta parte*) y (*por el corolario de la proposición* 7 *de esta parte*) adecuadas. Y así, ninguna es inadecuada ni confusa sino en tanto que referida a alguna mente singular (*sobre lo cual véanse las proposiciones* 24 *y* 28 *de esta parte*). Por ello, todas, tanto las adecuadas como las inadecuadas, se concatenan con la misma necesidad (*por el corolario de la proposición* 6 *de esta parte*). *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 37

Aquello que es común a todos [los cuerpos] *(sobre esto véase más arriba el lema 2) y que está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular.*

---

distare, ipsum nihilominus prope adesse imaginabimur; non enim solem adeo propinquum imaginamur, propterea quod veram eius distantiam ignoramus, sed propterea, quod affectio nostri corporis essentiam solis involvit, quatenus ipsum corpus ab eodem afficitur.

PROPOSITIO XXXVI. *Ideae inadaequatae, et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequatae, sive clarae, ac distinctae ideae.*

Demonstratio. Ideae omnes in Deo sunt (*per Prop.* 15. *p.* I.); et, quatenus ad Deum referuntur, sunt verae (*per Prop.* 32. *huius*), et (*per Coroll. Prop.* 7. *huius*) adaequatae; adeoque nullae inadaequatae, nec confusae sunt; nisi quatenus ad singularem alicuius Mentem referuntur (*qua de re vide Prop.* 24. *et* 28. *huius*): adeoque omnes tam adaequatae, quam inadaequatae eadem necessitate (*per Coroll. Prop.* 6. *huius*) consequuntur. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XXXVII. *Id, quod omnibus commune (de his vide supra Lem.* 2.*), quodque aeque in parte, ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit.*

DEMOSTRACIÓN

Si lo niegas, concibe, si puede hacerse, que eso constituye la esencia de alguna cosa singular, a saber, la esencia de B. Entonces (*por la definición* 2 *de esta parte*) eso, sin B, no podría ni ser ni ser concebido. Mas esto es contrario a la hipótesis. Luego aquello no pertenece a la esencia de B ni constituye la esencia de otra cosa singular. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 38

Aquellas cosas que son comunes a todos [los cuerpos] *y que están igualmente en la parte y en el todo, no pueden ser concebidas sino adecuadamente.*

DEMOSTRACIÓN

Sea A algo que es común a todos los cuerpos y que está igualmente en la parte y en el todo de cada cuerpo. Digo que A no puede ser concebido más que adecuadamente. Pues su idea (*por el corolario de la proposición* 7 *de esta parte*) será necesariamente adecuada en Dios, tanto en la medida en que tiene la idea del cuerpo humano, como en la medida en que tiene las ideas de sus afecciones, las cuales [ideas] (*por las proposiciones* 16, 25 *y* 27 *de esta parte*) implican en parte la naturaleza tanto del cuerpo humano como la de los cuerpos externos. Esto es (*por las proposiciones* 12 *y* 13 *de esta parte*), tal idea será en Dios necesariamente adecuada en tanto que este constituye la mente humana, o sea, en tanto que tiene las ideas [119] que son en la mente humana. Así pues, la mente (*por el corolario de la proposición* 11 *de esta parte*) percibe A de manera necesariamente adecuada. Y ello ya sea en tanto que se percibe a sí misma, ya en tanto que percibe su cuerpo, ya en tanto

---

Demonstratio. Si negas, concipe, si fieri potest, id essentiam alicuius rei singularis constituere; nempe, essentiam B. Ergo (*per Defin.* 2 *huius*) id sine B non poterit esse, neque concipi; atqui hoc est contra Hypothesin: Ergo id ad essentiam B non pertinet, nec alterius rei singularis essentiam constituit. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XXXVIII. *Illa, quae omnibus communia, quaeque aeque in parte, ac in toto sunt, non possunt concipi, nisi adaequate.*

Demonstratio. Sit A aliquid, quod omnibus corporibus commune, quodque aeque in parte cuiuscunque corporis, ac in toto est. Dico A non posse concipi, nisi adaequate. Nam eius idea (*per Coroll. Prop.* 7. *huius*) erit necessario in Deo adaequata, tam quatenus ideam Corporis humani, quam quatenus ideas habet eiusdem affectionum, quae (*per Prop.* 16., 25. *et* 27. *huius*) tam Corporis humani, quam corporum externorum naturam ex parte involvunt, hoc est (*per Prop.* 12. *et* 13. *huius*), haec idea erit necessario in Deo adaequata, quatenus Mentem humanam constituit, sive quatenus ideas habet, quae in Mente humana sunt; Mens igitur (*per Coroll. Prop.* 11. *huius*) A

que [percibe] cualquier cuerpo externo. Y A no puede ser concebido de otro modo. *Q. E. D.*

COROLARIO

De aquí se sigue que se dan algunas ideas o nociones comunes a todos los hombres. Pues (*por el lema* 2) todos los cuerpos convienen en ciertas cosas, las cuales (*por la proposición anterior*) deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente.

PROPOSICIÓN 39

En la mente también será adecuada la idea de lo que es común, y propio, al cuerpo humano y a ciertos cuerpos externos por los que el cuerpo humano suele ser afectado, y que se da igualmente en la parte y en el todo de cada uno de ellos.

DEMOSTRACIÓN

Sea A aquello que es común y propio al cuerpo humano y a ciertos cuerpos externos, y que se da igualmente en el cuerpo humano y en esos cuerpos externos, y que es igual, por último, en la parte y en el todo de cualquier cuerpo externo. De ese mismo A se dará en Dios una idea adecuada (*por el corolario de la proposición* 7 *de esta parte*) tanto en la medida en que tiene la idea del cuerpo humano, como en la medida en que tiene las ideas de los cuerpos externos supuestos. Supóngase ahora que el cuerpo humano es afectado por un cuerpo externo en virtud de eso que tiene en común con él, esto es, en virtud de A. La idea de esta afección implicará la propiedad A (*por la proposición* 16 *de esta parte*), y así (*por el mismo corolario de la proposición* 7 *de esta parte*), la

---

necessario adaequate percipit, idque tam quatenus se, quam quatenus suum, vel quodcunque externum corpus percipit, nec A alio modo potest concipi. *Q. E. D.*

Corollarium. Hinc sequitur, dari quasdam ideas, sive notiones omnibus hominibus communes. Nam (*per Lem.* 2.) omnia corpora in quibusdam conveniunt, quae (*per Prop. praeced.*) ab omnibus debent adaequate, sive clare, et distincte percipi.

PROPOSITIO XXXIX. *Id, quod Corpori humano, et quibusdam corporibus externis, a quibus Corpus humanum affici solet, commune est, et proprium, quodque in cuiuscunque horum parte aeque, ac in toto est, eius etiam idea erit in Mente adaequata.*

Demonstratio. Sit A id, quod Corpori humano, et quibusdam corporibus externis commune est, et proprium, quodque aeque in humano Corpore, ac in iisdem corporibus externis, et quod denique aeque in cuiuscunque corporis externi parte, ac in toto est. Ipsius A dabitur in Deo idea adaequata (*per Coroll. Prop.* 7. *huius*), tam quatenus ideam Corporis humani, quam quatenus positorum corporum externorum ideas habet. Ponatur iam humanum Corpus a corpore externo affici per id, quod cum eo habet commune, hoc est, ab A, huius affectionis idea proprietatem A involvet (*per Prop.* 16. *huius*), atque adeo (*per idem Coroll. Prop.* 7. *huius*) idea huius

idea de esta afección, en tanto que implica la propiedad A, será adecuada en Dios en la medida en que este es afectado por la idea del cuerpo humano, esto es (*por la proposición* 13 *de esta parte*), en la medida en que constituye la naturaleza de la mente humana. Y así (*por el corolario de la proposición* 11 *de esta parte*), esta idea es también adecuada en la mente humana. *Q. E. D.*

COROLARIO

De aquí se sigue que la mente es tanto más apta para per-[120]cibir muchas cosas adecuadamente cuantas más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos.

PROPOSICIÓN 40

Todas las ideas que en la mente se siguen de ideas que en ella son adecuadas, son también adecuadas.

DEMOSTRACIÓN

Es patente. Pues cuando decimos que en la mente humana una idea se sigue de ideas que en ella son adecuadas, no decimos ninguna otra cosa (*por el corolario de la proposición* 11 *de esta parte*) sino que en el intelecto divino mismo se da una idea de la que Dios es causa, no en tanto que es infinito, ni en tanto que es afectado por las ideas de muchísimas cosas singulares, sino solo en tanto que constituye la esencia de la mente humana[31].

---

affectionis, quatenus proprietatem A involvit, erit in Deo adaequata, quatenus idea Corporis humani affectus est, hoc est (*per Prop.* 13. *huius*), quatenus Mentis humanae naturam constituit; adeoque (*per Coroll. Prop.* 11. *huius*) haec idea est etiam in Mente humana adaequata. *Q. E. D.*

Corollarium. Hinc sequitur, quod Mens eo aptior est ad plura adaequate percipiendum, quo eius Corpus plura habet cum aliis corporibus communia.

PROPOSITIO XL. *Quaecunque ideae in Mente sequuntur ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, sunt etiam adaequatae.*

Demonstratio. Patet. Nam cum dicimus, in Mente humana ideam sequi ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, nihil aliud dicimus (*per Coroll. Prop.* 11. *huius*), quam quod in ipso Divino intellectu detur idea, cuius Deus est causa, non quatenus infinitus est, nec quatenus plurimarum rerum singularium ideis affectus est, sed quatenus tantum humanae Mentis essentiam constituit <; *en dieshalven moet het evenmatig* / Adaequata/ *wezen*>.

31. NS: ; y por eso debe ser adecuada.

ESCOLIO I

Con esto he explicado la causa de las nociones que son llamadas *comunes* y que son el fundamento de nuestro raciocinio. Pero se dan otras causas de ciertos axiomas o nociones[32] que sería oportuno explicar con nuestro método, pues en virtud de ellas constaría qué nociones tienen más utilidad que las demás y cuáles, en cambio, apenas tienen alguna. Además, cuáles son comunes, cuáles claras y distintas tan solo para quienes no sufren prejuicios y cuáles, por último, están mal fundadas. Constaría además de dónde han tomado su origen esas nociones que son llamadas *segundas* y, en consecuencia, los axiomas que se fundan en ellas, y otras cosas sobre las que he meditado de cuando en cuando. Mas como he reservado estas cuestiones para otro tratado y, además, para no provocar fastidio con una prolijidad excesiva, he decidido pasarlas aquí por alto. No obstante, para no omitir nada que sea necesario saber [sobre estas cuestiones], añadiré brevemente cuáles son las causas de las que han surgido los términos que se dicen *trascendentales*, como *ente*, *cosa*, *algo*. Dichos términos se originan en esto, a saber, en que el cuerpo humano, al ser limitado, es capaz de formar en sí tan solo un cierto número de imágenes distinta y simultáneamente (*he explicado qué sea una imagen en el escolio de la proposición* 17 *de esta parte*). Si ese número es excedido, esas imágenes comienzan a confundirse, y si ese número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar en sí [121] distinta y simultáneamente es excedido largamente, todas se confundirán entre sí

Scholium I. His causam notionum, quae *Communes* vocantur, quaeque ratiocinii nostri fundamenta sunt, explicui. Sed aliae quorundam axiomatum, sive notionum causae dantur, quas hac nostra methodo explicare e re foret; ex iis namque constaret, quaenam notiones prae reliquis utiliores, quaenam vero vix ullius usus essent. Deinde quaenam communes, et quaenam iis tantum, qui praeiudiciis non laborant, clarae, et distinctae, et quaenam denique male fundatae sint. Praeterea constaret, unde notiones illae, quas *Secundas* vocant, et consequenter axiomata, quae in iisdem fundantur, suam duxerunt originem, et alia, quae circa haec aliquando meditatus sum. Sed quoniam haec alii dicavi Tractatui, et etiam, ne propter nimiam huius rei prolixitatem, fastidium crearem, hac re hic supersedere decrevi. Attamen ne quid horum omittam, quod scitu necessarium sit, causas breviter addam, ex quibus termini, *Transcendentales* dicti, suam duxerunt originem, ut Ens, Res, aliquid. Hi termini ex hoc oriuntur, quod scilicet humanum Corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri (*quid imago sit, explicui in Schol. Prop.* 17. *huius*) in se distincte simul formandi, qui si excedatur, hae imagines confundi incipient, et si hic imaginum numerus, quarum Corpus est capax, ut eas in se simul distincte formet, longe excedatur, omnes inter se plane confundentur. Cum hoc ita se

---

32. NS: comunes.

completamente. Siendo esto así, es patente, en virtud del corolario de la proposición 17 y en virtud de la proposición 18 de esta parte, que la mente humana podrá imaginar distinta y simultáneamente tantos cuerpos cuantas imágenes puedan formarse simultáneamente en su cuerpo. Mas apenas se confundan las imágenes por completo en el cuerpo, también la mente imaginará confusamente todos los cuerpos, sin distinción alguna, y los comprenderá como bajo un atributo, a saber, bajo el atributo de *ente*, de *cosa*, etc. Ello también puede ser deducido de que las imágenes no son siempre igualmente vivaces, y de otras causas análogas a estas que no es preciso explicar aquí. Pues para alcanzar el objetivo que perseguimos nos basta con considerar una sola, ya que todas se reducen a esto, a que tales términos significan ideas confusas en grado sumo. También de causas similares se han originado las nociones llamadas *universales*, como *hombre*, *caballo*, *perro*, etc., a saber, de que en el cuerpo humano se han formado simultáneamente tantas imágenes, por ejemplo de hombres, que la fuerza de imaginar ha quedado, si no por completo, sí lo bastante superada como para que la mente no pueda imaginar las pequeñas diferencias singulares (a saber, el color, el tamaño de cada uno, etc.) ni tampoco el número determinado de ellos, y tan solo imagine distintamente aquello en que todos convienen en la medida en que afectan al cuerpo. Pues es esto, a saber, cada singular, aquello por lo cual el cuerpo ha sido afectado al máximo, y es esto lo que expresa el nombre *hombre* y se predica de infinitos singulares. Pues, como ya hemos dicho, [la mente] no puede imaginar el número determinado de cosas singulares. Pero ha de notarse que estas nociones no son forma-

---

habeat, patet ex Coroll. Prop. 17. et Prop. 18. huius, quod Mens humana tot corpora distincte simul imaginari poterit, quot in ipsius corpore imagines possunt simul formari. At, ubi imagines in corpore plane confunduntur, Mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur, et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo Entis, Rei, &c. Potest hoc etiam ex eo deduci, quod imagines non semper aeque vigeant, et ex aliis causis his analogis, quas hic explicare non est opus; nam ad nostrum, ad quem collimamus, scopum unam tantum sufficit considerare. Nam omnes huc redeunt, quod hi termini ideas significent summo gradu confusas. Ex similibus deinde causis ortae sunt notiones illae, quas *Universales* vocant, ut Homo, Equus, Canis &c., videlicet, quia in Corpore humano tot imagines, ex gr. hominum formantur simul, ut vim imaginandi, non quidem penitus, sed eo usque tamen superent, ut singulorum parvas differentias (videlicet uniuscuiusque colorem, magnitudinem, &c.), eorumque determinatum numerum Mens imaginari nequeat, et id tantum, in quo omnes, quatenus corpus ab iisdem afficitur, conveniunt, distincte imaginetur; nam ab eo corpus maxime, scilicet ab unoquoque singulari, affectum fuit; atque hoc nomine *hominis* exprimit, hocque de infinitis singularibus praedicat. Nam singularium determinatum numerum, ut diximus, imaginari nequit. Sed notandum, has notiones non ab omnibus eodem modo formari; sed apud unum-

das por todos del mismo modo, sino que varían en cada cual en razón de la cosa por la que el cuerpo haya sido afectado más a menudo y que la mente imagina o recuerda con mayor facilidad. Por ejemplo, quienes más a menudo han contemplado con admiración la estatura de los hombres, con el nombre de *hombre* entenderán un animal de estatura erecta; quienes están habituados a contemplar otra cosa, formarán otra imagen común del hombre, a saber, que el hombre es un animal que ríe, un animal bípedo sin plumas, un animal racional. Y así, cada cual formará, según la disposición de su cuerpo, imágenes universales del resto de cosas, por lo que no es de admirar que hayan surgido tantas controversias entre los filósofos que han querido explicar las cosas naturales mediante las solas imágenes de las cosas. [122]

ESCOLIO II

Por todo lo anteriormente dicho, parece claro que nosotros percibimos muchas cosas y formamos nociones universales, I. a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de manera mutilada, confusa y sin orden para el entendimiento (*véase el corolario de la proposición* 29 *de esta parte*). Y por ello acostumbro llamar a tales percepciones *conocimiento por experiencia vaga*. II. A partir de signos. Por ejemplo, a partir de que al oír o leer ciertas palabras recordamos cosas y formamos ciertas ideas similares a aquellas por cuyo medio imaginamos esas cosas (*véase el escolio de la proposición* 18 *de esta parte*). En lo sucesivo, a estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré *conocimiento de primer género*, *opinión* o *imaginación*. III. Por último, a partir de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (*véanse el corolario de la proposición* 38 *y la* 39 *con*

---

quemque variare pro ratione rei, a qua corpus affectum saepius fuit, quamque facilius Mens imaginatur, vel recordatur. Ex. gr. qui saepius cum admiratione hominum staturam contemplati sunt, sub nomine *hominis* intelligent animal erectae staturae; qui vero aliud assueti sunt contemplari, aliam hominum communem imaginem formabunt, nempe, hominem esse animal risibile, animal bipes, sine plumis, animal rationale; et sic de reliquis unusquisque pro dispositione sui corporis rerum universales imagines formabit. Quare non mirum est, quod inter Philosophos, qui res naturales per solas rerum imagines explicare voluerunt, tot sint ortae controversiae.

Scholium II. Ex omnibus supra dictis clare apparet, nos multa percipere, et notiones universales formare I°. Ex singularibus, nobis per sensus mutilate, confuse, et sine ordine ad intellectum repraesentatis (*vide Coroll. Prop.* 29. *huius*); et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi. II°. Ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis, aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur (*vide Schol. Prop.* 18. *huius*). Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem, vel imaginationem in posterum vocabo. III°. Denique ex eo, quod notiones communes, rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus (*vide Coroll. Prop.* 38. *et* 39.

su corolario, y la proposición 40 *de esta parte*). Llamaré a este [modo de contemplar las cosas] *razón* y *segundo género de conocimiento*. Además de estos dos géneros de conocimiento se da otro, un tercero, como mostraré a continuación, que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Explicaré todo esto mediante el ejemplo de una sola cosa. Por ejemplo, dados tres números, se ha de obtener un cuarto que sea al tercero lo que el segundo es al primero. Los mercaderes no dudan en multiplicar el segundo por el tercero y dividir el producto por el primero, y lo hacen así o bien porque se lo oyeron a su maestro sin demostración alguna y no lo han dejado caer en el olvido, o bien porque lo han practicado a menudo con números sencillísimos, o bien por la fuerza de la demostración de la proposición 19 del libro VII de Euclides, a saber, por la propiedad común de los [números] proporcionales. Mas cuando se trata de números sencillísimos nada de esto es preciso. Por ejemplo, dados los números 1, 2 y 3, nadie deja de ver que el cuarto número proporcional es 6, y ello mucho más claramente, pues a partir de la proporción que vemos con una sola intuición que hay entre el primero y el segundo, concluimos el cuarto[33].

---

cum eius Coroll. et Prop. 40. *Huius*); atque hunc rationem, et secundi generis cognitionem vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod scientiam intutivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. Haec omnia unius rei exemplo explicabo. Dantur ex. gr. tres numeri, ad quartum obtinendum, qui sit ad tertium, ut secundus ad primum. Non dubitant mercatores secundum in tertium ducere, et productum per primum dividere; quia scilicet ea, quae a magistro absque ulla demonstratione audiverunt, nondum tradiderunt oblivioni, vel quia id saepe in numeris simplicissimis experti sunt, vel ex vi Demonstrationis prop. 19. libr. 7. element. Euclid., nempe ex communi proprietate proportionalium. At in numeris simplicissimis nihil horum opus est. Ex. gr. datis numeris 1. 2. 3. nemo non videt, quartum numerum proportionalem esse 6. atque hoc multo clarius, quia ex ipsa ratione, quam primum ad secundum habere uno intuitu videmus, ipsum quartum concludimus.

---

33. NS: y ello mucho más claramente, pues solo nos es preciso pensar en la particular proporción de los dos primeros números y no en la propiedad general de los números proporcionales.

Según F. Akkerman, es muy posible que este añadido que solo aparece en los NS se deba al propio Spinoza.

PROPOSICIÓN 41

El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el del segundo y el tercero es necesariamente verdadero. [123]

DEMOSTRACIÓN

Hemos dicho en el anterior escolio que todas las ideas que pertenecen al primer género de conocimiento son inadecuadas y confusas. Y así (*por la proposición* 35 *de esta parte*), este conocimiento es la única causa de la falsedad. Además, hemos dicho que pertenecen al conocimiento del segundo y del tercer género aquellas que son adecuadas. Y por ello (*por la proposición* 34 *de esta parte*), es necesariamente verdadero. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 42

El conocimiento del segundo y del tercer género, y no el del primero, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso.

DEMOSTRACIÓN

Esta proposición es patente por sí misma. Pues quien sabe distinguir entre lo verdadero y lo falso debe tener una idea adecuada de lo verdadero y de lo falso. Esto es (*por el escolio* 2 *de la proposición* 40 *de esta parte*), debe conocer lo verdadero y lo falso según el segundo o el tercer género de conocimiento.

PROPOSICIÓN 43

Quien tiene una idea verdadera sabe simultáneamente que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de la cosa.

PROPOSITIO XLI. *Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem, et tertii est necessario vera.*

Demonstratio. Ad primi generis cognitionem illas omnes ideas diximus in praeced. Schol. pertinere, quae sunt inadaequatae, et confusae; atque adeo (*per Prop.* 35. *huius*) haec cognitio unica est falsitatis causa. Deinde ad cognitionem secundi, et tertii illas pertinere diximus, quae sunt adaequatae; adeoque (*per Prop.* 34. *huius*) est necessario vera. Q. E. D.

PROPOSITIO XLII. *Secundi, et tertii, et non primi generis cognitio docet nos verum a falso distinguere.*

Demonstratio. Haec Propositio per se patet. Qui enim inter verum, et falsum scit distinguere, debet adaequatam veri, et falsi habere ideam, hoc est (*per* 2. *Schol. Prop.* 40. *huius*) verum, et falsum secundo, aut tertio cognitionis genere cognoscere.

PROPOSITIO XLIII. *Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare.*

DEMOSTRACIÓN

Una idea verdadera en nosotros es aquella que en Dios, en tanto que se explica por la naturaleza de la mente humana, es adecuada (*por el corolario de la proposición* 11 *de esta parte*). Supongamos, pues, que se da en Dios, en tanto que se explica por la naturaleza de la mente humana, la idea adecuada A. También de esta idea debe darse necesariamente en Dios una idea, la cual se refiere a Dios del mismo modo que la idea A (*por la proposición* 20 *de esta parte, cuya demostración es universal*[34]). Mas se supone que la idea A se refiere a Dios en tanto que se explica por la naturaleza de la mente humana. Luego también la idea de la idea A debe referirse a Dios del mismo modo. Esto es (*por el mismo corolario de la proposición* 11 *de esta parte*), dicha idea adecuada de la idea A será en la misma mente que tiene la idea adecuada de A. Y así, quien tiene una idea adecuada, o sea (*por la proposición* 34 *de esta parte*), quien conoce verdaderamente una cosa, debe tener simultáneamente [124] una idea adecuada, o sea, un conocimiento verdadero, de su conocimiento. Esto es (*como es por sí manifiesto*), debe simultáneamente estar cierto de ello. *Q. E. D.*

ESCOLIO

En el escolio de la proposición 21 de esta parte he explicado qué sea la idea de la idea. Pero se ha de notar que la proposición anterior es por sí misma lo suficientemente manifiesta, pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que una idea verdadera implica una certeza suma. Y puesto que tener una idea verdadera no significa ninguna otra cosa que

---

Demonstratio. Idea vera in nobis est illa, quae in Deo, quatenus per naturam Mentis humanae explicatur, est adaequata (*per Coroll. Prop.* 11. *huius*). Ponamus itaque, dari in Deo, quatenus per naturam Mentis humanae explicatur, ideam adaequatam A. Huius ideae debet necessario dari etiam in Deo idea, quae ad Deum eodem modo refertur, ac idea A (*per Prop.* 20. *huius, cuius Demonstratio universalis est* <, *en tot alle denkbeelden toegepast kan worden*>). At idea A ad Deum referri supponitur, quatenus per naturam Mentis humanae explicatur; ergo etiam idea ideae A ad Deum eodem modo debet referri, hoc est (*per idem Coroll. Prop.* 11. *huius*), haec adaequata idea ideae A erit in ipsa Mente, quae ideam adaequatam A habet; adeoque qui adaequatam habet ideam, sive (*per Prop.* 34. *huius*) qui vere rem cognoscit, debet simul suae cognitionis adaequatam habere ideam, sive veram cognitionem, hoc est (*ut per se manifestum*), debet simul esse certus. *Q. E. D.*

Scholium. In Scholio Propositionis 21. huius Partis explicui, quid sit idea ideae; sed notandum, praecedentem Propositionem per se satis esse manifestam. Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam, nihil aliud significat, quam perfecte, sive optime rem

---

34. NS: ; puede ser aplicada a todas las ideas.

conocer perfectamente, o sea, óptimamente, una cosa, y nadie puede dudar de esto a menos que piense que una idea es algo mudo, como una pintura sobre una tabla, y no que es un modo del pensar, a saber, el mismo entender, pregunto, ¿quién puede saber que entiende alguna cosa si no entiende previamente esa cosa? Esto es, ¿quién puede saber que está cierto de alguna cosa si previamente no está cierto de esa cosa? Y finalmente, ¿qué puede darse como norma de la verdad que sea más claro y más cierto que la idea verdadera? Ciertamente, al igual que la luz se manifiesta a sí misma y a las tinieblas, así la verdad es norma de sí misma y de lo falso. Y con esto pienso haber respondido a estas cuestiones, a saber, si la idea verdadera se distingue de la falsa[35] en la medida solo en que se dice que conviene con su ideado, entonces ¿no tiene la idea verdadera más realidad o perfección que la falsa (pues se distinguirían tan solo por una denominación extrínseca[36]) y, en consecuencia, tampoco un hombre[37] que las tiene verdaderas [tiene más realidad o perfección] que otro que solo tiene ideas falsas? Además, ¿de dónde procede el que los hombres tengan ideas falsas? Y por último, ¿cómo es que alguien puede saber con certeza que tiene ideas que convienen con sus[38] ideados? Digo que pienso haber respondido ya a estas cuestiones, pues, por lo que atañe a la diferencia entre la idea verdadera y la falsa, consta por la proposición 35 de esta parte que guardan la misma rela-

---

cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere; et quaeso, quis scire potest, se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat? hoc est, quis potest scire, se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit? Deinde quid idea vera clarius, et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam, et tenebras manifestat, sic veritas norma sui, et falsi est. Atque his me ad has quaestiones respondisse puto; nempe, si idea vera, <*niet voor zo veel 't een wijze van denke* /Modus cogitandi/, *maar*> quatenus tantum dicitur cum suo ideato convenire, a falsa distinguitur, nihil ergo realitatis, aut perfectionis idea vera habet prae falsa (quandoquidem per solam denominationem extrinsecam <*en niet door d'innerlijke afnoeming* /Interna denominatio/> distinguuntur), et consequenter neque etiam homo <*of menschelijke ziel*>, qui veras, prae illo, qui falsas tantum ideas habet? Deinde unde fit, ut homines falsas habeant ideas? Et denique, unde aliquis certo scire potest, se ideas habere, quae cum suis <*voorwerpen* /Obiecta/ *of*> ideatis conveniant. Ad has, inquam, quaestiones me iam respondisse puto. Nam quod ad differentiam inter ideam veram et falsam attinet, constat ex Propositione 35. huius,

---

35. NS: no en tanto que es un modo del pensar, sino.
36. NS: y no por medio de una denominación intrínseca.
37. NS: o el alma humana.
38. NS: objetos o.

ción entre ellas que lo ente y lo no ente. Y por lo que atañe a las causas de la falsedad, las he mostrado clarísimamente desde la proposición 19 hasta la 35 con su escolio. Por ellas se ve asimismo cuál es la diferencia entre un hombre que tiene ideas verdaderas y otro hombre que no las tiene sino falsas. Y por lo que atañe a esto último, a saber, cómo puede un hombre saber que tiene una idea que conviene[39] con su ideado, acabo de mostrar más que suficientemente que ello tiene su origen solo en esto, en que tiene una idea que conviene[40] con su ideado, o sea, en que la verdad es norma de sí misma. Añádase a esto [125] que nuestra mente, en tanto que percibe las cosas verdaderamente, es una parte del intelecto infinito de Dios (*por el corolario de la proposición* 11 *de esta parte*). Y así, tan necesario es que las ideas claras y distintas de la mente sean verdaderas, como que lo sean las ideas de Dios.

PROPOSICIÓN 44

No es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas como contingentes, sino como necesarias.

DEMOSTRACIÓN

Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas verdaderamente (*por la proposición* 41 *de esta parte*), a saber (*por el axioma* 6 *de la parte* 1), como son en sí. Esto es (*por la proposición* 29 *de la parte* 1), no como contingentes, sino como necesarias. *Q. E. D.*

---

illam ad hanc sese habere, ut ens ad non-ens. Falsitatis autem causas a Propositione 19. usque ad 35. cum eius Scholio clarissime ostendi. Ex quibus etiam apparet, quid homo, qui veras habet ideas, homini, qui non nisi falsas habet, intersit. Quod denique ultimum attinet, nempe, undenam homo scire potest se habere ideam, quae <*met zijn voorwerp* /Obiectum/ *of*> cum suo ideato conveniat, id modo satis superque ostendi ex hoc solo oriri, quod ideam habet, quae <*met zijn voorwerp, of*> cum suo ideato convenit, sive quod veritas sui sit norma. His adde, quod Mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus (*per Coroll. Prop.* 11 *huius*); adeoque tam necesse est, ut Mentis clarae, et distinctae ideae verae sint, ac Dei ideae.

PROPOSITIO XLIV. *De natura Rationis non est res, ut contingentes, sed, ut necessarias, contemplari.*

Demonstratio. De natura rationis est res vere percipere (*per Prop.* 41. *huius*), nempe (*per Ax.* 6. *p.* I.) ut in se sunt, hoc est (*per Prop.* 29. *p.* I.), non ut contingentes, sed ut necessarias. *Q. E. D.*

---

39. NS: con su objeto o.
40. NS: con su objeto o.

COROLARIO I

De aquí se sigue que depende solo de la imaginación el que contemplemos las cosas como contingentes tanto respecto del pasado como del futuro.

ESCOLIO

Explicaré brevemente por qué razón sucede esto. Hemos mostrado más arriba (*proposición* 17 *de esta parte, con su corolario*) que, aun cuando no existan, la mente imagina siempre las cosas como estándole presentes, a no ser que intervengan causas que excluyan su existencia presente. Además, hemos mostrado (*proposición* 18 *de esta parte*) que si el cuerpo humano ha sido afectado una vez, simultáneamente, por dos cuerpos externos, cuando posteriormente la mente imagine uno de ellos recordará al instante también al otro. Esto es, contemplará a ambos como estándole presentes, a no ser que intervengan causas que excluyan su existencia presente. Por otra parte, nadie duda de que también imaginamos el tiempo, a saber, en virtud de que imaginamos que los cuerpos se mueven más lentamente, más rápidamente o con igual celeridad unos que otros. Supongamos, pues, a un niño que haya visto ayer por la mañana temprano, por primera vez, a Pedro; después, al mediodía, a Pablo; por la tarde a Simón; y hoy otra vez, por la mañana, a Pedro. En virtud de la proposición 18 de esta parte es patente que, en cuanto vea la luz de la mañana, imaginará que el sol recorre la misma parte del cielo que le vio recorrer en el día anterior, o sea, [imaginará] un día entero, y simultáneamente [imaginará] con la mañana a Pedro, con el mediodía a Pablo, y [126] con la tarde a Simón; esto es, imaginará

Corollarium I. Hinc sequitur, a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti, quam futuri, ut contingentes contemplemur.

Scholium. Qua autem ratione hoc fiat, paucis explicabo. Ostendimus supra (*Prop.* 17. *huius cum eius Coroll.*) Mentem, quamvis res non existant, eas tamen semper, ut sibi praesentes, imaginari, nisi causae occurrant, quae earum praesentem existentiam secludant. Deinde (*Prop.* 18. *huius*) ostendimus, quod, si Corpus humanum semel a duobus corporibus externis simul affectum fuit, ubi Mens postea eorum alterutrum imaginabitur, statim et alterius recordabitur, hoc est, ambo, ut sibi praesentia, contemplabitur, nisi causae occurrant, quae eorum praesentem existentiam secludant. Praeterea nemo dubitat, quin etiam tempus imaginemur, nempe, ex eo, quod corpora alia aliis tardius, vel celerius, vel aeque celeriter moveri imaginemur. Ponamus itaque puerum, qui heri prima vice hora matutina viderit Petrum, meridiana autem Paulum, et vespertina Simeonem, atque hodie iterum matutina hora Petrum. Ex Propositione 18. huius patet, quod simulac matutinam lucem videt, illico solem eandem caeli, quam die praecedenti viderit, partem percurrentem, sive diem integrum, et simul cum tempore matutino Petrum, cum meridiano autem Paulum, et cum vespertino Simeonem imaginabitur, hoc est, Pauli, et Simeonis existentiam cum relatione ad

la existencia de Pablo y de Simón en relación con un tiempo futuro. Y al contrario, si ve a Simón por la tarde, relacionará a Pedro y a Pablo con un tiempo pretérito, a saber, imaginándolos a la vez que el pasado. Y lo hará de manera tanto más constante cuanto más a menudo les haya visto en este mismo orden. Mas si ocurre alguna vez que otra tarde vea, en el lugar de Simón, a Jacobo, entonces a la mañana siguiente imaginará, con la tarde, ya a Simón, ya a Jacobo, mas no a ambos simultáneamente. Pues se supone que por la tarde ha visto a uno solo de ellos y no a ambos simultáneamente. Así pues, su imaginación fluctuará, y cuando [imagine] las tardes futuras imaginará con ellas ya a este, ya a aquel. Esto es, contemplará el futuro de uno y otro como contingente, no como cierto. Y esta fluctuación de la imaginación será la misma si la imaginación considera cosas que contemplamos del mismo modo en relación con el tiempo pasado o con el presente. Y en consecuencia, imaginaremos como contingentes las cosas referidas tanto al tiempo presente como al pasado o al futuro.

COROLARIO II

Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo una cierta especie de eternidad.

DEMOSTRACIÓN

Pues es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas como necesarias y no como contingentes (*por la proposición anterior*). Además, percibe la necesidad de las cosas verdaderamente (*por la proposición* 41 *de esta parte*), esto es (*por el axioma* 6 *de la parte* 1), como es

---

futurum tempus imaginabitur; et contra, si hora vespertina Simeonem videat, Paulum, et Petrum ad tempus praeteritum referet, eosdem scilicet simul cum tempore praeterito imaginando; atque haec eo constantius, quo saepius eos eodem hoc ordine viderit. Quod si aliquando contingat, ut alia quadam vespera loco Simeonis, Iacobum videat, tum sequenti mane cum tempore vespertino iam Simeonem, iam Iacobum, non vero ambos simul imaginabitur. Nam alterutrum tantum, non autem ambos simul tempore vespertino vidisse supponitur. Fluctuabitur itaque eius imaginatio, et cum futuro tempore vespertino iam hunc, iam illum imaginabitur, hoc est, neutrum certo, sed utrumque contingenter futurum contemplabitur. Atque haec imaginationis fluctuatio eadem erit, si imaginatio rerum sit, quas eodem modo cum relatione ad tempus praeteritum, vel praesens contemplamur, et consequenter res tam ad tempus praesens, quam ad praeteritum, vel futurum relatas, ut contingentes, imaginabimur.

Corollarium II. De natura Rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere.

Demonstratio. De natura enim Rationis est res, ut necessarias, et non, ut contingentes, contemplari (*per Prop. praeced.*). Hanc autem rerum necessitatem (*per Prop.* 41. *huius*) vere, hoc est (*per Axiom.* 6. *p.* I.), ut in se est, percipit. Sed (*per Prop.* 16. *p.* I.)

en sí. Pero (*por la proposición* 16 *de la parte* 1) esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios. Luego es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas bajo esta especie de eternidad. Añádase que los fundamentos de la razón son nociones (*por la proposición* 38 *de esta parte*) que explican lo que es común a todos [los cuerpos], y que (*por la proposición* 37 *de esta parte*) no explican la esencia de ninguna cosa singular. Y por ello deben ser concebidas sin ninguna relación con el tiempo, sino bajo una cierta especie de eternidad. Q. E. D. [127]

PROPOSICIÓN 45

Cada idea de cualquier cuerpo o cosa singular existente en acto implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios.

DEMOSTRACIÓN

La idea de una cosa singular existente en acto implica necesariamente tanto la esencia como la existencia de esa cosa (*por el corolario de la proposición* 8 *de esta parte*). Ahora bien, las cosas singulares (*por la proposición* 15 *de la parte* 1) no pueden ser concebidas sin Dios. Mas, como (*por la proposición* 16 *de esta parte*) tienen por causa a Dios en tanto que es considerado bajo el atributo del que esas cosas son modos, sus ideas deben implicar necesariamente (*por el axioma* 4 *de la parte* 1) el concepto de ese atributo, esto es (*por la definición* 6 *de la parte* 1), la esencia eterna e infinita de Dios. Q. E. D.

---

haec rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae necessitas; ergo de natura Rationis est res sub hac aeternitatis specie contemplari. Adde, quod fundamenta Rationis notiones sint (*per Prop.* 38. *huius*), quae illa explicant, quae omnibus communia sunt, quaeque (*per Prop.* 37. *huius*) nullius rei singularis essentiam explicant; quaeque propterea absque ulla temporis relatione, sed sub quadam aeternitatis specie debent concipi. Q. E. D.

PROPOSITIO XLV. *Unaquaeque cuiuscunque corporis, vel rei singularis, actu existentis, idea Dei aeternam, et infinitam essentiam necessario involvit.*

Demonstratio. Idea rei singularis, actu existentis, ipsius rei tam essentiam, quam existentiam necessario involvit (*per Coroll. Prop.* 8. *huius*): At res singulares (*per Prop.* 15. *p.* I.) non possunt sine Deo concipi; sed quia (*per Prop.* 6. *huius*) Deum pro causa habent, quatenus sub attributo consideratur, cuius res ipsae modi sunt, debent necessario earum ideae (*per Axiom.* 4. *p.* I.) ipsarum attributi conceptum, hoc est (*per Defin.* 6. *p.* I.), Dei aeternam, et infinitam essentiam involvere. Q. E. D.

ESCOLIO

No entiendo aquí por *existencia* la duración, esto es, la existencia en tanto que concebida abstractamente y como una cierta especie de cantidad. Pues hablo de la naturaleza misma de la existencia, la cual se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos (*véase la proposición* 16 *de la parte* 1). Digo que hablo de la existencia misma de las cosas singulares en tanto que son en Dios, pues aun cuando cada una es determinada por otra cosa singular a existir de cierto modo, no obstante, la fuerza con que cada una persevera en el existir se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios. Sobre este asunto, véase el corolario de la proposición 24 de la parte 1.

PROPOSICIÓN 46

El conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios, que cada idea implica, es adecuado y perfecto.

DEMOSTRACIÓN

La demostración de la proposición anterior es universal y, ya se considere una cosa como una parte, ya se considere como un todo, su idea, sea de un todo, sea de una parte (*por la proposición anterior*), implicará la esencia eterna e infinita de Dios. Por ello, lo que da el conocimiento de la esencia eterna e infinita [128] de Dios es común a todas [las cosas] y está igualmente en la parte y en el todo y, así (*por la proposición* 38 *de esta parte*), ese conocimiento será adecuado. Q. E. D.

Scholium. Hic per existentiam non intelligo, durationem, hoc est, existentiam, quatenus abstracte concipitur, et tanquam quaedam quantitatis species. Nam loquor de ipsa natura existentiae, quae rebus singularibus tribuitur, propterea quod ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur (*vide Prop.* 16. *p.* I.). Loquor, inquam, de ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt. Nam, etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum, vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur. Qua de re vide Coroll. Prop. 24. p. I.

PROPOSITIO XLVI. *Cognitio aeternae, et infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata, et perfecta.*

Demonstratio. Demonstratio praecedentis Propositionis universalis est, et, sive res, ut pars, sive ut totum, consideretur, eius idea, sive totius sit, sive partis (*per Prop. praeced.*), Dei aeternam, et infinitam essentiam involvet. Quare id, quod cognitionem aeternae, et infinitae essentiae Dei dat, omnibus commune, et aeque in parte, ac in toto est, adeoque (*per Prop.* 38. *huius*) erit haec cognitio adaequata. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 47

La mente humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios.

DEMOSTRACIÓN

La mente humana tiene ideas (*por la proposición* 22 *de esta parte*) en cuya virtud (*por la proposición* 23 *de esta parte*) se percibe a sí misma, a su cuerpo (*por la proposición* 19 *de esta parte*) y (*por el corolario* 1 *de la proposición* 16 *y por la proposición* 17 *de esta parte*) a los cuerpos externos como existentes en acto. Y así (*por las proposiciones* 45 *y* 46 *de esta parte*), tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios. Q. E. D.

ESCOLIO

Con esto vemos que la esencia infinita de Dios y su eternidad son notadas por todos. Como, por otra parte, todas [las cosas] son en Dios y se conciben por medio de Dios, de ello se sigue que de este conocimiento podemos deducir muchísimas [cosas] que conoceremos adecuadamente y formar de esta manera aquel tercer género de conocimiento del que tratamos en el escolio 2 de la proposición 40 de esta parte, y de cuya excelencia y utilidad nos cabrá tratar en la parte quinta. Por lo demás, el que los hombres no tengan un conocimiento tan claro de Dios como el que tienen de las nociones comunes se debe a que no pueden imaginar a Dios como [imaginan] los cuerpos, y a que han unido el nombre *Dios* a imágenes de cosas que suelen ver. Y difícilmente pueden evitar esto los hombres, pues son afectados continuamente por cuerpos exter-

---

PROPOSITIO XLVII. *Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae, et infinitae essentiae Dei.*

Demonstratio. Mens humana ideas habet (*per Prop.* 22. *huius*), ex quibus (*per Prop.* 23. *huius*) se, suumque Corpus (*per Prop.* 19. *huius*), et (*per Coroll.* I. *Prop.* 16. *et per Prop.* 17. *huius*) corpora externa, ut actu existentia, percipit; adeoque (*per Prop.* 45. *et* 46. *huius*) cognitionem aeternae, et infinitae essentiae Dei habet adaequatam. Q. E. D.

Scholium. Hinc videmus, Dei infinitam essentiam, eiusque aeternitatem omnibus esse notam. Cum autem omnia in Deo sint, et per Deum concipiantur, sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus, atque adeo tertium illud cognitionis genus formare, de quo diximus in Scholio 2. Propositionis 40. huius Partis, et de cuius praestantia et utilitate in Quinta Parte erit nobis dicendi locus. Quod autem homines non aeque claram Dei, ac notionum communium habeant cognitionem, inde fit, quod Deum imaginari nequeant, ut corpora, et quod nomen *Deus* iunxerunt imaginibus rerum, quas videre solent; quod homines vix vitare possunt, quia continuo a corporibus externis afficiuntur. Et profecto

nos. Y en efecto, la mayor parte de los errores consiste solo en esto, a saber, en que no aplicamos rectamente los nombres a las cosas. Pues cuando alguien dice que las líneas trazadas desde el centro de un círculo a su circunferencia son desiguales, en ese momento al menos está entendiendo por *círculo* algo distinto de lo que [entienden] los matemáticos. De la misma manera, cuando los hombres yerran al hacer un cálculo tienen en la mente unos números distintos de los que tienen sobre el papel. Por ello, si se considera solo su mente, esta, ciertamente, no yerra, aunque parece hacerlo, pues pensamos que en su mente tienen los mismos números que están sobre el papel. Si no fuese así, no creeríamos para nada que yerran, como no he creído yo que erraba[41] alguien a quien hace poco he oído exclamar que su patio [129] había volado a la gallina del vecino, pues su pensamiento me parecía suficientemente claro. Y de esto ha surgido la mayor parte de las controversias, a saber, de que los hombres no explican rectamente su mente, o bien de que interpretan mal la mente ajena. Pues, en realidad, cuando se contradicen recíprocamente en grado sumo, o bien piensan todos lo mismo, o bien cosas diversas, de manera que lo que piensan ser errores y absurdos ajenos no lo son.

PROPOSICIÓN 48

No hay en la mente ninguna voluntad absoluta, o sea, libre, sino que la mente es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y esta, a su vez, por otra, y así al infinito.

---

plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus. Cum enim aliquis ait, lineas, quae ex centro circuli ad eiusdem circumferentiam ducuntur, esse inaequales, ille sane aliud, tum saltem per circulum intelligit, quam Mathematici. Sic cum homines in calculo errant, alios numeros in mente, alios in charta habent. Quare si ipsorum Mentem spectes, non errant sane; videntur tamen errare, quia ipsos in mente putamus habere numeros, qui in charta sunt. Si hoc non esset, nihil eosdem errare crederemus; ut non credidi quendam errare <(*hoe wel zijn woorden ongerijmt waren*)>, quem nuper audivi clamantem, suum atrium volasse in gallinam vicini, quia scilicet ipsius mens satis perspecta mihi videbatur. Atque hinc pleraeque oriuntur controversiae, nempe, quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur. Nam revera, dum sibi maxime contradicunt, vel eadem, vel diversa cogitant, ita ut, quos in alio errores, et absurda esse putant, non sint.

PROPOSITIO XLIII. *In Mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed Mens ad hoc, vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum.*

---

41. NS: aunque sus palabras fuesen absurdas.

DEMOSTRACIÓN

La mente es un cierto y determinado modo del pensar (*por la proposición* 11 *de esta parte*), y así (*por el corolario* 2 *de la proposición* 17 *de la parte* 1), no puede ser causa libre de sus acciones. O sea, que no puede tener una facultad absoluta de querer y de no querer, sino que debe ser determinada a querer esto o aquello (*por la proposición* 28 *de la parte* 1) por una causa, que también es determinada por otra, y esta, a su vez, por otra, etc. *Q. E. D.*

ESCOLIO

De esta misma manera se demuestra que en la mente no se da ninguna facultad absoluta de entender, de desear, de amar, etc. De lo cual se sigue que estas facultades y otras similares, o bien son del todo ficticias, o bien no son nada más que entes metafísicos o universales que solemos formar a partir de los particulares. De manera que el intelecto y la voluntad son a esta o a aquella idea, o a esta o a aquella volición, lo que la petreidad a esta o a aquella piedra, o lo que el hombre a Pedro y a Pablo. En cuanto a la causa por la que los hombres piensan ser libres, la hemos explicado en el apéndice de la parte primera. Mas en verdad, antes de seguir avanzando, procede notar aquí que entiendo por *voluntad* la facultad de afirmar y de negar, y no el deseo. Digo que entiendo la facultad con la que la mente afirma o niega lo que es verdadero [130] o lo que es falso, y no el deseo con el que la mente apetece o aborrece las cosas. Mas, tras haber demostrado que estas facultades son nociones universales que no se distinguen de las cosas singulares a partir de las que las formamos, se ha de investigar ahora si estas voliciones mis-

---

Demonstratio. Mens certus, et determinatus modus cogitandi est (*per Prop.* 11. *huius*), adeoque (*per Coroll.* 2. *Prop.* 17. *p.* I.) suarum actionum non potest esse causa libera, sive absolutam facultatem volendi, et nolendi habere non potest; sed ad hoc, vel illud volendum (*per Prop.* 28. *p.* I.) determinari debet a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, &c. *Q. E. D.*

Scholium. Eodem hoc modo demonstratur in Mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi, &c. Unde sequitur, has et similes facultates, vel prorsus fictitias, vel nihil esse, praeter entia Metaphysica, sive universalia, quae ex particularibus formare solemus. Adeo ut intellectus, et voluntas ad hanc, et illam ideam, vel ad hanc, et illam volitionem eodem modo sese habeant, ac lapideitas ad hunc, et illum lapidem, vel ut homo ad Petrum, et Paulum. Causam autem, cur homines se liberos esse putent, explicuimus in Appendice Partis Primae. Verum, antequam ulterius pergam, venit hic notandum, me per voluntatem affirmandi, et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua Mens, quid verum, quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua Mens res appetit, vel aversatur. At postquam demonstravimus, has facultates notiones esse universales, quae a singularibus, ex quibus easdem formamus, non distin-

mas son algo aparte de las ideas mismas de las cosas. Digo que se ha de investigar si en la mente se da otra afirmación y negación aparte de la que implica la idea en tanto que es idea, sobre lo cual, para evitar que el pensamiento sea considerado como las pinturas, véase la siguiente proposición, así como la definición 3 de esta parte. Pues por *ideas* no entiendo las imágenes, como las que se forman en el fondo del ojo o, si se prefiere, en medio del cerebro, sino los conceptos del pensamiento[42].

PROPOSICIÓN 49

En la mente no se da ninguna volición, o sea, afirmación y negación, aparte de la que implica la idea en tanto que es idea.

DEMOSTRACIÓN

En la mente (*por la proposición anterior*) no se da ninguna facultad absoluta de querer y no querer, sino tan solo voliciones singulares, a saber, esta y aquella afirmación, y esta y aquella negación. Concibamos, pues, alguna volición singular, por ejemplo un modo del pensar por el que la mente afirme que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos. Esta afirmación implica el concepto, o sea, la idea del triángulo; esto es, que sin la idea del triángulo no puede ser concebida. Pues decir que A debe implicar el concepto de B es lo mismo que [decir que] A no puede concebirse sin B. Por ello, esta afirmación (*por el axioma* 3 *de esta parte*) no puede ser tampoco sin la idea del triángulo. Luego esta

---

guuntur, inquirendum iam est, an ipsae volitiones aliquid sint, praeter ipsas rerum ideas. Inquirendum, inquam, est, an in Mente alia affirmatio, et negatio detur praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit, qua de re vide sequentem Propositionem, ut et Definitionem 3. huius, ne cogitatio in picturas incidat. Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi, et, si placet, in medio cerebro formantur, sed Cogitationis conceptus intelligo <, *of het voorwerpelijk wezen* / Esse obiectivum/ *van een zaak, voor zo veel 't alleenlijk in denking bestaat*>.

PROPOSITIO XLIX. *In Mente nulla datur volitio, sive affirmatio, et negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit.*

Demonstratio. In Mente (*per Prop. praeced.*) nulla datur absoluta facultas volendi, et nolendi, sed tantum singulares volitiones, nempe haec, et illa affirmatio, et haec, et illa negatio. Concipiamus itaque singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo Mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis. Haec affirmatio conceptum, sive ideam trianguli involvit, hoc est, sine idea trianguli non potest concipi. Idem enim est, si dicam, quod A conceptum B debeat involvere, ac quod A sine B non possit concipi. Deinde haec affirmatio (*per Axiom.* 3. *huius*) non potest etiam sine idea trianguli esse. Haec ergo affirmatio sine idea trianguli nec

---

42. NS: o el ser objetivo de una cosa en la medida en que consiste solo en el pensamiento.

afirmación no puede ser ni ser concebida sin la idea del triángulo. Además, esta idea del triángulo debe implicar esa misma afirmación, a saber, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Y viceversa, esa idea del triángulo no puede ser ni ser concebida sin aquella afirmación. Y así (*por la definición* 2 *de esta parte*), esta afirmación pertenece a la esencia de la idea del triángulo y no es otra cosa que ella misma. Y lo que hemos dicho de esta volición (dado que la hemos tomado a capricho) ha de ser dicho también de cualquier volición, a saber, que no es nada aparte de la idea. *Q. E. D.* [131]

COROLARIO

La voluntad y el intelecto son uno y lo mismo.

DEMOSTRACIÓN

La voluntad y el intelecto nada son aparte de las voliciones e ideas singulares mismas (*por la proposición* 48 *de esta parte y su escolio*). Mas una volición singular y una idea [singular] (*por la proposición anterior*) son uno y lo mismo. Luego la voluntad y el intelecto son uno y lo mismo. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Con esto hemos eliminado la que comúnmente se afirma que es la causa del error. Y más arriba hemos mostrado que la falsedad consiste en la sola privación que implican las ideas mutiladas y confusas. Por ello una idea falsa, en tanto que es falsa, no implica certeza. Así pues, cuando decimos que un hombre da aquiescencia a lo falso y no duda de ello, no decimos por eso que está cierto, sino solo que no duda, o bien que da

---

esse, nec concipi potest. Porro haec trianguli idea, hanc eandem affirmationem involvere debet, nempe, quod tres eius anguli aequentur duobus rectis. Quare et vice versa haec trianguli idea, sine hac affirmatione nec esse, nec concipi potest, adeoque (*per Defin.* 2. *huius*) haec affirmatio ad essentiam ideae trianguli pertinet, nec aliud praeter ipsam est. Et quod de hac volitione diximus (quandoquidem eam ad libitum sumpsimus), dicendum etiam est de quacunque volitione, nempe, quod praeter ideam nihil sit. *Q. E. D.*

Corollarium. Voluntas, et intellectus unum, et idem sunt.

Demonstratio. Voluntas, et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones, et ideas sunt (*per Prop.* 48. *huius, et eiusdem Schol.*). At singularis volitio, et idea (*per Prop. praeced.*) unum, et idem sunt, ergo voluntas, et intellectus unum, et idem sunt. *Q. E. D.*

Scholium. His causam, quae communiter erroris esse statuitur, sustulimus. Supra autem ostendimus, falsitatem in sola privatione, quam ideae mutilatae, et confusae involvunt, consistere. Quare idea falsa, quatenus falsa est, certitudinem non involvit. Cum itaque dicimus, hominem in falsis acquiescere, nec de iis dubitare,

aquiescencia a lo falso por no darse causas algunas que hagan fluctuar a su imaginación[43]. Sobre lo cual véase el escolio de la proposición 44 de esta parte. Aun cuando se suponga, entonces, que un hombre se adhiere a lo falso[44], nunca diremos tampoco que está cierto. Pues por *certeza* entendemos algo positivo (*véase la proposición* 43 *de esta parte con su escolio*), pero no la ausencia de duda. En cambio, por *ausencia de certeza* entendemos la falsedad. Mas para una mayor explicación de las proposiciones anteriores nos quedan por hacer algunas advertencias. Queda por responder, además, a las objeciones que pueden presentarse ante esta doctrina nuestra, y por último, para apartar todo escrúpulo, he considerado que merecía la pena indicar algunas ventajas de esta doctrina. Digo *algunas*, pues las principales se entenderán mejor en virtud de lo que diremos en la quinta parte.

Comienzo, pues, por lo primero, y advierto a los lectores de que distingan cuidadosamente entre la idea, o sea, un concepto de la mente, y las imágenes de las cosas que imaginamos. Además es necesario que distingan entre las ideas y las palabras con que significamos las cosas. Además, puesto que muchos confunden del todo estas tres cosas, a saber, las imágenes, las palabras y las ideas, [132] o bien no las distinguen con la suficiente precisión, o bien, en fin, con la suficiente cautela, han ignorado por completo esta doctrina acerca de la voluntad, de tan ne-

---

non ideo ipsum certum esse, sed tantum non dubitare dicimus, vel quod in falsis acquiescit, quia nullae causae dantur, quae efficiant, ut ipsius imaginatio fluctuetur <, *of die hem daar af doen twijffelen*>. Qua de re vide Scholium Propositio 44. huius Partis. Quantumvis igitur homo falsis adhaerere supponatur <, *dat men hem geensins daar aan kan doen twijffelen*>, nunquam tamen ipsum certum esse dicemus. Nam per certitudinem quid positivum intelligimus (*vide Prop.* 43. *huius cum eiusdem Schol.*), non vero dubitationis privationem. At per certitudinis privationem falsitatem intelligimus. Sed ad uberiorem explicationem praecedentis Propositionis quaedam monenda supersunt. Superest deinde, ut ad obiectiones, quae in nostram hanc doctrinam obiici possunt, respondeam; et denique, ut omnem amoveam scrupulum, operae pretium esse duxi, huius doctrinae quasdam utilitates indicare. Quasdam, inquam; nam praecipuae ex iis, quae in Quinta Parte dicemus, melius intelligentur.

Incipio igitur a primo, Lectoresque moneo, ut accurate distinguant inter ideam, sive Mentis conceptum, et inter imagines rerum, quas imaginamur. Deinde necesse est, ut distinguant inter ideas, et verba, quibus res significamus. Nam quia haec tria, imagines scilicet, verba, et ideae a multis vel plane confunduntur, vel non satis accurate, vel denique non satis caute distinguuntur, ideo hanc de voluntate doc-

---

43. NS: o que le hagan dudar.
44. NS: , de manera tal que de *ningún modo* se le pueda hacer dudar.

cesario conocimiento para instituir sabiamente tanto la especulación[45] como la vida. Ciertamente, quienes piensan que las ideas consisten en las imágenes que se forman en nosotros por el encuentro de los cuerpos[46], se persuaden de que las ideas de aquellas cosas[47] de las que no podemos formar ninguna imagen similar no son ideas, sino tan solo ficciones que fingimos en virtud del libre arbitrio de la voluntad. Por ello consideran a las ideas como pinturas mudas sobre una tabla y, poseídos por este prejuicio, no ven que una idea, en tanto que es idea, implica una afirmación o una negación. Además, quienes confunden las palabras con las ideas, o bien con la afirmación misma que la idea implica, piensan que pueden querer de manera contraria a como sienten, cuando afirman o niegan solo de palabra lo contrario de lo que sienten. Mas podrá deshacerse fácilmente de estos prejuicios quien atienda a la naturaleza del pensamiento, que no implica en absoluto el concepto de la extensión. Y así entenderá claramente que la idea (puesto que es un modo del pensar) no consiste ni en la imagen de cosa alguna ni en palabras. Pues la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida solo por movimientos corpóreos, los cuales no implican en absoluto el concepto del pensamiento. Y baste con estas pocas advertencias a propósito de esto, pues paso a tratar las objeciones a que antes he hecho alusión.

La primera de ellas es que piensan que es obvio que la voluntad se extiende más ampliamente que el intelecto, y, por ello, que es diversa

---

trinam, scitu prorsus necessariam, tam ad speculationem, <*en van de wetenschappen,*> quam ad vitam sapienter instituendam, plane ignorarunt. Quippe, qui putant ideas consistere in imaginibus, quae in nobis ex corporum occursu formantur, sibi persuadent, ideas illas rerum, <*die geen speur in onze harssenen konnen maken, of*> quarum similem nullam imaginem formare possumus, non esse ideas, sed tantum figmenta, quae ex libero voluntatis arbitrio fingimus; ideas igitur, veluti picturas in tabula mutas, aspiciunt, et, hoc praeiudicio praeoccupati, non vident, ideam, quatenus idea est, affirmationem, aut negationem involvere. Deinde, qui verba confundunt cum idea, vel cum ipsa affirmatione, quam idea involvit, putant se posse contra id, quod sentiunt, velle; quando aliquid solis verbis contra id, quod sentiunt, affirmant, aut negant. Haec autem praeiudicia exuere facile is poterit, qui ad naturam cogitationis attendit, quae extensionis conceptum minime involvit; atque adeo clare intelliget, ideam (quandoquidem modus cogitandi est) neque in rei alicuius imagine, neque in verbis consistere. Verborum namque, et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minime involvunt. Atque haec pauca de his monuisse sufficiat, quare ad praedictas obiectiones transeo.

Harum prima est, quod constare putant, voluntatem latius se extendere, quam intellectum, atque adeo ab eodem diversam esse. Ratio autem, cur putant, volunta-

---

45. NS: y la ciencia.
46. NS: externos.
47. NS: que no pueden dejar huella alguna en nuestro cerebro.

de él. Mas la razón por la que piensan que la voluntad se extiende más ampliamente que el intelecto es la de que afirman experimentar que ellos no precisan de una facultad para asentir, o afirmar y negar, mayor de la que ya tenemos para asentir a las infinitas cosas que no percibimos, pero sí [necesitaríamos] una mayor facultad de entender. Luego la voluntad se distingue del intelecto en que este es finito, mientras que aquella es infinita.

Se nos puede objetar, en segundo lugar, que nada parece más claro que el hecho de que la experiencia nos enseña que podemos suspender nuestro juicio para no asentir a las cosas que percibimos. Esto también es confirmado por el hecho de que de nadie se dice que se engaña en tanto que percibe algo, sino solo en tanto que asiente o disente. Por ejemplo, quien finge un caballo alado no por ello concede que se dé un caballo [133] con alas, esto es, no por ello es engañado, a no ser que conceda simultáneamente que se da un caballo con alas. Así pues, nada parece más claro que el hecho de que la experiencia nos enseña que la voluntad, o sea, la facultad de asentir, es libre y diversa de la facultad de entender.

En tercer lugar, puede objetarse que una afirmación no parece contener más realidad que otra, esto es, que no parece precisarse de una mayor potencia para afirmar que es verdadero lo que es verdadero, de la que [parece precisarse] para afirmar que sea verdadero algo que es falso. Pero[48] percibimos que una idea tiene más realidad, o sea, perfección, que otra, pues cuanto más excelentes son unos objetos que otros,

---

tem latius se extendere, quam intellectum, est, quia se experiri aiunt, se non maiore assentiendi, sive affirmandi, et negandi facultate indigere ad infinitis aliis rebus, quas non percipimus, assentiendum, quam iam habemus, at quidem maiore facultate intelligendi. Distinguitur ergo voluntas ab intellectu, quod finitus hic sit, illa autem infinita.

Secundo nobis obiici potest, quod experientia nihil clarius videatur docere, quam quod nostrum iudicium possumus suspendere, ne rebus, quas percipimus, assentiamur; quod hinc etiam confirmatur, quod nemo dicitur decipi, quatenus aliquid percipit, sed tantum, quatenus assentitur, aut dissentitur. Ex. gr. qui equum alatum fingit, non ideo concedit dari equum alatum, hoc est, non ideo decipitur, nisi simul concedat, dari equum alatum; nihil igitur clarius videtur docere experientia, quam quod voluntas, sive facultas assentiendi libera sit, et a facultate intelligendi diversa.

Tertio obiici potest, quod una affirmatio non plus realitatis videtur continere, quam alia, hoc est, non maiore potentia indigere videmur ad affirmandum, verum esse id, quod verum est, quam ad aliquid, quod falsum est, verum esse affirmandum; at <*met de denkbeelden* /Ideae/ *is 't anders gestelt: want*> unam ideam plus realitatis, sive perfectionis, quam aliam habere percipimus; quantum enim obiecta alia

48. NS: con las ideas sucede algo diverso, pues.

tanto más perfectas serán también las ideas de unos que las de los otros. A partir de todo esto también parece obvia la diferencia entre la voluntad y el intelecto.

En cuarto lugar, puede objetarse que si el hombre no opera en virtud de la libertad de su voluntad, ¿qué ocurrirá entonces si está en equilibrio, como el asno de Buridán? ¿Perecerá de hambre y de sed? Si lo concedo, parecería que concibo un asno, o la estatua de un hombre, pero no un hombre. Si, por el contrario, lo niego, entonces se determinará a sí mismo y, en consecuencia, tiene la facultad de desplazarse y de hacer lo que quiere. Tal vez puedan hacerse otras objeciones además de estas, mas como no tengo que insertar aquí lo que cada cual puede soñar, me ocuparé de responder solamente a estas objeciones, y con la mayor brevedad que pueda.

Y por lo que hace a la primera, concedo que la voluntad se extiende más ampliamente que el intelecto, si por *intelecto* se entiende tan solo las ideas claras y distintas. Mas niego que la voluntad se extienda más ampliamente que las percepciones, o sea, que la facultad de concebir. Y no veo, en verdad, por qué haya de decirse infinita la facultad de querer más bien que la facultad de sentir, pues así como con la misma facultad de querer podemos afirmar infinitas cosas (una, no obstante, tras otra, pues no podemos afirmar infinitas simultáneamente), así también podemos sentir, o sea, percibir, infinitos cuerpos (a saber, uno tras otro[49]) con la misma facultad de sentir. ¿Y si se dice que se dan infinitos [cuer-

---

aliis praestantiora, tantum etiam eorum ideae aliae aliis perfectiores sunt; ex quibus etiam constare videtur differentia inter voluntatem, et intellectum.

Quarto obiici potest, si homo non operatur ex libertate voluntatis, quid ergo fiet, si in aequilibrio sit, ut Buridani asina? Famene, et siti peribit? Quod si concedam, viderer asinam, vel hominis statuam, non hominem concipere; si autem negem, ergo seipsum determinabit, et consequenter eundi facultatem, et faciendi quicquid velit, habet. Praeter haec alia forsan possunt obiici; sed quia inculcare non teneor, quid unusquisque somniare potest, ad has obiectiones tantum respondere curabo, idque quam potero breviter.

Et quidem ad primam dico, me concedere, voluntatem latius se extendere, quam intellectum, si per intellectum claras tantummodo, et distinctas ideas intelligant; sed nego voluntatem latius se extendere, quam perceptiones, sive concipiendi facultatem; nec sane video, cur facultas volendi potius dicenda est infinita, quam sentiendi facultas; sicut enim infinita (unum tamen post aliud; nam infinita simul affirmare non possumus) eadem volendi facultate possumus affirmare, sic etiam infinita corpora (unum nempe post aliud <, *en niet te gelijk, 't welk onmogelijk is*>) eadem sentiendi facultate possumus sentire, sive percipere. Quod si dicant, infini-

49. NS: y no a la vez, pues esto es imposible.

pos] que no podemos percibir[50]? Replico que nosotros no podemos alcanzar esas mismas cosas con pensamiento alguno ni, en consecuencia, con ninguna facultad de querer. Pero dicen que si Dios quisiese hacer que también las percibiésemos debería darnos una facultad de percibir mayor de la que nos ha dado, mas no una facultad de querer mayor de la que nos ha dado, lo cual es lo mismo que si dijeran que si Dios quisiese hacer que entendiésemos una infi-[134]nidad de otros entes, entonces sería necesario que nos diese un intelecto mayor pero no una idea de ente más universal que la que nos ha dado para abarcar esos infinitos entes. Pues hemos mostrado que la voluntad es un ente universal, o sea, una idea con la que explicamos todas las voliciones singulares, esto es, aquello que es común a todas ellas. Así, como creen que esa idea universal o común a todas las voliciones es una facultad[51], no es para nada sorprendente que digan que esa facultad se extiende al infinito más allá de los límites del intelecto. Pues lo universal se dice igualmente de uno, de muchos y de infinitos individuos.

A la segunda objeción respondo negando que nosotros tengamos la libre potestad de suspender el juicio. Pues cuando decimos que alguien suspende el juicio no decimos otra cosa sino que él ve que no percibe adecuadamente la cosa. Así pues, la suspensión del juicio es en realidad una percepción y no una libre voluntad. Y para entender esto claramente, concibamos a un niño que imagina un caballo alado sin que perciba alguna otra cosa. Puesto que esta imaginación implica la existencia del

---

ta dari, quae percipere non possumus? regero, nos ea ipsa nulla cogitatione, et consequenter nulla volendi facultate posse assequi. At dicunt, si Deus vellet efficere, ut ea etiam perciperemus, maiorem quidem facultatem percipiendi deberet nobis dare, sed non maiorem, quam dedit, volendi facultatem; quod idem est, ac si dicerent, quod si Deus velit efficere, ut infinita alia entia intelligeremus, necesse quidem esset, ut nobis daret maiorem intellectum; sed non universaliorem entis ideam, quam dedit, ad eadem infinita entia amplectendum. Ostendimus enim voluntatem ens esse universale, sive ideam, qua omnes singulares volitiones, hoc est, id, quod iis omnibus commune est, explicamus. Cum itaque hanc omnium volitionum communem, sive universalem ideam facultatem <*van onze ziel*> esse credant, minime mirum, si hanc facultatem ultra limites intellectus in infinitum se extendere dicant. Universale enim aeque de uno, ac de pluribus, ac de infinitis individuis dicitur.

Ad secundam obiectionem respondeo negando, nos liberam habere potestatem iudicium suspendendi. Nam cum dicimus, aliquem iudicium suspendere, nihil aliud dicimus, quam quod videt, se rem non adaequate percipere. Est igitur iudicii suspensio revera perceptio, et non libera voluntas. Quod ut clare intelligatur, concipiamus puerum, equum alatum imaginantem, nec aliud quicquam percipientem. Quan-

50. NS: concebir o percibir.
51. NS: de nuestra alma.

caballo (*por el corolario de la proposición* 17 *de esta parte*) y puesto que el niño no percibe cosa alguna que suprima la existencia del caballo, necesariamente contemplará al caballo como presente y no podrá dudar de su existencia aun cuando no esté cierto de ella. Y esto lo experimentamos cotidianamente en los sueños, y no creo que nadie piense que mientras sueña tiene la libre potestad de suspender el juicio a propósito de las cosas que sueña, ni de hacer que no sueñe lo que está soñando que ve. Y, no obstante, sucede que también en los sueños suspendemos el juicio, a saber, cuando soñamos que soñamos. Además, concedo que nadie se engaña en tanto que percibe, esto es, [concedo] que las imaginaciones de la mente, consideradas en sí, no implican ningún error (*véase el escolio de la proposición* 17 *de esta parte*). Pero niego que el hombre no afirme nada en tanto que percibe. Pues ¿qué otra cosa es *percibir* un caballo alado sino afirmar las alas del caballo? Si la mente, aparte del caballo alado, no percibiese ninguna otra cosa, lo contemplaría como algo que le está presente, ni tampoco habría causa alguna para dudar de su existencia, ni facultad alguna de disentir, a no ser que la imaginación del caballo alado se una a una idea que excluye la existencia de ese caballo, o a no ser que perciba que la idea que tiene del caballo es inadecuada, y entonces o bien negará necesariamente la existencia del caballo, o bien dudará necesariamente de ella. [135]

Y con esto pienso haber respondido también a la tercera objeción, a saber, [afirmando] que la voluntad es algo universal que se predica de todas las ideas, lo cual solo significa que [la voluntad] es común a todas [las ideas], a saber, que es la afirmación [que implican]. Y que la esencia

---

doquidem haec imaginatio equi existentiam involvit (*per Coroll. Prop.* 17. *huius*), nec puer quicquam percipit, quod equi existentiam tollat, ille necessario equum, ut praesentem, contemplabitur; nec de eius existentia poterit dubitare, quamvis de eadem non sit certus. Atque hoc quotidie in somnis experimur, nec credo aliquem esse, qui putet, se, dum somniat, liberam habere potestatem suspendendi de iis, quae somniat, iudicium, efficiendique, ut ea, quae se videre somniat, non somniet; et nihilominus contingit, ut etiam in somnis iudicium suspendamus, nempe cum somniamus, nos somniare. Porro concedo neminem decipi, quatenus percipit, hoc est, Mentis imaginationes, in se consideratas, nihil erroris involvere concedo (*vide Schol. Prop.* 17. *huius*); sed nego, hominem nihil affirmare, quatenus percipit. Nam quid aliud est equum alatum percipere, quam alas de equo affirmare? Si enim Mens praeter equum alatum nihil aliud perciperet, eundem sibi praesentem contemplaretur, nec causam haberet ullam dubitandi de eiusdem existentia, nec ullam dissentiendi facultatem, nisi imaginatio equi alati iuncta sit ideae, quae existentiam eiusdem equi tollit, vel quod percipit, ideam equi alati, quam habet, esse inadaequatam, atque tum vel eiusdem equi existentiam necessario negabit, vel de eadem necessario dubitabit.

Atque his puto me ad tertiam etiam obiectionem respondisse, nempe, quod voluntas universale quid sit, quod de omnibus ideis praedicatur; quodque id tantum significat, quod omnibus ideis commune est, nempe affirmationem. Cuius propte-

adecuada de esta, en tanto que concebida abstractamente de esta manera, debe ser en toda idea, y solo por esta razón es la misma en todas las ideas[52]. Pero no en tanto que se considera que constituye la esencia de la idea, pues en esta medida las afirmaciones singulares difieren entre sí como las ideas mismas. Por ejemplo, la afirmación que implica la idea de círculo difiere de la que implica la idea de triángulo igual que [difieren entre sí] la idea de círculo y la idea de triángulo. Por lo demás, niego absolutamente que precisemos de una potencia de pensar igual para afirmar que es verdadero lo que es verdadero, que para afirmar que es verdadero lo que es falso. Pues estas dos afirmaciones, si se considera[53] la mente[54], se relacionan recíprocamente como lo ente y lo no ente, ya que en las ideas nada hay de positivo que constituya la forma de la falsedad (*véanse la proposición 35 de esta parte con su escolio y el escolio de la proposición 47 de esta parte*). Por ello es oportuno notar aquí, antes que nada, cuán fácilmente nos engañamos cuando confundimos los universales con los singulares, y los entes de razón y abstractos con los [entes] reales.

Finalmente, por lo que atañe a la cuarta objeción, digo que lo concedo todo. Un hombre puesto en tal equilibrio (a saber, que no percibe nada más que su sed y su hambre, tal comida y tal bebida igualmente

---

rea adaequata essentia, quatenus sic abstracte concipitur, debet esse in unaquaque idea, et hac ratione tantum in omnibus eadem; <*gelijk de bepaling* /Definitio/ *van de mensch geheel en gelijkelijk aan yder bezonder mensch toegepast moet worden. Op deze wijze konnen wy bevatten dat de wil* /Voluntas/ *altijt in alle denkbeelden* /Ideae/ *de zelfde is,*> sed non quatenus consideratur essentiam ideae constituere; nam eatenus singulares affirmationes aeque inter se differunt, ac ipsae ideae. Ex. gr. affirmatio, quam idea circuli ab illa, quam idea trianguli involvit, aeque differt, ac idea circuli ab idea trianguli. Deinde absolute nego, nos aequali cogitandi potentia indigere ad affirmandum, verum esse id, quod verum est, quam ad affirmandum, verum esse id, quod falsum est. Nam hae duae affirmationes, si <*alleenlijk*> mentem <*en niet op de worden*> spectes, se habent ad invicem, ut ens ad non-ens; nihil enim in ideis positivum est, quod falsitatis formam constituit (*vide Prop. 35. huius cum eius Schol. et Schol. Prop. 47. huius*). Quare hic apprime venit notandum, quam facile decipimur, quando universalia cum singularibus, et entia rationis, et abstracta cum realibus confundimus.

Quod denique ad quartam obiectionem attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit, quam sitim, et

---

52. NS: de la misma manera, la definición de *hombre* debe ser aplicada entera e igualmente a todos los hombres. Por tanto, siempre podemos concebir que la voluntad es siempre la misma en todas las ideas.

53. NS: tan solo.

54. NS: y no las palabras.

distantes de él) perecerá de hambre y de sed. Si me preguntan, ¿semejante hombre no ha de ser estimado más bien como un asno que como un hombre?, respondo que lo desconozco, como también desconozco cómo ha de ser estimado quien se ahorca y cómo han de ser estimados los niños, los necios, los locos, etcétera.

Nos falta solo indicar cuán útil sea el conocimiento de esta doctrina para el uso de la vida, lo que advertiremos fácilmente en virtud de esto, a saber,

I. En virtud de que nos enseña que obramos por el solo mandato de Dios y que somos partícipes de la naturaleza divina, y tanto más cuanto más perfectas son las acciones que obramos y cuanto más y más entendemos a Dios. Luego esta doctrina, además de tornar al ánimo por completo tranquilo, tiene también esto: que nos enseña en qué consiste nuestra suprema felicidad o beati-[136]tud, a saber, en el solo conocimiento de Dios, en cuya virtud somos inducidos a obrar lo que el amor y la piedad nos persuaden. A partir de lo cual entendemos claramente cuánto se alejan de una verdadera estimación de la virtud quienes esperan ser galardonados por Dios con los máximos premios en pago de su virtud y de sus óptimas acciones, cual si se tratase de la suma servidumbre. Como si la virtud misma y el servicio a Dios no fuesen ellos mismos la felicidad misma y la libertad suprema.

II. En virtud de que nos enseña de qué modo nos debemos comportar a propósito de las cosas de la fortuna, o sea, las que no están en nuestra potestad, esto es, a propósito de aquellas cosas que no se siguen de nuestra naturaleza. A saber, contemplando y aguantando ambas caras

---

famem, talem cibum, et talem potum, qui aeque ab eo distant), fame, et siti peribit. Si me rogant, an talis homo non potius asinus, quam homo sit aestimandus? dico me nescire, ut etiam nescio, quanti aestimandus sit ille, qui se pensilem facit, et quanti aestimandi sint pueri, stulti, vesani &c.

Superest tandem indicare, quantum huius doctrinae cognitio ad usum vitae conferat, quod facile ex his animadvertemus. Nempe

I°. Quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes, et eo magis, quo perfectiores actiones agimus, et quo magis magisque Deum intelligimus. Haec ergo doctrina, praeterquam quod animum omnimode quietum reddit, hoc etiam habet, quod nos docet, in quo nostra summa felicitas, sive beatitudo consistit, nempe in sola Dei cognitione, ex qua ad ea tantum agenda inducimur, quae amor, et pietas suadent. Unde clare intelligimus, quantum illi a vera virtutis aestimatione aberrant, qui pro virtute, et optimis actionibus, tanquam pro summa servitute, summis praemiis a Deo decorari exspectant, quasi ipsa virtus, Deique servitus non esset ipsa felicitas, et summa libertas.

II°. Quatenus docet, quomodo circa res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt, hoc est, circa res, quae ex nostra natura non sequuntur, nos gerere debeamus; nempe utramque fortunae faciem aequo animo exspectare, et ferre: nimirum,

de la fortuna con ánimo igual, pues todas ellas se siguen de los decretos eternos de Dios con la misma necesidad con que se sigue de la esencia del triángulo que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.

III. Esta doctrina contribuye también a la vida social en tanto que nos enseña a no odiar ni despreciar a nadie; a nadie tener en irrisión, ni envidiar; a no estallar en ira contra nadie. Además, [contribuye a la vida social] en la medida en que enseña a cada cual a estar contento con lo suyo y a auxiliar al prójimo, no por mujeril misericordia ni por parcialidad o por superstición, sino por la sola guía de la razón, según lo exijan el tiempo y las cosas, como mostraré en la cuarta parte.

IV. Por último, esta doctrina contribuye no poco a la sociedad común en tanto que enseña según qué razón han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos. A saber, no para ser siervos, sino para que hagan libremente lo que es lo mejor. Y así he concluido lo que me había propuesto tratar en este escolio, y con ello doy fin a nuestra segunda parte, en la que pienso haber explicado la naturaleza de la mente humana y sus propiedades bastante prolijamente y, en la medida en que lo permite la dificultad del asunto, con claridad. Y creo haber tratado cosas tales que de ellas se pueden concluir muchas que son excelentes, útiles al máximo y de necesario conocimiento, como constará en parte por lo que sigue.

Fin de la parte segunda

---

quia omnia ab aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur, quod tres eius anguli sunt aequales duobus rectis.

III°. Confert haec doctrina ad vitam socialem, quatenus docet, neminem odio habere, contemnere, irridere, nemini irasci, invidere. Praeterea quatenus docet, ut unusquisque suis sit contentus, et proximo auxilio, non ex muliebri misericordia, partialitate, neque superstitione, sed ex solo rationis ductu, prout scilicet tempus, et res postulat, ut in Quarta Parte ostendam.

IV°. Denique confert etiam haec doctrina non parum ad communem societatem: quatenus docet, qua ratione cives gubernandi sint, et ducendi, nempe non ut serviant, sed ut libere ea, quae optima sunt, agant. Atque his, quae in hoc Schol. agere constitueram, absolvi, et eo finem huic nostrae Secundae Parti impono, in qua puto me naturam Mentis humanae, eiusque proprietates satis prolixe, et quantum rei difficultas fert, clare explicuisse, atque talia tradidisse, ex quibus multa praeclara, maxime utilia, et cognitu necessaria concludi possunt, ut partim ex sequentibus constabit.

Finis Secundae Partis

[137] Parte tercera

DEL ORIGEN Y NATURALEZA DE LOS AFECTOS[1]

PREFACIO

La mayor parte de quienes han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de la naturaleza. Es más, parecen concebir al hombre, dentro de la naturaleza, como a un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que, más que seguirlo, el hombre perturba el orden de la naturaleza y que tiene una potencia absoluta sobre sus propias acciones, y que no es determinado por otra cosa más que por sí mismo. Además, atribuyen la causa de la impotencia y de la inconstancia humanas no a la potencia común de la natu-

---

ETHICES

Pars Tertia
DE
Origine, et Natura
AFFECTUUM

PRAEFATIO

Plerique, qui de Affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur, non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere. Imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur. Nam hominem naturae ordinem magis perturbare, quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam, nec aliunde, quam a se ipso determinari, credunt. Humanae deinde impotentiae, et inconstantiae causam non commu-

1. NS: De la naturaleza y origen de los afectos.

raleza, sino a un vicio, que desconozco, de la naturaleza humana, a la que por eso mismo deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que hacen los más, detestan. Y quien con mayor elocuencia o argucia sabe denigrar la impotencia de la mente humana es tenido por divino. Sin embargo, no han faltado hombres muy eminentes (a cuya labor e industria confesamos deber mucho nosotros) que han escrito muchas cosas preclaras acerca de una recta norma de vida y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia. Pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y las fuerzas de los afectos ni lo que por su parte puede la mente para moderarlos. Sé, igualmente, que el celebérrimo Descartes, aun creyendo también que la mente [138] tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, no obstante, explicar los afectos humanos por sus primeras causas y mostrar simultáneamente por qué vía puede la mente tener un imperio absoluto sobre los afectos. Mas, al menos según mi parecer, no ha mostrado nada más que la agudeza de su gran ingenio, como demostraré en su lugar, pues quiero volver sobre aquellos que, a propósito de los afectos y las acciones humanas, antes prefieren detestarlos y ridiculizarlos que entenderlos. A estos, sin duda, les parecerá asombroso que trate yo de los vicios e inepcias de los hombres a la manera de la geometría[2] y que quiera demostrar, siguiendo una razón cierta, aquellas cosas que ellos declaran repugnar a la razón y ser vanas, absurdas y horrendas. Mas mi razón es esta: nada se hace en la naturaleza que pueda ser atribuido a vicio suyo, pues la naturaleza es siempre

---

ni naturae potentiae, sed, nescio cui naturae humanae vitio, tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt, vel, quod plerumque fit, detestantur; et, qui humanae Mentis impotentiam eloquentius, vel argutius carpere novit, veluti Divinus habetur. Non defuerunt tamen viri praestantissimi (quorum labori, et industriae nos multum debere fatemur), qui de recta vivendi ratione praeclara multa scripserint, et plena prudentiae consilia mortalibus dederint; verum Affectuum naturam, et vires, et quid contra Mens in iisdem moderandis possit, nemo, quod sciam, determinavit. Scio equidem celeberrimum Cartesium, licet etiam crediderit, Mentem in suas actiones absolutam habere potentiam, Affectus tamen humanos per primas suas causas explicare, simulque viam ostendere studuisse, qua Mens in Affectus absolutum habere possit imperium; sed, mea quidem sententia, nihil praeter magni sui ingenii acumen ostendit, ut suo loco demonstrabo. Nam ad illos revertere volo, qui hominum Affectus, et actiones detestari, vel ridere malunt, quam intelligere. His sine dubio mirum videbitur, quod hominum vitia, et ineptias more Geometrico tractare aggrediar, et certa ratione demonstrare velim ea, quae rationi repugnare, quaeque vana, absurda, et horrenda esse clamitant. Sed mea haec est ratio. Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tri-

---

2. NS: según el uso de los matemáticos.

la misma y en todas partes una y la misma su virtud y su potencia de obrar. Esto es, en todas partes son siempre las mismas las leyes de la naturaleza y las reglas según las cuales todas las cosas se hacen y de unas formas mutan a otras. Y por ello, una y la misma debe ser también la razón para entender la naturaleza de las cosas, sean las que sean; a saber, las leyes y las reglas universales de la naturaleza. Así pues, afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etc., en sí mismos considerados, se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza que el resto de las cosas singulares y, por tanto, reconocen ciertas causas por cuyo medio son entendidos y tienen ciertas propiedades tan dignas de nuestro conocimiento como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya sola contemplación nos deleitemos. Por todo lo cual trataré de la naturaleza y de las fuerzas de los afectos, así como de la potencia de la mente sobre ellos, siguiendo el mismo método que he seguido en las partes anteriores a propósito de Dios y de la mente, y consideraré las acciones y los apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, planos o cuerpos. [139]

DEFINICIONES

I. Llamo *causa adecuada* a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. *Inadecuada* o *parcial*, en cambio, llamo a aquella cuyo efecto no puede ser entendido en virtud de ella sola.

---

bui; est namque natura semper eadem, et ubique una, eademque eius virtus, et agendi potentia, hoc est, naturae leges, et regulae, secundum quas omnia fiunt, et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique, et semper eaedem, atque adeo una, eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges, et regulas naturae universales. Affectus itaque odii, irae, invidiae &c. in se considerati ex eadem naturae necessitate, et virtute consequuntur, ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostra aeque dignas, ac proprietates cuiuscunque alterius rei, cuius sola contemplatione delectamur. De Affectuum itaque natura, et viribus, ac Mentis in eosdem potentia eadem Methodo agam, qua in praecedentibus de Deo, et Mente egi, et humanas actiones, atque appetitus considerabo perinde, ac si Quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset.

DEFINITIONES

I. Causam adaequatam appello eam, cuius effectus potest clare, et distincte per eandem percipi. Inadaequatam autem, seu partialem illam voco, cuius effectus per ipsam solam intelligi nequit.

II. Digo que *obramos*[3] cuando sucede algo en nosotros o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada, esto es (*por la definición anterior*), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente en virtud de ella sola. Y por el contrario, digo que *padecemos* cuando en nosotros sucede algo, o se sigue algo de nuestra naturaleza, de lo que no somos causa sino parcial.

III. Por *afecto* entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o coercida, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo. Y, simultáneamente, las ideas de esas afecciones.

Por ello, si podemos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces entiendo por afecto *una acción; en otro caso, una pasión.*

POSTULADOS

I. El cuerpo humano puede ser afectado de muchos modos por los cuales aumenta o disminuye su potencia misma de obrar, y también de otros [modos] que no tornan mayor ni menor su potencia de obrar.

Este postulado o axioma se apoya en el postulado 1 *y en los lemas* 5 *y* 7 *que siguen a la proposición* 13 *de la parte* 2.

II. Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis, aut extra nos fit, cuius adaequata sumus causa, hoc est (*per Defin. praeced.*) cum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare, et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur, cuius nos non, nisi partialis, sumus causa.

III. Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, iuvatur, vel coercetur, et simul harum affectionum ideas.

Explicatio. Si itaque alicuius harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per Affectum actionem intelligo; alias passionem.

POSTULATA

I. Corpus humanum potest multis affici modis, quibus ipsius agendi potentia augetur, vel minuitur, et etiam aliis, qui eiusdem agendi potentiam nec maiorem, nec minorem reddunt.

Hoc Postulatum, seu Axioma nititur Postulato I. *et Lemmat..* 5. *et* 7., *quae vide post Prop.* 13. *p.* 2.

---

3. Traduzco el verbo *ago* (cuyo principal significado es el de «poner en movimiento» o «hacer avanzar», esto es, originar una acción o serie de acciones) como *obrar* o *actuar*. *Opero*, en cambio, lo traduzco sistemáticamente (por ejemplo, en E1p28, etc.) como *operar* (el campo semántico del verbo remite en primer lugar al ámbito de la causalidad, y al de la causalidad exterior, por lo que, spinozianamente, se vincula de manera precisa con la pasividad). Creo que esta distinción expresa de manera cabal el importante matiz que Spinoza introduce a partir de esta definición de la tercera parte.

II. El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones y, no obstante, retener las impresiones o ves-[140]tigios de los objetos (*sobre lo cual véase el postulado 5 de la parte* 2), y en consecuencia, las imágenes mismas de las cosas, *para cuya definición véase el escolio de la proposición* 17 *de la parte* 2.

PROPOSICIÓN 1

Nuestra mente obra ciertas cosas, mas padece ciertas otras; a saber, en tanto que tiene ideas adecuadas necesariamente obra ciertas cosas, y en tanto que tiene ideas inadecuadas necesariamente padece ciertas otras.

DEMOSTRACIÓN

Las ideas de cualquier mente humana son, algunas, adecuadas; otras, mutiladas y confusas (*por los*[4] *escolios de la proposición* 40 *de la parte* 2). Mas las ideas que en la mente de alguien son adecuadas, son adecuadas en Dios en tanto que este constituye la esencia de esa mente (*por el corolario de la proposición* 11 *de la parte* 2). Y las que son inadecuadas en la mente, también son adecuadas en Dios (*por el mismo corolario*), no en tanto que este contiene en sí solamente la esencia de esa mente, sino en tanto que también contiene en sí, simultáneamente, las mentes de otras cosas. Además, de una idea dada cualquiera debe seguirse necesariamente un efecto (*por la proposición* 36 *de la parte* 1), efecto

---

II. Corpus humanum multas pati potest mutationes, et nihilominus retinere obiectorum impressiones, seu vestigia (*de quibus vide Post.* 5. *p.* 2.), et consequenter easdem rerum imagines; *quarum Defin. vide Schol. Prop.* 17. *p.* 2.

PROPOSITIO I. *Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur.*

Demonstratio. Cuiuscunque humanae Mentis ideae aliae adaequatae sunt, aliae autem mutilatae, et confusae (*per Schol. Prop.* 40. *p.* 2.). Ideae autem, quae in alicuius Mente sunt adaequatae, sunt in Deo adaequatae, quatenus eiusdem Mentis essentiam constituit (*per Coroll. Prop.* 11. *p.* 2.), et quae deinde inadaequatae sunt in Mente, sunt etiam in Deo (*per idem Coroll.*) adaequatae, non quatenus eiusdem solummodo Mentis essentiam, sed etiam quatenus aliarum rerum Mentes in se simul continet. Deinde ex data quacunque idea aliquis effectus sequi necessario debet (*per Prop.* 36. *p.* 1.), cuius effectus Deus causa est adaequata (*vide Defin.* 1.

---

4. Puesto que la proposición 40 de la parte segunda se acompaña de dos escolios y, sobre todo, dado que el texto de esta demostración de la proposición primera de la tercera parte se apoya sobre el contenido teórico de ambos, considero (siguiendo una indicación, en mi opinión, indiscutible, de Carl Gebhardt) que esta remisión debe ser traducida utilizando el plural.

del cual Dios es causa adecuada (*véase la definición* 1 *de esta parte*) no en tanto que es infinito, sino en tanto que es considerado como afectado por aquella idea dada (*véase la proposición* 9 *de la parte* 2). Pero del efecto del cual Dios es causa en tanto que es afectado por una idea que es adecuada en alguna mente, esa misma mente es causa adecuada (*por el corolario de la proposición* 11 *de la parte* 2). Luego nuestra mente (*por la definición* 2 *de esta parte*), en tanto que tiene ideas adecuadas, en esa medida obra necesariamente ciertas cosas, que era lo primero. Además, de aquello que se sigue necesariamente de una idea que es adecuada en Dios, no en tanto que tiene en sí tan solo la mente de un hombre, sino en tanto que tiene en sí simultáneamente, junto con la mente de ese hombre, las mentes de otras cosas, la mente de ese hombre (*por el mismo corolario de la proposición* 11 *de la parte* 2) no es causa adecuada, sino parcial. Y por tanto (*por la definición* 2 *de esta parte*), la mente, en tanto que tiene ideas inadecuadas, padece necesariamente ciertas cosas, lo cual era lo segundo. Luego nuestra mente, etc. *Q. E. D.* [141]

COROLARIO

De aquí se sigue que la mente está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene y, por el contrario, que obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene.

PROPOSICIÓN 2

Ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni la mente al cuerpo al movimiento, ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay).

---

huius), non quatenus infinitus est, sed quatenus data illa idea affectus consideratur (*vid. Prop.* 9. *p.* 2.). At eius effectus, cuius Deus est causa, quatenus affectus est idea, quae in alicuius Mente est adaequata, illa eadem Mens est causa adaequata (*per Coroll. Prop.* 11. *p.* 2.). Ergo Mens nostra (*per Defin.* 2. *huius*), quatenus ideas habet adaequatas, quaedam necessario agit, quod erat primum. Deinde quicquid necessario sequitur ex idea, quae in Deo est adaequata, non quatenus Mentem unius hominis tantum, sed quatenus aliarum rerum Mentes simul cum eiusdem hominis Mente in se habet, eius (*per idem Coroll. Prop.* 11. *p.* 2.) illius hominis Mens non est causa adaequata, sed partialis, ac proinde (*per Defin.* 2. *huius*) Mens quatenus ideas inadaequatas habet, quaedam necessario patitur. Quod erat secundum. Ergo Mens nostra, &c. *Q. E. D.*

Corollarium. Hinc sequitur Mentem eo pluribus passionibus esse obnoxiam, quo plures ideas inadaequatas habet, et contra eo plura agere, quo plures habet adaequatas.

PROPOSITIO II. *Nec Corpus Mentem ad cogitandum, nec Mens Corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest.*

DEMOSTRACIÓN

Todos los modos del pensar tienen por causa a Dios en tanto que es cosa pensante, y no en tanto que se explica por otro atributo (*por la proposición* 6 *de la parte* 2). Luego aquello que determina a la mente a pensar es un modo del pensar, y no de la extensión; esto es (*por la definición* 1 *de la parte* 2), no es un cuerpo, lo cual era lo primero. Además, el movimiento y el reposo de un cuerpo deben tener su origen en otro cuerpo que, también él, ha sido determinado al movimiento o al reposo por otro, y, absolutamente, todo cuanto tiene lugar en un cuerpo ha debido tener su origen en Dios en tanto que es considerado como afectado por algún modo de la extensión, y no en tanto que [es considerado como afectado] por algún modo del pensar (*por la misma proposición* 6 *de la parte* 2). Esto es, no puede tener su origen en la mente, que (*por la proposición* 11 *de la parte* 2) es un modo del pensar, lo cual era lo segundo. Luego ni el cuerpo [puede determinar] a la mente, etc. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Estas cosas se entienden más claramente en virtud de lo dicho en el escolio de la proposición 7 de la parte 2, a saber, que la mente y el cuerpo son una y la misma cosa que concebimos ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden, o sea, la concatenación de las cosas, es uno, ya sea concebida la naturaleza bajo este, ya bajo aquel atributo. En consecuencia, el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo por naturaleza al orden de las acciones y pasiones de la mente, lo que también es patente por el modo como hemos demostrado la proposición 12 de la parte 2.

Demonstratio. Omnes cogitandi modi Deum, quatenus res est cogitans, et non quatenus alio attributo explicatur, pro causa habent (*per Prop.* 6. *p.* 2.); id ergo, quod Mentem ad cogitandum determinat, modus cogitandi est, et non Extensionis, hoc est (*per Defin.* 1. *p.* 2.), non est Corpus: Quod erat primum. Corporis deinde motus, et quies ab alio oriri debet corpore, quod etiam ad motum, vel quietem determinatum fuit ab alio, et absolute, quicquid in corpore oritur, id a Deo oriri debuit, quatenus aliquo Extensionis modo, et non quatenus aliquo cogitandi modo affectus consideratur (*per eandem Prop.* 6. *p.* 2.), hoc est, a Mente, quae (*per Prop.* 11. *p.* 2.) modus cogitandi est, oriri non potest: Quod erat secundum. Ergo nec Corpus Mentem etc. *Q. E. D.*

Scholium. Haec clarius intelliguntur ex iis, quae in Scholio Propositionis 7. Partis 2. dicta sunt, quod scilicet Mens, et Corpus una, eademque res sit, quae iam sub Cogitationis, iam sub Extensionis attributo concipitur. Unde fit, ut ordo, sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc, sive sub illo attributo concipiatur, consequenter ut ordo actionum, et passionum Corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum, et passionum Mentis: Quod etiam patet ex modo, quo Propositionem 12.

Pero aunque esto sea tan obvio que no queda razón alguna para la duda, creo, no obstante, que los hombres no podrán ser inducidos a sopesarlo con ánimo equitativo a menos que confir-[142]me la cosa con la experiencia, tan firmemente persuadidos están de que el cuerpo se mueve o reposa en virtud solo de un mandato de la mente y de que obra muchas cosas que dependen de la sola voluntad de la mente y del arte de excogitar. Ciertamente, nadie hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo; esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia lo que un cuerpo puede obrar, y lo que no, en virtud de las solas leyes de la naturaleza en la medida en que esta es considerada solo como corpórea, si no es determinado por la mente. Pues nadie hasta ahora ha conocido con tanta precisión la fábrica del cuerpo como para poder explicar todas sus funciones. Y nada digo ahora a propósito de que en los brutos se observan muchas cosas que superan de largo la humana sagacidad, ni de que los sonámbulos hacen en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos, lo cual muestra suficientemente que el cuerpo puede hacer muchas cosas, que su propia mente admira, en virtud de las solas leyes de su naturaleza. Además, nadie sabe según qué razón ni por qué medios la mente mueve al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede conferirle, ni con cuánta rapidez puede moverlo. De lo que se sigue que cuando los hombres dicen que esta o aquella acción del cuerpo tiene su origen en la mente, la cual tendría imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen y no hacen otra cosa que confesar con especiosas palabras, y sin maravillarse por ello, que ignoran la verdadera causa de aquella acción. Y dicen, sepan o ignoren por qué medios la mente mue-

---

Partis 2. demonstravimus. At, quamvis haec ita se habeant, ut nulla dubitandi ratio supersit, vix tamen credo, nisi rem experientia comprobavero, homines induci posse ad haec aequo animo perpendendum, adeo firmiter persuasi sunt, Corpus ex solo Mentis nutu iam moveri, iam quiescere, plurimaque agere, quae a sola Mentis voluntate, et excogitandi arte pendent. Etenim, quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid Corpus ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, possit agere, et quid non possit, nisi a Mente determinetur. Nam nemo hucusque Corporis fabricam tam accurate novit, ut omnes eius functiones potuerit explicare, ut iam taceam, quod in Brutis plura observentur, quae humanam sagacitatem longe superant, et quod somnambuli in somnis plurima agant, quae vigilando non auderent; quod satis ostendit, ipsum Corpus ex solis suae naturae legibus multa posse, quae ipsius Mens admiratur. Deinde nemo scit, qua ratione, quibusve mediis Mens moveat corpus, neque quot motus gradus possit corpori tribuere, quantaque cum celeritate idem movere queat. Unde sequitur, cum homines dicunt, hanc, vel illam actionem Corporis oriri a Mente, quae imperium in Corpus habet, eos nescire, quid dicant, nec aliud agere, quam speciosis verbis fateri, se veram illius actionis causam absque admiratione ignorare. At dicent, sive sciant, sive nesciant, quibus mediis Mens moveat Corpus, se tamen experi-

ve al cuerpo, que, con todo, experimentan que si la mente humana no fuese apta para pensar, el cuerpo sería inerte. Además, [dicen que] experimentan que está en la sola potestad de la mente tanto hablar como callar y muchas otras cosas que por ello creen que dependen de un decreto de la mente. Mas, por lo que atañe a lo primero, les pregunto, ¿acaso no enseña también la experiencia que si, al contrario, el cuerpo está inerte, la mente, simultáneamente, es inepta para pensar? Pues cuando, con el sueño, el cuerpo reposa, la mente, simultáneamente, permanece también adormecida y no tiene la potestad de pensar como cuando vela. Además, creo que todos hemos experimentado que la mente no es siempre igualmente apta para pensar sobre un mismo objeto, sino que, según el cuerpo sea más apto para ser excitado por la imagen de este o de aquel objeto, la mente misma es más apta para contemplar este o aquel objeto. Mas dirán que no puede ser que de las solas leyes de la naturaleza en tanto que es considerada solo como corpórea, se puedan deducir las causas de los edificios, de las pinturas y de las cosas de este [143] tipo, las cuales se harían solo en virtud de un arte humano. Y [dirán] que el cuerpo humano, sin ser determinado y guiado por la mente, no sería capaz de edificar un templo. Pero yo he mostrado ya que ellos mismos ignoran lo que puede un cuerpo y lo que puede ser deducido de la sola contemplación de su naturaleza, y ellos mismos han experimentado muchas cosas que se hacen en virtud de las solas leyes de la naturaleza y que nunca habrían creído que pudiesen hacerse, a no ser bajo la dirección de una mente, como las que hacen los sonámbulos mientras duermen y de las que ellos mismos se admiran cuando están despiertos. Añado aquí la fábrica misma del cuerpo humano, que

---

ri, quod, nisi Mens humana apta esset ad excogitandum, Corpus iners esset. Deinde se experiri, in sola Mentis potestate esse, tam loqui, quam tacere, et alia multa, quae proinde a Mentis decreto pendere credunt. Sed, quod ad primum attinet, ipsos rogo, num experientia non etiam doceat, quod si contra Corpus iners sit, Mens simul ad cogitandum sit inepta? Nam cum Corpus somno quiescit, Mens simul cum ipso sopita manet, nec potestatem habet, veluti cum vigilat, excogitandi. Deinde omnes expertos esse credo, Mentem non semper aeque aptam esse ad cogitandum de eodem obiecto; sed, prout Corpus aptius est, ut in eo huius, vel illius obiecti imago excitetur, ita Mentem aptiorem esse ad hoc, vel illud obiectum contemplandum. At dicent ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, fieri non posse, ut causae aedificiorum, picturarum, rerumque huiusmodi, quae sola humana arte fiunt, possint deduci, nec Corpus humanum, nisi a Mente determinaretur, ducereturque, pote esset ad templum aliquod aedificandum. Verum ego iam ostendi, ipsos nescire, quid Corpus possit, quidve ex sola ipsius naturae contemplatione possit deduci, ipsosque plurima experiri ex solis naturae legibus fieri, quae nunquam credidissent posse fieri, nisi ex Mentis directione, ut sunt ea, quae somnambuli in somnis agunt, quaeque ipsi, dum vigilant, admirantur. Addo hic ipsam Corporis humani fabricam,

supera en artificio, de muy largo, a todas las cosas que han sido fabricadas con un arte humano, por no hablar ahora de lo que he mostrado más arriba: que de la naturaleza, considerada bajo un atributo cualquiera, se siguen infinitas cosas. Por lo que atañe a lo segundo, las cosas humanas serían muchísimo más felices si tanto el hablar como el callar estuviesen a partes iguales en la potestad de los hombres. Mas la experiencia enseña sobradamente que los hombres nada tienen menos en su potestad que su lengua y que nada pueden menos que moderar sus apetitos, de donde resulta que los más crean que solo obramos libremente aquello que apetecemos levemente, pues la memoria de otra cosa que recordamos frecuentemente puede inhibir con facilidad el apetito de aquellas cosas. Pero de ninguna manera [obraríamos libremente] aquellas que apetecemos con un afecto muy grande que no puede ser calmado con el recuerdo de otra cosa. Y en verdad, si no hubieran experimentado que hacemos muchas cosas de las que luego nos arrepentimos, y que a menudo, cuando en nosotros entran en conflicto[5] afectos que son

---

quae artificio longissime superat omnes, quae humana arte fabricatae sunt, ut iam taceam, quod supra ostenderim, ex natura, sub quovis attributo considerata, infinita sequi. Quod porro ad secundum attinet, sane longe felicius sese res humanae haberent, si aeque in hominis potestate esset tam tacere, quam loqui. At experientia satis superque docet, homines nihil minus in potestate habere, quam linguam, nec minus posse, quam appetitus moderari suos; unde factum, ut plerique credant, nos ea tantum libere agere, quae leviter petimus, quia earum rerum appetitus facile contrahi potest memoria alterius rei, cuius frequenter recordamur; sed illa minime, quae magno cum affectu petimus, et qui alterius rei memoria sedari nequit. Verumenimvero nisi experti essent, nos plura agere, quorum postea poenitet, nosque saepe, quando scilicet contrariis affectibus conflictamur, meliora videre, et deteriora sequi,

---

5. Traduzco mediante esta locución el verbo latino *confligo* y sus derivados, recurrentemente utilizado por Spinoza en la elaboración de su teoría de los afectos, pues me parece que así queda expresado de manera clara el carácter no personal, dinámico y conflictivo de dichos afectos (los cuales, como toda cosa singular, no dejan de ser expresión, en su esencia, de un cierto grado de potencia). Son estas relaciones de conflictualidad que implican lo que constituye la subjetividad, pues esta de ninguna manera puede ser considerada como una entidad sustancial e independiente que contemplaría, y padecería, esos afectos. Spinozianamente, el *yo* no es sino el espacio (sustancialmente) vacío en el que se entrecruzan dinámicamente (entrando en conflicto o convergiendo) ciertos modos del pensar (ideas, conceptos, afectos, apetitos, deseos, etc.), de manera que toda consideración sustancial del *yo* (o sea, de la subjetividad, de la identidad) obedece a una ficción tejida por nuestra constitutiva ignorancia. Creo que el matiz, en el que se juega y percibe con claridad la distancia que separa la teoría de Spinoza de la de Descartes, por ejemplo, se pierde dando una traducción menos impersonal del verbo en cuestión.

contrarios, vemos lo que es mejor y seguimos lo peor[6], nada impediría que creyesen que lo obramos todo libremente. Así, el niño cree que apetece libremente la leche; el chico airado, que quiere la venganza; y el tímido, la huida. Además, el ebrio cree que dice en virtud de un decreto libre de su mente lo que después, sobrio, quisiera haber callado. Y así quien delira, la charlatana, el niño y otros muchos de la misma harina, creen hablar en virtud de un libre decreto de la mente, mientras que[, en realidad,] no pueden contener el impulso a hablar que tienen. De manera que la experiencia misma nos enseña, no menos claramente que la razón, que los hombres creen ser libres por esta sola causa, porque son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que los determinan a ellas; y además, que los decretos de la mente no son nada más que los apetitos mismos, los cuales varían según sea diversa la disposición del cuerpo. Pues cada cual lo modera todo en virtud de su afecto, y quienes tienen conflictos entre afectos contra-[144]rios no saben lo que quieren; quienes, en cambio, no tienen ninguno[7], son empujados aquí y allá por el más nimio motivo. Todo lo cual muestra claramente que tanto el decreto de la mente como el apetito y la determinación del cuerpo son simultáneos por naturaleza o, más bien, una y la misma cosa a la que llamamos, cuando es considerada bajo el atributo del pensamiento y explicada por medio de él, *decreto*, y a la que llamamos, cuando es considerada bajo el atributo de la extensión y deducida de las leyes del mo-

---

nihil impediret, quominus crederent, nos omnia libere agere. Sic infans, se lac libere appetere credit, puer autem iratus vindictam velle, et timidus fugam. Ebrius deinde credit, se ex libero Mentis decreto ea loqui, quae postea sobrius vellet tacuisse: sic delirans, garrula, puer, et huius farinae plurimi ex libero Mentis decreto credunt loqui; cum tamen loquendi impetum, quem habent, continere nequeant, ita ut ipsa experientia non minus clare, quam ratio doceat, quod homines ea sola de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari; et praeterea quod Mentis decreta nihil sint praeter ipsos appetitus, quae propterea varia sunt pro varia Corporis dispositione. Nam unusquisque ex suo affectu omnia moderatur, et qui praeterea contrariis affectibus conflictantur, quid velint, nesciunt; qui autem nullo, facili momento huc, atque illuc pelluntur. Quae omnia profecto clare ostendunt, Mentis tam decretum, quam appetitum, et Corporis determinationem simul esse natura, vel potius unam, eandemque rem, quam, quando sub Cogitationis attributo consideratur, et per ipsum explicatur, decretum appellamus, et quando sub Extensionis attributo consideratur, et ex legibus motus,

---

6. Cita implícita de dos versos de Ovidio: *Metamorfosis*, VII, 20-21 (*Video meliora proboque, / deteriora sequor*) que Spinoza citará en múltiples pasos de su obra, por ejemplo en E4pref.

7. Es decir, quienes no padecen, o no se da en su mente, ningún conflicto entre afectos contrarios.

vimiento y el reposo, *determinación*. Y esto se hará más patente con lo que vamos a decir ahora, pues hay otra cosa que quisiera anotar aquí particularmente, a saber, que nosotros nada podemos obrar por decreto de la mente a no ser que lo recordemos. Por ejemplo, no podemos decir una palabra si no la recordamos, y no está en la libre potestad de la mente recordar u olvidar las cosas. Por ello se cree que bajo la potestad de la mente solo hay esto, que podemos, en virtud del solo decreto de la mente, callar o hablar de la cosa que recordamos. Pero cuando soñamos que hablamos creemos que hablamos en virtud de un libre decreto de la mente y, sin embargo, no hablamos o, si hablamos, lo hacemos en virtud de un movimiento espontáneo del cuerpo. Además, soñamos que ocultamos a los hombres ciertas cosas, y ello en virtud del mismo decreto de la mente por el que, cuando estamos despiertos, callamos algo que sabemos. Por último, soñamos que obramos en virtud de un decreto de la mente algo a lo que estando despiertos no nos atrevemos. Y así, quisiera saber si se dan en la mente dos géneros de decreto: uno, el de los fantásticos, y otro, el de los libres. De manera que si no se quiere caer en tan grande estupidez ha de concederse necesariamente que este decreto de la mente, del cual se cree que es libre, no se distingue de la imaginación o de la memoria mismas, ni puede ser otra cosa que aquella afirmación que la idea, en tanto que es idea, implica necesariamente (*véase la proposición* 49 *de la parte* 2). Y así, estos decretos de la mente surgen en la mente con la misma necesidad que las ideas de las cosas existentes en acto. Así pues, quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa en virtud de un libre decreto de la mente, sueñan con los ojos abiertos.

---

et quietis deducitur, determinationem vocamus; quod adhuc clarius ex iam dicendis patebit. Nam aliud est, quod hic apprime notari vellem, nempe, quod nos nihil ex Mentis decreto agere possumus, nisi eius recordemur. Ex. gr. non possumus verbum loqui, nisi eiusdem recordemur. Deinde in libera Mentis potestate non est rei alicuius recordari, vel eiusdem oblivisci. Quare hoc tantum in Mentis potestate esse creditur, quod rem, cuius recordamur, vel tacere, vel loqui ex solo Mentis decreto possumus. Verum cum nos loqui somniamus, credimus nos ex libero Mentis decreto loqui, nec tamen loquimur, vel, si loquimur, id ex Corporis spontaneo motu fit. Somniamus deinde, nos quaedam homines celare, idque eodem Mentis decreto, quo, dum vigilamus, ea, quae scimus, tacemus. Somniamus denique, nos ex Mentis decreto quaedam agere, quae, dum vigilamus, non audemus, atque adeo pervelim scire, an in Mente duo decretorum genera dentur, Phantasticorum unum, et Liberorum alterum? Quod si eo usque insanire non libet, necessario concedendum est, hoc Mentis decretum, quod liberum esse creditur, ab ipsa imaginatione, sive memoria non distingui, nec aliud esse praeter illam affirmationem, quam idea, quatenus idea est, necessario involvit (*vide Prop.* 49. *p.* 2.). Atque adeo haec Mentis decreta eadem necessitate in Mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero Mentis decreto loqui, vel tacere, vel quicquam agere, oculis apertis somniant.

PROPOSICIÓN 3

Las acciones de la mente se originan solo de las ideas adecuadas; en cambio, las pasiones dependen solo de las inadecuadas. [145]

DEMOSTRACIÓN

Lo primero que constituye la esencia de la mente no es nada otro que la idea de un cuerpo existente en acto (*por las proposiciones* 11 *y* 13 *de la parte* 2), la cual (*por la proposición* 15 *de la parte* 2) se compone de muchas otras, siendo algunas de estas adecuadas (*por el corolario de la proposición* 38 *de la parte* 2) y otras, en cambio, inadecuadas (*por el corolario de la proposición* 29 *de la parte* 2). Por consiguiente, cuanto se sigue de la naturaleza de la mente y de lo que es la mente causa próxima, mediante la cual ello debe ser entendido, se debe seguir necesariamente o bien de una idea adecuada, o bien de una inadecuada. Mas en tanto que la mente (*por la proposición* 1 *de esta parte*) tiene ideas inadecuadas, en esa medida padece necesariamente. Luego las acciones de la mente se siguen solo de ideas adecuadas y, por ello, la mente solo padece por tener ideas inadecuadas. Q. E. D.

ESCOLIO

Vemos, así pues, que las pasiones no se refieren a la mente sino en la medida en que esta tiene algo que implica negación, o sea, en la medida en que es considerada como una parte de la naturaleza que, por sí sola y sin las demás, no puede ser percibida clara y distintamente. Y siguiendo esta razón podría mostrar que las pasiones se refieren a las cosas singulares del mismo modo como [se refieren] a la mente y que no pueden ser percibidas según otra relación. Pero mi designio es tratar solo de la mente humana.

PROPOSITIO III. *Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent.*

Demonstratio. Primum, quod Mentis essentiam constituit, nihil aliud est, quam idea Corporis actu existentis (*per Prop.* 11. *et* 13. *p.* 2.), quae (*per Prop.* 15. *p.* 2.) ex multis aliis componitur, quarum quaedam (*per Coroll. Prop.* 38. *p.* 2.) sunt adaequatae, quaedam autem inadaequatae (*per Coroll. Prop.* 29. *p.* 2.). Quicquid ergo ex Mentis natura sequitur, et cuius Mens causa est proxima, per quam id debet intelligi, necessario ex idea adaequata, vel inadaequata sequi debet. At quatenus Mens (*per Prop.* 1. *huius*) ideas habet inadaequatas, eatenus necessario patitur; ergo Mentis actiones ex solis ideis adaequatis sequuntur, et Mens propterea tantum patitur, quia ideas habet inadaequatas. Q. E. D.

Scholium. Videmus itaque passiones ad Mentem non referri, nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit, sive quatenus consideratur ut naturae pars, quae per se absque aliis non potest clare, et distincte percipi; et hac ratione ostendere possem, passiones eodem modo ad res singulares, ac ad Mentem referri, nec alia ratione posse percipi; sed meum institutum est, de sola Mente humana agere.

PROPOSICIÓN 4

Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa externa.

DEMOSTRACIÓN

Esta proposición es patente de por sí, pues la definición de una cosa cualquiera afirma la esencia de esa cosa, pero no la niega. O sea, que pone la esencia de la cosa, pero no la quita. Así pues, mientras atendamos solo a la cosa misma y no a las causas externas, nada podremos hallar en ella que pueda destruirla. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 5

Las cosas, en la medida en que son de naturaleza contraria, esto es, en tanto que no pueden ser en el mismo sujeto, en esa medida una de ellas puede destruir a la otra. [146]

DEMOSTRACIÓN

Pues si pudiesen convenir entre sí o pudiesen ser simultáneamente en el mismo sujeto, entonces podría darse algo en ese mismo sujeto que podría destruirlo, lo que (*por la proposición anterior*) es absurdo. Luego las cosas, etc. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 6

Toda cosa se esfuerza, en cuanto está en ella, por perseverar en su ser.

DEMOSTRACIÓN

Pues las cosas singulares son modos por los que los atributos de Dios se expresan de un cierto y determinado modo (*por el corolario de la proposición* 25 *de la parte* 1). Esto es (*por la proposición* 34 *de la parte* 1),

---

PROPOSITIO IV. *Nulla res, nisi a causa externa, potest destrui.*

Demonstratio. Haec Propositio per se patet; definitio enim cuiuscunque rei ipsius rei essentiam affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere. *Q. E. D.*

PROPOSITIO V. *Res eatenus contrariae sunt naturae, hoc est, eatenus in eodem subiecto esse nequeunt, quatenus una alteram potest destruere.*

Demonstratio. Si enim inter se convenire, vel in eodem subiecto simul esse possent, posset ergo in eodem subiecto aliquid dari, quod ipsum posset destruere, quod (*per Prop. praeced.*) est absurdum. Ergo res &c. *Q. E. D.*

PROPOSITIO VI. *Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.*

Demonstratio. Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo, et determinato modo exprimuntur (*per Coroll. Prop.* 25. *p.* 1.), hoc est (*per Prop.* 34. *p.* 1.)

cosas que expresan de cierto y determinado modo la potencia de Dios por la cual Dios es y actúa. Y ninguna cosa tiene en sí algo por lo que pueda ser destruida, o sea, que suprima su existencia (*por la proposición* 4 *de esta parte*), sino que, por el contrario, toda cosa se opone a cuanto pueda suprimir su existencia (*por la proposición anterior*). Y así, se esfuerza cuanto puede, y en cuanto está en ella, por perseverar en su ser. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 7

El esfuerzo con el que toda cosa se esfuerza por perseverar en su ser no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma.

DEMOSTRACIÓN

Dada la esencia de una cosa cualquiera, se siguen de ella necesariamente algunas cosas (*por la proposición* 36 *de la parte* 1). Y las cosas no pueden sino aquello que se sigue necesariamente de su naturaleza determinada (*por la proposición* 29 *de la parte* 1). Por ello, la potencia de cada cosa, o sea, el esfuerzo por el que esa cosa, ya sola, ya junto con otras, obra o se esfuerza por obrar algo, esto es (*por la proposición* 6 *de esta parte*), la potencia, o sea, el esfuerzo por el que se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma. Q. E. D. [147]

PROPOSICIÓN 8

El esfuerzo con el que toda cosa se esfuerza por perseverar en su ser no implica ningún tiempo finito, sino indefinido.

---

res, quae Dei potentiam, qua Deus est, et agit, certo, et determinato modo exprimunt; neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, sive quod eius existentiam tollat (*per Prop.* 4. *huius*); sed contra ei omni, quod eiusdem existentiam potest tollere, opponitur (*per Prop. praeced.*), adeoque quantum potest, et in se est, in suo esse perseverare conatur. Q. E. D.

PROPOSITIO VII. *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.*

Demonstratio. Ex data cuiuscunque rei essentia quaedam necessario sequuntur (*per Prop.* 36. *p.* 1.), nec res aliud possunt, quam id, quod ex determinata earum natura necessario sequitur (*per Prop.* 29. *p.* 1.); quare cuiuscunque rei potentia, sive conatus, quo ipsa vel sola, vel cum aliis quidquam agit, vel agere conatur, hoc est (*per Prop.* 6. *huius*) potentia, sive conatus, quo in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei datam, sive actualem essentiam. Q. E. D.

PROPOSITIO VIII. *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit.*

DEMOSTRACIÓN

Pues si implicase un tiempo limitado que determinase la duración de la cosa, entonces se seguiría de la sola potencia misma por la que la cosa existe que esa cosa no podría existir tras aquel tiempo limitado, sino que debería ser destruida. Mas esto (*por la proposición* 4 *de esta parte*) es absurdo. Luego el esfuerzo por el que una cosa existe no implica ningún tiempo definido, sino al contrario, ya que (*por la misma proposición* 4 *de esta parte*) si no es destruida por ninguna causa externa continuará existiendo siempre en virtud de la misma potencia por la que ahora existe. Luego este esfuerzo implica un tiempo indefinido. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 9

La mente, tanto en la medida en que tiene ideas claras y distintas, como en la medida en que las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser por una cierta duración indefinida y es consciente de este esfuerzo suyo.

DEMOSTRACIÓN

La esencia de la mente está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas (*como hemos mostrado en la proposición* 3 *de esta parte*), y por ello (*por la proposición* 7 *de esta parte*) se esfuerza por perseverar en su ser tanto en la medida en que tiene estas como en la medida en que tiene aquellas. Y lo hace (*por la proposición* 8 *de esta parte*) por una cierta duración indefinida. Por lo demás, como la mente (*por la proposición* 23 *de la parte* 2) es necesariamente consciente de sí en virtud de las ideas de las afecciones del cuerpo, la mente es, por consiguiente (*por la proposición* 7 *de esta parte*), consciente de su esfuerzo. Q. E. D.

Demonstratio. Si enim tempus limitatum involveret, quod rei durationem determinaret, tum ex sola ipsa potentia, qua res existit, sequeretur, quod res post limitatum illud tempus non posset existere, sed quod deberet destrui; atqui hoc (*per Prop.* 4. *huius*) est absurdum: ergo conatus, quo res existit, nullum tempus definitum involvit; sed contra, quoniam (*per eandem Prop.* 4. *huius*), si a nulla externa causa destruatur, eadem potentia, qua iam existit, existere perget semper; ergo hic conatus tempus indefinitum involvit. Q. E. D.

PROPOSITIO IX. *Mens tam quatenus claras, et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et huius sui conatus est conscia.*

Demonstratio. Mentis essentia ex ideis adaequatis, et inadaequatis constituitur (*ut in Prop.* 3. *huius ostendimus*), adeoque (*per Prop.* 7. *huius*) tam quatenus has, quam quatenus illas habet, in suo esse perseverare conatur; idque (*per Prop.* 8. *huius*) indefinita quadam duratione. Cum autem Mens (*per Prop.* 23. *p.* 2.) per ideas affectionum Corporis necessario sui sit conscia, est ergo (*per Prop.* 7. *huius*) Mens sui conatus conscia. Q. E. D.

ESCOLIO

Este esfuerzo, cuando es referido a la mente sola, es llamado *voluntad*. Mas cuando es referido simultáneamente a la mente y al cuerpo es llamado *apetito*, el cual, por tanto, no es nada otro que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, y, por ello, el hombre está determinado a [148] obrarlas. Por lo demás, ninguna diferencia hay entre el *apetito* y el *deseo*, a no ser que el deseo se refiere, por lo general, a los hombres en tanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede ser definido así, el *deseo es el apetito con conciencia de sí*. Todo esto hace obvio que nosotros por nada nos esforzamos, nada queremos, ni apetecemos, ni deseamos, porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos de algo que es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, lo apetecemos y lo deseamos.

PROPOSICIÓN 10

Una idea que excluye la existencia de nuestro cuerpo no puede darse en nuestra mente, sino que le es contraria.

DEMOSTRACIÓN

Nada de cuanto puede destruir nuestro cuerpo puede darse en él (*por la proposición 5 de esta parte*), y por ello tampoco su idea puede darse en Dios en tanto que este tiene la idea de nuestro cuerpo (*por el corolario de la proposición 9 de la parte* 2). Esto es (*por las proposiciones* 11 *y* 13 *de la parte* 2), la idea de esa cosa no puede darse en nuestra mente, sino

---

Scholium. Hic conatus, cum ad Mentem solam refertur, Voluntas appellatur; sed cum ad Mentem, et Corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cuius natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum, et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, et propterea sic definiri potest, nempe *Cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia.* Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus.

PROPOSITIO X. *Idea, quae Corporis nostri existentiam secludit, in nostra Mente dari nequit, sed eidem est contraria.*

Demonstratio. Quicquid Corpus nostrum potest destruere, in eodem dari nequit (*per Prop. 5. huius*), adeoque neque eius rei idea potest in Deo dari, quatenus nostri Corporis ideam habet (*per Coroll. Prop. 9. p.* 2.), hoc est (*per Prop.* 11. *et* 13. *p.* 2.), eius rei idea in nostra Mente dari nequit; sed contra, quoniam (*per Prop.* 11. *et* 13. *p.* 2.) primum, quod Mentis essentiam constituit, est idea corporis actu existentis,

que, por el contrario (*por las proposiciones* 11 *y* 13 *de la parte* 2), puesto que lo primero que constituye la esencia de la mente es la idea del cuerpo existente en acto, lo primero y principal en el esfuerzo de nuestra mente es (*por la proposición* 7 *de esta parte*) afirmar la existencia de nuestro cuerpo. Y así, una idea que niega la existencia de nuestro cuerpo es contraria a nuestra mente, etc. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 11

La idea de todo lo que aumenta o disminuye, favorece o coerce, la potencia de obrar de nuestro cuerpo, aumenta o disminuye, favorece o coerce la potencia de pensar de nuestra mente.

DEMOSTRACIÓN

Esta proposición es patente en virtud de la proposición 7 de la parte 2, o también en virtud de la proposición 14 de la parte 2.

ESCOLIO

Vemos así que la mente puede padecer grandes mutaciones y pasar ya a una mayor, ya a una menor perfección. Y [149] estas pasiones nos explican los afectos[8] de la alegría y la tristeza. Así pues, en lo que sigue

---

primum, et praecipuum nostrae Mentis conatus est (*per Prop.* 7. *huius*), Corporis nostri existentiam affirmare; atque adeo idea, quae Corporis nostri existentiam negat, nostrae Menti est contraria &c. Q. E. D.

PROPOSITIO XI. *Quicquid Corporis nostri agendi potentiam auget, vel minuit, iuvat, vel coercet, eiusdem rei idea Mentis nostrae cogitandi potentiam auget, vel minuit, iuvat, vel coercet.*

Demonstratio. Haec propositio patet ex Propositione 7. Partis 2., vel etiam ex Propositione 14. Partis 2.

Scholium. Videmus itaque Mentem magnas posse pati mutationes, et iam ad maiorem, iam autem ad minorem perfectionem transire, quae quidem passiones nobis explicant affectus Laetitiae et Tristitiae. Per *Laetitiam* itaque in sequentibus intelligam

---

8. Para traducir los nombres que Spinoza da de los afectos, he partido de una consideración suya que hará explícita más adelante, en esta misma parte de la *Ética*: puesto que «los nombres de los afectos han sido inventados más en función de su uso vulgar que de un conocimiento preciso» (E3p52e) y puesto que la intención spinoziana «no es la de explicar los significados de las palabras, sino la naturaleza de las cosas» (E3DA20Ex), en lugar de buscar el término castellano que más se acercase a la definición y análisis que ofrece nuestro autor (pues tal término no dejaría de ser «vulgar»), he tenido a la vista los materiales que él mismo maneja para construir este léxico. Spinoza se ha servido de la traducción latina de *Les passions de l'âme*, debida a Henri Desmarets, quien vierte desde esta lengua, directamente, las elecciones y distinciones operadas en francés por Descartes. El lector encontrará en el Anexo 2 el listado de los términos que forjan Descartes, Desmarets y Spinoza, con sus correspondencias y variantes.

entenderé por *alegría* una *pasión por la que la mente pasa a una mayor perfección*. Por *tristeza*, en cambio, una *pasión por la que aquella pasa a una perfección menor*. Además, al *afecto de la alegría, referido simultáneamente a la mente y al cuerpo, lo llamo placer* o *regocijo*; al *de la tristeza*, en cambio, *dolor* o *melancolía*. Pero se ha de notar que el placer y el dolor se refieren al hombre cuando una parte suya es afectada más que el resto; el regocijo y la melancolía, en cambio, cuando todas son afectadas por igual. Por lo que respecta al deseo, he explicado qué es en el escolio de la proposición 9 de esta parte, y, aparte de estos tres, no reconozco ningún otro afecto primario, pues mostraré en lo que sigue que el resto se origina de estos tres. Mas antes de pasar adelante, me gustaría explicar aquí más ampliamente la proposición 10 de esta parte para que se entienda con mayor claridad por qué razón una idea es contraria a otra idea.

En el escolio de la proposición 17 de la parte 2 hemos mostrado que la idea que constituye la esencia de la mente implica la existencia del cuerpo mientras ese mismo cuerpo existe. Además, de lo que hemos mostrado en el corolario de la proposición 8 de la parte 2 y en su escolio se sigue que la existencia presente de nuestra mente depende de esto solo, a saber, de que la mente implica la existencia actual del cuerpo. Por último, hemos mostrado que la potencia de la mente, en cuya virtud imagina las cosas y las recuerda, depende también de esto solo (*véanse las proposiciones* 17 *y* 18 *de la parte* 2 *con su escolio*), de que aquella implica la existencia actual del cuerpo. De todo lo cual se sigue que la existencia presente de la mente y su potencia de imaginar son suprimi-

---

passionem, qua Mens ad maiorem perfectionem transit. Per *Tristitiam* autem *passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem*. Porro *affectum Laetitiae ad Mentem, et Corpus simul relatum, Titillationem* vel *Hilaritatem* voco; *Tristitiae* autem *Dolorem* vel *Melancholiam*. Sed notandum, Titillationem, et Dolorem ad hominem referri, quando una eius pars prae reliquis est affecta; Hilaritatem autem, et Melancholiam, quando omnes pariter sunt affectae. Quid deinde Cupiditas sit, in Scholio Propositionis 9. huius Partis explicui, et praeter hos tres nullum alium agnosco affectum primarium: nam reliquos ex his tribus oriri in seqq. ostendam. Sed antequam ulterius pergam, lubet hic fusius Proppsitionem 10. huius Partis explicare, ut clarius intelligatur, qua ratione idea ideae sit contraria.

In Scholio Propositionis 17. Partis 2. ostendimus, ideam, quae Mentis essentiam constituit, Corporis existentiam tamdiu involvere, quamdiu ipsum Corpus existit. Deinde ex iis, quae in Coroll. Prop. 8. Part. 2. et in eiusdem Schol. ostendimus, sequitur, praesentem nostrae Mentis existentiam ab hoc solo pendere, quod sc. Mens actualem Corporis existentiam involvit. Denique Mentis potentiam, qua ipsa res imaginatur, earumque recordatur, ab hoc etiam pendere ostendimus (*vide Prop.* 17. *et* 18. *p.* 2. *cum eius Scholio*), quod ipsa actualem Corporis existentiam involvit. Ex quibus sequitur, Mentis praesentem existentiam, eiusque imaginandi potentiam tol-

das en el mismo momento en que la mente deja de afirmar la existencia presente del cuerpo. Mas la causa por la que la mente deja de afirmar esta existencia del cuerpo no puede ser la mente misma (*por la proposición* 4 *de esta parte*) ni tampoco [el hecho de] que el cuerpo deje de ser. Pues (*por la proposición* 6 *de la parte* 2) la causa por la que la mente afirma la existencia del cuerpo no es la de que el cuerpo comienza a existir. Por ello, por la misma razón, tampoco deja de afirmar la existencia de ese mismo cuerpo porque el cuerpo deje de ser, sino que (*por la proposición* 8 *de la parte* 2) ello tiene su origen en otra idea que excluye la existencia presente de nuestro cuerpo y, en consecuencia, de nuestra mente, la cual es, por tanto, contraria a la idea que constituye la esencia de nuestra mente. [150]

PROPOSICIÓN 12

La mente se esfuerza cuanto puede por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo.

DEMOSTRACIÓN

Mientras el cuerpo humano está afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo externo, la mente humana contemplará a ese cuerpo como presente (*por la proposición* 17 *de la parte* 2) y, en consecuencia (*por la proposición* 7 *de la parte* 2), mientras la mente humana contempla como presente algún cuerpo externo, esto es (*por el escolio de la misma proposición* 17), mientras lo imagina, el cuerpo humano es afectado por un modo que implica la naturaleza de ese cuerpo externo. Y así, mientras la mente imagina las cosas que aumentan o favorecen la

---

li, simulatque Mens praesentem Corporis existentiam affirmare desinit. At causa, cur Mens hanc Corporis existentiam affirmare desinit, non potest esse ipsa Mens (*per Prop.* 4. *huius*), nec etiam, quod Corpus esse desinit. Nam (*per Prop.* 6. *p.* 2.) causa, cur Mens Corporis existentiam affirmat, non est, quia Corpus existere incepit: quare, per eandem rationem, nec ipsius Corporis existentiam affirmare desinit, quia Corpus esse desinit; sed (*per Prop.* 8. *p.* 2.) hoc ab alia idea oritur, quae nostri Corporis, et consequenter nostrae Mentis, praesentem existentiam secludit, quaeque adeo ideae, quae nostrae Mentis essentiam constituit, est contraria.

PROPOSITIO XII. *Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae Corporis agendi potentiam augent, vel iuvant.*

Demonstratio. Quamdiu humanum Corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicuius externi involvit, tamdiu Mens humana idem corpus, ut praesens, contemplabitur (*per Prop.* 17. *p.* 2.), et consequenter (*per Prop.* 7. *p.* 2.) quamdiu Mens aliquod externum corpus, ut praesens, contemplatur, hoc est (*per eiusdem Prop.* 17. *Schol.*), imaginatur, tamdiu humanum Corpus affectum est modo, qui naturam eiusdem corporis externi involvit; atque adeo, quamdiu Mens ea imaginatur, quae cor-

potencia de obrar de nuestro cuerpo, este es afectado por modos que aumentan su potencia de obrar o que la favorecen (*véase el postulado* 1 *de esta parte*). Y en consecuencia (*por la proposición* 11 *de esta parte*), la potencia de pensar de la mente es aumentada o favorecida. Y por tanto (*por la proposición* 6 *o la* 9 *de esta parte*), la mente se esfuerza cuanto puede por imaginar esas mismas cosas. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 13

Cuando la mente imagina las cosas que disminuyen o coercen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por recordar las cosas que excluyen la existencia de aquellas.

DEMOSTRACIÓN

Mientras la mente imagina una cosa semejante, la potencia de la mente y la del cuerpo es disminuida o coercida (*como hemos demostrado en la proposición anterior*) y, no obstante esto, la mente la imaginará mientras no imagine otra cosa que excluya la existencia presente de aquella (*por la proposición* 17 *de la parte* 2). Esto es (como acabamos de mostrar), la potencia de la mente y del cuerpo es disminuida o coercida mientras la mente no imagine otra cosa que excluya la existencia de aquella. Y por ello la mente (*por la proposición* 9 *de esta parte*) se esfuerza cuanto puede por imaginar o recordar [esa otra cosa]. Q. E. D. [151]

COROLARIO

De aquí se sigue que la mente tiene aversión a imaginar las cosas que disminuyen o coercen su potencia y la del cuerpo.

---

poris nostri agendi potentiam augent, vel iuvant, tamdiu Corpus affectum est modis, qui eiusdem agendi potentiam augent, vel iuvant (*vid. post.* 1. *huius*), et consequenter (*per Prop.* 11. *huius*) tamdiu Mentis cogitandi potentia augetur, vel iuvatur; ac proinde (*per Prop.* 6. *vel* 9. *huius*) Mens, quantum potest, eadem imaginari conatur. Q. E. D.

PROPOSITIO XIII. *Cum Mens ea imaginatur, quae Corporis agendi potentiam minuunt, vel coercent, conatur, quantum potest, rerum recordari, quae horum existentiam secludunt.*

Demonstratio. Quamdiu Mens quicquam tale imaginatur, tamdiu Mentis, et Corporis potentia minuitur, vel coercetur (*ut in praeced. Prop. demonstravimus*), et nihilominus id tamdiu imaginabitur, donec Mens aliud imaginetur, quod huius praesentem existentiam secludat (*per Prop.* 17. *p.* 2.), hoc est (ut modo ostendimus), Mentis, et Corporis potentia tamdiu minuitur, vel coercetur, donec Mens aliud imaginetur, quod huius existentiam secludit, quodque adeo Mens (*per Prop.* 9. *huius*), quantum potest, imaginari, vel recordari conabitur. Q. E. D.

Corollarium. Hinc sequitur, quod Mens ea imaginari aversatur, quae ipsius, et Corporis potentiam minuunt, vel coercent.

ESCOLIO

En virtud de esto entendemos claramente qué es el amor y qué el odio. A saber, el *amor* no es nada otro que una *alegría acompañada de la idea de una causa externa*; y el *odio*, nada otro que una *tristeza acompañada de la idea de una causa externa*. Vemos además que quien ama necesariamente se esfuerza por tener presente y conservar la cosa que ama; y, por el contrario, que quien odia se esfuerza por apartar y destruir la cosa que odia. Pero trataré más prolijamente de esto en lo que sigue.

PROPOSICIÓN 14

Si la mente ha sido afectada una vez por dos afectos simultáneamente, cuando más tarde sea afectada por uno de ellos será afectada también por el otro.

DEMOSTRACIÓN

Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez simultáneamente por dos cuerpos, cuando más tarde la mente imagine uno de ellos recordará inmediatamente también al otro (*por la proposición* 18 *de la parte* 2). Mas las imaginaciones de la mente indican más los afectos de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos (*por el corolario* 2 *de la proposición* 16 *de la parte* 2). Luego si el cuerpo y, en consecuencia, la mente (*véase la definición* 3 *de esta parte*) ha sido afectada una vez por dos afectos[9], cuando más tarde sea afectada por uno de ellos, lo será también por el otro. Q. E. D.

Scholium. Ex his clare intelligimus, quid Amor, quidque Odium sit. Nempe *Amor* nihil aliud *est*, quam *Laetitia, concomitante idea causae externae*, et *Odium* nihil aliud, quam *Tristitia, concomitante idea causae externae*. Videmus deinde, quod ille, qui amat, necessario conatur rem, quam amat, praesentem habere, et conservare; et contra, qui odit, rem, quam odio habet, amovere, et destruere conatur. Sed de his omnibus in seqq. prolixius.

PROPOSITIO XIV. *Si Mens duobus affectibus simul affecta semel fuit, ubi postea eorum alterutro afficietur, afficietur etiam altero.*

Demonstratio. Si Corpus humanum a duobus corporibus simul affectum semel fuit, ubi Mens postea eorum alterutrum imaginatur, statim et alterius recordabitur (*per Prop.* 18. *p.* 2.). At Mentis imaginationes magis nostri Corporis affectus, quam corporum externorum naturam indicant (*per Coroll.* 2. *Prop.* 16. *p.* 2.): ergo si Corpus, et consequenter Mens (*vid. Defin.* 3. *huius*) duobus affectibus semel affecta fuit, ubi postea eorum alterutro afficietur, afficietur etiam altero. Q. E. D.

---

9. A saber, si el cuerpo es afectado por otro cuerpo y la mente por el correlativo afecto.

PROPOSICIÓN 15

Una cosa cualquiera puede ser por accidente causa de alegría, tristeza o deseo.

DEMOSTRACIÓN

Supongamos que la mente sea afectada simultáneamente por dos afectos, a saber, por uno que no aumenta ni disminuye su potencia de obrar y por otro que sí la aumenta o la disminuye (*véase el postulado* 1 *de esta parte*). En virtud de la proposición anterior es obvio que cuando la mente, más tarde, sea afectada por el primero [producido por la cosa como] por su verdadera causa, el cual [152] (*por hipótesis*) de por sí no aumenta ni disminuye su potencia de pensar, será inmediatamente afectada también por el otro, el cual sí aumenta o disminuye su potencia de pensar. Esto es (*por el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*), será afectada de alegría o de tristeza. Y así, esa cosa será causa, no de por sí, sino por accidente, de alegría o de tristeza. Y por esta misma vía se puede mostrar fácilmente que esa cosa puede ser por accidente causa de deseo. Q. E. D.

COROLARIO

Por solo esto, por haber contemplado una cosa con un afecto de alegría o de tristeza de los cuales [afectos] esa cosa no es causa eficiente, podemos amarla u odiarla.

DEMOSTRACIÓN[10]

Pues por solo esto sucede (*por la proposición* 14 *de esta parte*) que la mente, imaginando más tarde esa cosa, sea afectada por un afecto de

---

PROPOSITIO XV. *Res quaecunque potest esse per accidens causa Laetitiae, Tristitiae, vel Cupiditatis.*

Demonstratio. Ponatur Mens duobus affectibus simul affici, uno scilicet, qui eius agendi potentiam neque auget, neque minuit, et altero, qui eandem vel auget, vel minuit (*vid. Post.* 1. *huius*). Ex ositione patet, quod ubi Mens postea illo a sua vera causa, quae (*per Hypothesin*) per se eius cogitandi potentiam nec auget, nec minuit, afficietur, statim et hoc altero, qui ipsius cogitandi potentiam auget, vel minuit, hoc est (*per Schol. Prop.* 11. *huius*) Laetitia, vel Tristitia afficietur; atque adeo, illa res non per se, sed per accidens causa erit Laetitiae, vel Tristitiae. Atque hac eadem via facile ostendi potest, rem illam posse per accidens causam esse Cupiditatis. Q. E. D.

Corollarium. Ex eo solo, quod rem aliquam affectu Laetitiae, vel Tristitiae, cuius ipsa non est causa efficiens, contemplati sumus, eandem amare, vel odio habere possumus.

Demonstratio. Nam ex hoc solo fit (*per Prop.* 14. *huius*), ut Mens hanc rem postea imaginando, affectu Laetitiae, vel Tristitiae afficiatur, hoc est (*per Schol. Prop.* 11.

10. Esta demostración no aparece en los NS.

alegría o tristeza. Esto es (*por el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*), sucede que aumenta o disminuye la potencia de la mente y del cuerpo, etc. Y en consecuencia (*por la proposición* 12 *de esta parte*), que la mente desee, o bien que tenga en aversión (*por el corolario de la proposición* 13 *de esta parte*), imaginar esa cosa. Esto es (*por el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*), que la ame o la odie. Q. E. D.

ESCOLIO

En virtud de esto entendemos cómo puede suceder que amemos u odiemos ciertas cosas sin conocimiento alguno de la causa de ello, sino tan solo (como se dice) por *simpatía* y *antipatía*. Y a esto se deben referir también aquellos objetos que nos afectan de alegría o de tristeza en virtud solo de que tienen algo similar a otros objetos que suelen afectarnos con esos mismos afectos, como mostraré en las siguientes proposiciones. Sé muy bien que los autores que primero introdujeron estos nombres de *simpatía* y *antipatía* han querido significar con ellos ciertas cualidades ocultas de las cosas. Mas creo, no obstante, que también nos será lícito entender con ellos cualidades notorias o manifiestas.

PROPOSICIÓN 16

En virtud solo de que imaginamos que una cosa tiene algo similar a un objeto que suele afectar a la mente de alegría o de tristeza, [153] *aun cuando eso en que aquella cosa es similar a ese objeto no sea la causa eficiente de esos afectos, no obstante la amaremos u odiaremos.*

---

huius), ut Mentis, et Corporis potentia augeatur, vel minuatur, &c. Et consequenter (*per Prop.* 12. *huius*) ut Mens eandem imaginari cupiat, vel (*per Coroll. Prop.* 13. *huius*) aversetur, hoc est (*per Schol. Prop.* 13. *huius*), ut eandem amet, vel odio habeat. Q. E. D.

Scholium. Hinc intelligimus, qui fieri potest, ut quaedam amemus, vel odio habeamus, absque ulla causa nobis cognita; sed tantum ex Sympathia (ut aiunt) et Antipathia. Atque huc referenda etiam ea obiecta, quae nos Laetitia, vel Tristitia afficiunt ex eo solo, quod aliquid simile habent obiectis, quae nos iisdem affectibus afficere solent, ut in seq. Prop. ostendam. Scio equidem Auctores, qui primi haec nomina Sympathiae et Antipathiae introduxerunt, significare iisdem voluisse rerum occultas quasdam qualitates; sed nihilominus credo nobis licere, per eadem notas, vel manifestas etiam qualitates intelligere.

PROPOSITIO XVI. *Ex eo solo, quod rem aliquam aliquid habere imaginamur simile obiecto, quod Mentem Laetitia, vel Tristitia afficere solet, quamvis id, in quo res obiecto est similis, non sit horum affectuum efficiens causa, eam tamen amabimus vel odio habebimus.*

DEMOSTRACIÓN

Aquello que es similar al objeto lo hemos contemplado (*por hipótesis*) en el objeto mismo con un afecto de alegría o de tristeza. Y así (*por la proposición* 14 *de esta parte*), cuando la mente sea afectada por su imagen, también será afectada, de inmediato, por este o aquel afecto. Y en consecuencia, la cosa, de la que hemos percibido que tiene eso mismo, será (*por la proposición* 15 *de esta parte*) causa por accidente de alegría o de tristeza. Y así (*por el corolario anterior*), aun cuando eso en que es similar al objeto no sea la causa eficiente de estos afectos, no obstante la amaremos o la odiaremos. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 17

Si imaginamos que una cosa que suele afectarnos con un afecto de tristeza, tiene algo similar a otra que suele afectarnos con un afecto de alegría igualmente grande, la odiaremos y amaremos simultáneamente.

DEMOSTRACIÓN

Pues (*por hipótesis*) esa cosa es causa, por sí, de tristeza y (*por el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*), en la medida en que la imaginamos con ese afecto, la odiamos. Y además, en tanto que imaginamos que tiene algo similar a otra que suele afectarnos con un afecto igualmente grande de alegría, la amaremos con un esfuerzo de alegría igualmente grande (*por la proposición anterior*). Y por ello la odiaremos y simultáneamente la amaremos. Q. E. D.

Demonstratio. Id, quod simile est obiecto, in ipso obiecto (*per Hypothesin*) cum affectu Laetitiae, vel Tristitiae contemplati sumus; atque adeo (*per Prop.* 14. *huius*), cum Mens eius imagine afficietur, statim etiam hoc, vel illo afficietur affectu, et consequenter res, quam hoc idem habere percipimus, erit (*per Prop.* 15. *huius*) per accidens Laetitiae, vel Tristitiae causa; adeoque (*per praeced. Coroll.*), quamvis id, in quo obiecto est similis, non sit horum affectuum causa efficiens, eam tamen amabimus, vel odio habebimus. Q. E. D.

PROPOSITIO XVII. *Si rem, quae nos Tristitiae affectu afficere solet, aliquid habere imaginamur simile alteri, quae nos aeque magno Laetitiae affectu solet afficere, eandem odio habebimus, et simul amabimus.*

Demonstratio. Est enim (*per Hypothesin*) haec res per se Tristitiae causa, et (*per Schol. Prop.* 13. *huius*) quatenus eandem hoc affectu imaginamur, eandem odio habemus: et quatenus praeterea aliquid habere imaginamur simile alteri, quae nos aeque magno Laetitiae affectu afficere solet, aeque magno Laetitiae conamine amabimus (*per Prop. praeced.*); atque adeo eandem odio habebimus, et simul amabimus. Q. E. D.

ESCOLIO

Esta *constitución de la mente que se origina de dos afectos contrarios* se llama *fluctuación del ánimo*, la cual, por tanto, es respecto del afecto lo que la duda respecto de la imaginación (*véase el escolio de la proposición* 44 *de la parte* 2). La fluctuación del ánimo y la duda no difieren entre sí sino según el más y el menos. Pero se ha de notar que en la proposición anterior he deducido estas fluctuaciones del ánimo a partir de causas que de por sí son causa de un afecto y, por accidente, del otro. He procedido de esta manera porque así se podían deducir más fácilmente de las proposiciones anteriores, pero no porque niegue yo que las fluctuaciones del ánimo [154] tengan su origen, las más de las veces, en un objeto que sea causa eficiente de ambos afectos. Pues el cuerpo humano (*por el postulado* 1 *de la parte* 2) está compuesto de muchísimos individuos de naturaleza diversa. Y así (*por el axioma* 1, *posterior al lema* 3, *véase tras la proposición* 13 *de la parte* 2), puede ser afectado de muchos y diversos modos por un solo y mismo cuerpo. Y al contrario, dado que una sola y misma cosa puede ser afectada de muchos modos, entonces también esa cosa podrá afectar de muchos y diversos modos a una sola y misma parte del cuerpo. A partir de esto podemos concebir fácilmente que un solo y mismo objeto puede ser causa de muchos y contrarios afectos.

PROPOSICIÓN 18

El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría y de tristeza que por la imagen de una cosa presente.

Scholium. Haec *Mentis constitutio, quae scilicet ex duobus contrariis affectibus oritur, animi* vocatur *fluctuatio*, quae proinde affectum respicit, ut dubitatio imaginationem (*vid. Schol. Prop.* 44. *p.* 2.); nec animi fluctuatio, et dubitatio inter se differunt, nisi secundum maius et minus. Sed notandum, me in Propositione praecedenti has animi fluctuationes ex causis deduxisse, quae per se unius, et per accidens alterius affectus sunt causa; quod ideo feci, quia sic facilius ex praecedentibus deduci poterant; at non, quod negem, animi fluctuationes plerumque oriri ab obiecto, quod utriusque affectus sit efficiens causa. Nam Corpus humanum (*per Post.* I. *p.* 2.) ex plurimis diversae naturae individuis componitur, atque adeo (*per Ax.* I. *post. Lem.* 3., *quod vide post Prop.* 13. *p.* 2.) ab uno, eodemque corpore plurimis, diversisque modis potest affici; et contra, quia una, eademque res multis modis potest affici, multis ergo etiam, diversisque modis unam, eandemque corporis partem afficere poterit. Ex quibus facile concipere possumus, unum, idemque obiectum posse esse causam multorum, contrariorumque affectuum.

PROPOSITIO XVIII. *Homo ex imagine rei praeteritae, aut futurae eodem Laetitiae, et Tristitiae affectu afficitur, ac ex imagine rei praesentis.*

DEMOSTRACIÓN

Mientras un hombre es afectado por alguna imagen de una cosa, contemplará esa cosa como presente aun cuando esta no exista (*por la proposición* 17 *de la parte* 2 *con su corolario*). Y no la imaginará como pretérita ni como futura sino en la medida en que dicha imagen esté unida a la imagen de un tiempo pretérito o futuro (*véase el escolio de la proposición* 44 *de la parte* 2). Por ello, la imagen de una cosa, considerada en sí sola, es la misma ya se refiera a un tiempo futuro, pretérito o presente. Esto es (*por el corolario* 2 *de la proposición* 16 *de la parte* 2), la constitución del cuerpo, o sea, el afecto, es el mismo ya sea que la imagen lo sea de una cosa pretérita, futura o presente. Y así, el afecto de alegría y de tristeza es el mismo ya sea que la imagen lo sea de una cosa pretérita, futura o presente. Q. E. D.

ESCOLIO I

Llamo aquí *pretérita* o *futura* a una cosa en función de que hayamos sido o vayamos a ser afectados por ella. Por ejemplo, en función de que la hayamos visto o la vayamos a ver, nos haya repuesto o nos vaya a reponer, nos haya sido lesiva o nos lo vaya a ser, etc. Pues en la medida en que la imaginamos así, en esa medida afirmamos su existencia, esto es, el cuerpo no es afectado por ningún afecto que excluya la existencia de la cosa. Y así (*por la proposición* 17 *de la parte* 2), el cuerpo es afectado por la imagen de esa cosa de igual modo que si la cosa misma estuviese presente. No obstante, puesto que por lo general sucede que quienes han experimentado muchas cosas, al contemplar alguna de ellas como pretérita o como futura, [155] fluctúan y dudan mucho acerca de en qué parará dicha cosa (*véase el escolio de la proposición* 44 *de la par-*

Demonstratio. Quamdiu homo rei alicuius imagine affectus est, rem ut praesentem, tametsi non existat, contemplabitur (*per Prop.* 17. *p.* 2. *cum eiusdem Coroll.*), nec ipsam ut praeteritam, aut futuram imaginatur; nisi quatenus eius imago iuncta est imagini temporis praeteriti, aut futuri (*vid. Schol. Prop.* 44. *p.* 2.). Quare rei imago, in se sola considerata, eadem est, sive ad tempus futurum, vel praeteritum, sive ad praesens referatur, hoc est (*per Coroll.* 2. *Prop.* 16. *p.* 2.), Corporis constitutio, seu affectus idem est, sive imago sit rei praeteritae, vel futurae, sive praesentis; atque adeo affectus Laetitiae et Tristitiae idem est, sive imago sit rei praeteritae, aut futurae, sive praesentis. Q. E. D.

Scholium I. Rem eatenus praeteritam, aut futuram hic voco, quatenus ab eadem affecti fuimus aut afficiemur. Ex. gr. quatenus ipsam vidimus, aut videbimus, nos refecit, aut reficiet, nos laesit, aut laedet, &c. Quatenus enim eandem sic imaginamur, eatenus eius existentiam affirmamus, hoc est, Corpus nullo affectu afficitur, qui rei existentiam secludat; atque adeo (*per Prop.* 17. *p.* 2.) Corpus eiusdem rei imagine eodem modo afficitur, ac si res ipsa praesens adesset. Verumenimvero, quia plerumque fit, ut ii, qui plura sunt experti, fluctuent, quamdiu rem, ut futuram, vel praeteritam contemplantur, deque rei eventu ut plurimum dubitent (*vid. Schol. Prop.* 44.

te 2), de ello resulta que los afectos que se originan de imágenes de cosas similares a estas no son demasiado constantes, sino que en su mayor parte son perturbados por las imágenes de otras cosas mientras los hombres no estén más ciertos de en qué parará la cosa.

ESCOLIO II

A partir de lo que acabamos de decir entendemos qué sea la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, el gozo y el remordimiento de conciencia. Pues la *esperanza* no es nada otro que *una alegría inconstante surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita de cuyo resultado dudamos*. El *miedo*, por el contrario, *una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa*. Si se suprime la duda de estos afectos, de la esperanza resulta la *seguridad* y del miedo la *desesperación*, a saber, *una alegría o una tristeza surgida de la imagen de la cosa que hemos temido o esperado*. El *gozo*, por lo demás, *es una alegría surgida de la imagen de una cosa pretérita de cuyo resultado hemos dudado*. Por último, el *remordimiento de conciencia es una tristeza opuesta al gozo*.

PROPOSICIÓN 19

Quien imagina que es destruido aquello que ama, se entristecerá; en cambio, si imagina que es conservado, se alegrará.

DEMOSTRACIÓN

La mente se esfuerza cuanto puede por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo (*por la proposición* 12 *de esta parte*), esto es (*por el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*),

---

p. 2.), hinc fit, ut affectus, qui ex similibus rerum imaginibus oriuntur, non sint adeo constantes, sed ut plerumque aliarum rerum imaginibus perturbentur, donec homines de rei eventu certiores fiant.

Scholium II. Ex modo dictis intelligimus, quid sit Spes, Metus, Securitas, Desperatio, Gaudium, et Conscientiae morsus. *Spes* namque nihil aliud est, quam *inconstans Laetitia, orta ex imagine rei futurae, vel praeteritae, de cuius eventu dubitamus. Metus* contra *inconstans Tristitia, ex rei dubiae imagine etiam orta*. Porro si horum affectuum dubitatio tollatur, ex Spe fit *Securitas*, et ex Metu *Desperatio*; nempe *Laetitia, vel Tristitia, orta ex imagine rei, quam metuimus, vel speravimus. Gaudium* deinde est *Laetitia, orta ex imagine rei praeteritae, de cuius eventu dubitavimus. Conscientiae* denique *morsus* est *tristitia opposita gaudio*.

PROPOSITIO XIX. *Qui id, quod amat, destrui imaginatur, contristabitur; si contra autem conservari, laetabitur.*

Demonstratio. Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae Corporis agendi potentiam augent, vel iuvant (*per Prop.* 12. *huius*), hoc est (*per Schol. Prop.* 13.

las cosas que ama. Mas la imaginación es favorecida por aquellas cosas que ponen la existencia de la cosa y, por el contrario, es coercida por aquellas que excluyen la existencia de la cosa (*por la proposición* 17 *de la parte* 2). Luego las imágenes de las cosas que ponen la existencia de la cosa amada favorecen el esfuerzo de la mente con que esta se esfuerza por imaginar la cosa amada; esto es (*por el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*), afectan a la mente de alegría. Y las que, por el contrario, excluyen la existencia de la cosa amada coercen ese esfuerzo de la mente, esto es (*por el mismo escolio*), afectan a la mente de tristeza. Así pues, quien imagina que es destruido aquello que ama, se entristecerá, etc. Q. E. D. [156]

PROPOSICIÓN 20

Quien imagina que aquello que odia es destruido, se alegrará.

DEMOSTRACIÓN

La mente (*por la proposición* 13 *de esta parte*) se esfuerza por imaginar aquello que excluye la existencia de las cosas por las que la potencia de obrar del cuerpo es disminuida o coercida. Esto es (*por el escolio de la misma proposición*), se esfuerza por imaginar aquello que excluye la existencia de las cosas que odia. Y así, la imagen de una cosa que excluye la existencia de aquello que la mente odia favorece ese esfuerzo de la mente. Esto es (*por el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*), afecta a la mente de alegría. Así pues, quien imagina que aquello que odia es destruido, se alegrará. Q. E. D.

---

huius), ea, quae amat. At imaginatio ab iis iuvatur, quae rei existentiam ponunt, et contra coercetur iis, quae rei existentiam secludunt (*per Prop.* 17. *p.* 2.); ergo rerum imagines, quae rei existentiam ponunt, Mentis conatum, quo rem amatam imaginari conatur, iuvant, hoc est (*per Schol. Prop.* 11. *huius*), Laetitia Mentem afficiunt; et quae contra rei amatae existentiam secludunt, eundem Mentis conatum coercent, hoc est (*per idem Schol.*), Tristitia Mentem afficiunt. Qui itaque id, quod amat, destrui imaginatur, contristabitur, &c. Q. E. D.

PROPOSITIO XX. *Qui id, quod odio habet, destrui imaginatur, laetabitur.*

Demonstratio. Mens (*per* 13. *Prop. huius*) ea imaginari conatur, quae rerum existentiam, quibus Corporis agendi potentia minuitur, vel coercetur, secludunt, hoc est (*per Schol. eiusdem Prop.*), ea imaginari conatur, quae rerum, quas odio habet, existentiam secludunt; atque adeo rei imago, quae existentiam eius, quod Mens odio habet, secludit, hunc Mentis conatum iuvat, hoc est (*per Schol. Prop.* 11. *huius*), Mentem Laetitia afficit. Qui itaque id, quod odio habet, destrui imaginatur, laetabitur. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 21

Quien imagina que lo que ama está afectado de alegría o de tristeza será afectado también de alegría o de tristeza, y cada uno de estos afectos será tanto mayor o menor en el amante cuanto mayor o menor sea en la cosa amada.

DEMOSTRACIÓN

Las imágenes de las cosas que ponen la existencia de la cosa amada (*como hemos demostrado en la proposición* 19 *de esta parte*) favorecen el esfuerzo con que la mente se esfuerza por imaginar esa misma cosa amada. Mas la alegría pone la existencia de la cosa alegre, y ello tanto más cuanto mayor es el afecto de alegría, pues este es (*por el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*) una transición a una perfección mayor. Luego la imagen de la alegría de la cosa amada favorece en el amante ese mismo esfuerzo de su mente. Esto es (*por el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*), afecta de alegría al amante, y tanto más cuanto mayor haya sido este afecto en la cosa amada. Lo cual era lo primero. Además, en la medida en que alguna cosa es afectada de tristeza, en esa medida es destruida, y ello tanto más cuanto mayor es la tristeza por la que es afectada (*por el mismo escolio de la proposición* 11 *de esta parte*). Y así (*por la proposición* 19 *de esta parte*), quien imagina que lo que ama está afectado de tristeza será afectado también de tristeza. Y esta será tanto mayor cuanto mayor haya sido este afecto en la cosa amada. Q. E. D. [157]

PROPOSITIO XXI. *Qui id, quod amat, Laetitia, vel Tristitia affectum imaginatur, Laetitia etiam, vel Tristitia afficietur; et uterque hic affectus maior, aut minor erit in amante, prout uterque maior, aut minor est in re amata.*

Demonstratio. Rerum imagines (*ut in Prop.* 19. *huius demonstravimus*), quae rei amatae existentiam ponunt, Mentis conatum, quo ipsam rem amatam imaginari conatur, iuvant. Sed Laetitia existentiam rei laetae ponit, et eo magis, quo Laetitiae affectus maior est: est enim (*per Schol. Prop.* 11. *huius*) transitio ad maiorem perfectionem: ergo imago Laetitiae rei amatae in amante ipsius Mentis conatum iuvat, hoc est (*per Schol. Prop. 11. huius*), amantem Laetitia afficit, et eo maiori, quo maior hic affectus in re amata fuerit. Quod erat primum. Deinde quatenus res aliqua Tristitia afficitur, eatenus destruitur, et eo magis, quo maiori afficitur Tristitia (*per idem Schol. Prop.* 11. *huius*); adeoque (*per Prop.* 19. *huius*) qui id, quod amat, Tristitia affici imaginatur, Tristitia etiam afficietur, et eo maiori, quo maior hic affectus in re amata fuerit. Q. E. D.

PROPOSITIO XXII. *Si aliquem imaginamur Laetitia afficere rem, quam amamus, Amore erga eum afficiemur. Si contra eundem imaginamur Tristitia eandem afficere, econtra Odio etiam contra ipsum afficiemur.*

PROPOSICIÓN 22

Si imaginamos que alguien afecta de alegría a la cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él. Si, por el contrario, imaginamos que ese mismo la afecta de tristeza, también nosotros seremos afectados de odio hacia él.

DEMOSTRACIÓN

Quien afecta de alegría o de tristeza a la cosa que amamos, ese también nos afecta a nosotros de alegría o de tristeza si imaginamos que la cosa amada es afectada de esa alegría o tristeza (*por la proposición anterior*). Mas se supone que esta alegría o tristeza se da en nosotros acompañada de la idea de una causa externa. Luego (*por el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*) si imaginamos que alguien afecta de alegría o de tristeza a la cosa que amamos, entonces seremos afectados de amor o de odio hacia él. Q. E. D.

ESCOLIO

La proposición 21 nos explica qué sea la *conmiseración*, que podemos definir como la *tristeza surgida del daño de otro*. No sé, en cambio, con qué nombre ha de ser llamada la alegría que surge del bien de otro. Llamaremos, por lo demás, *favor al amor hacia quien ha hecho un bien a otro* y, por el contrario, llamaremos *indignación al odio hacia quien ha hecho mal a otro*. Se ha de notar por último que nosotros no solo nos conmiseramos de la cosa que hemos amado (*como hemos mostrado en la proposición* 21), sino también de aquella por la que no hayamos tenido antes ningún afecto, con tal de que juzguemos que es similar a nosotros (como mostraré más abajo). Y así, también damos nuestro favor a quien ha hecho un bien a un semejante y, por el contrario, nos indignamos con quien ha inferido un daño a un semejante.

Demonstratio. Qui rem, quam amamus, Laetitia vel Tristitia afficit, ille nos Laetitia, vel Tristitia etiam afficit, si nimirum rem amatam Laetitia illa, vel Tristitia affectam imaginamur (*per praeced. Prop.*). At haec Laetitia, vel Tristitia in nobis supponitur dari, concomitante idea causae externae; ergo (*per Schol. Prop.* 13. *huius*), si aliquem imaginamur Laetitia, vel Tristitia afficere rem, quam amamus, erga eundem Amore, vel Odio afficiemur. Q. E. D.

Scholium. Propositio 21. nobis explicat quid sit *Commiseratio,* quam definire possumus, quod *sit Tristitia orta ex alterius damno.* Quo autem nomine appellanda sit Laetitia, quae ex alterius bono oritur, nescio. Porro *Amorem erga illum, qui alteri bene fecit, Favorem*, et contra *Odium erga illum, qui alteri male fecit, Indignationem* appellabimus. Denique notandum, nos non tantum misereri rei, quam amavimus (*ut in prop.* 21. *ostendimus*), sed etiam eius, quam antea nullo affectu prosecuti sumus; modo eam nobis similem iudicemus (ut infra ostendam). Atque adeo ei etiam favere, qui simili benefecit, et contra in eum indignari, qui simili damnum intulit.

PROPOSICIÓN 23

Quien imagina aquello que odia [como teniendo] un afecto de tristeza, se alegrará; si, por el contrario, lo imagina [como teniendo] un afecto de alegría, se entristecerá; y cada uno de estos afectos será tanto mayor o menor según su contrario sea mayor o menor en la cosa a la que se odia. [158]

DEMOSTRACIÓN

En la medida en que una cosa odiosa es afectada de tristeza, es destruida, y ello tanto más cuanto mayor sea la tristeza de que es afectada (*por el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*). Así pues (*por la proposición* 20 *de esta parte*), quien imagina a la cosa que odia afectada de tristeza, será afectado, por el contrario, de alegría. Y esta será tanto mayor cuanto mayor sea la tristeza de que imagina estar afectada la cosa odiosa, lo cual era lo primero. Además, la alegría pone la existencia de la cosa alegre (*por el mismo escolio de la proposición* 11 *de esta parte*), y ello tanto más cuanto mayor se concibe dicha alegría. Si alguien imagina a aquel a quien odia [como estando] afectado de alegría, esta imaginación (*por la proposición* 13 *de esta parte*) coercerá su esfuerzo. Esto es (*por el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*), quien odia será afectado de tristeza, etc. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Esta alegría apenas puede ser sólida ni darse sin algún conflicto del ánimo. Pues (como mostraré pronto, en la proposición 27 de esta parte) en la medida en que alguien imagina a una cosa que se le asemeja afectada con un afecto de tristeza, en esa medida debe entristecerse. Y lo contrario si la imagina afectada de alegría. Pero aquí atendemos tan solo al odio.

PROPOSITIO XXIII. *Qui id, quod odio habet, Tristitia affectum imaginatur, laetabitur; si contra idem Laetitia affectum esse imaginetur, contristabitur; et uterque hic affectus maior, aut minor erit, prout eius contrarius maior, aut minor est in eo, quod odio habet.*

Demonstratio. Quatenus res odiosa Tristitia afficitur, eatenus destruitur, et eo magis, quo maiori Tristitia afficitur (*per Schol. Prop.* 11. *huius*). Qui igitur (*per Prop.* 20. *huius*) rem, quam odio habet, Tristitia affici imaginatur, Laetitia contra afficietur; et eo maiori, quo maiori Tristitia rem odiosam affectam esse imaginatur; quod erat primum. Deinde Laetitia existentiam rei laetae ponit (*per idem Schol. Prop.* 11. *huius*), et eo magis, quo maior Laetitia concipitur. Si quis eum, quem odio habet, Laetitia affectum imaginatur, haec imaginatio (*per Prop.* 13. *huius*) eiusdem conatum coercebit, hoc est (*per Schol. Prop.* 11. *huius*), is, qui odio habet, tristitia afficietur, &c. *Q. E. D.*

Scholium. Haec Laetitia vix solida, et absque ullo animi conflictu esse potest. Nam (ut statim in Propositione 27. huius ostendam) quatenus rem sibi similem Tristitiae affectu affici imaginatur, eatenus contristari debet; et contra, si eandem Laetitia affici imaginetur. Sed hic ad solum Odium attendimus.

PROPOSICIÓN 24

Si imaginamos que alguien afecta de alegría a una cosa que odiamos, seremos afectados también de odio hacia él. Si, por el contrario, imaginamos que afecta a esa misma cosa de tristeza, seremos afectados de amor hacia él.

DEMOSTRACIÓN

Esta proposición se demuestra de la misma manera que la proposición 22 de esta parte, que ha de verse.

ESCOLIO

Estos afectos de odio y otros similares se refieren a la *envidia*, la cual, por ello, no es sino el mismo *odio en tanto que se considera que dispone al hombre a gozarse en el mal de otro y, por el contrario, a entristecerse por su bien.* [159]

PROPOSICIÓN 25

Nos esforzamos por afirmar de nosotros y de la cosa amada todo cuanto imaginamos que nos afecta de alegría a nosotros o a la cosa amada; y al contrario, por negar todo cuanto imaginamos que nos afecta de tristeza a nosotros o a la cosa amada.

DEMOSTRACIÓN

Lo que imaginamos que afecta a la cosa amada de alegría o de tristeza, nos afecta a nosotros de alegría o de tristeza (*por la proposición* 21 *de esta parte*). Mas la mente (*por la proposición* 12 *de esta parte*) se esfuerza cuanto puede por imaginar las cosas que nos afectan de alegría, esto es (*por la proposición* 17 *de la parte* 2 *y su corolario*), por contemplar-

---

PROPOSITIO XXIV. *Si aliquem imaginamur Laetitia afficere rem, quam odio habemus, Odio etiam erga eum afficiemur. Si contra eundem imaginamur Tristitia eandem rem afficere, Amore erga ipsum afficiemur.*

Demonstratio. Demonstratur eodem modo haec Propositio, ac Propositio 22. huius, quam vide.

Scholium. Hi, et similes Odii affectus ad *Invidiam* referuntur, quae propterea nihil aliud est, quam ipsum *Odium, quatenus id consideratur hominem ita disponere, ut malo alterius gaudeat, et contra ut eiusdem bono contristetur.*

PROPOSITIO XXV. *Id omne de nobis, deque re amata affirmare conamur, quod nos, vel rem amatam Laetitia afficere, imaginamur; et contra id omne negare, quod nos, vel rem amatam Tristitia afficere, imaginamur.*

Demonstratio. Quod rem amatam Laetitia, vel Tristitia afficere imaginamur, id nos Laetitia, vel Tristitia afficit (*per Prop.* 21. *huius*). At Mens (*per Prop.* 12. *huius*) ea, quae nos Laetitia afficiunt, quantum potest, conatur imaginari, hoc est (*per Prop.* 17.

las como presentes. Y al contrario (*por la proposición* 13 *de esta parte*), por excluir la existencia de las que nos afectan de tristeza. Luego nos esforzamos por afirmar de nosotros y de la cosa amada todo cuanto imaginamos nos afecta a nosotros o a la cosa amada de alegría, y al contrario. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 26

Nos esforzamos por afirmar de una cosa que odiamos cuanto imaginamos la afecta de tristeza y, al contrario, por negar lo que imaginamos la afecta de alegría.

DEMOSTRACIÓN

Esta proposición se sigue de la proposición 23 como la anterior de la proposición 21 de esta parte.

ESCOLIO

Con esto vemos cuán fácilmente sucede que el hombre se tenga a sí mismo y a la cosa amada en más de lo justo y, al contrario, en menos de lo justo a la cosa que odia. Y esta imaginación, cuando se refiere al hombre que se tiene en más de lo justo, es llamada *soberbia*, y es una especie de delirio, pues el hombre sueña con los ojos abiertos que puede cuanto alcanza con la sola imaginación, lo cual contempla como real, y exulta con ello mientras no puede imaginar otras cosas que excluyen su existencia y determinan[11] su propia potencia de obrar. Así pues, la *soberbia*

---

p. 2. *et eius Coroll.*), ut praesentia contemplari; et contra (*per Prop.* 13. *huius*), quae nos Tristitia afficiunt, eorum existentiam secludere; ergo id omne de nobis, deque re amata affirmare conamur, quod nos, vel rem amatam Laetitia afficere, imaginamur, et contra. Q. E. D.

PROPOSITIO XXVI. *Id omne de re, quam odio habemus, affirmare conamur, quod ipsam Tristitia afficere imaginamur, et id contra negare, quod ipsam Laetitia afficere imaginamur.*

Demonstratio. Sequitur haec Propositio ex Propositione 23. ut praecedens ex Propositione 21. huius.

Scholium. His videmus, facile contingere, ut homo de se, deque re amata plus iusto, et contra de re, quam odit minus iusto sentiat, quae quidem imaginatio, quando ipsum hominem respicit, qui de se plus iusto sentit, Superbia vocatur, et species Delirii est, quia homo oculis apertis somniat, se omnia illa posse, quae sola imaginatione assequitur, quaeque propterea, veluti realia, contemplatur, iisque exultat, quamdiu ea imaginari non potest, quae horum existentiam secludunt, et ipsius agendi potentiam determinant. *Est* igitur *Superbia Laetitia ex eo orta, quod homo de se plus*

11. En el sentido, como parece obvio, de que limitan o delimitan la potencia de obrar del soberbio.

es una alegría surgida de que el hombre se tiene a sí mismo en más de lo justo. [160] Además, *la alegría surgida de que el hombre tiene en más de lo justo a otro* se llama *sobrestima.* Y por último, se llama *menosprecio a la surgida de que tenemos a otro en menos de lo justo.*

PROPOSICIÓN 27

Por imaginar que una cosa similar a nosotros y sobre la cual no hemos proyectado ningún afecto es afectada por algún afecto, por ello mismo somos afectados nosotros por un afecto similar.

DEMOSTRACIÓN

Las imágenes de las cosas son afecciones del cuerpo humano cuyas ideas representan a los cuerpos externos como presentes a nosotros (*por el escolio de la proposición* 17 *de la parte* 2). Esto es (*por la proposición* 16 *de la parte* 2), cuyas ideas implican la naturaleza de nuestro cuerpo y simultáneamente la naturaleza presente del cuerpo externo. Así pues, si la naturaleza del cuerpo externo es similar a la naturaleza de nuestro cuerpo, entonces la idea del cuerpo externo que imaginamos implicará una afección de nuestro cuerpo similar a la afección del cuerpo externo. Y en consecuencia, si imaginamos a alguien similar a nosotros afectado por algún afecto, esta imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo similar a ese afecto. Y así, en virtud de que imaginamos que una cosa similar a nosotros es afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar al suyo. Mas si odiamos a una cosa similar a nosotros, en esa medida (*por la proposición* 23 *de esta parte*) seremos afectados, junto con ella, por un afecto contrario, pero no similar, al suyo. Q. E. D.

---

iusto sentit. Deinde *Laetitia, quae ex eo oritur, quod homo de alio plus iusto sentit, Existimatio* vocatur; et illa denique *Despectus, quae ex eo oritur, quod de alio minus iusto sentit.*

PROPOSITIO XXVII. *Ex eo, quod rem nobis similem, et quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur.*

Demonstratio. Rerum imagines sunt Corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa, veluti nobis praesentia, repraesentant (*per Schol. Prop.* 17. *p.* 2.), hoc est (*per Prop.* 16. *p.* 2.), quarum ideae naturam nostri Corporis, et simul praesentem externi corporis naturam involvunt. Si igitur corporis externi natura similis sit naturae nostri Corporis, tum idea corporis externi, quod imaginamur, affectionem nostri Corporis involvet similem affectioni corporis externi; et consequenter, si aliquem nobis similem aliquo affectu affectum imaginamur, haec imaginatio affectionem nostri Corporis huic affectui similem exprimet; adeoque ex hoc, quod rem aliquam nobis similem aliquo affectu affici imaginamur, simili cum ipsa affectu afficimur. Quod si rem nobis similem odio habeamus, eatenus (*per Prop.* 23. *huius*) contrario affectu cum ipsa afficiemur, non autem simili. Q. E. D.

ESCOLIO

Esta imitación de los afectos, cuando se refiere a la tristeza, se llama *conmiseración* (*sobre la cual, véase el escolio de la proposición* 22 *de esta parte*). Pero referida al deseo, *emulación*, la cual, por tanto, no es nada otro que *el deseo de alguna cosa, el cual se genera en nosotros porque imaginamos que otros, similares a nosotros, tienen el mismo deseo.*

COROLARIO I

Si imaginamos que alguien sobre quien no hemos proyectado afecto alguno, afecta de alegría a una cosa similar a nosotros, seremos afectados de amor hacia él. Si, por el contrario, imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio hacia él. [161]

DEMOSTRACIÓN

Esto se demuestra en virtud de la proposición anterior de la misma manera que la proposición 22 de esta parte en virtud de la proposición 21.

COROLARIO II

No podemos odiar una cosa que nos mueve a conmiseración porque su miseria nos afecte de tristeza.

DEMOSTRACIÓN

Pues si pudiéramos odiarla por ello, entonces (*por la proposición* 23 *de esta parte*) nos alegraríamos por su tristeza, lo que es contrario a la hipótesis.

COROLARIO III

Nos esforzamos cuanto podemos por liberar de su miseria a la cosa que nos mueve a conmiseración.

Scholium. Haec affectuum imitatio, quando ad Tristitiam refertur, vocatur *Commiseratio* (*de qua vide Schol. Prop.* 22. *huius*); sed ad Cupiditatem relata *Aemulatio*, quae proinde nihil aliud est, quam *alicuius rei Cupiditas, quae in nobis ingeneratur ex eo, quod alios nobis similes eandem Cupiditatem habere imaginamur.*

Corollarium I. Si aliquem, quem nullo affectu prosecuti sumus, imaginamur Laetitia afficere rem nobis similem, Amore erga eundem afficiemur. Si contra eundem imaginamur eandem Tristitia afficere, Odio erga ipsum afficiemur.

Demonstratio. Hoc eodem modo ex Propositione praecedente demonstratur, ac Propositio 22. huius ex Propositione 21.

Corollarium II. Rem, cuius nos miseret, odio habere non possumus ex eo, quod ipsius miseria nos Tristitia afficit.

Demonstratio. Si enim ex eo nos eandem odio habere possemus, tum (*per Prop.* 23. *huius*) ex ipsius Tristitia laetaremur, quod est contra Hypothesin.

Corollarium III. Rem, cuius nos miseret, a miseria, quantum possumus, liberare conabimur.

DEMOSTRACIÓN

Aquello que afecta de tristeza a una cosa que nos mueve a conmiseración nos afecta también a nosotros de una tristeza similar (*por la proposición anterior*). Y así, nos esforzaremos por traer a las mientes todo cuanto suprima la existencia de aquello, o que lo destruya (*por la proposición* 13 *de esta parte*). Esto es (*por el escolio de la proposición* 9 *de esta parte*), apeteceremos destruirlo, o sea, seremos determinados a destruirlo. Y así, nos esforzaremos por liberar de su miseria a la cosa que nos mueve a conmiseración. Q. E. D.

ESCOLIO

Esta voluntad o apetito de hacer bien, que surge de que la cosa a que queremos hacer un beneficio nos mueve a conmiseración, se llama *benevolencia*, la cual, por tanto, no es nada otro que un *deseo surgido de la conmiseración*. Por lo demás, tocante al amor y el odio hacia quien ha hecho un bien o un mal a una cosa que imaginamos similar a nosotros, véase el escolio de la proposición 22 de esta parte.

PROPOSICIÓN 28

Nos esforzamos por promover que se haga cuanto imaginamos conduce a la alegría, mas nos esforzamos por apartar o por destruir lo que imaginamos que la repugna, o sea, lo que conduce a la tristeza. [162]

DEMOSTRACIÓN

Nos esforzamos cuanto podemos por imaginar aquello que imaginamos conduce a la alegría (*por la proposición* 12 *de esta parte*). Esto es (*por la proposición* 17 *de la parte* 2), nos esforzamos cuanto podemos por con-

---

Demonstratio. Id, quod rem, cuius nos miseret, Tristitia afficit, nos simili etiam Tristitia afficit (*per Prop. praeced.*); adeoque omne id, quod eius rei existentiam tollit, sive quod rem destruit, comminisci conabimur (*per Prop.* 13. *huius*), hoc est (*per Schol. Prop.* 9. *huius*) id destruere appetemus, sive ad id destruendum determinabimur; atque adeo rem, cuius miseremur, a sua miseria liberare conabimur. Q. E. D.

Scholium. Haec voluntas, sive appetitus benefaciendi qui ex eo oritur, quod rei, in quam beneficium conferre volumus, nos miseret, *Benevolentia* vocatur, quae proinde nihil aliud *est*, quam *Cupiditas ex commiseratione orta.* Caeterum de Amore, et Odio erga illum, qui rei, quam nobis similem esse imaginamur, bene, aut male fecit, vide Schol. Prop. 22. huius.

PROPOSITIO XXVIII. *Id omne, quod ad Laetitiam conducere imaginamur, conamur promovere, ut fiat; quod vero eidem repugnare, sive ad Tristitiam conducere imaginamur, amovere, vel destruere conamur.*

Demonstratio. Quod ad Laetitiam conducere imaginamur, quantum possumus, imaginari conamur (*per Prop.* 12. *huius*), hoc est (*per Prop.* 17. *p.* 2.), id, quantum possumus, conabimur ut praesens, sive ut actu existens contemplari. Sed Mentis co-

templarlo como presente, o sea, como existente en acto. Pero el esfuerzo de la mente, o potencia en el pensar, es igual y simultáneo por naturaleza al esfuerzo del cuerpo o potencia en el obrar (*como claramente se sigue del corolario de la proposición* 7 *y del corolario de la proposición* 11 *de la parte* 2). Luego nos esforzaremos absolutamente por que eso exista, o sea (*lo que es lo mismo por el escolio de la proposición* 9 *de esta parte*), apetecemos y tendemos a que exista[12], lo cual era lo primero. Además, si imaginamos que es destruido aquello que creemos ser causa de tristeza, esto es (*por el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*), lo que odiamos, nos alegraremos (*por la proposición* 20 *de esta parte*). Y así (*por la primera parte de esta* [demostración]), nos esforzaremos por destruirlo, o sea (*por la proposición* 13 *de esta parte*), por apartarlo de nosotros para no contemplarlo como presente, lo cual era lo segundo. Luego nos esforzamos por promover que se haga todo aquello que imaginamos conduce a la alegría, etc. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 29

Nos esforzaremos asimismo por hacer todo cuanto imaginamos que los hombres miran con alegría y, por el contrario, aborreceremos hacer lo que imaginamos que los hombres aborrecen.*

DEMOSTRACIÓN

Por el hecho de que imaginamos que los hombres aman u odian algo, nosotros amaremos u odiaremos eso mismo (*por la proposición* 27 *de*

---

natus, seu potentia in cogitando aequalis, et simul natura est cum Corporis conatu, seu potentia in agendo (*ut clare sequitur ex Coroll. Prop.* 7. *et Coroll. Prop.* 11. *p.* 2.): ergo, ut id existat, absolute conamur, sive (*quod per Schol. Prop.* 9. *huius idem est*) appetimus, et intendimus; quod erat primum. Deinde si id, quod Tristitiae causam esse credimus, hoc est (*per Schol. Prop.* 13. *huius*), si id, quod odio habemus, destrui imaginamur, laetabimur (*per Prop.* 20. *huius*), adeoque idem (*per primam huius partem*) conabimur destruere, sive (*per Prop.* 13. *huius*) a nobis amovere, ne ipsum, ut praesens contemplemur; quod erat secundum. Ergo id omne, quod ad Laetitiam, &c. Q. E. D.

PROPOSITIO XXIX. *Nos id omne etiam agere conabimur, quod* homines cum Laetitia aspicere imaginamur, et contra id agere aversabimur, quod homines aversari imaginamur.*

Demonstratio. Ex eo, quod imaginamur homines aliquid amare, vel odio habere, nos idem amabimus, vel odio habebimus (*per Prop.* 27. *huius*), hoc est (*per Schol. Prop.* 13.

---

12. Es decir, que apetecemos que exista, y tendemos a hacer que exista, lo que imaginamos como conducente a la alegría.

* *N. B.* Entiéndase aquí, y en lo que sigue, los hombres sobre los que no hemos proyectado ningún afecto.

esta parte). Esto es (*por el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*), por ello mismo nos alegraremos o nos entristeceremos de la presencia de esa cosa. Y así (*por la proposición anterior*), nos esforzaremos por hacer cuanto imaginamos que los hombres aman, o sea, miran con alegría, etc. Q. E. D.

ESCOLIO

Este esfuerzo por hacer algo, y también por omitirlo, a causa solo de complacer a los hombres, se llama *ambición*, sobre todo cuando nos esforzamos por complacer al vulgo con tanto celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o de otros; de otra manera, suele llamarse *humani*-[163]*dad*. Además, llamo *alabanza* a la alegría con que imaginamos la acción de otro con la que se ha esforzado por deleitarnos; y, en cambio, llamo *vituperio* a la tristeza con la que aborrecemos la acción de otro.

PROPOSICIÓN 30

Si alguien ha hecho algo que imagina afecta de alegría a los demás, será afectado de alegría, acompañada de la idea de sí mismo como causa, o sea, que se contemplará a sí mismo con alegría. Si, por el contrario, ha hecho algo que imagina afecta de tristeza a los demás, se contemplará a sí mismo con tristeza.

DEMOSTRACIÓN

Quien imagina de sí mismo que afecta a los demás de alegría o de tristeza, por ello mismo (*por la proposición* 27 *de esta parte*) será afectado de alegría o de tristeza. Además, puesto que el hombre (*por las proposicio-*

---

huius), eo ipso eius rei praesentia laetabimur, vel contristabimur; adeoque (*per praeced. Prop.*) id omne, quod homines amare, sive cum Laetitia aspicere imaginamur, conabimur agere, &c. Q. E. D.

Scholium. Hic conatus aliquid agendi, et etiam omittendi, ea sola de causa, ut hominibus placeamus, vocatur Ambitio, praesertim quando adeo impense vulgo placere conamur, ut cum nostro, aut alterius damno quaedam agamus, vel omittamus; alias Humanitas appellari solet. Deinde Laetitiam, qua alterius actionem, qua nos conatus est delectari, imaginamur, Laudem voco; Tristitiam vero, qua contra eiusdem actionem aversamur, Vituperium voco.

PROPOSITIO XXX. *Si quis aliquid egit, quod reliquos Laetitia afficere imaginatur, is Laetitia, concomitante idea sui, tamquam causa; afficietur, sive se ipsum cum Laetitia contemplabitur. Si contra aliquid egit, quod reliquos Tristitia afficere imaginatur, se ipsum cum Tristitia contra contemplabitur.*

Demonstratio. Qui se reliquos Laetitia, vel Tristitia afficere imaginatur, eo ipso (*per Prop.* 27. *huius*) Laetitia, vel Tristitia afficietur. Cum autem homo (*per Prop.* 19. *et*

nes 19 *y* 23 *de la parte* 2) es consciente de sí por medio de las afecciones que lo determinan a obrar, entonces quien ha hecho algo que imagina afecta a los demás de alegría será afectado de una alegría acompañada de la conciencia de sí como causa. O sea, que se contemplará a sí mismo con alegría y, por el contrario, etc. Q. E. D.

ESCOLIO

Como el amor (*por el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*) es una alegría acompañada de la idea de una causa externa y el odio una tristeza acompañada asimismo de la idea de una causa externa, esta alegría y esta tristeza serán entonces especies del amor y del odio. Mas puesto que el amor y el odio se refieren a objetos externos, designaremos a estos afectos con otros nombres. A saber, a la alegría acompañada de la idea de una causa interna[13] la llamaremos *gloria*, y a la tristeza contraria, *vergüenza*. Entiéndase [así solo] cuando la alegría o la tristeza surgen de que el hombre se cree alabado o vituperado. En otro caso, llamaré *satisfacción de sí* a la alegría acompañada de la idea de una causa interna y *arrepentimiento* a la tristeza contraria. Además, puesto que (*por el corolario de la proposición* 17 *de la parte* 2) puede suceder que la alegría con que alguien imagina afectar a los demás sea solo imaginaria y (*por la*

---

23. *p.* 2.) sui sit conscius per affectiones, quibus ad agendum determinatur, ergo, qui aliquid egit, quod ipse imaginatur, reliquos Laetitia afficere, Laetitia cum conscientia sui, tamquam causa, afficietur, sive se ipsum cum Laetitia contemplabitur, et contra. Q. E. D.

Scholium. Cum Amor (*per Schol. Prop.* 13. *huius*) sit Laetitia, concomitante idea causae externae, et Odium Tristitia concomitante etiam idea causae externae, erit ergo haec Laetitia, et Tristitia Amoris, et Odii species. Sed quia Amor, et Odium ad obiecta externa referuntur, ideo hos Affectus aliis nominibus significabimus; nempe Laetitiam concomitante idea causae externae, Gloriam, et Tristitiam huic contrariam Pudorem appellabimus: Intellige, quando Laetitia, vel Tristitia ex eo oritur, quod homo, se laudari, vel vituperari credit, alias Laetitiam, concomitante idea causae internae Acquiescentiam in se ipso, Tristitiam vero eidem contrariam Poenitentiam vocabo. Deinde quia (*per Coroll. Prop.* 17. *p.* 2.) fieri potest, ut Laetitia, qua aliquis se reliquos afficere imaginatur, imaginaria tantum sit, et (*per Prop.* 25. *huius*) unus-

---

13. Se debe leer *causa interna* pero no, como da Gebhardt en su edición, *causa externa*; de lo contrario, Spinoza estaría incurriendo en un evidente contrasentido (o en una redundancia injustificada, pues la *gloria* sería exactamente lo que ya ha sido definido como *amor*), lo cual es altamente inverosímil. Akkerman ha aportado razones más que sobradas para justificar esta corrección del texto de Gebhardt, siendo definitiva la alegación de que inmediatamente después de esta frase, cuando Spinoza define la *satisfacción de sí*, trata de esa misma alegría acompañada de la idea de una causa *interna*. Cf. F. Akkerman, *op. cit.*, pp. 188-189.

proposición 25 de esta parte) puesto que cada cual se esfuerza por imagi-[164]nar de sí mismo cuanto imagina que le afecta de alegría, puede suceder fácilmente que quien se gloría sea soberbio y que imagine ser grato a todos cuando es a todos molesto.

PROPOSICIÓN 31

Si imaginamos que alguien ama, o desea u odia algo que nosotros mismos amamos, deseamos u odiamos, por eso mismo amaremos, etc., a esa cosa con mayor constancia. Si, en cambio, imaginamos que aborrece aquello que amamos, o al revés[14]*, entonces padeceremos fluctuación del ánimo.*

DEMOSTRACIÓN

Por el solo hecho de que imaginamos que alguien ama algo, por eso mismo amaremos nosotros esa cosa (*por la proposición 27 de esta parte*). Mas suponemos que [ya] la amamos sin esto. Se añade, pues, una nueva causa al amor, por la que es reforzado. Y así, por ello mismo, amaremos con más constancia aquello que [ya] amamos. Además, por imaginar que alguien aborrece algo, aborreceremos nosotros eso mismo (*por la misma proposición*). Mas si suponemos que al mismo tiempo lo amamos, entonces lo amaremos y aborreceremos al mismo tiempo. O sea (*véase el escolio de la proposición 17 de esta parte*), padeceremos fluctuación del ánimo. Q. E. D.

---

quisque de se id omne conatur imaginari, quod se Laetitia afficere imaginatur, facile ergo fieri potest, ut gloriosus superbus sit, et se omnibus gratum esse imaginetur, quando omnibus molestus est.

PROPOSITIO XXXI. *Si aliquem imaginamur amare, vel cupere, vel odio habere aliquid, quod ipsi amamus, cupimus, vel odio habemus, eo ipso rem constantius amabimus, &c. Si autem id, quod amamus, eum aversari imaginamur, vel contra,* <dat hy't geen bemint, 't welk wy haten,> *tum animi fluctuationem patiemur.*

Demonstratio. Ex eo solo, quod aliquem aliquid amare imaginamur, eo ipso idem amabimus (*per Prop.* 27. *huius*). At sine hoc nos idem amare supponimus; accedit ergo Amori nova causa, a qua fovetur; atque adeo id, quod amamus hoc ipso constantius amabimus. Deinde ex eo, quod aliquem aliquid aversari imaginamur, idem aversabimur (*per eandem Prop.*). At si supponamus, nos eodem tempore id ipsum amare, eodem ergo tempore hoc idem amabimus, et aversabimur, sive (*vid. Schol. Prop.* 17. *huius*) animi fluctuationem patiemur. Q. E. D.

---

14. NS: que ama aquello que nosotros aborrecemos.

COROLARIO

De aquí y de la proposición 28 de esta parte se sigue que cada cual se esfuerza cuanto puede por que todos amen lo que él ama y por que todos odien lo que él odia, de donde aquello del poeta:

Amantes, esperemos juntos y juntos temamos;
de hierro es quien ama lo que a otro es indiferente[15].

ESCOLIO

Este esfuerzo por hacer que todos aprueben lo que uno mismo ama u odia es en realidad *ambición* (*véase el escolio de la proposición* 29 *de esta parte*). Y así, vemos que cada cual apetece por naturaleza que los demás vivan según su ingenio propio[16]. Y como todos apetecen lo mismo, se estorban mutuamente. Y como todos quieren ser alabados o amados por todos, se odian mutuamente. [165]

PROPOSICIÓN XXXII

Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que puede ser poseída solo por uno, nos esforzaremos por hacer que no la posea.

DEMOSTRACIÓN

Por el solo hecho de que imaginamos que alguien goza de algo (*por la proposición* 27 *de esta parte con su corolario* 1), amaremos esa cosa y de-

---

Corollarium. Hinc, et ex Prop. 28. huius sequitur, unumquemque, quantum potest, conari ut unusquisque id, quod ipse amat, amet, et quod ipse odit, odio etiam habeat; unde illud Poetae:

Speremus pariter, pariter metuamus amantes;
Ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat.

Scholium. Hic conatus efficiendi, ut unusquisque probet id, quod ipse amat, vel odio habet, revera est Ambitio (*vid. Schol. Prop.* 29. *huius*); atque adeo videmus, unumquemque ex natura appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant, quod dum omnes pariter appetunt, pariter sibi impedimento, et dum omnes ab omnibus laudari, seu amari volunt, odio invicem sunt.

PROPOSITIO XXXII. *Si aliquem re aliqua, qua unus solus potiri potest, gaudere imaginamur, conabimur efficere, ne ille illa re potiatur.*

Demonstratio. Ex eo solo, quod aliquem re aliqua gaudere imaginamur, (*per Prop.* 27. *huius cum eiusdem* I. *Coroll.*), rem illam amabimus, eaque gaudere cupiemus. At

---

15. El poeta es Ovidio: *Amores*, II, 19, 4-5.

16. Es decir, que todos, por naturaleza, apetecemos que los demás hombres vivan según nuestro propio ingenio, que ajusten su vida a nuestro (pasional e imaginativamente fundado) parecer.

searemos gozar de ella. Mas (*por hipótesis*) imaginamos que a esta alegría se opone el que aquel goce de esa misma cosa. Luego (*por la proposición* 28 *de esta parte*) nos esforzaremos por que aquel no la posea. Q. E. D.

ESCOLIO

Vemos, pues, que por lo general los hombres están dispuestos por naturaleza de manera tal que tienen conmiseración por aquellos a quienes les va mal y envidian a aquellos a quienes les va bien. Y ello (*por la proposición anterior*) con un odio tanto mayor cuanto más aman la cosa que imaginan que otro posee. Vemos además que de la misma propiedad de la naturaleza humana de la que se sigue que los hombres son misericordes se sigue también que son envidiosos y ambiciosos. Por último, si queremos consultar a la experiencia misma, experimentaremos que también ella nos enseña todo esto, sobre todo si atendemos a los años de nuestra edad primera. Pues experimentamos que los niños, cuyo cuerpo está continuamente como en equilibrio, ríen o lloran solo por ver a otros reír o llorar, y que desean imitar inmediatamente cuanto ven hacer a los demás, y, por último, que desean para ellos cuanto imaginan deleitar a los demás. Pues, como hemos dicho, las imágenes de las cosas son las afecciones mismas del cuerpo humano, o sea, los modos con que el cuerpo humano es afectado por causas externas y dispuesto para hacer esto o aquello.

PROPOSICIÓN 33

Cuando amamos una cosa similar a nosotros nos esforzamos cuanto podemos por hacer que ella nos ame a su vez.

(*per Hypothesin*) huic Laetitiae obstare imaginamur, quod ille eadem hac re gaudeat; ergo (*per Prop.* 28. *huius*), ne ille eadem potiatur, conabimur. Q. E. D.

Scholium. Videmus itaque, cum hominum natura plerumque ita comparatum esse, ut eorum, quibus male est, misereantur, et quibus bene est, invideant, et (*per Prop. praec.*) eo maiore odio, quo rem, qua alium potiri imaginantur, magis amant. Videmus deinde, ex eadem naturae humanae proprietate, ex qua sequitur, homines esse misericordes, sequi etiam eosdem esse invidos, et ambitiosos. Denique, si ipsam experientiam consulere velimus, ipsam haec omnia docere experiemur; praesertim si ad priores nostrae aetatis annos attenderimus. Nam pueros, quia eorum corpus continuo veluti in aequilibrio est, ex hoc solo ridere, vel flere experimur, quod alios ridere, vel flere vident; et quicquid praeterea vident alios facere, id imitari statim cupiunt, et omnia denique sibi cupiunt, quibus alios delectari imaginantur; nimirum quia rerum imagines, uti diximus, sunt ipsae humani Corporis affectiones, sive modi, quibus Corpus humanum a causis externis afficitur, disponiturque ad hoc, vel illud agendum.

PROPOSITIO XXXIII. *Cum rem nobis similem amamus, conamur, quantum possumus, efficere, ut nos contra amet.*

DEMOSTRACIÓN

Nos esforzamos cuanto podemos por imaginar una cosa que amamos más que a las demás (*por la proposición* 12 *de esta parte*). Así, si una cosa es similar a nosotros [166], nos esforzaremos por afectarla de alegría más que a las demás (*por la proposición* 29 *de esta parte*). O sea, que nos esforzaremos cuanto podamos por hacer que la cosa amada sea afectada de una alegría acompañada de la idea de nosotros. Esto es (*por el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*), por hacer que ella nos ame a su vez. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 34

Cuanto mayor es el afecto hacia nosotros de que imaginamos afectada a la cosa amada, tanto más nos gloriaremos.

DEMOSTRACIÓN

Nosotros (*por la proposición anterior*) nos esforzamos cuanto podemos por que la cosa amada nos ame a su vez. Esto es (*por el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*), por que la cosa amada sea afectada de una alegría acompañada de la idea de nosotros. Por ello, cuanto mayor es la alegría de la que imaginamos que la cosa amada está afectada por causa nuestra, tanto más favorecido es este esfuerzo nuestro. Esto es (*por la proposición* 11 *de esta parte, con su escolio*), somos afectados de una alegría mayor. Mas puesto que nos alegramos por haber afectado de alegría a otro similar a nosotros, entonces nos contemplamos a nosotros mismos con alegría (*por la proposición* 30 *de esta parte*). Luego cuanto mayor es el afecto hacia nosotros de que imaginamos afectada a la cosa amada, con tanta mayor alegría nos contemplaremos a nosotros mismos. O sea (*por el escolio de la proposición* 30 *de esta parte*), tanto más nos gloriaremos. *Q. E. D.*

Demonstratio. Rem, quam amamus, prae reliquis, quantum possumus, imaginari conamur (*per Prop.* 12. *huius*). Si igitur res nobis sit similis, ipsam prae reliquis Laetitia afficere conabimur (*per Prop.* 29. *huius*) sive conabimur, quantum possumus, efficere, ut res amata Laetitia afficiatur, concomitante idea nostri, hoc est (*per Schol. Prop.* 13. *huius*), ut nos contra amet. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XXXIV. *Quo maiori affectu rem amatam erga nos affectam esse imaginamur, eo magis gloriabimur.*

Demonstratio. Nos (*per Prop. praeced.*) conamur, quantum possumus, ut res amata nos contra amet, hoc est (*per Schol. Prop.* 13. *huius*), ut res amata Laetitia afficiatur, concomitante idea nostri. Quo itaque rem amatam maiori Laetitia nostra de causa affectam esse imaginamur, eo magis hic conatus iuvatur, hoc est (*per Prop.* 11. *huius cum eius Schol.*), eo maiore Laetitia afficimur. At cum ex eo laetemur, quod alium nobis similem Laetitia affecimus, tum nosmet cum Laetitia contemplamur (*per Prop.* 30. *huius*): ergo quo maiori affectu rem amatam erga nos affectam esse imaginamur, eo maiore Laetitia nosmet contemplabimur, sive (*per Schol. Prop.* 30. *huius*) eo magis gloriabimur. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 35

Si uno imagina que la cosa amada se une a otro con un vínculo de amistad igual o más estrecho que aquel con el que la poseía él solo, será afectado de odio hacia la cosa amada misma y envidiará a aquel otro.

DEMOSTRACIÓN

Cuanto mayor es el amor hacia él de que uno imagina afectada a la cosa amada, tanto más se gloriará (*por la proposición anterior*). Esto es (*por el escolio de la proposición* 30 *de esta parte*), [tanto más] se alegrará. Y así (*por la proposición* 28 *de esta parte*), se esforzará cuanto puede por imaginar a la cosa amada unida a él de la manera más estrecha, esfuerzo o apetito este que es fomentado si se imagina que otro desea para sí la misma cosa (*por la proposición* 31 *de esta parte*). [167] Mas se supone que este esfuerzo o apetito es coercido por la imagen de la misma cosa amada acompañada de la imagen de aquel que se une a ella. Luego (*por el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*), por ello mismo, será afectado de una tristeza acompañada, como de su causa, de la idea de la cosa amada y, simultáneamente, de la imagen del otro. Esto es (*por el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*), será afectado de odio hacia la cosa amada y, simultáneamente, hacia aquel otro (*por el corolario de la proposición* 15 *de esta parte*), a quien (*por la proposición* 23 *de esta parte*) envidiará por deleitarse con la cosa amada. Q. E. D.

ESCOLIO

Este odio hacia la cosa amada, unido a la envidia, se llama *celos*, el cual, por tanto, no es nada otro que una fluctuación del ánimo surgida simultáneamente del amor y del odio acompañados de la idea de otro, al

---

PROPOSITIO XXXV. *Si quis imaginatur rem amatam eodem, vel arctiore vinculo Amicitiae, quo ipse eadem solus potiebatur, alium sibi iungere, Odio erga ipsam rem amatam afficietur, et illi alteri invidebit.*

Demonstratio. Quo quis maiore amore rem amatam erga se affectam esse imaginatur, eo magis gloriabitur (*per praeced. Prop.*), hoc est (*per Schol. Prop.* 30. *huius*) laetabitur; adeoque (*per Prop.* 28. *huius*) conabitur, quantum potest, imaginari, rem amatam ipsi quam arctissime devinctam, qui quidem conatus, sive appetitus fomentatur, si alium idem sibi cupere imaginatur (*per Prop.* 31. *huius*). At hic conatus, sive appetitus ab ipsius rei amatae imagine, concomitante imagine illius, quem res amata sibi iungit, coerceri supponitur; ergo (*per Schol. Prop.* 11. *huius*) eo ipso Tristitia afficietur, concomitante idea rei amatae, tamquam causa, et simul imagine alterius, hoc est (*per Schol. Prop.* 13. *huius*), odio erga rem amatam afficietur, et simul erga illum alterum (*per Coroll. Prop.* 15. *huius*), cui propterea (*per Prop.* 23. *huius*) quod re amata delectatur, invidebit. Q. E. D.

Scholium. Hoc Odium erga rem amatam Invidiae iunctum Zelotypia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam animi fluctuatio orta ex Amore, et Odio simul, conco-

que se envidia. Además, este odio hacia la cosa amada será mayor en razón de la alegría de la que solía ser afectado el celoso por el recíproco amor de la cosa amada, y también en razón del afecto del que estaba afectado hacia aquel que él imagina que la cosa amada une [ahora] a sí. Pues si lo odia, por ello mismo (*por la proposición* 24 *de esta parte*) odiará a la cosa amada, ya que imagina que esta afecta de alegría a ese mismo al que odia. Y también (*por el corolario de la proposición* 15 *de esta parte*) porque se ve forzado a unir a la imagen de la cosa amada la imagen de aquel a quien odia, razón esta que generalmente se da en el amor hacia la mujer. Pues quien imagina que la mujer a la que ama se entrega a otro, no solo se entristecerá porque se coerce su propio apetito, sino que también la aborrecerá porque se verá forzado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y a las excreciones del otro. A ello, por último, se añade que el celoso no es recibido por la cosa amada con el mismo semblante que solía ofrecerle, causa por la que el amante también se entristece, como mostraré ahora.

PROPOSICIÓN 36

Quien recuerda una cosa por la que fue deleitado una vez, desea poseerla bajo las mismas circunstancias que cuando fue deleitado por ella la vez primera.

DEMOSTRACIÓN

Todo cuanto el hombre ha visto simultáneamente con la cosa que le ha deleitado, todo eso (*por la proposición* 15 *de esta parte*) será causa de alegría por accidente. Y [168] así (*por la proposición* 28 *de esta parte*),

---

mitante idea alterius, cui invidetur. Praeterea hoc Odium erga rem amatam maius erit pro ratione Laetitiae, qua Zelotypus ex reciproco rei amatae Amore solebat affici, et etiam pro ratione affectus, quo erga illum, quem sibi rem amatam iungere imaginatur, affectus erat. Nam si eum oderat, eo ipso rem amatam (*per Prop.* 24. *huius*) odio habebit, quia ipsam id, quod ipse odio habet, Laetitia afficere imaginatur; et etiam (*per Coroll. Prop.* 15. *huius*) ex eo, quod rei amatae imaginem imagini eius, quem odit, iungere cogitur, quae ratio plerumque locum habet in Amore erga feminam; qui enim imaginatur mulierem, quam amat, alteri sese prostituere, non solum ex eo, quod ipsius appetitus coercetur, contristabitur; sed etiam, quia rei amatae imaginem pudendis, et excrementis alterius iungere cogitur, eandem aversatur; ad quod denique accedit, quod Zelotypus non eodem vultu, quem res amata ei praebere solebat, ab eadem excipiatur, qua etiam de causa amans contristatur, ut iam ostendam.

PROPOSITIO XXXVI. *Qui rei, qua semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis, ac cum primo ipsa delectatus est.*

Demonstratio. Quicquid homo simul cum re, quae ipsum delectavit, vidit, id omne (*per Prop.* 15. *huius*) erit per accidens Laetitiae causa; adeoque (*per Prop.* 28. *huius*)

deseará poseerlo simultáneamente con la cosa que le ha deleitado. O sea, deseará poseer esa cosa con todas y las mismas circunstancias que cuando fue deleitado por ella la primera vez. *Q. E. D.*

COROLARIO

Si el amante advierte que falta alguna de aquellas circunstancias, se entristecerá.

DEMOSTRACIÓN[17]

Pues en tanto que advierte que falta alguna circunstancia, en esa medida imagina algo que excluye la existencia de la cosa. Y como, presa del amor, desea esa cosa, o sea, esa circunstancia (*por la proposición anterior*), entonces (*por la proposición* 19 *de esta parte*), en la medida en que imagina que falta se entristecerá. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Esta tristeza, en la medida en que concierne a la ausencia de aquello que amamos, se llama *frustración*.

PROPOSICIÓN 37

El deseo que surge de la tristeza o de la alegría, del odio o del amor, es tanto mayor cuanto mayor es el afecto.

DEMOSTRACIÓN

La tristeza disminuye o coerce (*por el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*) la potencia de obrar del hombre. Esto es (*por la proposición* 7 *de esta parte*), disminuye o coerce el esfuerzo por el que el hombre se es-

---

omni eo simul cum re, quae ipsum delectavit, potiri cupiet, sive re cum omnibus iisdem circumstantiis potiri cupiet, ac cum primo eadem delectatus est. *Q. E. D.*

Corollarium. Si itaque unam ex iis circumstantiis deficere compererit, amans contristabitur.

Demonstratio. Nam quatenus aliquam circumstantiam deficere comperit, eatenus aliquid imaginatur, quod eius rei existentiam secludit. Cum autem eius rei, sive circumstantiae (*per Prop. praeced.*) sit prae amore cupidus, ergo (*per Prop.* 19. *huius*), quatenus eandem deficere imaginatur, contristabitur. *Q. E. D.*

Scholium. Haec Tristitia, quatenus absentiam eius, quod amamus, respicit, Desiderium vocatur.

PROPOSITIO XXXVII. *Cupiditas, quae prae Tristitia, vel Laetitia, praeque Odio, vel Amore oritur, eo est maior, quo affectus maior est.*

Demonstratio. Tristitia hominis agendi potentiam (*per Schol. Prop.* 11. *huius*) minuit, vel coercet, hoc est (*per Prop.* 7. *huius*), conatum, quo homo in suo esse per-

17. Esta demostración falta en los NS.

fuerza por perseverar en su ser. Y así (*por la proposición 5 de esta parte*), es contraria a ese esfuerzo. Y todo por lo que un hombre afectado de tristeza se esfuerza es por apartar la tristeza. Mas (*por la definición de tristeza*) cuanto mayor es la tristeza, tanto mayor es la parte de la potencia de obrar del hombre a la que necesariamente aquella se opone. Luego cuanto mayor es la tristeza, con tanta mayor potencia de obrar se esforzará el hombre por apartar la tristeza. Esto es (*por el escolio de la proposición 9 de esta parte*), con tanto mayor deseo o apetito se esforzará por apartar la tristeza. Además, como la alegría (*por el mismo escolio de la proposición* 11 *de esta parte*) aumenta o favorece la potencia de obrar del hombre, fácilmente se demuestra, por la misma vía, que un hombre afectado de alegría no desea sino conservarla, y ello con un deseo tanto mayor [169] cuanto mayor sea la alegría. Y por último, puesto que el odio y el amor son los afectos mismos de la tristeza o de la alegría, se sigue del mismo modo que el esfuerzo, el apetito o el deseo que surge del odio o del amor será mayor en razón del odio y del amor. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 38

Si alguien comenzase a odiar a una cosa amada, de manera tal que su amor fuese completamente abolido, por esa misma causa la perseguirá con más odio que si nunca la hubiese amado, y este [odio] será tanto mayor cuanto mayor haya sido su amor de antes.

DEMOSTRACIÓN

Pues si alguien comienza a odiar la cosa que ama, se coercen más apetitos suyos que si no la hubiera amado. Pues el amor es una alegría (*por*

---

severare conatur, minuit, vel coercet; adeoque (*per Prop. 5. huius*) huic conatui est contraria; et quicquid homo Tristitia affectus conatur, est Tristitiam amovere. At (*per Tristitiae Defin.*) quo Tristitia maior est, eo maiori parti hominis agendi potentiae necesse est opponi; ergo quo maior Tristitia est, eo maiore agendi potentia conabitur homo contra Tristitiam amovere, hoc est (*per Schol. Prop. 9. huius*), eo maiore cupiditate, sive appetitu conabitur Tristitiam amovere. Deinde quoniam Laetitia (*per idem Schol. Prop.* 11. *huius*) hominis agendi potentiam auget, vel iuvat, facile eadem via demonstratur, quod homo, Laetitia affectus, nihil aliud cupit, quam eandem conservare, idque eo maiore Cupiditate, quo Laetitia maior erit. Denique, quoniam Odium, et Amor sunt ipsi Tristitiae, vel Laetitiae affectus, sequitur eodem modo, quod conatus, appetitus, sive Cupiditas, quae prae Odio, vel Amore oritur, maior erit pro ratione Odii, et Amoris. Q. E. D.

PROPOSITIO XXXVIII. *Si quis rem amatam odio habere inceperit, ita ut Amor plane aboleatur, eandem maiore odio, ex pari causa, prosequetur, quam si ipsam nunquam amavisset, et eo maiori, quo Amor antea maior fuerat.*

Demonstratio. Nam si quis rem, quam amat, odio habere incipit, plures eius appetitus coercentur, quam si eandem non amavisset. Amor namque Laetitia est (*per Schol.*

el escolio de la proposición 13 *de esta parte*) que el hombre se esfuerza cuanto puede por conservar (*por la proposición* 28 *de esta parte*), y ello (*por el mismo escolio*) contemplando la cosa amada como presente y afectándola cuanto puede de alegría (*por la proposición* 21 *de esta parte*). Y este esfuerzo (*por la proposición anterior*) es tanto mayor cuanto más grande es el amor, así como el esfuerzo por hacer que la cosa amada le ame a su vez (*véase la proposición* 33 *de esta parte*). Mas estos esfuerzos son coercidos por el odio hacia la cosa amada (*por el corolario de la proposición* 13 *y por la proposición* 23 *de esta parte*). Luego el amante (*por el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*) será también, por esta causa, afectado de tristeza, y esta será tanto mayor cuanto más grande haya sido el amor. Esto es, aparte de la tristeza que fue causa del odio, surge otra del hecho de haber amado la cosa. Y en consecuencia, [el amante] contemplará a la cosa amada con un afecto de tristeza mayor. Esto es (*por el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*), la perseguirá con más odio que si no la hubiera amado, y este [odio] será tanto mayor cuanto mayor haya sido su amor [de antes]. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 39

Quien odia a alguien se esforzará por inferirle algún mal, a no ser que tema que de ello surja para él algún mal mayor; y por el contrario, quien ama a alguien, por la misma ley, se esforzará por hacerle algún bien. [170]

DEMOSTRACIÓN

Odiar a alguien es (*por el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*) imaginarlo como causa de tristeza. Y así (*por la proposición* 28 *de esta par-*

Prop. 13. *huius*), quam homo, quantum potest (*per Prop.* 28. *huius*) conservare conatur; idque (*per idem Schol.*) rem amatam, ut praesentem, contemplando, eandemque (*per Prop.* 21. *huius*) Laetitia, quantum potest, afficiendo, qui quidem conatus (*per Prop. praeced.*) eo est maior, quo amor maior est, ut et conatus efficiendi, ut res amata ipsum contra amet (*vid. Prop.* 33. *huius*). At hi conatus odio erga rem amatam coercentur (*per Coroll. Prop.* 13. *et per Prop.* 23. *huius*); ergo amans (*per Schol. Prop.* 11. *huius*) hac etiam de causa Tristitia afficietur, et eo maiori, quo Amor maior fuerat, hoc est, praeter Tristitiam, quae Odii fuit causa, alia ex eo oritur, quod rem amavit; et consequenter maiore Tristitiae affectu rem amatam contemplabitur, hoc est (*per Schol. Prop.* 13. *huius*), maiori odio prosequetur, quam si eandem non amavisset, et eo maiori, quo amor maior fuerat. Q. E. D.

PROPOSITIO XXXIX. *Qui aliquem Odio habet, ei malum inferre conabitur, nisi ex eo maius sibi malum oriri timeat; et contra, qui aliquem amat, ei eadem lege benefacere conabitur.*

Demonstratio. Aliquem odio habere est (*per Schol. Prop.* 13. *huius*) aliquem, ut Tristitiae causam, imaginari; adeoque (*per Prop.* 28. *huius*) is, qui aliquem odio habet,

te), quien odia a alguien se esforzará por rechazarlo o destruirlo. Mas si teme que ello le reporte algo más triste o (lo cual es lo mismo) un mal mayor, y si cree que puede evitárselo no infiriendo a quien odia el mal que meditaba, deseará abstenerse (*por la misma proposición* 28 *de esta parte*). Y ello (*por la proposición* 37 *de esta parte*) con un esfuerzo mayor que el que le empujaba a inferirle un mal, el cual, por ello, prevalecerá, como queríamos. La demostración de la segunda parte procede de la misma manera. Luego quien odia a alguien, etc. Q. E. D.

ESCOLIO

Por *bien* entiendo aquí todo género de alegría y, además, todo cuanto a ella conduce, y en especial lo que satisface un anhelo, sea cual sea. Por *mal*, en cambio, todo género de tristeza, y, en especial, lo que frustra un anhelo. En efecto, más arriba (*en el escolio de la proposición* 9 *de esta parte*) hemos mostrado que nosotros no deseamos nada porque lo juzguemos bueno, sino que, por el contrario, lo llamamos *bueno* porque lo deseamos. Y en consecuencia, llamamos *malo* a aquello que aborrecemos. Por ello, cada cual juzga o estima según su afecto qué es bueno, qué malo; qué es mejor, qué peor; y por último, qué es óptimo y qué pésimo. De esta manera, el avaro juzga que lo mejor de todo es la abundancia de dinero y lo peor su escasez. El ambicioso, en cambio, nada desea más que la gloria y, por el contrario, nada le atemoriza tanto como la vergüenza. Por último, nada hay más agradable para el envidioso que la infelicidad ajena y nada más molesto que la ajena felicidad. Y así, cada cual juzga en virtud de su afecto que una cosa es buena

---

eundem amovere, vel destruere conabitur. Sed si inde aliquid tristius, sive (quod idem est) maius malum sibi timeat, idque se vitare posse credit, non inferendo ei, quem odit, malum, quod meditabatur, a malo inferendo (*per eandem Prop.* 28. *huius*) abstinere cupiet; idque (*per Prop.* 37. *huius*) maiore conatu, quam quo tenebatur inferendi malum, qui propterea praevalebit, ut volebamus. Secundae partis demonstratio eodem modo procedit. Ergo qui aliquem odio habet, &c. Q. E. D.

Scholium. Per bonum hic intelligo omne genus Laetitiae, et quicquid porro ad eandem conducit, et praecipue id, quod desiderio, qualecunque illud sit, satisfacit. Per malum autem omne Tristitiae genus, et praecipue id, quod desiderium frustratur. Supra enim (*in Schol. Prop.* 9. *huius*) ostendimus, nos nihil cupere, quia id bonum esse iudicamus, sed contra id bonum vocamus, quod cupimus; et consequenter id, quod aversamur, malum appellamus; quare unusquisque ex suo affectu iudicat, seu aestimat, quid bonum, quid malum, quid melius, quid peius, et quid denique optimum, quidve pessimum sit. Sic Avarus argenti copiam optimum, eius autem inopiam pessimum iudicat. Ambitiosus autem nihil aeque, ac Gloriam cupit, et contra nihil aeque, ac Pudorem, reformidat. Invido deinde nihil iucundius, quam alterius infelicitas, et nihil molestius, quam aliena felicitas; ac sic unusquisque ex suo affectu rem

o mala, útil o inútil. Por lo demás, el afecto que dispone a un hombre de manera tal que no quiere lo que quiere, o que quiere lo que no quiere, se llama *temor*, el cual, por tanto, no es nada otro que *el miedo, en la medida en que el hombre es dispuesto por él a evitar un mal que juzga futuro mediante otro menor* (*véase la proposición* 28 *de esta parte*). Pero si el mal que teme es la vergüenza, entonces este temor se llama *pudor*. Por último, si el deseo de evitar un mal futuro es coercido por el te-[171]mor de otro mal, de manera que no se sabe ya lo que se quiere, entonces este miedo se llama *consternación*, sobre todo si los males que se temen son de los mayores.

PROPOSICIÓN 40

Quien imagina ser odiado por alguien y no cree haberle dado causa alguna de odio, le odiará a su vez.

DEMOSTRACIÓN

Quien imagina a alguien afectado de odio, por ello mismo también será afectado de odio (*por la proposición* 27 *de esta parte*), esto es (*por el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*), de una tristeza acompañada de la idea de una causa externa. Mas él mismo (*por hipótesis*) no imagina causa alguna de esa tristeza, aparte de aquel que le odia. Luego, en virtud de que imagina ser odiado por alguien, será afectado de una tristeza acompañada de la idea de aquel que le odia. O sea (*por el mismo escolio*), le odiará. Q. E. D.

---

aliquam bonam, aut malam, utilem, aut inutilem esse iudicat. Ceterum hic affectus, quo homo ita disponitur, ut id, quod vult, nolit, vel ut id, quod non vult, velit, *Timor* vocatur, qui proinde nihil aliud est, quam *metus, quatenus homo ab eodem disponitur, ad malum, quod futurum iudicat, minore vitandum* (*vid. Prop.* 28. *huius*). Sed si malum, quod timet, Pudor sit, tum Timor appellatur Verecundia. Denique si cupiditas malum futurum vitandi coercetur Timore alterius mali, ita ut quid potius velit, nesciat, tum Metus vocatur Consternatio, praecipue si utrumque malum, quod timetur, ex maximis sit.

PROPOSITIO XL. *Qui se odio haberi ab aliquo imaginatur, nec se ullam odii causam illi dedisse credit, eundem odio contra habebit.*

Demonstratio. Qui aliquem odio affectum imaginatur, eo ipso etiam odio afficietur (*per Prop.* 27. *huius*), hoc est (*per Schol. Prop.* 13. *huius*) Tristitia, concomitante idea causae externae. At ipse (*per Hypothesin*) nullam huius Tristitiae causam imaginatur praeter illum, qui ipsum odio habet; ergo ex hoc, quod se odio haberi ab aliquo imaginatur, Tristitia afficietur, concomitante idea eius, qui ipsum odio habet, sive (*per idem Schol.*) eundem odio habebit. Q. E. D.

ESCOLIO

Si se imagina haber ofrecido causa justa de odio, entonces (*por la proposición* 30 *de esta parte y su escolio*) será afectado de vergüenza. Pero esto (*por la proposición* 25 *de esta parte*) raramente acontece. Por lo demás, esta reciprocidad en el odio puede surgir también de que al odio sigue un esfuerzo por inferir un mal a quien se odia (*por la proposición* 39 *de esta parte*). Así pues, quien imagina que es odiado por alguien, imaginará a ese alguien como causa de algún mal, o sea, de tristeza. Y así, será afectado de una tristeza o de un miedo acompañado, como de su causa, de la idea de aquel que le odia. Esto es, será afectado de odio hacia él, como [hemos demostrado] más arriba.

COROLARIO I

En quien imagina lo que ama afectado de odio hacia él, el amor y el odio, simultáneamente, entrarán en conflicto. Pues en la medida en que imagina ser odiado por aquel, es determinado (*por la proposición anterior*) a odiarlo a su vez. Mas, no obstante (*por hipótesis*), le ama. Luego el amor y el odio, simultáneamente, entrarán en conflicto. [172]

COROLARIO II

Si uno imagina que alguien sobre el que antes no había proyectado afecto alguno le infiere por odio algún mal, se esforzará al instante por devolverle ese mismo mal.

DEMOSTRACIÓN

Quien imagina que alguien está afectado de odio hacia él, le odiará a su vez (*por la proposición anterior*). Y (*por la proposición* 26 *de esta parte*) se esforzará por traer a sus mientes todo cuanto pueda afectar a aquel

---

Scholium. Quod si se iustam Odii causam praebuisse imaginatur, tum (*per Prop.* 30. *huius et eiusdem Schol.*) Pudore afficietur. Sed hoc (*per Prop.* 25. *huius*) raro contingit. Praeterea haec odii reciprocatio oriri etiam potest ex eo, quod Odium sequatur conatus malum inferendi ei, qui odio habetur (*per Prop.* 39. *huius*). Qui igitur se odio haberi ab aliquo imaginatur, eundem alicuius mali, sive Tristitiae causam imaginabitur; atque adeo Tristitia afficietur, seu Metu, concomitante idea eius, qui ipsum odio habet, tamquam causa, hoc est, odio contra afficietur, ut supra.

Corollarium I. Qui, quem amat, odio erga se affectum imaginatur, Odio, et amore simul conflictabitur. Nam quatenus imaginatur, ab eodem se odio haberi, determinatur (*per Prop. praeced.*), ad eundem contra odio habendum. At (*per Hypothesin*) ipsum nihilominus amat: ergo Odio, et Amore simul conflictabitur.

Corollarium II. Si aliquis imaginatur, ab aliquo, quem antea nullo affectu prosecutus est, malum aliquod prae Odio sibi illatum esse, statim idem malum eidem referre conabitur.

Demonstratio. Qui aliquem Odio erga se affectum esse imaginatur, eum contra (*per praeced. Prop.*) odio habebit, et (*per Prop.* 26. *huius*) id omne comminisci conabitur,

de tristeza. Y tratará de inferírselo (*por la proposición* 39 *de esta parte*). Mas (*por hipótesis*) lo primero que imagina a este respecto es el mal que le ha sido hecho. Luego se esforzará al instante por inferírselo. *Q. E. D.*

ESCOLIO

El esfuerzo por inferir un mal a quien odiamos se llama *ira*, y en cambio, el esfuerzo por devolver un mal que se nos ha hecho se llama *venganza*.

PROPOSICIÓN 41

Si uno imagina que es amado por alguien y no cree haberle dado causa alguna para ello (lo que puede suceder, por el corolario de la proposición 15 y por la proposición 16 de esta parte), *le amará a su vez.*

DEMOSTRACIÓN

Esta proposición se demuestra por la misma vía que la anterior. Véase también su escolio.

ESCOLIO

Y si creyese haber dado una causa justa de amor se gloriará (*por la proposición* 30 *de esta parte con su escolio*), lo cual en realidad (*por la proposición* 25 *de esta parte*) sucede con más frecuencia. Y ya hemos dicho que ocurre lo contrario cuando alguien imagina que es odiado por otro (*véase el escolio de la proposición anterior*). Por otra parte, este amor recíproco y, en consecuencia (*por la proposición* 39 *de esta parte*), el esfuerzo por hacer un bien a quien nos ama y se esfuerza (*por la misma proposición* 39 *de esta parte*) por hacernos un bien a nosotros, se

---

quod eundem possit Tristitia afficere, atque id eidem (*per Prop.* 39. *huius*) inferre studebit. At (*per Hypothesin*) primum, quod huiusmodi imaginatur, est malum sibi illatum; ergo idem statim eidem inferre conabitur. *Q. E. D.*

Scholium. Conatus malum inferendi ei, quem odimus, Ira vocatur; conatus autem malum nobis illatum referendi Vindicta appellatur.

PROPOSITIO XLI. *Si quis ab aliquo se amari imaginatur, nec se ullam ad id causam dedisse credit* (quod per Coroll. Prop. 15. et per Prop. 16. huius fieri potest), *eundem contra amabit.*

Demonstratio. Haec Propositio eadem via demonstratur, ac praecedens. Cuius etiam Scholium vide.

Scholium. Quod si se iustam Amoris causam praebuisse crediderit, gloriabitur (*per Prop.* 30. *huius cum eiusdem Schol.*), quod quidem (*per Prop.* 25. *huius*) frequentius contingit, et cuius contrarium evenire diximus, quando aliquis ab aliquo se odio haberi imaginatur (*vide Schol. Prop. praeced.*). Porro hic reciprocus Amor, et consequenter (*per Prop.* 39. *huius*) conatus benefaciendi ei, qui nos amat, quique (*per eandem Prop.* 39. *huius*) nobis benefacere conatur, Gratia, seu Gratitudo vocatur;

llama *agradecimiento* o *gratitud*. Y así, es obvio que los hombres están mucho más dispuestos a la venganza que a devolver un beneficio. [173]

COROLARIO

En quien imagina que es amado por alguien a quien odia, el odio y el amor entrarán, simultáneamente, en conflicto. Lo cual se demuestra por la misma vía que el primer corolario de la proposición anterior.

ESCOLIO

Si prevaleciera el odio, se esforzará por inferir un mal a aquel por quien es amado. Y este afecto se llama *crueldad*, sobre todo si se cree que el que ama no ha dado ninguna causa común de odio.

PROPOSICIÓN 42

Quien movido por amor o por esperanza de gloria ha hecho un beneficio a alguien, se entristecerá si ve que ese beneficio es recibido con ánimo ingrato.

DEMOSTRACIÓN

Quien ama alguna cosa similar a él se esfuerza cuanto puede por hacer que esa cosa, a su vez, le ame (*por la proposición* 33 *de esta parte*). Así pues, quien por amor hace un beneficio a alguien, lo hace por el anhelo que tiene de ser amado a su vez. Esto es (*por la proposición* 34 *de esta parte*), por esperanza de gloria, o sea (*por el escolio de la proposición* 30 *de esta parte*), de alegría. Y así (*por la proposición* 12 *de esta parte*), se esforzará cuanto puede por imaginar esa causa de gloria, o sea, por contemplarla como existente en acto. Mas (*por hipótesis*) imagina otra cosa

---

atque adeo apparet, homines longe paratiores esse ad Vindictam, quam ad referendum beneficium.

Corollarium. Qui ab eo, quem odio habet, se amari imaginatur, Odio, et Amore simul conflictabitur. Quod eadem via, qua primum Propositionis praecedentis Coroll. demonstratur.

Scholium. Quod si Odium praevaluerit, ei, a quo amatur, malum inferre conabitur, qui quidem affectus Crudelitas appellatur, praecipue si illum, qui amat, nullam Odii communem causam praebuisse creditur.

PROPOSITIO XLII. *Qui in aliquem, Amore, aut spe Gloriae motus, beneficium contulit, contristabitur, si viderit, beneficium ingrato animo accipi.*

Demonstratio. Qui rem aliquam sibi similem amat, conatur, quantum potest, efficere, ut ab ipsa contra ametur (*per Prop.* 33. *huius*). Qui igitur prae amore in aliquem beneficium contulit, id facit desiderio, quo tenetur, ut contra ametur, hoc est (*per Prop.* 34. *huius*) spe Gloriae, sive (*per Schol. Prop.* 30. *huius*) Laetitiae; adeoque (*per Prop.* 12. *huius*) hanc Gloriae causam, quantum potest, imaginari, sive ut actu existentem contemplari conabitur. At (*per Hypothesin*) aliud imaginatur, quod

que excluye la existencia de esa causa. Luego (*por la proposición* 19 *de esta parte*) por ello mismo se entristecerá. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 43

El odio aumenta con el odio recíproco y, por el contrario, puede ser destruido con el amor.

DEMOSTRACIÓN

Quien imagina que aquel al que odia está afectado a su vez de odio hacia él, por ello mismo (*por la proposición* 40 *de esta parte*) da origen a un odio nuevo mientras aún dura (*por hipótesis*) el primero. Pero si, por el contrario, imagina que aquel está afectado de amor hacia él, en la medida en que imagina esto, en esa medida (*por la proposición* 30 *de esta parte*) se contempla a sí mismo con alegría y, [174] en esa medida (*por la proposición* 29 *de esta parte*), se esforzará por complacerle. Esto es (*por la proposición* 41 *de esta parte*), en esa medida se esforzará por no odiarle y por no afectarle de tristeza alguna, esfuerzo este que (*por la proposición* 37 *de esta parte*) será mayor o menor en razón del afecto del que surge. Y así, si fuese mayor que el que surge del odio y en cuya virtud se esfuerza por afectar de tristeza a la cosa que odia (*por la proposición* 26 *de esta parte*), prevalecerá sobre él y arrancará el odio del ánimo. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 44

El odio que es completamente vencido con amor se trueca en amor; y tal amor, por ello, es mayor que si no le hubiese precedido el odio.

---

eiusdem causae existentiam secludit: ergo (*per Prop.* 19. *huius*) eo ipso contristabitur. Q. E. D.

PROPOSITIO XLIII. *Odium reciproco odio augetur, et Amore contra deleri potest.*

Demonstratio. Qui eum, quem odit, Odio contra erga se affectum esse imaginatur, eo ipso (*per Prop.* 40. *huius*) novum Odium oritur, durante (*per Hypothesin*) adhuc primo. Sed si contra eundem amore erga se affectum esse imaginetur, quatenus hoc imaginatur, eatenus (*per Prop.* 30. *huius*) se ipsum cum Laetitia contemplatur, et eatenus (*per Prop.* 29. *huius*) eidem placere conabitur, hoc est (*per Prop.* 41. *huius*), eatenus conatur ipsum odio non habere nullaque Tristitia afficere; qui quidem conatus (*per Prop.* 37. *huius*) maior, vel minor erit, pro ratione affectus, ex quo oritur; atque adeo si maior fuerit illo, qui ex odio oritur, et quo rem, quam odit (*per Prop.* 26. *huius*) Tristitia afficere conatur, ei praevalebit, et Odium ex animo delebit. Q. E. D.

PROPOSITIO XLIV. *Odium, quod Amore plane vincitur, in Amorem transit; et Amor propterea maior est, quam si Odium non praecessisset.*

DEMOSTRACIÓN

Procede del mismo modo que la proposición 38 de esta parte. Pues quien comienza a amar una cosa que odia o que solía contemplar con tristeza, por ello mismo, porque ama, se alegra. Y a esta alegría que el amor implica (*véase su definición en el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*) se añade también aquella que surge de que el esfuerzo por apartar la tristeza que implica el odio (*como hemos mostrado en la proposición* 37 *de esta parte*) es favorecido por completo, acompañado como de su causa por la idea de aquel a quien odiaba.

ESCOLIO

Aun cuando esto sea así, nadie se esforzará por odiar a una cosa, o por ser afectado de tristeza, para disfrutar de esta alegría mayor. Esto es, nadie deseará infligirse un daño con la esperanza de recuperarse de él, ni deseará caer enfermo con la esperanza de reponerse. Pues cada cual se esforzará siempre por conservar su ser y por apartar cuanto pueda la tristeza. Si pudiera concebirse, por el contrario, que un hombre pudiese desear odiar a alguien para que después se siguiese de ello un amor mayor, entonces anhelaría odiarle siempre. Pues cuanto mayor fuese el odio, tanto mayor sería después el amor. Y así, anhelaría siempre que el odio aumentase más y más. Y por la misma causa, un hombre se esforzaría más y más por caer enfermo, para disfrutar después de una mayor alegría al recuperar su salud. Y así, siempre se esforzaría por caer enfermo, lo que (*por la proposición 6 de esta parte*) es absurdo. [175]

Demonstratio. Eodem modo procedit, ac Propositionis 38. huius. Nam qui rem, quam odit, sive quam cum Tristitia contemplari solebat, amare incipit, eo ipso, quod amat, laetatur, et huic Laetitiae, quam Amor involvit (*vide eius Defin. in Schol. Prop.* 13. *huius*), illa etiam accedit, quae ex eo oritur, quod conatus amovendi Tristitiam, quam odium involvit (*ut in Prop.* 37. *huius ostendimus*), prorsus iuvatur, concomitante idea eius, quem odio habuit, tamquam causa.

Scholium. Quamvis res ita se habeat, nemo tamen conabitur rem aliquam odio habere vel Tristitia affici, ut maiori hac Laetitia fruatur; hoc est, nemo spe damnum recuperandi, damnum sibi inferri cupiet, nec aegrotare desiderabit spe convalescendi. Nam unusquisque suum esse conservare, et Tristitiam, quantum potest, amovere semper conabitur. Quod si contra concipi posset, hominem posse cupere aliquem odio habere, ut eum postea maiori amore prosequatur, tum eundem odio habere semper desiderabit. Nam quo Odium maius fuerit, eo Amor erit maior, atque adeo desiderabit semper, ut Odium magis magisque augeatur, et eadem de causa homo magis ac magis aegrotare conabitur, ut maiori Laetitia ex restauranda valetudine postea fruatur; atque adeo semper aegrotare conabitur, quod (*per Prop.* 6. *huius*) est absurdum.

PROPOSICIÓN 45

Si quien ama a una cosa similar a él imagina que un semejante suyo está afectado de odio hacia esa cosa, lo odiará.

DEMOSTRACIÓN

Pues la cosa amada odia a su vez a quien la odia (*por la proposición* 40 *de esta parte*). Y así, por ello mismo el amante que imagina que alguien odia a la cosa amada, imagina a la cosa amada afectada de odio. Esto es (*por el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*), de tristeza. Y en consecuencia (*por la proposición* 21 *de esta parte*), se entristece, y ello acompañado como de su causa de la idea de aquel que odia a la cosa amada. Esto es (*por el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*), lo odiará. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 46

Si uno ha sido afectado por alguien, cuya clase o nación es diversa de la suya, de alegría o de tristeza, acompañadas como de su causa por la idea [de ese alguien] bajo el nombre universal de su clase o de su nación, amará u odiará no solo a ese alguien, sino a todos los de su clase o nación.

DEMOSTRACIÓN

La demostración de esto es patente en virtud de la proposición 16 de esta parte.

PROPOSICIÓN 47

La alegría que surge de esto, a saber, de que imaginamos que una cosa que odiamos es destruida, o de que la imaginamos afectada de algún otro mal, no surge sin alguna tristeza del ánimo.

PROPOSITIO XLV. Si quis aliquem sibi similem Odio in rem sibi similem, quam amat, affectum esse imaginatur, eum odio habebit.

Demonstratio. Nam res amata eum, qui ipsam odit, odio contra habet (*per Prop.* 40. *huius*), adeoque amans, qui aliquem imaginatur rem amatam odio habere, eo ipso rem amatam Odio, hoc est (*per Schol. Prop.* 13. *huius*), Tristitia affectam esse imaginatur, et consequenter (*per Prop.* 21. *huius*) contristatur, idque concomitante idea eius, qui rem amatam odit, tamquam causa, hoc est (*per Schol. Prop.* 13. *huius*), ipsum odio habebit. Q. E. D.

PROPOSITIO XLVI. *Si quis ab aliquo cuiusdam classis, sive nationis a sua diversae, Laetitia, vel Tristitia affectus fuerit, concomitante eius idea, sub nomine universali classis, vel nationis, tamquam causa: is non tantum illum, sed omnes eiusdem classis, vel nationis amabit, vel odio habebit.*

Demonstratio. Huius rei demonstratio patet ex Propositione 16. huius Partis.

PROPOSITIO XLVII. *Laetitia, quae ex eo oritur, quod scilicet rem, quam odimus, destrui, aut alio malo affici imaginamur, non oritur absque ulla animi Tristitia.*

DEMOSTRACIÓN

Es patente en virtud de la proposición 27 de esta parte. Pues en la medida en que imaginamos a una cosa similar a nosotros afectada de tristeza, en esa medida nos entristecemos.

ESCOLIO

Esta proposición también puede demostrarse en virtud del corolario de la proposición 17 de la segunda parte. Pues cuantas veces recordamos una cosa, aun cuando [176] no exista en acto, no obstante la contemplamos como presente y el cuerpo es afectado del mismo modo. Por ello, mientras la memoria de la cosa está viva el hombre es determinado a contemplarla con tristeza, determinación esta que, mientras la imagen de la cosa permanece, es coercida por la memoria de aquellas cosas que excluyen su existencia, pero no suprimida. Y así, el hombre solo se alegra en la medida en que esta determinación es coercida, y por ello sucede que esta alegría que surge del mal de la cosa que odiamos se repite cada vez que recordamos esa cosa. Pues, como hemos dicho, cuando la imagen de esa cosa se reaviva, dado que esta [imagen] implica la existencia de esa misma cosa, determina al hombre a contemplar la cosa con la misma tristeza con que solía contemplarla cuando existía. Mas como ha unido a la imagen de esa cosa otras que excluyen su existencia, al momento es coercida tal determinación a la tristeza, y el hombre se alegra de nuevo, y así cuantas veces se da esta repetición [del recuerdo]. Y esta es la misma causa por la que los hombres se alegran cada vez que recuerdan algún mal pretérito y por la que gozan narrando los peligros de que se han librado. Pues cuando imaginan algún peligro lo contem-

---

Demonstratio. Patet ex Prop. 27. huius. Nam quatenus rem nobis similem Tristitia affici imaginamur, eatenus contristamur.

Scholium. Potest haec Propositio etiam demonstrari ex Corollario Propositionis 17. Partis 2. Quoties enim rei recordamur, quamvis ipsa actu non existat, eandem tamen ut praesentem contemplamur, Corpusque eodem modo afficitur; quare quatenus rei memoria viget, eatenus homo determinatur, ad eandem cum Tristitia contemplandum, quae determinatio, manente adhuc rei imagine, coercetur quidem memoria illarum rerum, quae huius existentiam secludunt; sed non tollitur: atque adeo homo eatenus tantum laetatur, quatenus haec determinatio coercetur; et hinc fit, ut haec Laetitia, quae ex rei, quam odimus, malo oritur, toties repetatur, quoties eiusdem rei recordamur. Nam, uti diximus, quando eiusdem rei imago excitatur, quia haec ipsius rei existentiam involvit, hominem determinat, ad rem cum eadem Tristitia contemplandum, qua eandem contemplari solebat, cum ipsa existeret. Sed quia eiusdem rei imagini alias iunxit, quae eiusdem existentiam secludunt, ideo haec ad Tristitiam determinatio statim coercetur, et homo de novo laetatur, et hoc toties, quoties haec repetitio fit. Atque haec eadem est causa, cur homines laetantur, quoties alicuius iam praeteriti mali recordantur, et cur pericula, a quibus liberati sunt, narrare gaudeant. Nam ubi aliquod periculum imaginantur, idem veluti adhuc futurum contemplantur,

plan como todavía futuro y son determinados a temerlo, determinación esta que nuevamente es coercida por la idea de libertad que unieron a la idea de ese peligro cuando se libraron de él, y que les devuelve nuevamente la seguridad, de la cual se alegran de nuevo.

PROPOSICIÓN 48

El amor y el odio, por ejemplo, hacia Pedro, son destruidos si la tristeza que implica este y la alegría que implica aquel son unidas a la idea de otra causa; y ambos disminuyen en la medida en que imaginamos que Pedro no es la sola causa del uno o del otro.

DEMOSTRACIÓN

Es patente en virtud de las solas definiciones de amor y odio, que han de verse en el escolio de la proposición 13 de esta parte. Pues solo por esto se llama la alegría amor hacia Pedro y la tristeza odio hacia Pedro, a saber, porque se considera a Pedro como causa de este o de aquel afecto. Así pues, [177] suprimida total o parcialmente esta [causa], el afecto hacia Pedro disminuye también totalmente o en parte. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 49

El amor y el odio hacia una cosa que imaginamos ser libre deben ser mayores, siendo igual la causa, que hacia una necesaria.

DEMOSTRACIÓN

Una cosa que imaginamos ser libre debe (*por la definición 7 de la parte* 1) ser percibida por sí, sin las otras. Así pues, si imaginamos que ella es causa de alegría o de tristeza, por ello mismo (*por el escolio de la propo-*

---

et ad id metuendum determinantur, quae determinatio de novo coercetur idea libertatis, quam huius periculi ideae iunxerunt, cum ab eodem liberati sunt, quaeque eos de novo securos reddit, atque adeo de novo laetantur.

PROPOSITIO XLVIII. *Amor, et Odium, ex. gr. erga Petrum destruitur, si Tristitia, quam hoc, et Laetitia, quam ille involvit, ideae alterius causae iungatur; et eatenus uterque diminuitur, quatenus imaginamur Petrum non solum fuisse alterutrius causam.*

Demonstratio. Patet ex sola Amoris, et Odii definitione; quam vide in Schol. Prop. 13. huius. Nam propter hoc solum Laetitia vocatur Amor, et Tristitia Odium erga Petrum, quia scilicet Petrus huius, vel illius affectus causa esse consideratur. Hoc itaque prorsus, vel ex parte sublato, affectus quoque erga Petrum prorsus, vel ex parte diminuitur. Q. E. D.

PROPOSITIO XLIX. *Amor, et Odium erga rem, quam liberam esse imaginamur, maior ex pari causa uterque debet esse, quam erga necessariam.*

Demonstratio. Res, quam liberam esse imaginamur, debet (*per Defin.* 7. *p.* 1.) per se absque aliis percipi. Si igitur eandem Laetitiae, vel Tristitiae causam esse imagi-

sición 13 *de esta parte*) la amaremos o la odiaremos, y ello (*por la proposición anterior*) con el amor o el odio más grande que puede surgir de un afecto dado. Pero si imaginamos como necesaria la cosa que es causa del mismo afecto, entonces (*por la misma definición* 7 *de la parte* 1) imaginaremos que es causa de ese afecto, no ella sola, sino con otras. Y así (*por la proposición anterior*), el amor y el odio hacia ella serán menores. Q. E. D.

ESCOLIO

De aquí se sigue que los hombres, como estiman que son libres, se tienen recíprocamente un amor o un odio mayores que el que tienen por otras cosas, a lo que se añade la imitación de los afectos, sobre la cual véanse las proposiciones 27, 34, 40 y 43 de esta parte.

PROPOSICIÓN 50

Una cosa cualquiera puede ser por accidente causa de esperanza o de miedo.

DEMOSTRACIÓN

Esta proposición se demuestra por la misma vía que la proposición 15 de esta parte, la cual ha de verse junto con el escolio 2 de la proposición 18 de esta parte.

ESCOLIO

Las cosas que por accidente son causa de esperanza o de miedo, se llaman buenos o malos *presagios*. Además, en la medida en que esos presagios son causa[18] de esperanza o de miedo, en esa medida (*por la definición de*

---

nemur, eo ipso (*per Schol. Prop.* 13. *huius*) eandem amabimus, vel odio habebimus, idque (*per Prop. praeced.*) summo Amore, vel Odio, qui ex dato affectu oriri potest. Sed si rem, quae eiusdem affectus est causa, ut necessariam imaginemur, tum (*per eandem Defin.* 7. *p.* 1.) ipsam non solam, sed cum aliis eiusdem affectus causam esse imaginabimur; atque adeo (*per Prop. praeced.*) Amor, et Odium erga ipsam minor erit. Q. E. D.

Scholium. Hinc sequitur, homines, quia se liberos esse existimant, maiore Amore, vel Odio se invicem prosequi, quam alia; ad quod accedit affectuum imitatio, de qua vide Prop. 27., 34., 40. et 43. huius.

PROPOSITIO L. *Res quaecunque potest esse per accidens Spei, aut Metus causa.*

Demonstratio. Haec Propositio eadem via demonstratur, qua Propositio 15. huius, quam vide una cum Schol. 2. Propositionis 18. huius.

Scholium. Res, quae per accidens Spei, aut Metus sunt causae, bona, aut mala omina vocantur. Deinde quatenus haec eadem omina sunt Spei, aut Metus causa, eate-

---

18. NS: causas.

esperanza y de miedo, véase la cual en el escolio 2 *de la proposición* 18 *de esta parte*) son causa[19] de alegría o de tristeza. [178] Y, en consecuencia (*por el corolario de la proposición* 15 *de esta parte*), en esa medida los amamos u odiamos y (*por la proposición* 28 *de esta parte*), o bien nos esforzamos por emplearlos como medios para conseguir aquello que esperamos, o bien por apartarlos como obstáculos o como causas de miedo. Además, de la proposición 25 de esta parte se sigue que la naturaleza nos ha constituido de tal manera que creemos fácilmente las cosas que esperamos y difícilmente las que tememos, y que las tenemos en más o en menos de lo justo. Y de aquí han nacido las supersticiones, que en todas partes afligen a los hombres. Por lo demás, no pienso que merezca la pena mostrar aquí las fluctuaciones del ánimo que surgen de la esperanza y el miedo, pues de la sola definición de estos afectos se sigue que no se da esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza (como explicaremos más ampliamente en su lugar). Y además, puesto que en la medida en que esperamos algo o lo tememos, en esa medida lo amamos u odiamos, y así, lo que hemos dicho acerca del amor y del odio cada cual podrá aplicarlo fácilmente a la esperanza y al miedo.

PROPOSICIÓN 51

Hombres diversos pueden ser afectados de diversos modos por uno y el mismo objeto, y uno y el mismo hombre puede ser afectado de diversos modos, en tiempos diversos, por uno y el mismo objeto.

---

nus (*per Defin. Spei et Metus, quam vid. in Schol.* 2. *Prop.* 18. *huius*) Laetitiae, aut Tristitiae sunt causa, et consequenter (*per Coroll. Prop.* 15. *huius*) eatenus eadem amamus, vel odio habemus, et (*per Prop.* 28. *huius*) tamquam media ad ea, quae speramus, adhibere, vel tamquam obstacula, aut Metus causas amovere conamur. Praeterea ex Propositione 25. huius sequitur nos natura ita esse constitutos, ut ea, quae speramus, facile, quae autem timemus, difficile credamus, et ut de iis plus, minusve iusto sentiamus. Atque ex his ortae sunt Superstitiones, quibus homines ubique conflictantur. Caeterum non puto operae esse pretium, animi hic ostendere fluctuationes, quae ex Spe, et Metu oriuntur; quandoquidem ex sola horum affectuum definitione sequitur, non dari Spem sine Metu, neque Metum sine Spe (ut fusius suo loco explicabimus); et praeterea quandoquidem quatenus aliquid speramus, aut metuimus, eatenus idem amamus, vel odio habemus; atque adeo quicquid de Amore, et odio diximus, facile unusquisque Spei, et Metui applicare poterit.

PROPOSITIO LI. *Diversi homines ab uno, eodemque obiecto diversimode affici possunt, et unus, idemque homo ab uno, eodemque obiecto potest diversis temporibus diversimode affici.*

---

19. NS: causas.

DEMOSTRACIÓN

El cuerpo humano (*por el postulado* 3 *de la parte* 2) es afectado por los cuerpos externos de muchísimos modos. Así pues, dos hombres pueden ser afectados al mismo tiempo de diversos modos. Y así (*por el axioma* 1 *que sigue al lema* 3, *véase tras la proposición* 13 *de la parte* 2), pueden ser afectados de diversos modos por uno y el mismo objeto. Además (*por el mismo postulado*), el cuerpo humano puede ser afectado ya de este, ya de aquel modo. Y, en consecuencia (*por el mismo axioma*), ser afectado en tiempos diversos de diversos modos por uno y el mismo objeto. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Así, vemos que puede suceder que lo que uno ama, otro lo odie, y que lo que uno teme, otro no lo tema; y que uno y el mismo hombre ame ahora lo que antes odiaba, y que ahora se atreva a lo que antes temía, etc. Además, dado que cada cual juzga según su afecto [179] qué es bueno, qué malo, qué mejor y qué peor (*véase el escolio de la proposición* 39 *de esta parte*), se sigue de esto que los hombres pueden variar tanto por el juicio como por el afecto*. Y de aquí resulta que cuando los comparamos entre sí los distinguimos de nosotros por la sola diferencia de afectos, y a unos los llamamos intrépidos, a otros tímidos, y a otros, en fin, con otro nombre. Por ejemplo, yo llamaré *intrépido* a quien desprecia un mal que yo suelo temer. Y si además atiendo a esto, a que su deseo de infligir un mal a quien odia y de beneficiar a quien ama no es coerci-

---

Demonstratio. Corpus humanum (*per Post.* 3. *p.* 2.) a corporibus externis plurimis modis afficitur. Possunt igitur eodem tempore duo homines diversimode esse affecti; atque adeo (*per Axiom.* 1. *quod est post Lemma* 3., *quod vide post Prop.* 13. *p.* 2.) ab uno, eodemque obiecto possunt diversimode affici. Deinde (*per idem Postul.*) Corpus humanum potest iam hoc, iam alio modo esse affectum; et consequenter (*per idem Axiom.*) ab uno, eodemque obiecto diversis temporibus diversimode affici. *Q. E. D.*

Scholium. Videmus itaque fieri posse, ut quod hic amat, alter odio habeat; et quod hic metuit, alter non metuat; et ut unus, idemque homo, iam amet, quod antea oderit, et ut iam audeat, quod antea timuit, &c. Deinde, quia unusquisque ex suo affectu iudicat, quid bonum, quid malum, quid melius, et quid peius sit (*vide Schol. Prop.* 39. *huius*), sequitur homines tam iudicio, quam affectu variare* posse; et hinc fit, ut cum alios aliis comparamus, ex sola affectuum differentia a nobis distinguantur, et ut alios intrepidos, alios timidos, alios denique alio nomine appellemus. Ex. gr. illum ego intrepidum vocabo, qui malum contemnit, quod ego timere soleo; et si praeterea ad hoc attendam, quod eius Cupiditas malum inferendi ei, quem odit, et benefaciendi ei, quem amat, non coercetur timore mali, a quo ego contineri

---

* *N. B.* Que esto puede ocurrir aunque la mente humana sea una parte del intelecto divino, lo hemos mostrado en el escolio de la proposición 13 de la parte 2.

do por el temor a un mal que a mí suele contenerme, llamaré a ese mismo *audaz*. Además, me parecerá tímido quien teme un mal que yo suelo despreciar. Y si atiendo también a esto, a que su deseo es coercido por el temor a un mal que a mí no puede contenerme, diré que es *pusilánime*, y así juzgará cada cual. Por último, en virtud de esta naturaleza del hombre y de la inconstancia de su juicio, y porque el hombre a menudo juzga de las cosas solo según su afecto, y porque las cosas que cree hacer con vistas a la alegría o a la tristeza, esforzándose así (*por la proposición* 28 *de esta parte*) por promover que se hagan o por apartarlas, a menudo no son sino imaginarias, por no hablar ahora de otras cosas que he mostrado en la parte 2 a propósito de la incertidumbre de las cosas, [en virtud de todo esto] concebimos fácilmente que el hombre a menudo puede ser causa de que se entristezca o de que se alegre. O sea, de que sea afectado tanto de tristeza como de alegría acompañadas como de su causa de la idea de sí mismo. Y así entendemos fácilmente qué sea el *arrepentimiento* y qué la *satisfacción de sí mismo*. A saber, el *arrepentimiento es una tristeza acompañada de la idea de sí mismo como causa*, y la *satisfacción de sí mismo es una alegría acompañada de la idea de sí mismo como causa*. Y estos afectos son vehementísimos porque los hombres creen ser libres (*véase la proposición* 49 *de esta parte*).

PROPOSICIÓN 52

A un objeto que hemos visto antes junto con otros, o del que imaginamos que no tiene nada que no sea común a otros muchos, no lo contemplaremos durante tanto tiempo como al que imaginamos que tiene algo singular. [180]

---

soleo, ipsum audacem appellabo. Deinde ille mihi timidus videbitur, qui malum timet, quod ego contemnere soleo, et si insuper ad hoc attendam, quod eius Cupiditas coercetur timore mali, quod me continere nequit, ipsum pusillanimem esse dicam, et sic unusquisque iudicabit. Denique ex hac hominis natura, et iudicii inconstantia, ut et quod homo saepe ex solo affectu de rebus iudicat, et quod res, quas ad Laetitiam, vel Tristitiam facere credit, quasque propterea (*per Prop.* 28. *huius*), ut fiant, promovere, vel amovere conatur, saepe non nisi imaginariae sint, ut iam taceam alia, quae in 2. Parte ostendimus, de rerum incertitudine, facile concipimus hominem posse saepe in causa esse, tam ut contristetur, quam ut laetetur, sive ut tam Tristitia, quam Laetitia afficiatur, concomitante idea sui, tamquam causa; atque adeo facile intelligimus, quid Poenitentia, et quid Acquiescentia in se ipso sit. Nempe *Poenitentia est Tristitia, concomitante idea sui, et Acquiescentia in se ipso est Laetitia, concomitante idea sui, tamquam causa*, et hi affectus vehementissimi sunt, quia homines se liberos esse credunt. (*Vid. Prop.* 49. *huius*).

PROPOSITIO LII. *Obiectum, quod simul cum aliis antea vidimus, vel quod nihil habere imaginamur, nisi quod commune est pluribus, non tamdiu contemplabimur, ac illud, quod aliquid singulare habere imaginamur.*

DEMOSTRACIÓN

En el momento en que imaginamos un objeto que hemos visto junto con otros, al instante recordamos también esos otros (*por la proposición* 18 *de la parte* 2, *cuyo escolio también ha de verse*). Y así, de la contemplación de uno pasamos al instante a la contemplación del otro. Y esta misma es la situación del objeto del que imaginamos que no tiene nada que sea común a muchos otros. Pues por eso mismo suponemos que nada contemplamos en él que no hayamos visto antes en otros. Mas cuando suponemos que imaginamos en algún objeto algo singular que no hemos visto nunca antes, no decimos nada más sino que la mente, mientras contempla ese objeto, no tiene en sí ningún otro a cuya contemplación pueda pasar partiendo de la contemplación del primero. Y así, es determinada a contemplar solo este. Luego a un objeto, etc. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Esta afección de la mente o imaginación de una cosa singular, en la medida en que se encuentra sola en la mente se llama *admiración*, y si es movida por un objeto al que tememos, se llama *consternación*. Pues la admiración ante un mal tiene al hombre suspenso en su sola contemplación de manera tal que no está en condiciones de pensar en otras cosas con las que podría evitar aquel mal. Mas si lo que admiramos es la prudencia de un hombre, su industria o algo de este tipo, pues con ello consideramos que ese hombre nos supera con mucho, entonces la admiración se llama *veneración*. En cambio, se llama *horror* si lo que admiramos es la ira, la envidia, etc., de un hombre. Además, si admiramos la

---

Demonstratio. Simulatque obiectum, quod cum aliis vidimus, imaginamur, statim et aliorum recordamur (*per Prop.* 18. *p.* 2., *cuius etiam Schol. vide*), et sic ex unius contemplatione statim in contemplationem alterius incidimus. Atque eadem est ratio obiecti, quod nihil habere imaginamur, nisi quod commune est pluribus. Nam eo ipso supponimus, nos nihil in eo contemplari, quod antea cum aliis non viderimus. Verum cum supponimus, nos in obiecto aliquo aliquid singulare, quod antea nunquam vidimus, imaginari, nihil aliud dicimus, quam quod Mens, dum illud obiectum contemplatur, nullum aliud in se habeat, in cuius contemplationem ex contemplatione illius incidere potest; atque adeo ad illud solum contemplandum determinata est. Ergo obiectum, &c. *Q. E. D.*

Scholium. Haec Mentis affectio, sive rei singularis imaginatio, quatenus sola in Mente versatur, vocatur Admiratio, quae si ab obiecto, quod timemus, moveatur, Consternatio dicitur, quia mali Admiratio hominem suspensum in sola sui contemplatione ita tenet, ut de aliis cogitare non valeat, quibus illud malum vitare posset. Sed si id, quod admiramur, sit hominis alicuius prudentia, industria, vel aliquid huiusmodi, quia eo ipso hominem nobis longe antecellere contemplamur, tum admiratio vocatur Veneratio; alias Horror, si hominis iram, invidiam, &c. admiramur. Dein-

prudencia, la industria, etc., de un hombre al que amamos, por ello mismo el amor (*por la proposición* 12 *de esta parte*) será mayor, y a este amor unido a la admiración o a la veneración lo llamamos *devoción*. Y también de este modo podemos concebir el odio, la esperanza, la seguridad y otros afectos unidos a la admiración. Y así podremos deducir muchos de los afectos que suelen indicarse con los vocablos en curso. Lo cual muestra que los nombres de los afectos han sido inventados más en función de su uso vulgar que de un conocimiento preciso.

A la admiración se opone el *desprecio*, cuya causa por lo general es esta, a saber, que en virtud de que vemos que alguien [181] admira, ama, teme, etc., alguna cosa, o bien en virtud de que una cosa parece a primera vista similar a otras que admiramos, amamos, tememos, etc. (*por la proposición* 15 *con su corolario y la proposición* 27 *de esta parte*), somos determinados a admirarnos por esa cosa, a amarla, a temerla, etc. Mas si en virtud de la presencia de la cosa, o de una contemplación más precisa, nos vemos constreñidos a negar de ella todo lo que puede ser causa de admiración, amor, miedo, etc., entonces la mente resulta determinada, por la presencia misma de la cosa, a pensar más bien en aquello que no hay en el objeto que en lo que hay en él, siendo así que, por el contrario, la mente normalmente suele pensar, en virtud de la presencia de un objeto, en lo que hay en él. De la misma manera que la devoción surge de la admiración ante una cosa que amamos, así la *irrisión* surge del desprecio por una cosa que odiamos o que tememos. Y el *desdén*, del desprecio de la necedad, de la misma manera que la veneración surge de la admiración de la prudencia. Por último, podemos concebir,

---

de, si hominis, quem amamus, prudentiam, industriam, &c. admiramur, amor eo ipso (*per Prop.* 12. *huius*) maior erit, et hunc Amorem Admirationi, sive Veneratione ijunctum Devotionem vocamus. Et ad hunc modum concipere etiam possumus, Odium, Spem, Securitatem, et alios Affectus Admirationi iunctos; atque adeo plures Affectus deducere poterimus, quam qui receptis vocabulis indicari solent. Unde apparet, Affectuum nomina inventa esse magis ex eorum vulgari usu, quam ex eorundem accurata cognitione.

Admirationi opponitur Contemptus, cuius tamen causa haec plerumque est, quod sc. ex eo, quod aliquem rem aliquam admirari, amare, metuere &c. videmus, vel ex eo, quod res aliqua primo aspectu apparet similis rebus, quas admiramur, amamus, metuimus &c. (*per Prop.* 15 *cum eius Coroll. et Prop.* 27. *huius*) determinamur ad eandem rem admirandum, amandum, metuendum &c. Sed si ex ipsius rei praesentia, vel accuratiore contemplatione, id omne de eadem negare cogamur, quod causa Admirationis, Amoris, Metus &c. esse potest, tum Mens ex ipsa rei praesentia magis ad ea cogitandum, quae in obiecto non sunt, quam quae in ipso sunt, determinata manet; cum tamen contra ex obiecti praesentia id praecipue cogitare soleat, quod in obiecto est. Porro sicut Devotio ex rei, quam amamus, Admiratione, sic Irrisio ex rei, quam odimus, vel metuimus, Contemptu oritur, et Dedignatio ex stultitiae Contemptu, sicuti Veneratio ex Admiratione prudentiae. Possumus

unidos al desprecio, un amor, una esperanza, una gloria y otros afectos, y de ellos deducir aún otros afectos que no solemos distinguir de otros mediante ningún vocablo particular.

PROPOSICIÓN 53

Cuando la mente se contempla a sí misma y contempla su potencia de obrar, se alegra, y tanto más cuanto más distintamente se imagina a sí misma y su potencia de obrar.

DEMOSTRACIÓN

El hombre no se conoce a sí mismo sino por las afecciones de su cuerpo y por las ideas de estas (*por las proposiciones* 19 *y* 23 *de la parte* 2). Por tanto, cuando sucede que la mente puede contemplarse a sí misma, por ello mismo se supone que pasa a una perfección mayor, esto es (*por el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*), es afectada de alegría. Y esta es tanto mayor cuanto más distintamente puede imaginarse a sí misma y su potencia de obrar. *Q. E. D.*

COROLARIO

Esta alegría es más y más favorecida cuanto más alabado por los otros se imagina el hombre. Pues cuanto más alabado por los otros se imagina a sí mismo, tanta mayor es la alegría de que los imagina afectados por él, y esta [182] [alegría es] acompañada por la idea de sí mismo (*por el escolio de la proposición* 29 *de esta parte*). Y así (*por la proposición* 27 *de esta parte*), él es afectado por una mayor alegría acompañada de la idea de sí mismo. *Q. E. D.*

---

denique Amorem, Spem, Gloriam, et alios Affectus iunctos Contemptui concipere, atque inde alios praeterea Affectus deducere, quos etiam nullo singulari vocabulo ab aliis distinguere solemus.

PROPOSITIO LIII. *Cum Mens se ipsam, suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur, et eo magis, quo se, suamque agendi potentiam distinctius imaginatur.*

Demonstratio. Homo se ipsum non cognoscit, nisi per affectiones sui Corporis, earumque ideas (*per prop.* 19. *et* 23. *p.* 2.). Cum ergo fit, ut Mens se ipsam possit contemplari, eo ipso ad maiorem perfectionem transire, hoc est (*per Schol. Prop.* 11. *huius*), laetitia affici supponitur, et eo maiori, quo se, suamque agendi potentiam distinctius imaginari potest. *Q. E. D.*

Corollarium. Haec Laetitia magis magisque fovetur, quo magis homo se ab aliis laudari imaginatur. Nam quo magis se ab aliis laudari imaginatur, eo maiore Laetitia alios ab ipso affici imaginatur, idque concomitante idea sui (*per Schol. Prop.* 29. *huius*); atque adeo (*per Prop.* 27. *huius*) ipse maiore Laetitia, concomitante idea sui, afficitur. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 54

La mente se esfuerza por imaginar solo aquellas cosas que ponen su potencia de obrar.

DEMOSTRACIÓN

El esfuerzo, o sea, la potencia de la mente es la misma esencia de la mente (*por la proposición 7 de esta parte*). Por otro lado, la esencia de la mente (*como es notorio de por sí*) afirma solo aquello que la mente es y puede, mas no aquello que no es ni puede. Y así, se esfuerza por imaginar solo aquello que afirma, o sea, que pone, su potencia de obrar. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 55

Cuando la mente imagina su impotencia, por ello mismo se entristece.

DEMOSTRACIÓN

La esencia de la mente afirma solo aquello que la mente es y puede. O sea, que es de la naturaleza de la mente imaginar solo aquellas cosas que ponen su potencia de obrar (*por la proposición anterior*). Así pues, cuando decimos que la mente, al contemplarse a sí misma, imagina su impotencia, no decimos otra cosa sino que, al esforzarse la mente por imaginar algo que pone su potencia misma de obrar, este esfuerzo suyo es coercido. O sea (*por el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*), se entristece. *Q. E. D.*

COROLARIO

Esta tristeza es más y más favorecida si [la mente] se imagina vituperada por los otros, lo cual se demuestra del mismo modo que el corolario de la proposición 53 de esta parte.

PROPOSITIO LIV. *Mens ea tantum imaginari conatur, quae ipsius agendi potentiam ponunt.*

Demonstratio. Mentis conatus, sive potentia est ipsa ipsius Mentis essentia (*per Prop.* 7. *huius*); Mentis autem essentia (*ut per se notum*) id tantum, quod Mens est, et potest, affirmat; at non id, quod non est, neque potest; adeoque id tantum imaginari conatur, quod ipsius agendi potentiam affirmat, sive ponit. *Q. E. D.*

PROPOSITIO LV. *Cum Mens suam impotentiam imaginatur, eo ipso contristatur.*

Demonstratio. Mentis essentia id tantum, quod Mens est, et potest, affirmat, sive de natura Mentis est ea tantummodo imaginari, quae ipsius agendi potentiam ponunt (*per Prop. praeced.*). Cum itaque dicimus, quod Mens, dum se ipsam contemplatur, suam imaginatur impotentiam, nihil aliud dicimus, quam quod, dum Mens aliquid imaginari conatur, quod ipsius agendi potentiam ponit, hic eius conatus coercetur, sive (*per Schol. Prop.* 11. *huius*) quod ipsa contristatur. *Q. E. D.*

Corollarium I. Haec Tristitia magis ac magis fovetur, si se ab aliis vituperari imaginatur; quod eodem modo demonstratur, ac Coroll. Prop. 53. huius.

ESCOLIO

Esta tristeza, acompañada de la idea de nuestra debilidad, se llama *humildad*. En cambio, la alegría que surge de la contemplación de nosotros mismos [183] se llama *amor propio* o *satisfacción de sí mismo*. Y como esta se repite tantas cuantas veces el hombre contempla sus virtudes, o sea, su potencia de obrar, de aquí resulta entonces que cada cual ansía narrar sus propias gestas y hacer ostentación de las fuerzas de su cuerpo y de su ánimo, y por esta causa los hombres son mutuamente molestos. De lo cual se sigue una vez más que los hombres son por naturaleza envidiosos (*véase el escolio de la proposición* 24 *y el escolio de la proposición* 32 *de esta parte*), o sea, que gozan con la debilidad de sus iguales y, por el contrario, se entristecen por su virtud. Pues cada vez que uno imagina sus propias acciones es afectado de alegría (*por la proposición* 53 *de esta parte*), y esta es tanto mayor cuanta más perfección imagina que expresan sus acciones y más distintamente las imagina. Esto es (*por las cosas que han sido dichas en el escolio* 1 *de la proposición* 40 *de la parte* 2), cuanto más puede distinguirlas de las otras y contemplarlas como cosas singulares. Por ello, cada cual, al contemplarse a sí mismo, gozará al máximo si contempla en sí algo que niega de los demás. Mas si refiere aquello que afirma de sí mismo a la idea universal de hombre o de animal no se gozará tanto. Y al contrario, se entristecerá si imagina que sus acciones, comparadas con las ajenas, son más débiles, tristeza esta que (*por la proposición* 28 *de esta parte*) se esforzará por apartar, ya sea interpretando torcidamente las acciones de sus iguales, ya sea adornando cuanto pueda las suyas propias. Así pues, es obvio

---

Scholium. Haec Tristitia, concomitante idea nostrae imbecillitatis, Humilitas appellatur; Laetitia autem, quae ex contemplatione nostri oritur, Philautia, vel Acquiescentia in se ipso vocatur. Et quoniam haec toties repetitur, quoties homo suas virtutes, sive suam agendi potentiam contemplatur, hinc ergo etiam fit, ut unusquisque facta sua narrare, suique tam corporis, quam animi vires ostentare gestiat, et ut homines hac de causa sibi invicem molesti sint. Ex quibus iterum sequitur, homines natura esse invidos (*vid. Schol. Prop.* 24. *et Schol. Prop.* 32. *huius*), sive ob suorum aequalium imbecillitatem gaudere, et contra propter eorundem virtutem contristari. Nam quoties unusquisque suas actiones imaginatur, toties Laetitia (*per Prop.* 53. *huius*) afficitur, et eo maiore, quo actiones plus perfectionis exprimere, et easdem distinctius imaginatur, hoc est (*per illa, quae in Schol.* I. *Prop.* 40. *p.* 2. *dicta sunt*), quo magis easdem ab aliis distinguere, et ut res singulares contemplari potest. Quare unusquisque ex contemplatione sui tunc maxime gaudebit, quando aliquid in se contemplatur, quod de reliquis negat. Sed si id, quod de se affirmat, ad universalem hominis, vel animalis ideam refert, non tantopere gaudebit; et contra contristabitur, si suas, ad aliorum actiones comparatas, imbecilliores esse imaginetur, quam quidem Tristitiam (*per Prop.* 28. *huius*) amovere conabitur, idque suorum aequalium actiones perperam interpretando, vel suas, quantum potest adornando. Apparet igi-

que los hombres son por naturaleza proclives al odio y la envidia, a lo cual se añade la educación misma, pues los padres suelen incitar a los hijos mediante el solo estímulo del honor y la envidia. Mas tal vez quede el escrúpulo de que no es raro que admiremos las virtudes de los hombres y las veneremos. Para desecharlo añadiré el siguiente corolario.

COROLARIO

Nadie envidia la virtud de otro a no ser que sea su igual.

DEMOSTRACIÓN

La envidia es el odio mismo (*véase el escolio de la proposición* 24 *de esta parte*), o sea (*por el escolio de la proposición* 13 *de esta parte*), una tristeza. Esto es (*por el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*), una afección que coerce la potencia de obrar del hombre, o sea, su esfuerzo. Mas el hombre (*por el escolio de la proposición* 9 *de esta parte*) no se esfuerza por obrar nada, ni nada desea, sino aquello que puede seguirse de su naturaleza dada. Luego el hombre no [184] deseará predicar de sí ninguna potencia de obrar o (lo que es lo mismo) virtud que sea propia de la naturaleza de otro y ajena a la suya. Y por ello su deseo no puede ser coercido, esto es (*por el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*), no puede entristecerse porque contemple alguna virtud en otro que sea distinto de él. Y en consecuencia, tampoco podrá envidiarle. Mas sí envidiará a su igual, en quien supone una naturaleza como la suya. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Así pues, cuando más arriba, en el escolio de la proposición 52 de esta parte, hemos dicho que veneramos a un hombre porque nos admiramos

---

tur homines natura proclives esse ad Odium, et Invidiam, ad quam accedit ipsa educatio. Nam parentes solo Honoris et Invidiae stimulo liberos ad virtutem concitare solent. Sed scrupulus forsan remanet, quod non raro hominum virtutes admiremur, eosque veneremur. Hunc ergo ut amoveam, sequens addam Corollarium.

Corollarium. Nemo virtutem alicui, nisi aequali, invidet.

Demonstratio. Invidia est ipsum Odium (*vid. Schol. Prop.* 24. *huius*), sive (*per Schol. Prop.* 13. *huius*) Tristitia hoc est (*per Schol. Prop.* 11. *huius*) affectio, qua hominis agendi potentia, seu conatus coercetur. At homo (*per Schol. Prop.* 9. *huius*) nihil agere conatur, neque cupit, nisi quod ex data sua natura sequi potest; ergo homo nullam de se agendi potentiam, seu (quod idem est) virtutem praedicari cupiet, quae naturae alterius est propria, et suae aliena; adeoque eius Cupiditas coerceri, hoc est (*per Schol. Prop.* 11. *huius*) ipse contristari nequit ex eo, quod aliquam virtutem in aliquo ipsi dissimili contemplatur, et consequenter neque ei invidere poterit. At quidem suo aequali, qui cum ipso eiusdem naturae supponitur. *Q. E. D.*

Scholium. Cum igitur supra in Scholio Propositionis 52. huius Partis, dixerimus, nos hominem venerari ex eo, quod ipsius prudentiam, fortitudinem, &c. admiramur, id

de su prudencia, de su fortaleza, etc., ello sucede (*como es patente en virtud de la misma proposición*) porque imaginamos que esas virtudes son en él de manera singular y no algo común a nuestra naturaleza. Y así, no se las envidiaremos en mayor medida que a los árboles su altura y a los leones su fuerza, etcétera.

PROPOSICIÓN 56

Se dan tantas especies de alegría, tristeza y deseo, y, en consecuencia, de cada afecto que se compone de estos, como la fluctuación del ánimo, o que se deriva de ellos, a saber, como el amor, el odio, la esperanza, el miedo, etc., cuantas son las especies de objetos por los que somos afectados.

DEMOSTRACIÓN

La alegría y la tristeza y, en consecuencia, los afectos que se componen de ellas, o que de ellas se derivan, son pasiones (*por el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*). Ahora bien, nosotros (*por la proposición* 1 *de esta parte*) padecemos necesariamente en la medida en que tenemos ideas inadecuadas. Y solo en tanto que las tenemos inadecuadas (*por la proposición* 3 *de esta parte*), solo en esa medida padecemos. Esto es (*véase el escolio de la proposición* 40 *de la parte* 2), solo en la medida en que somos afectados por un afecto que implica la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza de un cuerpo externo. Así pues, la naturaleza de toda pasión debe necesariamente ser explicada de manera tal que sea expresada la naturaleza del objeto por el que somos afectados. A saber, la alegría que por ejemplo surge del objeto A, implica la naturaleza de ese mismo [185] objeto A, y la alegría que surge del objeto B implica

---

fit (*ut ex ipsa Prop. patet*), quia has virtutes ei singulariter inesse, et non ut nostrae naturae communes imaginamur; adeoque easdem ipsi non magis invidebimus, quam arboribus altitudinem, et leonibus fortitudinem, &c.

PROPOSITIO LVI. *Laetitiae, Tristitiae, et Cupiditatis, et consequenter uniuscuiusque affectus, qui ex his componitur, ut animi fluctuationis, vel qui ab his derivatur, nempe Amoris, Odii, Spei, Metus, &c. tot species dantur, quot sunt species obiectorum, a quibus afficimur.*

Demonstratio. Laetitia, et Tristitia, et consequenter affectus, qui ex his componuntur, vel ex his derivantur, passiones sunt (*per Schol. Prop.* 11. *huius*); nos autem (*per Prop.* 1. *huius*) necessario patimur, quatenus ideas habemus inadaequatas; et quatenus easdem habemus (*per Prop.* 3. *huius*), eatenus tantum patimur, hoc est (*vid. Schol.* I. *Prop.* 40. *p.* 2.), eatenus tantum necessario patimur, quatenus imaginamur, sive (*vid. Prop.* 17. *p.* 2. *cum eius Schol.*) quatenus afficimur affectu, qui naturam nostri Corporis, et naturam corporis externi involvit. Natura igitur uniuscuiusque passionis ita necessario debet explicari, ut obiecti, a quo afficimur, natura exprimatur. Nempe Laetitia, quae ex obiecto ex. gr. A oritur, naturam ipsius obiecti A, et Laetitia, quae ex obiecto B oritur, ipsius obiecti B naturam involvit, atque adeo hi

la naturaleza de ese mismo objeto B. Y así, estos dos afectos de alegría son por naturaleza diversos, pues surgen de causas de naturaleza diversa. Así, también el afecto de tristeza que surge de un objeto, es diverso por naturaleza de la tristeza que surge de otra causa, lo cual ha de ser entendido también de esta manera a propósito del amor, del odio, de la esperanza, del miedo, de la fluctuación del ánimo, etc. Y por tanto, se dan necesariamente tantas especies de alegría, tristeza, amor, odio, etc., cuantas son las especies de los objetos por los que somos afectados. Ahora bien, el deseo es la esencia o naturaleza misma de cada cual en tanto que se la concibe como determinada en virtud de una cierta constitución suya dada a obrar algo (*véase el escolio de la proposición 9 de esta parte*). Por tanto, según cada cual es afectado por causas externas de esta o de aquella especie de alegría, tristeza, amor, odio, etc., esto es, según su naturaleza está constituida de este o de aquel modo, así su deseo será uno u otro. Y la naturaleza del deseo de uno diferirá necesariamente de la naturaleza del deseo de otro tanto cuanto entre sí difieren los afectos de los que surge cada uno de aquellos deseos. Así pues, se dan tantas especies de deseo cuantas son las especies de la alegría, la tristeza, el amor, etc. Y en consecuencia (*por lo mostrado ahora*), cuantas son las especies de los objetos por los que somos afectados. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Entre las especies de los afectos, que (*por la proposición anterior*) deben ser muchísimas, son célebres la *gula*, la *ebriedad*, la *lujuria*, la *avaricia* y la *ambición*, que no son sino nociones del amor o del deseo y explican la naturaleza de cada uno de esos afectos por los objetos a que se refie-

---

duo Laetitiae affectus natura sunt diversi, quia ex causis diversae naturae oriuntur. Sic etiam Tristitiae affectus, qui ex uno obiecto oritur, diversus natura est a Tristitia, quae ab alia causa oritur; quod etiam de Amore, Odio, Spe, Metu, animi Fluctuatione, &c. intelligendum est: ac proinde Laetitiae, Tristitiae, Amoris, Odii, &c. tot species necessario dantur, quot sunt species obiectorum, a quibus afficimur. At Cupiditas est ipsa uniuscuiusque essentia, seu natura, quatenus ex data quacumque eius constitutione determinata concipitur ad aliquid agendum (*vid. Schol. Prop. 9. huius*); ergo, prout unusquisque a causis externis hac, aut illa Laetitiae, Tristitiae, Amoris, Odii, &c. specie afficitur, hoc est, prout eius natura hoc, aut alio modo constituitur, ita eius Cupiditas alia, atque alia esse, et natura unius a natura alterius Cupiditatis tantum differre necesse est, quantum affectus, a quibus unaquaeque oritur, inter se differunt. Dantur itaque tot species Cupiditatis, quot sunt species Laetitiae, Tristitiae, Amoris, &c. et consequenter (*per iam ostensa*) quot sunt obiectorum species, a quibus afficimur. *Q. E. D.*

Scholium. Inter affectuum species, quae (*per Prop. praeced.*) perplurimae esse debent, insignes sunt Luxuria, Ebrietas, Libido, Avaritia, et Ambitio, quae non nisi Amoris, vel Cupiditatis sunt notiones; quae huius utriusque affectus naturam explicant per

ren. Pues por gula, ebriedad, lujuria, avaricia y ambición no entendemos más que un amor o un deseo inmoderados de comer, de beber, de copular, de riquezas y de gloria. Además, estos afectos, en la medida en que los distinguimos de otros tan solo por el objeto al que se refieren, no tienen contrario. Pues la *templanza*, y la *sobriedad*, y, por último, la *castidad*, que solemos oponer a la gula, la ebriedad y la lujuria, no son afectos o pasiones, sino que indican la potencia del ánimo que modera esos afectos. Por lo demás, no puedo explicar aquí el resto de especies de afectos (pues son tantas cuantas especies de objetos) ni, aunque pudiera, sería necesario. Pues para lo que intentamos nosotros aquí, a saber, [186] determinar las fuerzas de los afectos y la potencia de la mente sobre ellos, nos es suficiente tener una definición general de cada afecto. Nos es suficiente, digo, entender las propiedades comunes de los afectos y de la mente para que podamos determinar cuál y cuánta es la potencia de la mente para moderar y coercer los afectos. Y así, aun cuando haya una gran diferencia entre este y aquel afecto de amor, de odio o de deseo, por ejemplo entre el amor a los hijos y el amor a la esposa, no nos es preciso, sin embargo, conocer estas diferencias ni indagar más a fondo la naturaleza y origen de los afectos.

PROPOSICIÓN 57

Un afecto cualquiera de un individuo discrepa del afecto de otro tanto cuanto la esencia de uno difiere de la esencia del otro.

---

obiecta, ad quae referuntur. Nam per Luxuriam, Ebrietatem, Libidinem, Avaritiam, et Ambitionem nihil aliud intelligimus, quam convivandi, potandi, coeundi, divitiarum, et gloriae immoderatum Amorem vel Cupiditatem. Praeterea hi affectus, quatenus eos per solum obiectum, ad quod referuntur, ab aliis distinguimus, contrarios non habent. Nam Temperantia, quam Luxuriae, et Sobrietas, quam Ebrietati, et denique Castitas, quam Libidini opponere solemus, affectus, seu passiones non sunt; sed animi indicant potentiam, quae hos affectus moderatur. Caeterum reliquas affectuum species hic explicare nec possum (quia tot sunt, quot obiectorum species), nec, si possem, necesse est. Nam ad id, quod intendimus, nempe ad affectuum vires, et Mentis in eosdem potentiam determinandum, nobis sufficit, uniuscuiusque affectus generalem habere definitionem. Sufficit, inquam, nobis affectuum, et Mentis communes proprietates intelligere, ut determinare possimus, qualis, et quanta sit Mentis potentia in moderandis, et coercendis affectibus. Quamvis itaque magna sit differentia inter hunc, et illum Amoris, Odii, vel Cupiditatis affectum, ex. gr. inter Amorem erga liberos, et inter Amorem erga uxorem, nobis tamen has differentias cognoscere, et affectuum naturam, et originem ulterius indagare, non est opus.

PROPOSITIO LVII. *Quilibet uniuscuiusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt.*

DEMOSTRACIÓN

Esta proposición es patente en virtud del axioma 1; véase después del lema 3, tras el escolio de la proposición 13 de la parte 2. Aun así, la demostraremos en virtud de las definiciones de los tres afectos primitivos.

Todos los afectos se refieren al deseo, a la alegría o a la tristeza, como muestran las definiciones que hemos dado de ellos. Mas el deseo es la esencia o naturaleza misma de cada cual (*véase su definición en el escolio de la proposición 9 de esta parte*). Luego el deseo de cada individuo discrepa del deseo de otro tanto cuanto la naturaleza o esencia de uno difiere de la esencia del otro. Además, la alegría y la tristeza son pasiones que aumentan o disminuyen, favorecen o coercen la potencia, o sea, el esfuerzo por perseverar en su ser, de cada cual (*por la proposición* 11 *de esta parte, con su escolio*). Mas por *esfuerzo por perseverar en su ser* en tanto que se refiere simultáneamente a la mente y al cuerpo, entendemos el apetito y el deseo (*véase el escolio de la proposición* 9 *de esta parte*). Luego la alegría y la tristeza son el deseo mismo, o sea, el apetito, en la medida en que aumenta o disminuye, es favorecido o coercido, por causas externas. O sea (*por el mismo escolio*), es la naturaleza misma de cada cual. Y así, la alegría o la tris-[187]teza de cada cual discrepa de la alegría o la tristeza de otro tanto cuanto la naturaleza o esencia de uno difiere de la esencia del otro. Y, en consecuencia, un afecto cualquiera de un individuo discrepa del afecto de otro tanto, etc. Q. E. D.

Demonstratio. Haec Propositio patet ex Axiom. I., quod vide post Lem. 3. Schol. Prop. 13. p. 2. At nihilominus eandem ex trium primitivorum affectuum definitionibus demonstrabimus.

Omnes affectus ad Cupiditatem, Laetitiam, vel Tristitiam referuntur, ut eorum, quas dedimus definitiones ostendunt. At Cupiditas est ipsa uniuscuiusque natura, seu essentia (*vide eius Defin. in Schol. Prop. 9. huius*); ergo uniuscuiusque individui Cupiditas, a Cupiditate alterius tantum discrepat, quantum natura, seu essentia unius ab essentia alterius differt. Laetitia deinde, et Tristitia passiones sunt, quibus uniuscuiusque potentia, seu conatus in suo esse perseverandi augetur, vel minuitur, iuvatur, vel coercetur (*per Prop.* 11 *huius et eius Schol.*). At per conatum in suo esse perseverandi, quatenus ad Mentem, et Corpus simul refertur, Appetitum, et Cupiditatem intelligimus (*vide Schol. Prop. 9. huius*); ergo Laetitia, et Tristitia est ipsa Cupiditas, sive Appetitus, quatenus a causis externis augetur, vel minuitur, iuvatur, vel coercetur, hoc est (*per idem Schol.*), est ipsa cuiusque natura; atque adeo uniuscuiusque Laetitia, vel Tristitia, a Laetitia, vel Tristitia alterius tantum etiam discrepat, quantum natura, seu essentia unius ab essentia alterius differt, et consequenter quilibet uniuscuiusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, &c. Q. E. D.

ESCOLIO

De aquí se sigue que los afectos de los animales llamados irracionales (pues tras conocer el origen de la mente de ninguna manera podemos dudar de que los brutos sienten) difieren de los afectos de los hombres tanto cuanto su naturaleza difiere de la naturaleza humana. Es claro que el caballo y el hombre son llevados a procrear por la lujuria, pero aquel por una lujuria equina y este por una lujuria humana. Así también las lujurias y los apetitos de los insectos, los peces y las aves deben ser distintos unos de otros. Y así, aun cuando cada individuo viva contento de la naturaleza de la que consta y goce de ella, esa vida de la que cada cual está contento y ese gozo no son nada otro que la idea o el ánima de ese individuo. Y así, el gozo de uno discrepa por naturaleza del gozo del otro tanto cuanto la esencia de uno difiere de la esencia del otro. Por último, se sigue de la proposición anterior que tampoco hay poca distancia entre el gozo, por ejemplo, que guía a un ebrio, y el gozo que un filósofo domina, lo cual he querido advertir aquí de pasada. Y esto sobre los afectos que se refieren al hombre en la medida en que padece. Me queda por añadir unas pocas cosas a propósito de los que se refieren a él en la medida en que actúa.

PROPOSICIÓN 58

Además de la alegría y del deseo que son pasiones se dan otros afectos de alegría y de deseo que se refieren a nosotros en la medida en que actuamos.

Scholium. Hinc sequitur affectus animalium, quae irrationalia dicuntur (bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam Mentis novimus originem), ab affectibus hominum tantum differre, quantum eorum natura a natura humana differt. Fertur quidem equus, et homo libidine procreandi; at ille libidine equina, hic autem humana. Sic etiam Libidines, et Appetitus Insectorum, piscium, et avium alii atque alii esse debent. Quamvis itaque unumquodque individuum sua, qua constat natura, contentum vivat, eaque gaudeat, vita tamen illa, qua unumquodque est contentum, et gaudium nihil aliud est, quam idea, seu anima eiusdem individui, atque adeo gaudium unius a gaudio alterius tantum natura discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt. Denique ex praecedenti Propositione sequitur, non parum etiam interesse, inter gaudium, quo ebrius ex. gr. ducitur, et inter gaudium, quo potitur Philosophus, quod hic in transitu monere volui. Atque haec de affectibus, qui ad hominem referuntur, quatenus patitur. Superest, ut pauca addam de iis, qui ad eundem referuntur, quatenus agit.

PROPOSITIO LVIII. *Praeter Laetitiam, et Cupiditatem, quae passiones sunt, alii Laetitiae, et Cupiditatis affectus dantur, qui ad nos, quatenus agimus, referuntur.*

DEMOSTRACIÓN

Cuando la mente se concibe a sí misma y su potencia de obrar, se alegra (*por la proposición* 53 *de esta parte*). Ahora bien, la mente se contempla necesariamente a sí misma cuando concibe una idea verdadera, o sea, adecuada (*por la proposición* 43 *de la parte* 2). Mas la mente concibe algunas ideas adecuadas (*por el escolio* 2 *de la proposición* 40 *de la parte* 2). Luego también se alegra en la medida [188] en que concibe ideas adecuadas, esto es (*por la proposición* 1 *de esta parte*), en la medida en que actúa. Además, la mente se esfuerza por perseverar en su ser tanto en cuanto que tiene ideas claras y distintas, como en cuanto que las tiene confusas (*por la proposición* 9 *de esta parte*). Mas por *esfuerzo* entendemos el deseo (*por el escolio de esa misma proposición*). Luego el deseo se refiere a nosotros también en la medida en que entendemos, o sea (*por la proposición* 1 *de esta parte*), en la medida en que actuamos. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 59

Entre todos los afectos que se refieren a la mente en tanto que esta actúa, ninguno hay sino los que se refieren a la alegría o al deseo.

DEMOSTRACIÓN

Todos los afectos se refieren al deseo, a la alegría o a la tristeza, como muestran todas las definiciones que hemos dado de ellos. Ahora bien, por *tristeza* entendemos que disminuye o se coerce la potencia de pensar de la mente[20] (*por la proposición* 11 *de esta parte y su escolio*). Y así,

---

Demonstratio. Cum Mens se ipsam, suamque agendi potentiam concipit, laetatur (*per Prop.* 53. *huius*): Mens autem se ipsam necessario contemplatur, quando veram, sive adaequatam ideam concipit (*per Prop.* 43. *p.* 2.). At Mens quasdam ideas adaequatas concipit (*per Schol.* 2. *Prop.* 40. *p.* 2.): Ergo eatenus etiam laetatur, quatenus ideas adaequatas concipit, hoc est (*per Prop.* 1. *huius*), quatenus agit. Deinde Mens tam quatenus claras, et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, in suo esse perseverare conatur (*per Prop.* 9. *huius*): At per conatum Cupiditatem intelligimus (*per eiusdem Schol.*); ergo cupiditas ad nos refertur, etiam quatenus intelligimus, sive (*per Prop.* 1. *huius*) quatenus agimus. *Q. E. D.*

PROPOSITIO LVIX. *Inter omnes affectus, qui ad Mentem, quatenus agit, referuntur, nulli alii sunt, quam qui ad Laetitiam, vel Cupiditatem referuntur.*

Demonstratio. Omnes affectus ad Cupiditatem, Laetitiam vel Tristitiam referuntur, ut eorum, quas dedimus, definitiones ostendunt. Per Tristitiam autem intelligimus, quod Mentis cogitandi potentia minuitur, vel coercet (*per Prop.* 11. *huius et eius*

---

20. Gebhardt ha corregido esta frase en el texto latino de las *Opera posthuma*. Ahí donde este decía *Per Tristitiam autem intelligimus, quòd Mentis cogitandi potentia minui-*

en tanto que la mente se entristece, en esa medida es disminuida o coercida su potencia de entender, esto es, de actuar (*por la proposición* 1 *de esta parte*). Y así, ningún afecto de tristeza puede referirse a la mente en la medida en que esta actúa, sino solo los afectos de alegría y de deseo que (*por la proposición anterior*) se refieren también a la mente en esa medida. Q. E. D.

ESCOLIO

A todas las acciones que se siguen de afectos que se refieren a la mente en tanto que entiende, las refiero a la fortaleza, la cual distingo en *firmeza* y *generosidad*. Pues por *firmeza* entiendo *el deseo con el que cada cual se esfuerza por conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón*. Por *generosidad*, en cambio, entiendo *el deseo con el que cada cual se esfuerza en virtud del solo dictamen de la razón por favorecer a los demás hombres y por unirlos a sí mismo mediante amistad*. Y así, refiero a la firmeza aquellas acciones que miran tan solo por la utilidad del agente, y refiero a la generosidad aquellas que miran también por lo útil para otros. Así pues, la templanza, la sobriedad y la presencia de ánimo ante los peligros, etc., son espe-[189]cies de la firmeza. En cambio, la modestia, la clemencia, etc., son especies de la generosidad. Y con esto

---

Schol.); adeoque Mens, quatenus contristatur, eatenus eius intelligendi, hoc est, eius agendi potentia (*per Prop.* 1. *huius*) minuitur, vel coercetur; adeoque nulli Tristitiae affectus ad Mentem referri possunt, quatenus agit; sed tantum affectus Laetitiae, et Cupiditatis, qui (*per Prop. praeced.*) eatenus etiam ad Mentem referuntur. Q. E. D.

Scholium. Omnes actiones, quae sequuntur ex affectibus, qui ad Mentem referuntur, quatenus intelligit, ad Fortitudinem refero, quam in Animositatem, et Generositatem distinguo. Nam per *Animositatem* intelligo *Cupiditatem, qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare*. Per *Generositatem* autem *Cupiditatem* intelligo, *qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines iuvare, et sibi amicitia iungere*. Eas itaque actiones, quae solum agentis utile intendunt, ad Animositatem, et quae alterius etiam utile intendunt, ad Generositatem refero. Temperantia igitur, Sobrietas, et animi in periculis praesentia, &c. Animositatis sunt species; Modestia autem, Clementia &c. species Generositatis sunt.

tur, vel coërcetur, el editor alemán da esta otra (gramaticalmente incorrecta) construcción: *Per Tristitiam autem intelligimus, quod Mentis cogitandi potentia* (en lugar de la forma correcta: *potentiam*) *minuit, vel coërcet*. Con mi traducción me aparto, a instancias de una observacción de Akkerman (*op. cit.*, pp. 67-68), de la corrección de Gebhardt. En cualquier caso, la tristeza no puede ser *aquello que disminuye o coerce la potencia de pensar de la mente*, como estaría afirmando Spinoza en caso de que la corrección propuesta por Gebhardt fuese buena, sino que la tristeza, dado que es el tránsito o el paso a una perfección menor, consiste en el hecho de que *disminuye o se coerce* dicha potencia, como se quería en el texto de las *Opera posthuma*.

pienso haber explicado y mostrado por sus primeras causas los principales afectos y las fluctuaciones del ánimo que surgen de la composición de los tres afectos primitivos, a saber, el deseo, la alegría y la tristeza. A partir de lo cual es obvio que podemos ser agitados de muchos modos por causas externas y que, como las olas del mar agitadas por vientos contrarios, fluctuamos ignorantes de lo que será de nosotros y del destino. Mas ya he dicho que solo he mostrado[21] los principales que pueden darse, pero no todos los conflictos del ánimo. Pues recorriendo la misma vía que la seguida más arriba, podemos mostrar fácilmente que el amor está unido al arrepentimiento, al desdén, a la vergüenza, etc. Es más, creo que consta claramente para todos en virtud de lo ya dicho que los afectos pueden componerse unos con otros de tantos modos y dar origen a tantas variedades que no puede asignárseles ningún número. Mas para cumplir con mi propósito es suficiente con haber enumerado los principales, pues el resto, que he omitido, sería más curioso que útil. Resta por señalar, no obstante, esto acerca del amor, a saber, que sucede muy a menudo que mientras disfrutamos de la cosa que apetecíamos el cuerpo adquiere, en virtud de ese disfrute, una constitución nueva por la cual es determinado de otra manera, y la cual excita en él las imágenes de otras cosas, y, simultáneamente, la mente comienza a imaginar y a desear esas otras cosas. Por ejemplo, cuando imaginamos algo cuyo sabor suele deleitarnos deseamos disfrutarlo, esto es, comerlo. Mas cuando lo disfrutamos de esa manera el estómago se llena y el cuerpo queda

---

Atque his puto me praecipuos affectus, animique fluctuationes, quae ex compositione trium primitivorum affectuum, nempe Cupiditatis, Laetitiae, et Tristitiae oriuntur, explicuisse, perque primas suas causas ostendisse. Ex quibus apparet, nos a causis externis multis modis agitari, nosque, perinde ut maris undae, a contrariis ventis agitatae, fluctuari, nostri eventus, atque fati inscios. At dixi, me praecipuos tantum <*hartstochten*>, non omnes, qui dari possunt, animi conflictus ostendisse. Nam eadem via, qua supra, procedendo facile possumus ostendere Amorem esse iunctum Poenitentiae, Dedignationi, Pudori, &c. Imo unicuique ex iam dictis clare constare credo, affectus tot modis alii cum aliis posse componi, indeque tot variationes oriri, ut nullo numero definiri queant. Sed ad meum institutum praecipuos tantum enumeravisse sufficit; nam reliqui, quos omisi, plus curiositatis, quam utilitatis haberent. Attamen de Amore hoc notandum restat, quod scilicet saepissime contingit, dum re, quam appetebamus, fruimur, ut Corpus ex ea fruitione novam acquirat constitutionem, a qua aliter determinatur, et aliae rerum imagines in eo excitantur, et simul Mens alia imaginari, aliaque cupere incipit. Ex. gr. cum aliquid, quod nos sapore delectare solet, imaginamur, eodem frui, nempe comedere cupimus. At quamdiu eodem sic fruimur, stomachus adimpletur, Corpusque aliter constituitur. Si igitur Cor-

21. NS: las pasiones.

constituido de otra manera. Por ello, si, dispuesto ya de otra manera el cuerpo, se aviva la imagen de ese alimento por estar presente y, en consecuencia, también el esfuerzo o el deseo de comerlo, esta nueva constitución será contraria a aquel deseo o esfuerzo y, en consecuencia, la presencia del alimento que apetecíamos será odiosa, y a esto es a lo que llamamos *hastío* y *rechazo*. Por lo demás, he obviado las afecciones externas del cuerpo que se observan en los afectos, como el temblor, la palidez, los sollozos, la risa, etc., pues solo se refieren al cuerpo, sin relación alguna con la mente. Por último, han de hacerse algunas observaciones sobre las definiciones de los afectos, las cuales, por ello, repetiré aquí por orden, e intercalaré entre ellas lo que haya de ser observado a propósito de cada una. [190]

DEFINICIONES DE LOS AFECTOS

I. El *deseo* es la esencia misma del hombre en tanto que es concebida como determinada a obrar algo en virtud de una afección suya cualquiera dada.

EXPLICACIÓN

Hemos dicho más arriba, en el escolio de la proposición 9 de esta parte, que el deseo es el apetito con conciencia de sí mismo, y, además, que el apetito es la esencia misma del hombre en tanto que es determinada a obrar aquellas cosas que sirven para su propia conservación. Pero en el mismo escolio he advertido también de que realmente no reconozco diferencia alguna entre el apetito humano y el deseo. Pues ya sea el hom-

---

pore iam aliter disposito, eiusdem cibi imago, quia ipse praesens adest, fomentetur, et consequenter conatus etiam, sive Cupiditas eundem comedendi, huic Cupiditati, seu conatui nova illa constitutio repugnabit, et consequenter cibi, quem appetebamus, praesentia odiosa erit, et hoc est, quod Fastidium, et Taedium vocamus. Caeterum Corporis affectiones externas, quae in affectibus observantur, ut sunt tremor, livor, singultus, risus &c. neglexi, quia ad solum Corpus absque ulla ad Mentem relatione referuntur. Denique de affectuum definitionibus quaedam notanda sunt, quas propterea hic ordine repetam, et quid in unaquaque observandum est, iisdem interponam.

AFFECTUUM DEFINITIONES

I. Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacumque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum.

Explicatio. Diximus supra in Scholio Propositionis 9. huius Partis, Cupiditatem esse appetitum cum eiusdem conscientia; appetitum autem esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inserviunt. Sed in eodem Scholio etiam monui, me revera inter humanum appetitum, et Cupiditatem nullam agnoscere differentiam. Nam sive homo sui appetitus sit conscius,

bre consciente de su apetito, ya no lo sea, dicho apetito permanece uno y el mismo. Y así, para que no parezca que incurro en tautología, no he querido explicar el deseo por el apetito, sino que he intentado definirlo de tal manera que quedasen comprendidos en una sola definición todos los esfuerzos de la naturaleza humana que significamos con los nombres de *apetito*, *voluntad*, *deseo* o *impulso*. Pues podría haber dicho que el deseo es la esencia misma del hombre en tanto que es concebida como determinada a obrar algo. Pero de esta definición (*por la proposición* 23 *de la parte* 2) no se seguiría que la mente pueda ser consciente de su deseo o apetito. Así pues, para implicar a la causa de esta conciencia ha sido necesario (*por la misma proposición*) añadir *determinada en virtud de una afección suya cualquira dada*, etc. Pues por *afección de la esencia humana* entendemos cualquier constitución de esa esencia, ya sea innata, ya venida de fuera[22], ya se conciba por el solo atributo del pensamiento, ya solo por el de la extensión, ya se refiera, por último, a ambos simultáneamente. Así pues, aquí entiendo con el nombre de *deseo* cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre que varían según la varia constitución del mismo hombre. Y no es raro que se opongan entre ellos de tal manera que el hombre sea arrastrado de diversos modos y que no sepa hacia dónde volverse. [191]

II. La *alegría* es la transición del hombre de una menor a una mayor perfección.

---

sive non sit, manet tamen appetitus unus, idemque; atque adeo, ne tautologiam committere viderer, Cupiditatem per appetitum explicare nolui; sed eandem ita definire studui, ut omnes humanae naturae conatus, quos nomine appetitus, voluntatis, cupiditatis, vel impetus significamus, una comprehenderem. Potueram enim dicere, Cupiditatem esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata concipitur ad aliquid agendum; sed ex hac definitione (*per Prop.* 23. *p.* 2.) non sequeretur, quod Mens possit suae Cupiditatis, sive appetitus esse conscia. Igitur, ut huius conscientiae causam involverem, necesse fuit (*per eandem Prop.*) addere, *quatenus ex data quacunque eius affectione determinata* &c. Nam per affectionem humanae essentiae quamcunque eiusdem essentiae constitutionem intelligimus, sive ea sit innata, <*of van buiten aangekomen,*> sive quod ipsa per solum Cogitationis, sive per solum Extensionis attributum concipiatur, sive denique quod ad utrumque simul referatur. Hic igitur Cupiditatis nomine intelligo hominis quoscunque conatus, impetus, appetitus, et volitiones, qui pro varia eiusdem hominis constitutione varii, et non raro adeo sibi invicem oppositi sunt, ut homo diversimode trahatur, et, quo se vertat, nesciat.

II. Laetitia est hominis transitio a minore ad maiorem perfectionem.

22. NS: o inducida desde el exterior.

III. La *tristeza* es la transición del hombre de una mayor a una menor perfección.

EXPLICACIÓN

Digo *transición*, pues la alegría no es la perfección misma. Si el hombre, en efecto, naciese con la perfección a la que transita, entonces estaría en posesión de esta sin el afecto de la alegría, lo cual aparece más claramente en el caso del afecto de la tristeza, que es contrario a aquel. Pues nadie puede negar que la tristeza consiste en una transición a una perfección menor, y no en esta perfección menor misma, ya que el hombre, en tanto que es partícipe de alguna perfección, en esa medida no puede entristecerse. Ni podemos decir tampoco que la tristeza consista en la privación de una perfección mayor, pues la privación nada es y, en cambio, el afecto de la tristeza es un acto, y, por tanto, no puede ser sino el acto de transitar a una perfección menor, esto es, un acto en cuya virtud la potencia de obrar del hombre disminuye o es coercida (*véase el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*). Por lo demás, omito las definiciones del *regocijo*, el *placer*, la *melancolía* y el *dolor*, pues [tales afectos] se refieren sobre todo al cuerpo y no son sino especies de la alegría y de la tristeza.

IV. La *admiración* es la imaginación de una cierta cosa en la que la mente permanece fija por no tener, esta imaginación singular, conexión alguna con las demás. *Véase la proposición* 52 *con su escolio.*

III. Tristitia est hominis transitio a maiore ad minorem perfectionem.

Explicatio. Dico transitionem. Nam Laetitia non est ipsa perfectio. Si enim homo cum perfectione, ad quam transit, nasceretur, eiusdem absque Laetitiae affectu compos esset; quod clarius apparet ex Tristitiae affectu, qui huic est contrarius. Nam quod Tristitia in transitione ad minorem perfectionem consistit, non autem in ipsa minore perfectione, nemo negare potest, quandoquidem homo eatenus contristari nequit, quatenus alicuius perfectionis est particeps. Nec dicere possumus, quod Tristitia in privatione maioris perfectionis consistat; nam privatio nihil est; Tristitiae autem affectus actus est, qui propterea nullus alius esse potest, quam actus transeundi ad minorem perfectionem, hoc est, actus quo hominis agendi potentia minuitur, vel coercetur (*vide Schol. Prop.* 11. *huius*). Caeterum definitiones Hilaritatis, Titillationis, Melancholiae, et Doloris omitto, quia ad Corpus potissimum referuntur, et non nisi Laetitiae, aut Tristitiae sunt Species.

IV. Admiratio est rei alicuius imaginatio, in qua Mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem. *Vide Prop.* 52. *cum eiusd. Schol.*

EXPLICACIÓN

En el escolio de la proposición 18 de la parte 2 hemos mostrado cuál es la causa por la que la mente pasa, al instante, de la contemplación de una cosa al pensamiento de otra. A saber, porque las imágenes de esas cosas están concatenadas entre sí y ordenadas de manera tal que se siguen la una de la otra, lo cual, ciertamente, no puede concebirse cuando la imagen de la cosa es nueva. Pues en ese caso la mente se detendrá en la contemplación de esa cosa hasta que sea determinada por otras causas a pensar en otras cosas. Así pues, la imaginación de una cosa nueva, considerada en sí, es de la misma naturaleza que las demás, y por esta causa yo no enumero a la admi-[192]ración entre los afectos ni veo causa alguna para hacerlo, ya que esa distracción de la mente no surge de causa positiva alguna que distraiga a la mente de otras cosas, sino tan solo de que falta una causa que determine a la mente a pasar de la contemplación de una cosa al pensamiento de otras cosas.

Así pues, solo reconozco tres afectos primitivos o primarios (*como he advertido en el escolio de la proposición* 11 *de esta parte*), a saber, la alegría, la tristeza y el deseo. Y si he dicho algo a propósito de la admiración no ha sido sino porque está establecido el uso de indicar mediante otros nombres ciertos afectos que se derivan de estos tres primitivos cuando se refieren a objetos que admiramos. Y esta razón me mueve igualmente a añadir aquí también la definición del desprecio.

V. El *desprecio* es la imaginación de alguna cosa por la que la mente es tan poco tocada que la mente misma, ante la presencia de esa cosa, es

---

Explicatio. In Scholio Propositionis 18. Partis 2. ostendimus, quaenam sit causa, cur Mens, ex contemplatione unius rei, statim in alterius rei cogitationem incidat, videlicet, quia earum rerum imagines invicem concatenatae, et ita ordinatae sunt, ut alia aliam sequatur, quod quidem concipi nequit, quando rei imago nova est; sed Mens in eiusdem rei contemplatione detinebitur, donec ab aliis causis ad alia cogitandum determinetur. Rei itaque novae imaginatio in se considerata eiusdem naturae est, ac reliquae, et hac de causa ego Admirationem inter affectus non numero, nec causam video, cur id facerem, quandoquidem haec Mentis distractio ex nulla causa positiva, quae Mentem ab aliis distrahat, oritur; sed tantum ex eo, quod causa, cur Mens ex unius rei contemplatione ad alia cogitandum determinatur, deficit.

Tres igitur (*ut in Schol. Prop.* 11. *huius monui*) tantum affectus primitivos, seu primarios agnosco; nempe, Laetitiae, Tristitiae, et Cupiditatis, nec alia de causa verba de Admiratione feci, quam quia usu factum est, ut quidam affectus, qui ex tribus primitivis derivantur, aliis nominibus indicari soleant, quando ad obiecta, quae admiramur, referuntur; quae quidem ratio me ex aequo movet, ut etiam Contemptus defininitionem his adiungam.

V. Contemptus est rei alicuius imaginatio, quae Mentem adeo parum tangit, ut ipsa Mens ex rei praesentia magis moveatur ad ea imaginandum, quae in ipsa re non sunt, quam quae in ipsa sunt. *Vid. Schol. Prop.* 52. *huius.*

movida a imaginar aquello que no hay en esa cosa más bien que aquello que sí hay en ella. *Véase el escolio de la proposición 52 de esta parte.*

Omito aquí las definiciones de la *veneración* y del *desdén*, pues, que yo sepa, ningún afecto toma de ellos su nombre.

VI. El *amor* es una alegría acompañada de la idea de una causa externa.

EXPLICACIÓN

Esta definición explica bastante claramente la esencia del amor. En cambio, la de los autores que definen el *amor* como *la voluntad del amante de unirse con la cosa amada* no expresa la esencia del amor, sino una propiedad suya. Y como esos autores no han penetrado lo bastante en la esencia del amor, no han podido tener tampoco ningún concepto claro de su propiedad, y es por ello por lo que todos han juzgado que su definición es del todo oscura. No obstante, se ha de notar que cuando digo que en el amante hay la propiedad de unirse *de voluntad* con la cosa amada no entiendo yo por *voluntad* un consenso o una deliberación del ánimo, o sea, un decreto libre (pues ya hemos demostrado en la proposición 48 de la parte 2 que esto es ficticio), ni tampoco un deseo de unirse [193] con la cosa amada cuando esta está ausente, ni de perseverar en su presencia cuando está presente, pues el amor puede concebirse sin este ni aquel deseo. Sino que entiendo por *voluntad* la satisfacción que se da en el amante por la presencia de la cosa amada, la cual [satisfacción] corrobora o al menos favorece la alegría del amante.

VII. El *odio* es una tristeza acompañada de la idea de una causa externa.

Definitiones Venerationis, et Dedignationis missas hic facio, quia nulli, quod sciam, affectus ex his nomen trahunt.

VI. Amor est Laetitia, concomitante idea causae externae.

Explicatio. Haec Definitio satis clare Amoris essentiam explicat; illa vero Auctorum, qui definiunt *Amorem esse voluntatem amantis se iungendi rei amatae*, non Amoris essentiam, sed eius proprietatem exprimit, et, quia Amoris essentia non satis ab Auctoribus perspecta fuit, ideo neque eius proprietatis ullum clarum conceptum habere potuerunt, et hinc factum, ut eorum definitionem admodum obscuram esse omnes iudicaverint. Verum notandum, cum dico, proprietatem esse in amante, se voluntate iungere rei amatae, me per voluntatem non intelligere consensum, vel animi deliberationem, seu liberum decretum (nam hoc fictitium esse demonstravimus Propositione 48. Partis 2.), nec etiam Cupiditatem sese iungendi rei amatae, quando abest, vel perseverandi in ipsius praesentia, quando adest; potest namque amor absque hac, aut illa Cupiditate concipi: sed per voluntatem me Acquiescentiam intelligere, quae est in amante ob rei amatae praesentiam, a qua Laetitia amantis corroboratur, aut saltem fovetur.

VII. Odium est Tristitia, concomitante idea causae externae.

EXPLICACIÓN

Las cosas que han de ser notadas aquí se perciben con facilidad en virtud de lo dicho en la explicación de la definición anterior. *Véase además el escolio de la proposición* 13 *de esta parte.*

VIII. La *inclinación* es una alegría acompañada de la idea de alguna cosa que es por accidente causa de alegría.

IX. La *aversión* es una tristeza acompañada de la idea de alguna cosa que es por accidente causa de tristeza. *Sobre esto, véase el escolio de la proposición* 15 *de esta parte.*

X. La *devoción* es el amor hacia aquel que admiramos.

EXPLICACIÓN

Hemos mostrado en la proposición 52 de esta parte que la admiración surge de la novedad de una cosa. Así pues, si sucede que aquello que admiramos lo imaginamos a menudo, dejaremos de admirarlo. Y así, vemos que el afecto de la devoción degenera fácilmente en simple amor.

XI. La *irrisión* es una alegría surgida de que imaginamos que en la cosa que odiamos hay algo que despreciamos.

EXPLICACIÓN

En la medida en que despreciamos la cosa que odiamos negamos de ella la existencia (*véase el escolio de la proposición* 52 *de esta parte*), y en esa

---

Explicatio. Quae hic notanda sunt, ex dictis in praecedentis Definitionis Explicatione facile percipiuntur. *Vide praeterea Schol. Prop.* 13. *huius.*

VIII. Propensio est Laetitia, concomitante idea alicuius rei, quae per accidens causa est Laetitiae.

IX. Aversio est Tristitia, concomitante idea alicuius rei, quae per accidens causa est Tristitiae. *De his vide Schol. Prop.* 15. *huius.*

X. Devotio est Amor erga eum, quem admiramur.

Explicatio. Admirationem oriri ex rei novitate, ostendimus Propositione 52. huius. Si igitur contingat, ut id, quod admiramur, saepe imaginemur, idem admirari desinemus; atque adeo videmus, Devotionis affectum facile in simplicem Amorem degenerare.

XI. Irrisio est Laetitia orta ex eo, quod aliquid, quod contemnimus, in re, quam odimus, inesse imaginamur.

Explicatio. Quatenus rem, quam odimus, contemnimus, eatenus de eadem existentiam negamus (*vide Schol. Prop.* 52. *huius*), et eatenus (*per Prop.* 20. *huius*) laetamur.

medida (*por la proposición* 20 *de esta parte*) nos alegramos. Mas dado que suponemos que el hombre odia aquello que tiene en irrisión, se sigue que esa alegría no es sólida. *Véase el escolio de la proposición* 47 *de esta parte*. [194]

XII. La *esperanza* es una alegría inconstante surgida de la idea de una cosa futura o pretérita de cuyo resultado dudamos en alguna medida.

XIII. El *miedo* es una tristeza inconstante surgida de la idea de una cosa futura o pretérita de cuyo resultado dudamos en alguna medida. *Sobre esto, véase el escolio* 2 *de la proposición* 18 *de esta parte*.

EXPLICACIÓN

De estas definiciones se sigue que no se da esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza. En efecto, de quien está prendido en la esperanza y duda del resultado de una cosa, de él se supone que imagina algo que excluye la existencia futura de aquella cosa, y que, por tanto, en esa medida se entristece (*por la proposición* 19 *de esta parte*). Y en consecuencia, mientras está prendido en la esperanza, teme que esa cosa [que imagina] no suceda. Por el contrario, quien tiene miedo, esto es, quien duda del resultado de una cosa que odia, también imagina algo que excluye la existencia de esa cosa. Y así (*por la proposición* 20 *de esta parte*), se alegra y, en consecuencia, en esa medida tiene la esperanza de que no suceda.

XIV. La *seguridad* es una alegría surgida de la idea de una cosa futura o pretérita de la que ha sido suprimida la causa de duda.

Sed quoniam supponimus, hominem id, quod irridet, odio tamen habere, sequitur, hanc Laetitiam solidam non esse. *Vid. Schol. Prop.* 47. *huius.*

XII. Spes est inconstans Laetitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus.

XIII. Metus est inconstans Tristitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus. *Vide de his Schol.* 2. *Prop.* 18. *huius.*

Explicatio. Ex his definitionibus sequitur, non dari Spem sine Metu, neque Metum sine Spe. Qui enim Spe pendet, et de rei eventu dubitat, is aliquid imaginari supponitur, quod rei futurae existentiam secludit; atque adeo eatenus contristari (*per Prop.* 19. *huius*), et consequenter, dum Spe pendet, metuere, ut res eveniat. Qui autem contra in Metu est, hoc est, de rei, quam odit, eventu dubitat, aliquid etiam imaginatur, quod eiusdem rei existentiam secludit; atque adeo (*per Prop.* 20. *huius*) laetatur, et consequenter eatenus spem habet, ne eveniat.

XIV. Securitas est Laetitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est.

XV. La *desesperación* es una tristeza surgida de la idea de una cosa futura o pretérita de la que ha sido suprimida la causa de duda.

EXPLICACIÓN

Así pues, la seguridad surge de la esperanza, y la desesperación del miedo, cuando es suprimida la causa de duda a propósito del resultado de la cosa, lo que sucede cuando el hombre imagina como presente la cosa pretérita o futura y la contempla como presente, o bien cuando imagina otras cosas que excluyen la existencia de aquellas que le suscitaban dudas. Pues aun cuando nunca podemos estar ciertos del resultado de las cosas singulares (*por el corolario de la proposición* 31 *de la parte* 2), puede suceder no obstante que no dudemos de su resultado. Pues hemos mostrado (*véase el escolio de la proposición* 49 *de la parte* 2) que una cosa es no dudar de una cosa y otra tener la certeza de ella. Y así, puede suceder que en virtud de la imagen de una cosa pretérita o futura seamos afectados por el mismo afecto de alegría o de tristeza [195] que por la imagen de una cosa presente, como hemos demostrado en la proposición 18 de esta parte, que ha de verse con sus escolios.

XVI. El *gozo* es una alegría acompañada de la idea de una cosa pretérita que ha sucedido al margen de lo esperado.

XVII. El *remordimiento de conciencia* es una tristeza acompañada de la idea de una cosa pretérita que ha sucedido al margen de lo esperado.

XV. Desperatio est Tristitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est.

Explicatio. Oritur itaque ex Spe Securitas, et ex Metu Desperatio, quando de rei eventu dubitandi causa tollitur, quod fit, quia homo rem praeteritam, vel futuram adesse imaginatur, et ut praesentem contemplatur; vel quia alia imaginatur, quae existentiam earum rerum secludunt, quae ipsi dubium iniiciebant. Nam tametsi de rerum singularium eventu (*per Coroll. Prop.* 31. *p.* 2.) nunquam possumus esse certi, fieri tamen potest, ut de earum eventu non dubitemus. Aliud enim esse ostendimus (*vide Schol. Prop.* 49. *p.* 2.) de re non dubitare, aliud rei certitudinem habere; atque adeo fieri potest, ut ex imagine rei praeteritae, aut futurae, eodem Laetitiae, vel Tristitiae affectu afficiamur, ac ex rei praesentis imagine, ut in Propositione 18. huius demonstravimus, quam cum eiusdem Scholiis vide.

XVI. Gaudium est Laetitia, concomitante idea rei praeteritae, quae praeter Spem evenit.

XVII. Conscientiae morsus est Tristitia, concomitante idea rei praeteritae, quae praeter Spem evenit.

XVIII. La *conmiseración* es una tristeza acompañada de la idea de un mal que le ha sucedido a otro que imaginamos ser similar a nosotros. *Véase el escolio de la proposición* 22 *y el escolio de la proposición* 27 *de esta parte.*

EXPLICACIÓN

Entre la conmiseración y la misericordia no parece haber diferencia, a no ser quizás la de que la conmiseración se refiere a un afecto singular y la misericordia, en cambio, a su hábito.

XIX. El *favor* es el amor hacia alguien que ha hecho un beneficio a otro.

XX. La *indignación* es el odio hacia alguien que ha hecho un mal a otro.

EXPLICACIÓN

Sé que estos nombres significan otra cosa según su uso común. Mas mi intención no es la de explicar los significados de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, e indicarla con aquellos vocablos cuya significación según su uso no se aparte por completo de la que yo quiero atribuirle. Bastará con advertir esto una vez. Por lo demás, véase la causa de estos afectos en el corolario 1 de la proposición 27 y en el escolio de la proposición 22 de esta parte.

XXI. La *sobrestima* es tener a alguien, por amor, en más de lo justo.

XXII. El *menosprecio* es tener a alguien, por odio, en menos de lo justo. [196]

XVIII. Commiseratio est Tristitia, concomitante idea mali, quod alteri, quem nobis similem esse imaginamur, evenit. *Vid. Schol. Prop.* 22. *et Schol. Prop.* 27. *huius.*

Explicatio. Inter Commiserationem et Misericordiam nulla videtur esse differentia, nisi forte, quod Commiseratio singularem affectum respiciat, Misericordia autem eius habitum.

XIX. Favor est Amor erga aliquem, qui alteri benefecit.

XX. Indignatio est Odium erga aliquem, qui alteri malefecit.

Explicatio. Haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est, verborum significationem, sed rerum naturam explicare, easque iis vocabulis indicare, quorum significatio, quam ex usu habent, a significatione, qua eadem usurpare volo, non omnino abhorret, quod semel monuisse sufficiat. Caeterum horum affectuum causam vide in Corollario 1. Propositionis 27. et Scholio Propositionis 22. huius Partis.

XXI. Existimatio est de aliquo prae Amore plus iusto sentire.

XXII. Despectus est de aliquo prae Odio minus iusto sentire.

EXPLICACIÓN

Así pues, la sobrestima es un efecto o propiedad del amor, y el menosprecio un efecto o propiedad del odio. Y así, también puede definirse la *sobrestima* como *el amor en tanto que afecta al hombre de manera tal que tiene a la cosa amada en más de lo justo*. Y por el contrario, el *menosprecio* como *el odio en tanto que afecta al hombre de manera tal que tiene a quien odia en menos de lo justo*. Véase sobre esto el escolio de la proposición 26 de esta parte.

XXIII. La *envidia* es el odio en tanto que afecta al hombre de manera tal que se entristece por la felicidad de otro y, por contra, se goza del mal de otro.

EXPLICACIÓN

Comúnmente se opone a la envidia la misericordia, la cual, por tanto, a pesar de la significación del vocablo, puede ser definida así.

XXIV. La *misericordia* es el amor en tanto que afecta al hombre de manera tal que se goza en el bien de otro y, por el contrario, se entristece por el mal de otro.

EXPLICACIÓN

Por lo demás, acerca de la envidia véase el escolio de la proposición 24 y el escolio de la proposición 32 de esta parte. Y estos son los afectos de alegría y de tristeza a los que acompaña como causa, por sí o por accidente, la idea de una cosa externa. De estos paso a otros a los que acompaña como causa la idea de una cosa interna.

Explicatio. Est itaque Existimatio, Amoris, et Despectus Odii effectus, sive proprietas; atque adeo potest *Existimatio* etiam definiri, quod sit *Amor, quatenus hominem ita afficit, ut de re amata plus iusto sentiat*, et contra *Despectus*, quod sit *Odium, quatenus hominem ita afficit, ut de eo, quem odio habet, minus iusto sentiat*. Vide de his Schol. Prop. 26. huius.

XXIII. Invidia est Odium, quatenus hominem ita afficit, ut ex alterius felicitate contristetur, et contra, ut ex alterius malo gaudeat.

Explicatio. Invidiae opponitur communiter Misericordia, quae proinde, invita vocabuli significatione, sic definiri potest.

XXIV. Misericordia est Amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, et contra ut ex alterius malo contristetur.

Explicatio. Caeterum de Invidia vide Schol. Prop. 24. et Schol. Prop. 32. huius. Atque hi affectus Laetitiae et Tristitiae sunt, quos idea rei externae comitatur, tamquam causa per se vel, per accidens. Hinc ad alios transeo, quos idea rei internae comitatur, tamquam causa.

XXV. La *satisfacción de sí mismo* es una alegría surgida de que el hombre se contempla a sí mismo y su potencia de obrar.

XXVI. La *humildad* es una tristeza surgida de que el hombre contempla su impotencia o debilidad.

EXPLICACIÓN

La satisfacción de sí mismo se opone a la humildad en la medida en que [197] por la primera entendemos una alegría que surge de que contemplamos nuestra potencia de obrar. Mas, en tanto que también entendemos por ella una alegría acompañada de la idea de algo que creemos haber hecho nosotros en virtud de un decreto libre de la mente, en ese sentido se opone al arrepentimiento, que definimos así.

XXVII. El *arrepentimiento* es una tristeza acompañada de la idea de algo que creemos haber hecho en virtud de un decreto libre de la mente.

EXPLICACIÓN

Las causas de estos afectos las hemos mostrado en el escolio de la proposición 51 de esta parte y en las proposiciones 53, 54 y 55 de esta parte. Acerca del libre decreto de la mente, véase también el escolio de la proposición 35 de la parte 2. Pero además ha de notarse aquí que no es de extrañar que la tristeza siga a todos los actos que por costumbre son llamados *perversos*, y que la alegría siga a los llamados *rectos*. Pues por lo dicho más arriba entendemos fácilmente que ello depende sobre todo de la educación. Los padres, en efecto, desaprobando aquellos y repro-

---

XXV. Acquiescentia in se ipso est Laetitia, orta ex eo, quod homo se ipsum, suamque agendi potentiam contemplatur.

XXVI. Humilitas est Tristitia, orta ex eo, quod homo suam impotentiam, sive imbecillitatem contemplatur.

Explicatio. Acquiescentia in se ipso Humilitati opponitur, quatenus per eandem intelligimus Laetitiam, quae ex eo oritur, quod nostram agendi potentiam contemplamur; sed quatenus per ipsam etiam intelligimus Laetitiam, concomitante idea alicuius facti, quod nos ex Mentis libero decreto fecisse credimus, tum Poenitentiae opponitur, quae a nobis sic definitur.

XXVII. Poenitentia est Tristitia, concomitante idea alicuius facti, quod nos ex libero Mentis decreto fecisse credimus.

Explicatio. Horum affectuum causas ostendimus in Schol. Prop. 51. huius, et Prop. 53. 54. et 55. huius, eiusque Schol. De libero autem Mentis decreto vide Schol. Prop. 35. p. 2. Sed hic praeterea notandum venit mirum non esse, quod omnes omnino actus, qui ex consuetudine *pravi* vocantur, sequatur Tristitia, et illos, qui *recti* dicuntur, Laetitia. Nam hoc ab educatione potissimum pendere, facile ex supra dic-

chándoselos a menudo a los hijos, y, por el contrario, alabando los segundos y aconsejándolos, han hecho que a aquellos se unan emociones de tristeza, y a estos de alegría. Lo cual se comprueba también por la experiencia misma. Pues la costumbre y la religión no son las mismas para todos, sino que, por el contrario, lo que según unos es sagrado es profano según otros, y las cosas que según unos son honestas según otros son deshonestas. Así, según cada cual sea educado se arrepentirá de un hecho o se gloriará del mismo.

XXVIII. La *soberbia* es tenerse a sí mismo, por amor propio, en más de lo justo.

EXPLICACIÓN

Así pues, difiere la soberbia de la sobrestima en que esta se refiere a un objeto externo. La soberbia, en cambio, al hombre que se tiene a sí mismo en más de lo justo. Por lo demás, así como la sobrestima lo es del amor, la soberbia es un efecto o propiedad del *amor propio*, el cual, a su vez, puede por ello definirse como *el amor de sí mismo, o sea, la satisfacción de sí mismo, en tanto que afecta al hombre de manera tal que se tiene a sí mismo en más de lo justo* (véase [198] el escolio de la proposición 26 de esta parte). De este afecto no se da contrario, pues nadie se tiene a sí mismo, por odio a sí mismo, en menos de lo justo. Más aún, nadie se tiene a sí mismo en menos de lo justo porque imagine que no puede esto o aquello, pues todo lo que el hombre imagina no poder hacer, eso lo imagina necesariamente, y esta imaginación le dispone de manera tal que realmente no puede hacer aquello que imagina que

---

tis intelligimus. Parentes nimirum, illos exprobrando, liberosque propter eosdem saepe obiurgando, hos contra suadendo, et laudando, effecerunt, ut Tristitiae commotiones illis, Laetitiae vero his iungerentur. Quod ipsa etiam experientia comprobatur. Nam consuetudo, et Religio non est omnibus eadem; sed contra quae apud alios sacra, apud alios profana, et quae apud alios honesta, apud alios turpia sunt. Prout igitur unusquisque educatus est, ita facti alicuius poenitet, vel eodem gloriatur.

XXVIII. Superbia est de se prae Amore sui plus iusto sentire.

Explicatio. Differt igitur Superbia ab Existimatione, quod haec ad obiectum externum, Superbia autem ad ipsum hominem, de se plus iusto sentientem, referatur. Caeterum, ut Existimatio Amoris, sic *Superbia* Philautiae effectus, vel proprietas est, quae propterea etiam definiri potest, quod sit *Amor sui, sive Acquiescentia in se ipso, quatenus hominem ita afficit, ut de se plus iusto sentiat* (vid. Schol. Prop. 26. huius). Huic affectui non datur contrarius. Nam nemo de se, prae odio sui, minus iusto sentit; imo nemo de se minus iusto sentit, quatenus imaginatur, se hoc, vel illud non posse. Nam quicquid homo imaginatur se non posse, id necessario imaginatur, et hac imaginatione ita disponitur, ut id agere revera non possit, quod se non

no puede hacer. En efecto, mientras imagina que no puede hacer esto o aquello, no es determinado a hacerlo y, en consecuencia, le es imposible hacerlo. No obstante, si atendemos a lo que tan solo depende de la opinión podremos concebir que puede suceder que el hombre se tenga a sí mismo en menos de lo justo. En efecto, puede suceder que alguien, mientras contempla con tristeza su debilidad, imagine que es despreciado por todos, cuando los demás en nada han pensado menos que en despreciarle. Además, el hombre puede tenerse en menos de lo justo si en el presente niega de sí mismo algo que tenga relación con un tiempo futuro, del cual está incierto, como cuando niega que él pueda concebir nada con certeza, o [como cuando afirma] que no puede desear u obrar nada que no sea perverso o deshonesto, etc. Además, podemos decir que alguien se tiene en menos de lo justo cuando vemos que por un miedo excesivo a la vergüenza no se atreve a aquello a lo que sus iguales se atreven. Así pues, podemos oponer la soberbia a este afecto, al que llamaré *abyección*. Pues así como de la satisfacción de sí mismo surge la soberbia, de la humildad surge la abyección, que, por tanto, definimos así.

XXIX. La *abyección* es tenerse a sí mismo, por tristeza, en menos de lo justo.

EXPLICACIÓN

No obstante, a menudo solemos oponer la humildad a la soberbia. Pero al hacerlo atendemos más a los efectos de ambas que a su naturaleza. Pues solemos llamar soberbio a quien se gloría en exceso (*véase el es-*

---

posse imaginatur. Quamdiu enim imaginatur se hoc, vel illud non posse, tamdiu ad agendum non est determinatus; et consequenter tamdiu impossibile ei est, ut id agat. Verumenimvero si ad illa attendamus, quae a sola opinione pendent, concipere poterimus fieri posse, ut homo de se minus iusto sentiat; fieri enim potest, ut aliquis, dum tristis imbecillitatem contemplatur suam, imaginetur, se ab omnibus contemni, idque dum reliqui nihil minus cogitant, quam ipsum contemnere. Potest praeterea homo de se minus iusto sentire, si aliquid de se in praesenti neget cum relatione ad futurum tempus, cuius est incertus; ut quod negetm, se nihil certi posse concipere, nihilque nisi prava, vel turpia posse cupere, vel agere, &c. Possumus deinde dicere, aliquem de se minus iusto sentire, cum videmus, ipsum ex nimio pudoris metu, ea non audere, quae alii ipsi aequales audent. Hunc igitur affectum possumus Superbiae opponere, quem Abiectionem vocabo, nam ut ex Acquiescentia in se ipso Superbia, sic ex Humilitate Abiectio oritur; quae proinde a nobis sic definitur:

XXIX. Abiectio est de se prae Tristitia minus iusto sentire.

Explicatio. Solemus tamen saepe Superbiae Humilitatem opponere; sed tum magis ad utriusque effectus, quam naturam attendimus. Solemus namque illum superbum vocare, qui nimis gloriatur (*vide Schol. Prop.* 30. *huius*), qui non nisi virtutes suas, et

colio de la proposición 30 *de esta parte*); a quien de sí mismo no narra más que virtudes y, de los otros, vicios; a quien quiere ser preferido a todos; y por último, a quien se presenta con la gravedad y el ornato con que suelen hacerlo otros situados muy por encima de él. Por el contrario, llamamos humilde a quien se ruboriza a menudo, a quien confiesa sus propios vicios y narra las virtudes ajenas, a quien cede ante todos, y en fin, a quien deambula con la cabeza gacha y descuida su atavío. Por [199] lo demás, estos afectos, a saber, la humildad y la abyección, son rarísimos. Pues la naturaleza humana, considerada en sí, se opone a ellos cuanto puede (*véanse las proposiciones* 13 *y* 54 *de esta parte*). Y así, quienes se cree que son los más abyectos y humildes son casi siempre los más ambiciosos y envidiosos.

XXX. La *gloria* es una alegría acompañada de la idea de alguna acción nuestra que imaginamos que otros alaban.

XXXI. La *vergüenza* es una tristeza acompañada de alguna acción que imaginamos que otros vituperan.

EXPLICACIÓN

Sobre esto véase el escolio de la proposición 30 de esta parte. Pero aquí ha de ser notada la diferencia que hay entre la vergüenza y el pudor. En efecto, la vergüenza es una tristeza que sigue al hecho del que uno se avergüenza. El pudor, en cambio, es un miedo o un temor a la vergüenza, que contiene al hombre de cometer algo deshonroso. El pudor suele oponerse a la impudicia, la cual no es en realidad un afecto, como mos-

---

aliorum non nisi vitia narrat, qui omnibus praeferri vult, et qui denique ea gravitate et ornatu incedit, quo solent alii, qui longe supra ipsum sunt positi. Contra illum humilem vocamus, qui saepius erubescit, qui sua vitia fatetur, et aliorum virtutes narrat, qui omnibus cedit, et qui denique submisso capite ambulat, et se ornare negligit. Caeterum hi affectus, nempe Humilitas, et Abiectio, rarissimi sunt. Nam natura humana, in se considerata, contra eosdem, quantum potest nititur (*vide Prop.* 13. *et* 54. *huius*); et ideo, qui maxime creduntur abiecti, et humiles esse, maxime plerumque ambitiosi et invidi sunt.

XXX. Gloria est Laetitia, concomitante idea alicuius nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur.

XXXI. Pudor est Tristitia, concomitante idea alicuius actionis, quam alios vituperare imaginamur.

Explicatio. De his vide Scholium Propositionis 30. huius Partis. Sed hic notanda est differentia, quae est inter Pudorem, et Verecundiam. Est enim Pudor Tristitia, quae sequitur factum, cuius pudet. Verecundia autem est Metus, seu Timor Pudoris, quo homo continetur, ne aliquid turpe committat. Verecundiae opponi solet Impudentia,

traré en su lugar. Pero (como ya he advertido) los nombres de los afectos se refieren más a su uso que a la naturaleza de estos. Y así doy fin a estos afectos de alegría y de tristeza que me había propuesto explicar. Paso, pues, a aquellos que refiero al deseo.

XXXII. La *frustración* es un deseo o apetito de poseer una cosa, favorecido por el recuerdo de esa cosa y simultáneamente coercido por la memoria de otras cosas que excluyen la existencia de la cosa apetecida.

EXPLICACIÓN

Cuando recordamos alguna cosa, como ya hemos dicho a menudo, por ello mismo somos dispuestos a contemplarla con el mismo afecto que si estuviese presente. Mas esta disposición o esfuerzo es coercido durante la vigilia, por lo general, por las imágenes de las cosas que excluyen la existencia de la que recordamos. Así pues, cuando recordamos alguna cosa que nos ha afectado con algún género de alegría, por ello mismo nos esforzamos por contemplarla, con [200] el mismo afecto de alegría, como presente, esfuerzo este que es coercido al instante por la memoria de las cosas que excluyen la existencia de aquella otra. Por lo que la frustración es realmente una tristeza que se opone a aquella alegría que surge de la ausencia de la cosa que odiamos, sobre lo cual véase el escolio de la proposición 47 de esta parte. Mas como el nombre de *frustración* parece referirse al deseo, refiero este afecto a los afectos del deseo.

---

quae revera affectus non est, ut suo loco ostendam: sed affectuum nomina (ut iam monui) magis eorum usum, quam naturam respiciunt. Atque his Laetitiae, et Tristitiae affectus, quos explicare proposueram, absolvi. Pergo itaque ad illos, quos ad Cupiditatem refero.

XXXII. Desiderium est Cupiditas, sive Appetitus re aliqua potiundi, quae eiusdem rei memoria fovetur, et simul aliarum rerum memoria, quae eiusdem rei appetendae existentiam secludunt, coercetur.

Explicatio. Cum alicuius rei recordamur, ut iam saepe diximus, eo ipso disponimur, ad eandem eodem affectu contemplandum, ac si res praesens adesset; sed haec dispositio, seu conatus, dum vigilamus, plerumque cohibetur ab imaginibus rerum, quae existentiam eius, cuius recordamur, secludunt. Quando itaque rei meminimus, quae nos aliquo Laetitiae genere afficit, eo ipso conamur eandem, cum eodem Laetitiae affectu, ut praesentem contemplari, qui quidem conatus statim cohibetur memoria rerum, quae illius existentiam secludunt. Quare desiderium revera Tristitia est, quae Laetitiae opponitur illi, quae ex absentia rei, quam odimus, oritur, de qua vide Scholium Propositionis 47. huius Partis. Sed quia nomen *desiderium* Cupiditatem respicere videtur, ideo hunc affectum ad Cupiditatis affectus refero.

XXXIII. La *emulación* es el deseo de algo, engendrado en nosotros porque imaginamos que otros tienen el mismo deseo.

EXPLICACIÓN

De quien huye porque ve huir a otros o de quien teme porque ve que otros temen; o también de quien, al ver que alguien se quema la mano, retira hacia sí la suya y mueve su cuerpo como si se estuviese quemando su mano, decimos que imita el afecto de otro, pero no que lo emule. Y no porque conozcamos una causa de la emulación que sea otra que la de la imitación, sino porque el uso ha hecho que llamemos émulo tan solo a quien imita lo que juzgamos ser honesto, útil o agradable. Por lo demás, sobre la causa de la emulación véase la proposición 27 de esta parte con su escolio. Y acerca de por qué está unida la envidia, por lo general, a este afecto, véase la proposición 32 de esta parte con su escolio.

XXXIV. El *agradecimiento*, o la *gratitud*, es un deseo o un afán de amor a cuyo través nos esforzamos por hacer un bien, con igual afecto de amor, a quien nos ha hecho un bien a nosotros. *Véase la proposición* 39 *junto con el escolio de la proposición* 41 *de esta parte.*

XXXV. La *benevolencia* es un deseo de hacer un bien a quien nos mueve a conmiseración. *Véase el escolio de la proposición* 27 *de esta parte.*

XXXIII. Aemulatio est alicuius rei Cupiditas, quae nobis ingeneratur ex eo, quod alios eandem Cupiditatem habere imaginamur.

Explicatio. Qui fugit, quia alios fugere, vel qui timet, quia alios timere videt, vel etiam ille, qui ex eo, quod aliquem manum suam combussisse videt, manum ad se contrahit, corpusque movet, quasi ipsius manus combureretur, eum imitari quidem alterius affectum; sed non eundem aemulari dicemus; non quia aliam aemulationis, aliam imitationis novimus causam; sed quia usu factum est, ut illum tantum vocemus aemulum, qui id, quod honestum, utile, vel iucundum esse iudicamus, imitatur. Caeterum de Aemulationis causa vide Propositionem 27. huius Partis cum eius Scholio. Cur autem huic affectui plerumque iuncta sit Invidia, de eo vide Propositionem 32. huius cum eiusdem Scholio.

XXXIV. Gratia, seu Gratitudo est Cupiditas, seu Amoris studium, quo ei benefacere conamur, qui in nos pari amoris affectu beneficium contulit. *Vide Prop.* 39. *cum Schol. Prop.* 41. *huius.*

XXXV. Benevolentia est Cupiditas benefaciendi ei, cuius nos miseret. *Vide Schol. Prop.* 27. *huius.*

XXXVI. La *ira* es un deseo por el que, en virtud del odio, somos incitados a inferir un mal a quien odiamos. *Véase la proposición* 39 *de esta parte.* [201]

XXXVII. La *venganza* es un deseo por el que somos incitados, en virtud de un odio recíproco, a inferir un mal a quien nos ha inferido un mal movido por un afecto igual al nuestro. *Véase el corolario* 2 *de la proposición* 40 *de esta parte, con su escolio.*

XXXVIII. La *crueldad* o *sevicia* es un deseo que incita a alguien a inferir un mal a quien amamos, o a aquel por quien somos movidos a conmiseración.

EXPLICACIÓN

A la crueldad se opone la *clemencia*, que no es una pasión, sino una potencia del ánimo por cuyo medio el hombre modera la ira y la venganza.

XXXIX. El *temor* es el deseo de evitar mediante un mal menor otro mayor que tememos. *Véase el escolio de la proposición* 39 *de esta parte.*

XL. La *audacia* es un deseo por el que alguien es incitado a obrar algo que acarrea un peligro que sus iguales temen afrontar.

XLI. La *pusilanimidad* se dice de aquel cuyo deseo es coercido por el temor a un peligro que sus iguales se atreven a afrontar.

XXXVI. Ira est Cupiditas, qua ex Odio incitamur ad illi, quem odimus, malum inferendum. *Vide Prop.* 39. *huius.*

XXXVII. Vindicta est Cupiditas, qua ex reciproco Odio concitamur ad malum inferendum ei, qui nobis pari affectu damnum intulit. *Vide* 2. *Coroll. Prop.* 40. *huius cum eiusdem Schol.*

XXXVIII. Crudelitas, seu Saevitia est Cupiditas, qua aliquis concitatur ad malum inferendum ei, quem amamus, vel cuius nos miseret.

Explicatio. Crudelitati opponitur Clementia, quae passio non est, sed animi potentia, qua homo iram, et vindictam moderatur.

XXXIX. Timor est Cupiditas maius, quod metuimus, malum minore vitandi. *Vide Schol. Prop.* 39. *huius.*

XL. Audacia est Cupiditas, qua aliquis incitatur ad aliquid agendum cum periculo, quod eius aequales subire metuunt.

XLI. Pusillanimitas dicitur de eo, cuius Cupiditas coercetur timore periculi, quod eius aequales subire audent.

EXPLICACIÓN

Así pues, la pusilanimidad no es sino el miedo a algún mal que la mayoría no suele temer. Por ello no la refiero a los afectos del deseo. No obstante, he querido explicarla aquí porque, en la medida en que atendemos al deseo, se opone realmente al afecto de la audacia.

XLII. La *consternación* se dice de aquel cuyo deseo de evitar un mal es coercido por su admiración del mal que teme.

EXPLICACIÓN

Así pues, es la consternación una especie de la pusilanimidad. Mas, dado que surge de un temor doble, puede ser más cómodamente definida como *el miedo que mantiene al hombre hasta tal punto estupefacto, o fluctuante, que* [202] *no puede rechazar el mal*. Digo *estupefacto* en tanto que entendemos que su deseo de rechazar el mal es coercido por la admiración. También digo *fluctuante* en la medida en que concebimos que ese deseo es coercido por el temor de otro mal que también le tortura, de donde resulta que no sabe cuál de los dos apartar. Sobre esto, véase el escolio de la proposición 39 y el escolio de la proposición 52 de esta parte. Por lo demás, sobre la pusilanimidad y la audacia véase el escolio de la proposición 51 de esta parte.

XLIII. La *humanidad* o *modestia* es el deseo de hacer aquello que place a los hombres y de omitir lo que no les place.

XLIV. La *ambición* es el deseo inmoderado de gloria.

Explicatio. Est igitur Pusillanimitas nihil aliud, quam Metus alicuius mali, quod plerique non solent metuere; quare ipsam ad Cupiditatis affectus non refero. Eandem tamen hic explicare volui, quia quatenus ad Cupiditatem attendimus, affectui Audaciae revera opponitur.

XLII. Consternatio dicitur de eo, cuius Cupiditas malum vitandi coercetur admiratione mali, quod timet.

Explicatio. Est itaque Consternatio Pusillanimitatis species. Sed quia Consternatio ex duplici Timore oritur, ideo commodius definiri potest, quod sit *Metus, qui hominem stupefactum, aut fluctuantem ita continet, ut is malum amovere non possit.* Dico *stupefactum*, quatenus eius Cupiditatem malum amovendi admiratione coerceri intelligimus. *Fluctuantem* autem dico, quatenus concipimus eandem Cupiditatem coerceri Timore alterius mali, quod ipsum aeque cruciat: unde fit, ut quodnam ex duobus avertat, nesciat. De his vide Schol. Prop. 39. et Schol. Prop. 52. huius. Caeterum de Pusillanimitate, et Audacia vide Schol. Prop. 51. huius.

XLIII. Humanitas, seu Modestia est Cupiditas ea faciendi, quae hominibus placent, et omittendi, quae displicent.

XLIV. Ambitio est immodica gloriae Cupiditas.

EXPLICACIÓN

La ambición es un deseo que (*por las proposiciones* 27 *y* 31 *de esta parte*) favorece y corrobora a todos los afectos. Y así, este afecto difícilmente puede ser superado. Pues cuando el hombre es poseído por algún deseo, lo es a la vez, necesariamente, por ella. *Incluso el mejor*, dice Cicerón, *es guiado al máximo por la gloria. También los filósofos que han escrito sobre el desprecio de la gloria han puesto su nombre en sus libros, etcétera*[23].

XLV. La *gula* es el deseo inmoderado, o también el amor, de comer.

XLVI. La *ebriedad* es el deseo, y el amor, inmoderado de beber.

XLVII. La *avaricia* es el deseo, y el amor, inmoderado de riquezas.

XLVIII. La *lujuria* es también el deseo, y el amor, de ayuntar los cuerpos.

EXPLICACIÓN

Sea moderado o no lo sea, este deseo de copular suele llamarse *lujuria*. Por lo demás (*como he advertido en el escolio de la proposición* 56 *de esta parte*), estos cinco afectos no tienen contrario. Pues la modestia es una especie de la ambición, sobre la cual véase el escolio de la proposición 29 de esta parte. Además, ya he advertido de que la templanza [203], la sobriedad y la castidad indican potencia de la mente, no una

---

Explicatio. Ambitio est Cupiditas, qua omnes affectus (*per Prop.* 27. *et* 31. *huius*) foventur, et corroborantur; et ideo hic affectus vix superari potest. Nam quamdiu homo aliqua cupiditate tenetur, hac simul necessario tenetur. *Optimus quisque*, inquit Cicero, *maxime gloria ducitur. Philosophi etiam libris, quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt, &c.*

XLV. Luxuria est immoderata convivandi Cupiditas, vel etiam Amor.

XLVI. Ebrietas est immoderata potandi Cupiditas, et Amor.

XLVII. Avaritia est immoderata divitiarum Cupiditas, et Amor.

XLVIII. Libido est etiam Cupiditas, et Amor in commiscendis corporibus.

Explicatio. Sive haec coeundi Cupiditas moderata sit, sive non sit, Libido appellari solet. Porro hi quinque affectus (*ut in Schol. Prop.* 56. *huius monui*) contrarios non habent. Nam Modestia species est Ambitionis, de qua vide Schol. Prop. 29. huius, Temperantiam deinde, Sobrietatem, et Castitatem Mentis potentiam, non autem

23. Cf. Cicerón, *Pro Archia*, 11, 26; *Tusculanae disputationes*, I, 15.

pasión. Y aun cuando puede suceder que un hombre avaro, ambicioso o tímido se abstenga del exceso de comida, bebida y cópula, no obstante, la avaricia, la ambición y el temor no son contrarios a la gula, la embriaguez o la lujuria. Pues por lo general el avaro anhela atiborrarse de la comida y la bebida ajenas. Tampoco el ambicioso, siempre que espere que sea en secreto, será temperado en cosa alguna, y si vive rodeado de borrachos y lujuriosos, dado que es ambicioso, será más proclive a esos mismos vicios. Por último, el tímido hace lo que no quiere. Pues aun cuando arroje al mar sus riquezas para evitar así la muerte, el avaro sigue siéndolo. Y si el lujurioso está triste por no poder aliviarse, no por ello deja de ser lujurioso. Y, absolutamente, estos afectos no se refieren tanto a los actos mismos de comer, beber, etc., cuanto al apetito y al amor mismos [de llevarlos a cabo]. Así pues, nada puede oponerse a estos afectos aparte de la generosidad y la firmeza, acerca de lo cual trataré en lo que sigue.

Paso en silencio por las definiciones de los celos y del resto de las fluctuaciones del ánimo, tanto por surgir de la composición de afectos que ya hemos definido, cuanto porque la mayor parte de ellas no tiene un nombre, lo cual muestra que es suficiente, para el uso de la vida, conocerlas tan solo en general. Por lo demás, en virtud de las definiciones de los afectos que hemos explicado, es obvio que todos surgen del deseo, la alegría o la tristeza. O, más bien, que no son nada aparte de esos tres, cada uno de los cuales suele ser llamado con varios nombres según sus varias relaciones y denominaciones extrínsecas. Si ahora queremos atender a estos primitivos y a lo que más arriba hemos dicho sobre la

---

passionem indicare, iam etiam monui. Et tametsi fieri potest, ut homo avarus, ambitiosus, vel timidus a nimio cibo, potu, et coitu abstineat, Avaritia tamen, Ambitio, et Timor luxuriae, ebrietati, vel libidini non sunt contrarii. Nam avarus in cibum, et potum alienum se ingurgitare plerumque desiderat. Ambitiosus autem, modo speret fore clam, in nulla re sibi temperabit, et si inter ebrios vivat, et libidinosos, ideo quia ambitiosus est, proclivior erit ad eadem vitia. Timidus denique id, quod non vult, facit. Nam quamvis mortis vitandae causa divitias in mare proiiciat, manet tamen avarus; et si libidinosus tristis est, quod sibi morem gerere nequeat, non desinit propterea libidinosus esse. Et absolute hi affectus non tam ipsos actus convivandi, potandi &c. respiciunt, quam ipsum Appetitum et Amorem. Nihil igitur his affectibus opponi potest, praeter Generositatem et Animositatem, de quibus in seqq.

Definitiones Zelotypiae et reliquarum animi fluctuationum silentio praetermitto, tam quia ex compositione affectuum, quos iam definivimus, oriuntur, quam quia pleraeque nomina non habent, quod ostendit ad usum vitae sufficere, easdem in genere tantummodo noscere. Caeterum ex Definitionibus affectuum, quos explicuimus, liquet, eos omnes a Cupiditate, Laetitia, vel Tristitia oriri, seu potius nihil praeter hos tres esse, quorum unusquisque variis nominibus appellari solet propter varias eorum relationes, et denominationes extrinsecas. Si iam ad hos primitivos, et

naturaleza de la mente, podremos definir los afectos, en la medida en que se refieren a la sola mente, así.

DEFINICIÓN GENERAL DE LOS AFECTOS

Un *afecto*, que es llamado *pasión del ánimo*, es una idea confusa con la que la mente afirma de su cuerpo, o de alguna de las partes de este, una fuerza de existir mayor o menor que antes, y también con la que, una vez dada, la mente misma es determinada a pensar esto más bien que aquello. [204]

EXPLICACIÓN

Digo, primero, que un afecto, o sea, una pasión del ánimo, es *una idea confusa*. Pues hemos mostrado (*véase la proposición* 3 *de esta parte*) que la mente solo padece en la medida en que tiene ideas inadecuadas, o sea, confusas. Digo, además, *con la que la mente afirma de su cuerpo, o de alguna de las partes de este, una fuerza de existir mayor o menor que antes*. En efecto, todas las ideas que tenemos de los cuerpos indican más la constitución actual de nuestro cuerpo (*por el corolario* 2 *de la proposición* 16 *de la parte* 2) que la naturaleza del cuerpo externo. Y esta idea que constituye la forma del afecto debe indicar o expresar la constitución que el cuerpo o alguna de sus partes tiene, en virtud de que su potencia de obrar, o sea su fuerza de existir, aumenta o disminuye, es favorecida o coercida. Pero ha de notarse que cuando digo *una fuerza de existir mayor o menor que antes*, no entiendo que la mente compare la constitución presente del cuerpo con la pretérita, sino que la idea

---

ad eam, quae de natura Mentis supra diximus, attendere velimus, affectus, quatenus ad solam Mentem referuntur, sic definire poterimus.

AFFECTUUM GENERALIS DEFINITIO

Affectus, qui animi Pathema dicitur, est confusa idea, qua Mens maiorem, vel minorem sui Corporis, vel alicuius eius partis existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa Mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur.

Explicatio. Dico primo Affectum, seu passionem animi esse *confusam ideam*. Nam Mentem eatenus tantum pati, ostendimus (*vide Prop.* 3 *huius*), quatenus ideas inadaequatas, sive confusas habet. Dico deinde, *qua mens maiorem, vel minorem sui corporis, vel alicuius eius partis existendi vim, quam antea, affirmat*. Omnes enim corporum ideae, quas habemus, magis nostri Corporis actualem constitutionem (*per Coroll.* 2. *Prop.* 16. *p.* 2.), quam corporis externi naturam indicant; at haec, quae affectus formam constituit, Corporis, vel alicuius eius partis constitutionem indicare, vel exprimere debet, quam ipsum Corpus, vel aliqua eius pars habet, ex eo, quod ipsius agendi potentia, sive existendi vis augetur, vel minuitur, iuvatur, vel coercetur. Sed notandum, cum dico, *maiorem, vel minorem existendi vim, quam antea*, me non intelligere, quod Mens praesentem Corporis constitutionem cum praete-

que constituye la forma del afecto afirma del cuerpo algo que implica realmente más o menos realidad que antes. Y dado que la esencia de la mente consiste en esto (*por las proposiciones* 11 *y* 13 *de la parte* 2), en que afirma la existencia actual de su cuerpo, y nosotros entendemos por perfección la esencia misma de la cosa, se sigue entonces que la mente transita a una mayor o a una menor perfección cuando sucede que afirma de su cuerpo, o de alguna de las partes de este, algo que implica una mayor o una menor perfección que antes. Así pues, cuando más arriba he dicho que la potencia de pensar de la mente aumentaba o disminuía, no he querido entender sino que la mente ha formado de su cuerpo, o de alguna de sus partes, una idea que expresa una realidad mayor o menor de la que había afirmado de su cuerpo. Pues la excelencia de las ideas y la potencia actual de pensar se estiman en virtud de la excelencia del objeto. He añadido, por último, *y también con la que, una vez dada, la mente misma es determinada a pensar esto más bien que aquello* para expresar asimismo, aparte de la naturaleza de la alegría y de la tristeza, que es explicada en la primera parte de la definición, la naturaleza del deseo.

Fin de la parte tercera

---

rita comparat; sed quod idea, quae affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat, quod plus, minusve realitatis revera involvit, quam antea: Et quia essentia Mentis in hoc consistit (*per Prop.* 11. *et* 13. *p.* 2.), quod sui Corporis actualem existentiam affirmat, et nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus, sequitur ergo, quod Mens ad maiorem, minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore, vel aliqua eius parte affirmare contingit, quod plus, minusve realitatis involvit, quam antea. Cum igitur supra dixerim, Mentis cogitandi potentiam augeri, vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod Mens ideam sui Corporis, vel alicuius eius partis formaverit, quae plus minusve realitatis exprimit, quam de suo Corpore affirmaverat. Nam idearum praestantia, et actualis cogitandi potentia ex obiecti praestantia aestimatur. Addidi denique, *et qua data ipsa Mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur*, ut praeter Laetitiae, et Tristitiae naturam, quam prima definitionis pars explicat, Cupiditatis etiam naturam exprimerem.

Finis Tertiae Partis

[205] Parte cuarta

DE LA SERVIDUMBRE HUMANA, O SEA, DE LAS FUERZAS DE LOS AFECTOS

PREFACIO

Llamo servidumbre a la impotencia humana para moderar y coercer los afectos, pues el hombre sometido a los afectos no está bajo jurisdicción propia, sino bajo la de la fortuna, en cuya potestad está de tal manera que a menudo, aun cuando vea lo que es mejor para él, es coaccionado a seguir lo peor[1]. En esta parte me he propuesto demostrar la causa de ello y, además, qué tienen de bueno o de malo los afectos. Pero antes de comenzar conviene decir unas pocas cosas, a manera de prefacio, sobre la perfección y la imperfección y sobre el bien y el mal.

ETHICES

Pars Quarta,
DE
Servitute Humana, *seu de* Affectuum
VIRIBUS

PRAEFATIO

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

---

1. Como ya en E3p2e, Spinoza cita implícitamente aquí a Ovidio (*Metamorfosis*, VII, 20-21).

Quien ha decidido hacer alguna cosa y la ha llevado a término dirá que esa cosa suya es perfecta, y no solo él mismo, sino también cualquiera que conozca rectamente la mente[2] y el objetivo del autor de esa obra, o que crea conocerlos. Por ejemplo, si alguien ha visto alguna obra (que supongo aún no concluida) y ha sabido que el objetivo del autor de esa obra es edificar una casa, dirá que la casa es *imperfecta*. Y por el contrario, *perfecta*, en cuanto haya visto que la obra ha sido llevada al fin que su autor se había propuesto darle. Mas si alguien ve alguna obra de la que nunca haya visto nada similar, y nada ha sabido de la mente del artífice, no podrá saber, ciertamente, si esa obra [206] es perfecta o imperfecta. Y parece que esta ha sido la significación primera de estos vocablos. Mas una vez que los hombres comenzaron a formar ideas universales y a excogitar modelos de casas, edificios, torres, etc., y comenzaron a preferir unos modelos a otros, resultó que cada cual llamó *perfecto* a lo que le pareció que convenía con la idea universal que él se había formado de ese tipo de cosas. Y por el contrario, *imperfecto* a lo que le parecía convenir menos con su concepto del modelo, aun cuando según el parecer de su artífice hubiese sido llevado a término por completo. Y no parece ser otra la razón por la que también las cosas naturales, a saber, las que no han sido hechas por mano humana, son vulgarmente llamadas perfectas o imperfectas. Pues los hombres suelen formar, tanto de las cosas naturales como de las artificiales, ideas univer-

---

Qui rem aliquam facere constituit, eamque perfecit, rem suam perfectam esse, non tantum ipse, sed etiam unusquisque, qui mentem Auctoris illius operis, et scopum recte noverit, aut se novisse crediderit, dicet. Ex. gr. si quis aliquod opus (quod suppono nondum esse peractum) viderit, noveritque scopum Auctoris illius operis esse domum aedificare, is domum imperfectam esse dicet, et contra perfectam, simulatque opus ad finem, quem eius Auctor eidem dare constituerat, perductum viderit. Verum si quis opus aliquod videt, cuius simile nunquam viderat, nec mentem opificis novit, is sane scire non poterit, opusne illud perfectum, an imperfectum sit. Atque haec videtur prima fuisse horum vocabulorum significatio. Sed postquam homines ideas universales formare, et domuum, aedificiorum, turrium, &. exemplaria excogitare, et alia rerum exemplaria aliis praeferre inceperunt, factum est, ut unusquisque id perfectum vocaret, quod cum universali idea, quam eiusmodi rei formaverat, videret convenire, et id contra imperfectum, quod cum concepto suo exemplari minus convenire videret, quamquam ex opificis sententia consummatum plane esset. Nec alia videtur esse ratio, cur res naturales etiam, quae scilicet humana manu non sunt factae, perfectas, aut imperfectas vulgo appellent; solent namque homines tam rerum naturalium, quam artificialium ideas formare universales, quas rerum veluti exemplaria habent, et quas

2. En el sentido de *intención*, que es uno de los significados del término *mens* en latín clásico. Se encuentran muchos ejemplos de este sentido en la obra de Cicerón, Virgilio u Ovidio, por citar tan solo a tres autores muy frecuentados por Spinoza.

sales a las que tienen por modelos, creyendo que la naturaleza (de la que opinan que no obra nada sino con vistas a un fin) las mira y se las propone como modelos. Así pues, cuando ven que en la naturaleza se hace algo que conviene menos con el modelo concebido por ellos de las cosas de ese tipo, entonces creen que la naturaleza misma ha fallado o pecado y que ha dejado imperfecta aquella cosa. Vemos, pues, que los hombres han tomado la costumbre de llamar a las cosas naturales *perfectas* o *imperfectas* más en virtud de un prejuicio que de un conocimiento verdadero de ellas. Pues hemos mostrado en el apéndice de la primera parte que la naturaleza no obra por un fin, pues aquel Ente eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra con la misma necesidad por la que existe. En efecto, hemos mostrado (proposición 16 de la parte 1) que la necesidad de la naturaleza en cuya virtud existe es la misma en cuya virtud obra. Así pues, la razón o causa por la que Dios o la Naturaleza obra, y por la que existe, es una y la misma. Por tanto, dado que no existe por causa de ningún [207] fin, tampoco obra por causa de fin alguno, sino que, así como no tiene ningún principio o fin para existir, tampoco los tiene para obrar. Por lo demás, la causa que es llamada final nada es aparte del apetito humano mismo en tanto que es considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa. Por ejemplo, cuando decimos que la causa final de esta o de aquella casa ha sido el habitarla, no entendemos ninguna otra cosa sino que un hombre, por haber imaginado las comodidades de la vida doméstica, ha tenido el apetito de edificar una casa. Por ello, el habitar, en la medida en que es considerado como causa final, nada es aparte de ese apetito singular, el cual es en realidad causa eficiente, considerada como causa primera porque por

---

naturam (quam nihil nisi alicuius finis causa agere existimant) intueri credunt, sibique exemplaria proponere. Cum itaque aliquid in natura fieri vident, quod cum concepto exemplari, quod rei eiusmodi habent, minus convenit, ipsam naturam tum defecisse, vel peccavisse, remque illam imperfectam reliquisse, credunt. Videmus itaque homines consuevisse, res naturales perfectas, aut imperfectas vocare, magis ex praeiudicio, quam ex earum vera cognitione. Ostendimus enim in Primae Partis Appendice Naturam propter finem non agere; aeternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necessitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus (Prop. 16. p. 1). *Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, et cur existit, una, eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit; sed ut existendi, sic et agendi principium, vel finem habet nullum. Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicuius rei veluti principium, seu causa primaria consideratur. Ex. gr. cum dicimus habitationem causam fuisse finalem huius, aut illius domus, nihil tum sane intelligimus aliud, quam quod homo ex eo, quod vitae domesticae commoda imaginatus est, appetitum habuit aedificandi domum. Quare habitatio, quatenus ut finalis causa consideratur, nihil est praeter hunc singularem appetitum, qui revera causa est efficiens, quae ut prima consideratur, quia homines*

lo común los hombres ignoran las causas de sus apetitos. Sin duda, los hombres son, como ya he dicho a menudo, conscientes de sus acciones y de sus apetitos pero ignorantes de las causas por las que son determinados a apetecer algo. Por lo demás, lo que vulgarmente se afirma, que de cuando en cuando la Naturaleza falla o peca y que produce cosas imperfectas, lo cuento entre el número de las ocurrencias de que he tratado en el apéndice de la primera parte. Así pues, la perfección y la imperfección son tan solo, en realidad, modos del pensar, es decir, nociones que solemos fingir porque comparamos entre sí individuos de la misma especie o género. Y por esta causa he dicho más arriba (definición 6 de la parte 2) que yo entiendo lo mismo por realidad y perfección, pues solemos reducir todos los individuos de la naturaleza a un género que es llamado generalísimo, a saber, a la noción de ente, la cual pertenece absolutamente a todos los individuos de la naturaleza. Así pues, en la medida en que reducimos a este género a los individuos de la naturaleza y los comparamos entre ellos y constatamos que unos tienen más entidad o realidad que otros, en esa medida decimos que unos son más perfectos que otros. Y en la medida en que les atribuimos algo que implica negación, como térmi-[208]no, límite, impotencia, etc., en esa medida los llamamos imperfectos, pues no afectan a nuestra mente de igual manera que aquellos a los que llamamos perfectos; mas no porque carezcan de algo que les sea propio ni porque la naturaleza haya pecado. Pues a la naturaleza de una cosa no le compete sino aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de su causa eficiente, y lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente, eso se hace necesariamente.

---

suorum appetituum causas communiter ignorant. Sunt namque, ut iam saepe dixi, suarum quidem actionum, et appetituum conscii, sed ignari causarum, a quibus ad aliquid appetendum determinantur. Quod praeterea vulgo aiunt, Naturam aliquando deficere, vel peccare, resque imperfectas producere, inter commenta numero, de quibus in Appendice Partis Primae egi. Perfectio igitur, et Imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod eiusdem speciei, aut generis individua ad invicem comparamus: et hac de causa supra (Def. 6. p. 2.) *dixi me per realitatem, et perfectionem idem intelligere; solemus enim omnia Naturae individua ad unum genus, quod generalissimum appellatur, revocare; nempe ad notionem entis, quae ad omnia absolute Naturae individua pertinet. Quatenus itaque Naturae individua ad hoc genus revocamus, et ad invicem comparamus, et alia plus entitatis, seu realitatis, quam alia habere comperimus, eatenus alia aliis perfectiora esse dicimus; et quatenus iisdem aliquid tribuimus, quod negationem involvit, ut terminus, finis, impotentia, &c. eatenus ipsa imperfecta appellamus, quia nostram Mentem non aeque afficiunt, ac illa, quae perfecta vocamus, et non quod ipsis aliquid, quod suum sit, deficiat, vel quod Natura peccaverit. Nihil enim naturae alicuius rei competit, nisi id, quod ex necessitate naturae causae efficientis sequitur, et quicquid ex necessitate naturae causae efficientis sequitur, id necessario fit.*

Por lo que atañe al bien y al mal, tampoco indican nada positivo en las cosas, es decir, en sí mismas consideradas, ni son otra cosa que modos del pensar o nociones que formamos en virtud de que comparamos las cosas entre ellas. Pues una y la misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente. Por ejemplo, la música es buena para el melancólico y mala para quien está apenado. En cambio, para un sordo no es ni buena ni mala. No obstante, aun cuando la cosa sea así, nosotros habremos de retener estos vocablos. Pues, como deseamos formar una idea del hombre como modelo de naturaleza humana, para tenerlo a la vista, nos será útil retener esos mismos vocablos en el sentido que he dicho. Así pues, en lo que sigue entenderé por *bueno* aquello que sabemos ciertamente que es un medio para acercarnos más y más al modelo de naturaleza humana que nos proponemos. Por *malo*, en cambio, aquello que sabemos ciertamente que nos impide referirnos a dicho modelo. Además, diremos que los hombres son más perfectos o más imperfectos según se acerquen más o menos a ese modelo. Pues ha de notarse ante todo que cuando digo que alguien pasa de una menor a una mayor perfección, y a la inversa, no entiendo que cambie de una esencia o forma a otra, pues, por ejemplo, un caballo es destruido tanto si se cambia en un hombre como si lo hace en un insecto. Sino [que entiendo] que concebimos que su potencia de obrar, en tanto que es entendida en virtud de su propia naturaleza, aumenta o dis-[209]minuye. Por último, por *perfección* en general entenderé, como he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en tanto que existe y opera de cierto modo, sin tener ninguna cuenta de su duración. Pues

---

Bonum, et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt, praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Nam una, eademque res potest eodem tempore bona, et mala, et etiam indifferens esse. Ex. gr. Musica bona est Melancholico, mala lugenti; surdo autem neque bona, neque mala. Verum, quamvis se res ita habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis tamquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere. Per bonum itaque in seqq. intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quominus idem exemplar referamus. Deinde homines perfectiores, aut imperfectiores dicemus, quatenus ad hoc idem exemplar magis, aut minus accedunt. Nam apprime notandum est, cum dico, aliquem a minore ad maiorem perfectionem transire, et contra, me non intelligere, quod ex una essentia, seu forma in aliam mutatur. Equus namque ex. gr. tam destruitur, si in hominem, quam si in insectum mutetur: sed quod eius agendi potentiam, quatenus haec per ipsius naturam intelligitur, augeri, vel minui concipimus. Deinde per perfectionem in genere realitatem, uti dixi, intelligam, hoc est, rei cuiuscunque essentiam, quatenus certo modo existit, et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione. Nam nulla res singularis potest ideo dici

de ninguna cosa singular puede decirse que sea más perfecta por haber perseverado más tiempo en la existencia, ya que la duración de las cosas no puede ser determinada por su esencia, pues la esencia de las cosas no implica ningún tiempo de existencia cierto y determinado, sino que una cosa cualquiera, ya sea más perfecta, ya lo sea menos, podrá perseverar siempre en la existencia con la misma fuerza con la que ha comenzado a existir, de manera que todas las cosas son iguales en esto.

DEFINICIONES

I. Por *bien* entiendo aquello que sabemos con certeza que nos es útil.
II. Por *mal*, en cambio, aquello que sabemos con certeza que nos impide que nos apropiemos de algún bien.

Sobre esto véase el prefacio anterior, hacia el final.

III. Llamo *contingentes* a las cosas singulares en la medida en que, si atendemos a su sola esencia, no hallamos nada que ponga necesariamente su existencia o que necesariamente la excluya.
IV. A esas mismas cosas singulares las llamo *posibles* en la medida en que, si atendemos a las causas en cuya virtud deben ser producidas, no sabemos si están determinadas a producirlas.

En el escolio 1 de la proposición 33 de la parte primera no he hecho diferencia alguna entre lo posible y lo contingente, pues allí no era preciso distinguirlo cuidadosamente.

---

perfectior, quia plus temporis in existendo perseveravit; quippe rerum duratio ex earum essentia determinari nequit; quandoquidem rerum essentia nullum certum, et determinatum existendi tempus involvit; sed res quaecumque, sive ea perfectior sit, sive minus, eadem vi, qua existere incipit, semper in existendo perseverare poterit, ita ut omnes hac in re aequales sint.

DEFINITIONES

I. Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile.
II. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quominus boni alicuius simus compotes.

De his praecedentem vide praefationem sub finem.

III. Res singulares voco contingentes, quatenus, dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quod earum existentiam necessario ponat, vel quod ipsam necessario secludat.
IV. Easdem res singulares voco possibiles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipsae determinatae sint ad easdem producendum.

In Schol. 1. Prop. 33. p. 1. inter possibile, et contingens nullam feci differentiam, quia ibi non opus erat haec accurate distinguere.

V. Por *afectos contrarios* entenderé en lo que sigue aquellos que [210] arrastran al hombre en direcciones diversas, aun cuando sean del mismo género, como la gula y la avaricia, que son especies del amor, y contrarios no por naturaleza sino por accidente.
VI. Lo que entiendo por *afecto hacia una cosa futura, presente y pretérita*, lo he explicado en los escolios 1 y 2 de la proposición 18 de la parte tercera, que han de verse.

Pero se ha de notar aquí, además, que no podemos imaginar distintamente, sino hasta un cierto límite, tanto la distancia temporal como la espacial. Esto es, que de la misma manera que a todos los objetos que distan de nosotros más de doscientos pies, o cuya distancia del lugar en que estamos supera aquella que imaginamos distintamente, los solemos imaginar a igual distancia de nosotros, como si estuviesen en el mismo plano, así también a los objetos cuyo tiempo de existencia imaginamos separado del presente por un intervalo más largo que el que solemos imaginar distintamente, a todos ellos los imaginamos a igual distancia respecto del presente y los referimos como a un solo momento del tiempo.
VII. Por el *fin* por cuya causa hacemos algo entiendo el apetito.
VIII. Por *virtud* y *potencia* entiendo lo mismo. Esto es (*por la proposición 7 de la parte* 3), la virtud, en tanto que referida al hombre, es la esencia o naturaleza misma del hombre en la medida en que este tiene la potestad de hacer ciertas cosas que pueden ser entendidas mediante las solas leyes de su naturaleza.

V. Per contrarios affectus in seqq. intelligam eos, qui hominem diversum trahunt, quamvis eiusdem sint generis, ut luxuries, et avaritia, quae amoris sunt species; nec natura, sed per accidens sunt contrarii.
VI. Quid per affectum erga rem futuram, praesentem et praeteritam intelligam, explicui in Schol. 1. et 2. Prop. 18. p. 3., quod vide.

Sed venit hic praeterea notandum, quod ut loci, sic etiam temporis distantiam non, nisi usque ad certum quendam limitem, possumus distincte imaginari; hoc est, sicut omnia illa obiecta, quae ultra ducentos pedes a nobis distant, seu quorum distantia a loco, in quo sumus, illam superat, quam distincte imaginamur, aeque longe a nobis distare, et perinde, ac si in eodem plano essent, imaginari solemus; sic etiam obiecta, quorum existendi tempus longiore a praesenti intervallo abesse imaginamur, quam quod distincte imaginari solemus, omnia aeque longe a praesenti distare imaginamur, et ad unum quasi temporis momentum referimus.
VII. Per finem, cuius causa aliquid facimus, appetitum intelligo.
VIII. Per virtutem, et potentiam idem intelligo, hoc est (*per Prop.* 7. *p.* 3.) virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia, seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi.

AXIOMA

No se da ninguna cosa singular en la naturaleza sin que se dé otra más potente y más fuerte, sino que dada una cosa cualquiera se da otra más potente por la que aquella cosa dada puede ser destruida. [211]

PROPOSICIÓN 1

Nada de lo que una idea falsa tiene de positivo es suprimido por la presencia de lo verdadero en tanto que verdadero.

DEMOSTRACIÓN

La falsedad consiste en la sola privación de conocimiento que implican las ideas inadecuadas (*por la proposición* 35 *de la parte* 2). Y estas no tienen nada positivo en cuya virtud se digan falsas (*por la proposición* 33 *de la parte* 2), sino que, por el contrario, en tanto que referidas a Dios, son verdaderas (*por la proposición* 32 *de la parte* 2). Así pues, si aquello que tiene de positivo una idea falsa fuera suprimido por la presencia de lo verdadero en tanto que verdadero, sería suprimida entonces una idea verdadera por sí misma, lo cual (*por la proposición* 4 *de la parte* 3) es absurdo. Luego nada de lo que una idea, etc. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Esta proposición se entiende más claramente en virtud del corolario 2 de la proposición 16 de la segunda parte. Pues una imaginación es una idea que indica más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo externo, pero no, ciertamente, de manera distinta, sino de manera confusa, de lo que resulta que se diga que la mente yerra. Por ejemplo, cuando miramos el sol imaginamos que dista

---

AXIOMA

Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior, et fortior non detur alia. Sed quacunque data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui.

PROPOSITIO I. *Nihil, quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentia veri, quatenus verum.*

Demonstratio. Falsitas in sola privatione cognitionis, quam ideae inadaequatae involvunt, consistit (*per Prop.* 35. *p.* 2.), nec ipsae aliquid habent positivum, propter quod falsae dicuntur (*per Prop.* 33. *p.* 2.); sed contra, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt (*per Prop.* 32. *p.* 2.). Si igitur id, quod idea falsa positivum habet, praesentia veri, quatenus verum est, tolleretur, tolleretur ergo idea vera a se ipsa, quod (*per Prop.* 4. *p.* 3.) est absurdum. Ergo Nihil, quod idea, &c. *Q. E. D.*

Scholium. Intelligitur haec Propositio clarius ex 2. coroll. Prop. 16. p. 2. Nam imaginatio idea est, quae magis Corporis humani praesentem constitutionem, quam corporis externi naturam indicat, non quidem distincte, sed confuse; unde fit, ut Mens errare dicatur. Ex. gr. cum solem intuemur, eundem ducentos circiter pedes a nobis

de nosotros unos doscientos pies, en lo que nos equivocamos mientras ignoramos su verdadera distancia. Pero conocida esa distancia es suprimido el error, mas no la imaginación, esto es, la idea del sol que explica su naturaleza solo en la medida en que el cuerpo es afectado por él. Y así, aun cuando conozcamos su verdadera distancia, no por ello dejaremos de imaginarlo cerca de nosotros. Pues, como hemos dicho en el escolio de la proposición 35 de la segunda parte, no imaginamos que el sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque la mente concibe la magnitud del sol en la medida en que el cuerpo es afectado por él. De la misma manera, cuando los rayos del sol, al incidir sobre la superficie del agua, se reflejan hacia nuestros ojos, lo imaginamos como si estuviese en el agua aunque conozcamos su verdadera posición. Y así también el resto de imaginaciones por las que la mente es engañada, ya indiquen la constitución natural del cuerpo, o sea, ya indiquen que su potencia de obrar aumenta o disminuye, no son contrarias a lo verdadero [212] ni se desvanecen con su presencia. No obstante, sucede que cuando tememos erróneamente algún mal, el temor se desvanece al oír una noticia verdadera. Mas sucede también, por el contrario, que cuando tememos un mal que ciertamente está por venir, el temor se desvanece igualmente al oír una noticia falsa. Y así, las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en tanto que verdadero, sino porque se dan otras más fuertes que ellas que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos, como hemos mostrado en la proposición 17 de la segunda parte.

---

distare imaginamur; in quo tamdiu fallimur, quamdiu veram eius distantiam ignoramus; sed cognita eiusdem distantia tollitur quidem error, sed non imaginatio, hoc est, idea solis, quae eiusdem naturam eatenus tantum explicat, quatenus Corpus ab eodem afficitur; adeoque, quamvis veram eiusdem distantiam noscamus, ipsum nihilominus prope nobis adesse imaginabimur. Nam ut in Schol. Prop. 35. p. 2. diximus, non ea de causa solem adeo propinquum imaginamur, quia eius veram distantiam ignoramus, sed quia Mens eatenus magnitudinem solis concipit, quatenus Corpus ab eodem afficitur. Sic cum solis radii, aquae superficiei incidentes, ad nostros oculos reflectuntur, eundem perinde, ac si in aqua esset, imaginamur; tametsi verum eius locum noverimus, et sic reliquae imaginationes, quibus Mens fallitur, sive eae naturalem Corporis constitutionem, sive, quod eiusdem agendi potentiam augeri, vel minui indicant, vero non sunt contrariae, nec eiusdem praesentia evanescunt. Fit quidem, cum falso aliquod malum timemus, ut timor evanescat, audito vero nuntio; sed contra etiam fit, cum malum, quod certe venturum est, timemus, ut timor etiam evanescat, audito falso nuntio; atque adeo imaginationes non praesentia veri, quatenus verum, evanescunt; sed quia aliae occurrunt, iis fortiores, quae rerum, quas imaginamur, praesentem existentiam secludunt, ut Prop. 17. p. 2. ostendimus.

PROPOSICIÓN 2

Nosotros padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede ser concebida por sí, sin las otras.

DEMOSTRACIÓN

Se dice que nosotros padecemos cuando en nosotros se origina algo de lo que no somos sino causa parcial (*por la definición* 2 *de la parte* 3), esto es (*por la definición* 1 *de la parte* 3), algo que no puede ser deducido de las solas leyes de nuestra naturaleza. Así pues, padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede ser concebida por sí, sin las otras. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 3

La fuerza[3] *con que el hombre persevera en la existencia es limitada y es infinitamente superada por la potencia de las causas externas.*

DEMOSTRACIÓN

Es patente en virtud del axioma de esta parte. Pues dado un hombre se da alguna otra cosa, pongamos que A, más potente. Y dado A se da además otra cosa, pongamos que B, más potente que A, y así al infinito. Y por tanto, la potencia del hombre es delimitada por la potencia de otra cosa y es infinitamente superada por la potencia de las causas externas. *Q. E. D.*

PROPOSITIO II. *Nos eatenus patimur, quatenus Naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi.*

Demonstratio. Nos tum pati dicimur, cum aliquid in nobis oritur, cuius non nisi partialis sumus causa (*per Defin.* 2. *p.* 3.), hoc est (*per Defin.* 1. *p.* 3.), aliquid, quod ex solis legibus nostrae naturae deduci nequit. Patimur igitur, quatenus Naturae sumus pars, quae per se absque aliis nequit concipi. *Q. E. D.*

PROPOSITIO III. *Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est, et a potentia causarum externarum infinite superatur.*

Demonstratio. Patet ex Axiomate huius partis. Nam dato homine datur aliquid aliud, puta A potentius, et dato A datur deinde aliud, puta B, ipso A potentius, et hoc in infinitum; ac proinde potentia hominis potentia alterius rei definitur, et a potentia causarum externarum infinite superatur. *Q. E. D.*

---

3. En E3p7 Spinoza ha utilizado el término *conatus*, y no *vis*, como aquí, para expresar el mismo concepto. *Fuerza* y *esfuerzo* son, por tanto, términos perfectamente sinónimos.

PROPOSICIÓN 4

No puede suceder que el hombre no sea parte de la naturaleza ni que no pueda padecer otros cambios que los que puedan entenderse en virtud de su sola naturaleza y de los que sea causa adecuada. [213]

DEMOSTRACIÓN

La potencia por la que las cosas singulares, y en consecuencia el hombre, conservan su ser, es la potencia misma de Dios, o sea, de la Naturaleza (*por el corolario de la proposición* 24 *de la parte* 1), no en tanto que es infinita, sino en la medida en que puede ser explicada por una esencia humana actual (*por la proposición* 7 *de la parte* 3). Y así, la potencia del hombre, en tanto que es explicada por su esencia actual misma, es una parte de la infinita potencia, esto es (*por la proposición* 34 *de la parte* 1), de la esencia de Dios, o sea, de la Naturaleza. Lo cual era lo primero. Además, si pudiera suceder que el hombre no pudiese padecer otros cambios sino aquellos que pueden ser entendidos por la sola naturaleza del hombre mismo, se seguiría de ello (*por las proposiciones* 4 *y* 6 *de la parte* 3) que no podría perecer, sino que existiría siempre necesariamente. Y esto se debería seguir de una causa cuya potencia fuese o bien finita, o bien infinita, a saber, o bien de la sola potencia del hombre, que de esta manera tendría el poder de apartar de sí los demás cambios que pudieran surgir de causas externas, o bien de la potencia infinita de la Naturaleza, por la cual todas las cosas singulares serían dirigidas de manera tal que el hombre no pudiera padecer otros cambios que los útiles para su conservación. Mas lo primero (*por la proposición anterior, cuya demostración es universal y puede ser aplicada a todas las cosas singulares*)

PROPOSITIO IV. *Fieri non potest, ut homo non sit Naturae pars, et ut nullas possit pati mutationes, nisi, quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa.*

Demonstratio. Potentia, qua res singulares, et consequenter homo suum esse conservat, est ipsa Dei, sive Naturae potentia (*per Coroll. Prop.* 24. *p.* 1.), non quatenus infinita est, sed quatenus per humanam actualem essentiam explicari potest (*per Prop.* 7. *p.* 3.). Potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitae Dei, seu Naturae potentiae, hoc est (*per Prop.* 34. *p.* 1.), essentiae. Quod erat primum. Deinde si fieri posset, ut homo nullas posset pati mutationes, nisi, quae per solam ipsius hominis naturam possint intelligi, sequeretur (*per Prop.* 4. *et* 6. *p.* 3.), ut non posset perire, sed ut semper necessario existeret; atque hoc sequi deberet ex causa, cuius potentia finita, aut infinita sit, nempe vel ex sola hominis potentia, qui scilicet potis esset, ut a se removeret reliquas mutationes, quae a causis externis oriri possent, vel infinita Naturae potentia, a qua omnia singularia ita dirigerentur, ut homo nullas alias posset pati mutationes, nisi quae ipsius conservationi inserviunt. At primum (*per Prop. praeced., cuius demonstratio universalis est, et ad omnes res singulares applicari potest*) est absurdum; ergo si fieri pos-

es absurdo. Luego si pudiese suceder que el hombre no padeciese otros cambios que los que pueden ser entendidos en virtud de la sola naturaleza del hombre mismo y, en consecuencia (*como ya hemos mostrado*), que existiese siempre necesariamente, ello debería seguirse de la potencia infinita de Dios. Y en consecuencia (*por la proposición* 16 *de la parte* 1), debería deducirse de la necesidad de la naturaleza divina, en tanto que fuese considerada como afectada por la idea de un hombre, el orden de toda la naturaleza en la medida en que esta es concebida bajo los atributos de la extensión y del pensamiento. Y así (*por la proposición* 21 *de la parte* 1), se seguiría que el hombre es infinito, lo cual (*por la parte primera de esta demostración*) es absurdo. Así pues, no puede suceder que el hombre no padezca otros cambios que aquellos de los que él mismo sea causa adecuada. *Q. E. D.*

COROLARIO

De aquí se sigue que necesariamente el hombre está siempre sometido a las pasiones y que sigue el orden común de la naturaleza y que lo obedece y a él se acomoda cuanto lo exige la naturaleza de las cosas. [214]

PROPOSICIÓN 5

La fuerza y el incremento de cualquier pasión y su perseverancia en la existencia no son definidos por la potencia por la que nosotros nos esforzamos por perseverar en la existencia, sino por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra.

---

set, ut homo nullas pateretur mutationes, nisi quae per solam ipsius hominis naturam possent intelligi; et consequenter (*sicut iam ostendimus*) ut semper necessario existeret, id sequi deberet ex Dei infinita potentia: et consequenter (*per Prop.* 16. *p.* 1.) ex necessitate divinae naturae, quatenus alicuius hominis idea affectus consideratur, totius Naturae ordo, quatenus ipsa sub Extensionis et Cogitationis attributis concipitur, deduci deberet; atque adeo (*per Prop.* 21. *p.* 1.) sequeretur, ut homo esset infinitus, quod (*per primam partem huius Demonstrationis*) est absurdum. Fieri itaque nequit, ut homo nullas alias patiatur mutationes, nisi quarum ipse adaequata sit causa. *Q. E. D.*

Corollarium. Hinc sequitur, hominem necessario passionibus esse semper obnoxium, communemque Naturae ordinem sequi, et eidem parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accommodare.

PROPOSITIO V. *Vis, et incrementum cuiuscumque passionis, eiusque in existendo perseverantia non definitur potentia, qua nos in existendo perseverare conamur, sed causae externae potentia cum nostra comparata.*

DEMOSTRACIÓN

La esencia de una pasión no puede ser explicada por nuestra sola esencia (*por las definiciones* 1 *y* 2 *de la parte* 3). Esto es (*por la proposición* 7 *de la parte* 3), la potencia de una pasión no puede ser definida por la potencia con que nos esforzamos por perseverar en nuestro ser, sino que (*como ha sido mostrado en la proposición* 16 *de la parte* 2) debe ser necesariamente definida por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 6

La fuerza de una pasión o afecto puede superar a las otras acciones, o sea, a la potencia, del hombre, de manera tal que ese afecto se adhiera pertinazmente al hombre.

DEMOSTRACIÓN

La fuerza y el incremento de una pasión cualquiera y su perseverancia en la existencia son definidas por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra (*por la proposición anterior*). Y así (*por la proposición* 3 *de esta parte*), puede superar a la potencia del hombre, etc. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 7

Un afecto no puede ser coercido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto que ha de ser coercido.

DEMOSTRACIÓN

Un afecto, en tanto que referido a la mente, es una idea con la que la mente afirma de su cuerpo una fuerza de existir mayor o menor que antes (*por la definición general de los afectos que se encuentra al final*

Demonstratio. Passionis essentia non potest per solam nostram essentiam explicari (*per Defin.* 1. *et* 2. *p.* 3.), hoc est (*per Prop.* 7. *p.* 3.), passionis potentia definiri nequit potentia, qua in nostro esse perseverare conamur; sed (*ut Prop.* 16. *p.* 2. *ostensum est*) definiri necessario debet potentia causae externae cum nostra comparata. *Q. E. D.*

PROPOSITIO VI. *Vis alicuius passionis, seu affectus reliquas hominis actiones, seu potentiam superare potest, ita ut affectus pertinaciter homini adhaereat.*

Demonstratio. Vis, et incrementum cuiuscunque passionis, eiusque in existendo perseverantia definitur potentia causae externae cum nostra comparata (*per prop. praec.*); adeoque (*per Prop.* 3. *huius*) hominis potentiam superare potest, &c. *Q. E. D.*

PROPOSITIO VII. *Affectus nec coerceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium, et fortiorem affectu coercendo.*

Demonstratio. Affectus, quatenus ad Mentem refertur, est idea, qua Mens maiorem, vel minorem sui corporis existendi vim, quam antea, affirmat (*per generalem Affec-*

de la tercera parte). Así pues, cuando la mente entra en conflicto en virtud de algún afecto, el cuerpo es afectado simultáneamente por una afección que aumenta o disminuye [215] su potencia de obrar. Además, esta afección del cuerpo (*por la proposición 5 de esta parte*) recibe de su causa la fuerza para perseverar en su ser, y, por tanto, no puede ser coercida ni suprimida sino por una causa corpórea (*por la proposición 6 de la parte* 2) que afecte al cuerpo con una afección contraria a ella (*por la proposición 5 de la parte* 3) y más fuerte que ella (*por el axioma de esta parte*). Y así (*por la proposición* 12 *de la parte* 2), la mente será afectada por la idea de una afección más fuerte y contraria a la primera, esto es (*por la definición general de los afectos*), la mente será afectada por un afecto más fuerte y contrario al primero, es decir, que excluye o suprime la existencia del primero. Y por tanto, un afecto no puede ser suprimido ni coercido sino por un afecto contrario y más fuerte. Q. E. D.

COROLARIO

Un afecto, en tanto que referido a la mente, no puede ser coercido ni suprimido sino por la idea de una afección del cuerpo contraria y más fuerte que la afección por la que padecemos. Pues el afecto por el que padecemos no puede ser coercido ni suprimido sino por un afecto más fuerte y contrario a él (*por la proposición anterior*), esto es (*por la definición general de los afectos*), sino por la idea de una afección del cuerpo más fuerte y contraria a la afección por la que padecemos.

---

tuum Definitionem, quae reperitur sub finem Tertia Partis). Cum igitur Mens aliquo affectu conflictatur, Corpus afficitur simul affectione, qua eius agendi potentia augetur, vel minuitur. Porro haec Corporis affectio (*per Prop. 5. huius*) vim a sua causa accipit perseverandi in suo esse; quae proinde nec coerceri, nec tolli potest, nisi a causa corporea (*per Prop. 6. p.* 2.), quae Corpus afficiat affectione illi contraria (*per Prop. 5. p.* 3.), et fortiore (*per Axiom. huius*): atque adeo (*per Prop.* 12. *p.* 2.) Mens afficietur idea affectionis fortioris, et contrariae priori, hoc est (*per general. Affectuum Defin.*) Mens afficietur affectu fortiori, et contrario priori, qui scilicet prioris existentiam secludet, vel tollet; ac proinde affectus nec tolli, nec coerceri potest, nisi per affectum contrarium, et fortiorem. Q. E. D.

Corollarium. Affectus, quatenus ad Mentem refertur, nec coerceri, nec tolli potest, nisi per ideam Corporis affectionis contrariae, et fortioris affectione, qua patimur. Nam affectus, quo patimur, nec coerceri, nec tolli potest, nisi per affectum eodem fortiorem, eique contrarium (*per Prop. praec.*), hoc est (*per gener. Affect. Defin.*), nisi per ideam Corporis affectionis fortioris, et contrariae affectioni, qua patimur.

PROPOSICIÓN 8

El conocimiento del bien y del mal no es nada otro que el afecto de la alegría o el de la tristeza en tanto que somos conscientes de él.

DEMOSTRACIÓN

Llamamos *bien* o *mal* a aquello que fomenta o perjudica la conservación de nuestro ser (*por las definiciones* 1 *y* 2 *de esta parte*). Esto es (*por la proposición* 7 *de la parte* 3), a lo que aumenta o disminuye, favorece o coerce nuestra potencia de obrar. Así pues, en la medida en que (*por las definiciones de alegría y tristeza; véanse en el escolio de la proposición* 11 *de la parte* 3) percibimos que una cosa nos afecta de alegría o de tristeza, en esa medida la llamamos buena o mala. Y así, el conocimiento del bien y del mal no es nada otro que la idea de la alegría o de la tristeza que necesariamente se sigue del afecto mismo de alegría o tristeza (*por la proposición* 22 *de la parte* 2). Mas esta idea está unida al afecto del mismo modo como la mente está unida al cuerpo (*por la proposición* 21 *de la parte* 2). Esto es (*como se ha mostrado en el escolio de esa misma proposición*), dicha idea no se distingue realmente del afecto [216] mismo, o sea (*por la definición general de los afectos*), de la idea de la afección del cuerpo, sino solo en su concepto. Luego este conocimiento del bien y del mal no es nada otro que el afecto mismo en tanto que somos conscientes de él. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 9

Un afecto cuya causa imaginamos que está presente ahora ante nosotros, es más fuerte que si imaginásemos esta causa como no presente.

PROPOSITIO VIII. *Cognitio boni, et mali nihil aliud est, quam Laetitiae, vel Tristitiae affectus, quatenus eius sumus conscii.*

Demonstratio. Id bonum, aut malum vocamus, quod nostro esse conservando prodest, vel obest (*per Defin.* 1. *et* 2. *huius*), hoc est (*per Prop.* 7. *p.* 3.), quod nostram agendi potentiam auget, vel minuit, iuvat, vel coercet. Quatenus itaque (*per Defin. Laetitiae, et Tristitiae, quas vide in Schol. Prop.* 11. *p.* 3.) rem aliquam nos Laetitia, vel Tristitia afficere percipimus, eandem bonam, aut malam vocamus; atque adeo boni, et mali cognitio, nihil aliud est, quam Laetitiae, vel Tristitiae idea, quae ex ipso Laetitiae, vel Tristitiae affectu necessario sequitur (*per Prop.* 22. *p.* 2.). At haec idea eodem modo unita est affectui, ac Mens unita est Corpori (*per Prop.* 21. *p.* 2.), hoc est (*ut in Schol. eiusdem Prop. ostensum*), haec idea ab ipso affectu, sive (*per gen. Affect. Defin.*) ab idea Corporis affectionis revera non distinguitur, nisi solo conceptu; ergo haec cognitio boni, et mali nihil est aliud, quam ipse affectus, quatenus eiusdem sumus conscii. Q. E. D.

PROPOSITIO IX. *Affectus, cuius causam in praesenti nobis adesse imaginamur, fortior est, quam si eandem non adesse imaginaremur.*

DEMOSTRACIÓN

Una imaginación es una idea por cuyo medio la mente contempla una cosa como presente (*véase su definición en el escolio de la proposición* 17 *de la parte* 2) y que también indica más la constitución del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa externa (*por el corolario* 2 *de la proposición* 16 *de la parte* 2). Así pues, un afecto (*por la definición general de los afectos*) es una imaginación en la medida en que indica la constitución del cuerpo. Mas una imaginación (*por la proposición* 17 *de la parte* 2) es más intensa cuando nada imaginamos que excluya la existencia presente de la cosa externa. Luego también un afecto cuya causa imaginamos que está presente ahora ante nosotros es más intenso o fuerte que si imaginásemos esta causa como no presente. Q. E. D.

ESCOLIO

Cuando más arriba, en la proposición 18 de la tercera parte, he dicho que somos afectados por la imagen de una cosa futura o pretérita con el mismo afecto que si la cosa que imaginamos estuviese presente, he advertido expresamente que esto es verdad en la medida en que atendemos solo a la imagen misma de la cosa, pues es de la misma naturaleza, hayamos imaginado o no las cosas como presentes. Pero no he negado que esa imagen se torne más débil cuando contemplamos como presentes ante nosotros otras cosas que excluyen la existencia presente de la cosa futura, y no he advertido de ello entonces porque había decidido tratar de las fuerzas de los afectos en esta parte.

Demonstratio. Imaginatio est idea, qua Mens rem ut praesentem contemplatur (*vide eius Defin. in Schol. Prop.* 17. *p.* 2.), quae tamen magis Corporis humani constitutionem, quam rei externae naturam indicat (*per Coroll.* 2. *Prop.* 16. *p.* 2.). Est igitur affectus (*per gen. Affect. Defin.*) imaginatio, quatenus corporis constitutionem indicat. At imaginatio (*per Prop.* 17. *p.* 2.) intensior est, quamdiu nihil imaginamur, quod rei externae praesentem existentiam secludit; ergo etiam affectus, cuius causam in praesenti nobis adesse imaginamur, intensior, seu fortior est, quam si eandem non adesse imaginaremur. Q. E. D.

Scholium. Cum supra in Propositione 18. Partis 3. dixerim, nos ex rei futurae, vel praeteritae imagine eodem affectu affici, ac si res, quam imaginamur, praesens esset, expresse monui id verum esse, quatenus ad solam ipsius rei imaginem attendimus; est enim eiusdem naturae, sive res ut praesentes imaginati simus, sive non simus: sed non negavi eandem debiliorem reddi, quando alias res nobis praesentes contemplamur, quae rei futurae praesentem existentiam secludunt, quod tum monere neglexi, quia in hac Parte de affectuum viribus agere constitueram.

COROLARIO

La imagen de una cosa futura o pretérita, esto es, de una cosa que contemplamos con relación a un tiempo futuro o pretérito, excluido el presente, en igualdad de circunstancias, es más débil que la imagen de una cosa presente. Y en con-[217]secuencia, el afecto hacia una cosa futura o pretérita, en igualdad de circunstancias, es menos intenso que el afecto hacia una cosa presente.

PROPOSICIÓN 10

Respecto de una cosa futura cuyo advenimiento imaginamos inminente, somos afectados más intensamente que si imaginásemos su tiempo de existencia mucho más distante del presente; y por la memoria de una cosa que imaginamos ocurrida no hace mucho, también somos afectados más intensamente que si la imaginásemos ocurrida hace mucho.

DEMOSTRACIÓN

Pues en la medida en que imaginamos una cosa de advenimiento inminente, u ocurrida no hace mucho, por ello mismo imaginamos algo que excluye la presencia de la cosa menos que si imaginásemos que su tiempo futuro de existencia dista más del presente, o que ha ocurrido hace mucho (*como es notorio de por sí*). Y así (*por la proposición anterior*), en esa medida seremos afectados respecto de ella más intensamente. *Q. E. D.*

ESCOLIO

En virtud de lo que hemos notado a propósito de la definición 6 de esta parte, se sigue que nosotros, respecto de los objetos que distan del presente un intervalo de tiempo más largo del que podemos determinar

---

Corollarium. Imago rei futurae, vel praeteritae, hoc est, rei, quam cum relatione ad tempus futurum, vel praeteritum secluso praesenti contemplamur, caeteris paribus, debilior est imagine rei praesentis, et consequenter affectus erga rem futuram, vel praeteritam, caeteris paribus, remissior est affectu erga rem praesentem.

PROPOSITIO X. *Erga rem futuram, quam cito affuturam imaginamur, intensius afficimur, quam si eius existendi tempus longius a praesenti distare imaginaremur; et memoria rei, quam non diu praeteriisse imaginamur, intensius etiam afficimur, quam si eandem diu praeteriisse imaginaremur.*

Demonstratio. Quatenus enim rem cito affuturam, vel non diu praeteriisse imaginamur, eo ipso aliquid imaginamur, quod rei praesentiam minus secludit, quam si eiusdem futurum existendi tempus longius a praesenti distare, vel quod dudum praeterierit, imaginaremur (*ut per se notum*), adeoque (*per praec. Prop.*) eatenus intensius erga eandem afficiemur. *Q. E. D.*

Scholium. Ex iis, quae ad Definitionem 6. huius Partis notavimus, sequitur, nos erga obiecta, quae a praesenti longiore temporis intervallo distant, quam quod imaginan-

imaginándolo, somos afectados con igual debilidad aun cuando entendamos que distan entre sí un intervalo largo de tiempo.

PROPOSICIÓN 11

El afecto respecto de una cosa que imaginamos como necesaria es más intenso, en igualdad de circunstancias, que el afecto respecto de una cosa posible o contingente, o sea, no necesaria.

DEMOSTRACIÓN

En la medida en que imaginamos que una cosa es necesaria afirmamos su existencia y, por el contrario, negamos la existencia de una cosa en la medida en que imaginamos que no es necesaria (*por el escolio* 1 *de la proposición* 33 *de la parte* 1). Y por tanto (*por la proposición* 9 *de esta parte*), el afecto respecto de [218] una cosa necesaria es más intenso, en igualdad de circunstancias, que respecto de una cosa no necesaria. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 12

El afecto respecto de una cosa de la que sabemos que en el presente no existe y que imaginamos como posible, es más intenso, en igualdad de circunstancias, que el afecto respecto de una cosa contingente.

DEMOSTRACIÓN

En la medida en que imaginamos una cosa como contingente no somos afectados por ninguna imagen de otra cosa que ponga la existencia de aquella (*por la definición* 3 *de esta parte*), sino que, por el contrario (*según la hipótesis*), imaginamos ciertas cosas que excluyen su existencia presente. Mas en la medida en que imaginamos que una cosa es posible

---

do determinare possumus, quamvis ab invicem longo temporis intervallo distare intelligamus, aeque tamen remisse affici.

PROPOSITIO XI. *Affectus erga rem, quam ut necessariam imaginamur, caeteris paribus, intensior est, quam erga possibilem, vel contingentem, sive non necessariam.*

Demonstratio. Quatenus rem aliquam necessariam esse imaginamur, eatenus eius existentiam affirmamus, et contra rei existentiam negamus, quatenus eandem non necessariam esse imaginamur (*per Schol.* 1. *Prop.* 33. *p.* 1.), ac proinde (*per Prop.* 9. *huius*) affectus erga rem necessariam, caeteris paribus, intensior est, quam erga non necessariam. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XII. *Affectus erga rem, quam scimus in praesenti non existere, et quam ut possibilem imaginamur, caeteris paribus, intensior est, quam erga contingentem.*

Demonstratio. Quatenus rem ut contingentem imaginamur, nulla alterius rei imagine afficimur, quae rei existentiam ponat (*per Defin.* 3. *huius*): sed contra (*secundum Hypothesin*) quaedam imaginamur, quae eiusdem praesentem existentiam secludunt. At quatenus rem in futurum possibilem esse imaginamur, eatenus quaedam

en el futuro, en esa medida imaginamos ciertas cosas que ponen su existencia (*por la definición* 4 *de esta parte*), esto es (*por la proposición* 18 *de la parte* 3), que alimentan la esperanza o el miedo. Y así, el afecto respecto de una cosa posible es más vehemente. *Q. E. D.*

COROLARIO

El afecto respecto de una cosa de la que sabemos que no existe en el presente y que imaginamos como contingente, es mucho más débil que si imaginásemos que la cosa está presente ante nosotros.

DEMOSTRACIÓN

El afecto respecto de una cosa de la que imaginamos que existe en el presente es más intenso que si la imaginásemos como futura (*por el corolario de la proposición 9 de esta parte*). Y es mucho más vehemente que si imaginásemos que el tiempo futuro dista mucho del presente (*por la proposición* 10 *de esta parte*). Así pues, el afecto respecto de una cosa cuyo tiempo de existencia imaginamos que dista mucho del presente es mucho más débil que si imaginamos esa cosa como presente, y, no obstante (*por la proposición anterior*), es más intenso que si imaginásemos esa misma cosa como contingente. Y así, el afecto respecto de una cosa contingente será mucho más débil que si imaginásemos que la cosa está presente ante nosotros. *Q. E. D.* [219]

PROPOSICIÓN 13

El afecto respecto de una cosa contingente de la que sabemos que no existe en el presente, en circunstancias iguales, es más débil que el afecto respecto de una cosa pretérita.

---

imaginamur, quae eiusdem existentiam ponunt (*per Defin.* 4. *huius*), hoc est (*per Prop.* 18. *p.* 3.), quae Spem, vel Metum fovent; atque adeo affectus erga rem possibilem vehementior est. *Q. E. D.*

Corollarium. Affectus erga rem, quam scimus in praesenti non existere, et quam ut contingentem imaginamur, multo remissior est, quam si rem in praesenti nobis adesse imaginaremur.

Demonstratio. Affectus erga rem, quam in praesenti existere imaginamur, intensior est, quam si eandem ut futuram imaginaremur (*per Coroll. Prop.* 9. *huius*), et multo vehementior est, quam si tempus futurum a praesenti multum distare imaginaremur (*per Prop.* 10. *huius*). Est itaque affectus erga rem, cuius existendi tempus longe a praesenti distare imaginamur, multo remissior, quam si eandem ut praesentem imaginaremur, et nihilominus (*per Prop. praec.*) intensior est, quam si eandem rem ut contingentem imaginaremur; atque adeo affectus erga rem contingentem multo remissior erit, quam si rem in praesenti nobis adesse imaginaremur. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XIII. *Affectus erga rem contingentem, quam scimus in praesenti non existere, caeteris paribus remissior est, quam affectus erga rem praeteritam.*

DEMOSTRACIÓN

En la medida en que imaginamos una cosa como contingente no somos afectados por la imagen de ninguna otra cosa que ponga la existencia de la cosa (*por la definición* 3 *de esta parte*), sino que, por el contrario (*según la hipótesis*), imaginamos ciertas cosas que excluyen su existencia presente. Pero en la medida en que imaginamos aquella cosa en relación con un tiempo pretérito, entonces suponemos que es imaginado algo que trae a aquella cosa a la memoria, o sea, que suscita la imagen de la cosa (*véase la proposición* 18 *de la parte* 2 *con su escolio*) y, por tanto, en esa medida hace que la contemplemos como si estuviese presente (*por el corolario de la proposición* 17 *de la parte* 2). Y así (*por la proposición* 9 *de esta parte*), el afecto respecto de una cosa contingente de la que sabemos que en el presente no existe, en igualdad de circunstancias, será más débil que el afecto respecto de una cosa pretérita. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 14

El conocimiento verdadero del bien y del mal, en la medida en que es verdadero, no puede coercer ningún afecto, sino que solo puede hacerlo en la medida en que es considerado como un afecto.

DEMOSTRACIÓN

Un afecto es una idea por la que la mente afirma de su cuerpo una fuerza de existir mayor o menor que antes (*por la definición general de los afectos*). Y así (*por la proposición* 1 *de esta parte*), no tiene nada positivo que pueda ser suprimido por la presencia de lo verdadero. Y en consecuencia, el conocimiento verdadero del bien y del mal, en tanto que es verdadero, no puede coercer ningún afecto. Mas en la medida en que

---

Demonstratio. Quatenus rem ut contingentem imaginamur, nulla alterius rei imagine afficimur, quae rei existentiam ponat (*per Defin.* 3. *huius*). Sed contra (*secundum Hypothesin*) quaedam imaginamur, quae eiusdem praesentem existentiam secludunt. Verum quatenus eandem cum relatione ad tempus praeteritum imaginamur, eatenus aliquid imaginari supponimur, quod ipsam ad memoriam redigit, sive quod rei imaginem excitat (*vide Prop.* 18. *p.* 2. *cum eiusdem Schol.*), ac proinde eatenus efficit, ut ipsam, ac si praesens esset, contemplemur (*per Coroll. Prop.* 17. *p.* 2.): Atque adeo (*per Prop.* 9. *huius*) affectus erga rem contingentem, quam scimus in praesenti non existere, caeteris paribus, remissior erit, quam affectus erga rem praeteritam. Q. E. D.

PROPOSITIO XIV. *Vera boni, et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest, sed tantum, quatenus ut affectus consideratur.*

Demonstratio. Affectus est idea, qua Mens maiorem, vel minorem sui Corporis existendi vim, quam antea, affirmat (*per gen. Aff. Defin.*); atque adeo (*per Prop.* 1. *huius*) nihil positivum habet, quod praesentia veri tolli possit, et consequenter vera boni, et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest. At quatenus affectus

es un afecto (*véase la proposición* 8 *de esta parte*), si es más fuerte que el afecto que ha de ser coercido, solo en esa medida (*por la proposición* 7 *de esta parte*) podrá coercer ese afecto. Q. E. D. [220]

PROPOSICIÓN 15

El deseo que surge de un conocimiento verdadero del bien y del mal puede ser extinguido o coercido por muchos otros deseos que surgen de los afectos que en nosotros entran en conflicto.

DEMOSTRACIÓN

Del conocimiento verdadero del bien y del mal, en la medida en que este (*por la proposición* 8 *de esta parte*) es un afecto, surge necesariamente un deseo (*por la definición* 1 *de los afectos*) que es tanto mayor cuanto mayor es el afecto del que surge (*por la proposición* 37 *de la parte* 3). Mas puesto que este deseo (*por hipótesis*) surge de que entendemos algo verdaderamente, se sigue en nosotros entonces en tanto que actuamos (*por la proposición* 3 *de la parte* 3). Y así, debe ser entendido por medio de nuestra sola esencia (*por la definición* 2 *de la parte* 3). Y en consecuencia (*por la proposición* 7 *de la parte* 3), su fuerza e incremento deben definirse por la sola potencia humana. Por otra parte, los deseos que surgen de los afectos que entran en conflicto en nosotros también son tanto mayores cuanto más vehementes sean esos afectos. Y así, su fuerza e incremento (*por la proposición 5 de esta parte*) deben ser definidos por la potencia de las causas externas, la cual, si se compara con la nuestra, supera indefinidamente nuestra potencia (*por la proposición* 3 *de esta parte*). Y así, los deseos que surgen de afectos similares

---

est (*vide Prop.* 8. *huius*), si fortior affectu coercendo sit, eatenus tantum (*per Prop.* 7. *huius*) affectum coercere poterit. Q. E. D.

PROPOSITIO XV. *Cupiditas, quae ex vera boni, et mali cognitione oritur, multis aliis Cupiditatibus, quae ex affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, restingui, vel coerceri potest.*

Demonstratio. Ex vera boni, et mali cognitione, quatenus haec (*per Prop.* 8. *huius*) affectus est, oritur necessario Cupiditas (*per* 1. *aff. Def.*), quae eo est maior, quo affectus, ex quo oritur, maior est (*per Prop.* 37. *p.* 3.): Sed quia haec Cupiditas (*per Hypothesin*) ex eo, quod aliquid vere intelligimus, oritur, sequitur ergo ipsa in nobis, quatenus agimus (*per Prop.* 3. *p.* 3.); atque adeo per solam nostram essentiam debet intelligi (*per Defin.* 2. *p.* 3.); et consequenter (*per Prop.* 7. *p.* 3.) eius vis, et incrementum sola humana potentia definiri debet. Porro Cupiditates, quae ex affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, eo etiam maiores sunt, quo hi affectus vehementiores erunt; atque adeo earum vis, et incrementum (*per Prop.* 5. *huius*) potentia causarum externarum definiri debet, quae, si cum nostra comparetur, nostram potentiam indefinite superat (*per Prop.* 3. *huius*): atque adeo Cupiditates, quae ex si-

pueden ser más vehementes que aquel que surge de un conocimiento verdadero del bien y del mal. Y, por tanto (*por la proposición 7 de esta parte*), podrán extinguirlo o coercerlo. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 16

El deseo que surge del conocimiento del bien y del mal, en tanto que este conocimiento se refiere al futuro, puede ser coercido o extinguido muy fácilmente por el deseo de cosas que están presentes y son agradables[4].

DEMOSTRACIÓN

El afecto respecto de una cosa que imaginamos como futura es más débil que el afecto respecto de una cosa presente (*por el corolario de la proposición 9 de esta parte*). Mas el deseo que surge del conocimiento verdadero del bien y del mal, aun cuando este conocimiento verse sobre cosas que están presentes y son buenas, puede ser extinguido o [221] coercido por algún deseo temerario (*por la proposición anterior, cuya demostración es universal*). Luego el deseo que surge de ese mismo conocimiento, en la medida en que se refiere al futuro, podrá ser coercido o extinguido muy fácilmente, etc. Q. E. D.

---

milibus affectibus oriuntur, vehementiores esse possunt illa, quae ex vera boni, et mali cognitione oritur, ac proinde (*per Prop. 7. huius*) eandem coercere, vel restinguere poterunt. Q. E. D.

PROPOSITIO XVI. *Cupiditas, quae ex cognitione boni, et mali, quatenus haec cognitio futurum respicit, oritur, facilius rerum Cupiditate, quae in praesentia suaves sunt, coerceri, vel restingui potest.*

Demonstratio. Affectus erga rem, quam futuram imaginamur, remissior est, quam erga praesentem (*per Coroll. Prop. 9. huius*). At Cupiditas, quae ex vera boni, et mali cognitione oritur, tametsi haec cognitio circa res, quae in praesentia bonae sunt, versetur, restingui, vel coerceri potest aliqua temeraria Cupiditate (*per Prop. praeced., cuius dem. universalis est*); ergo Cupiditas, quae ex eadem cognitione, quatenus haec futurum respicit, oritur, facilius coerceri, vel restingui poterit, &c. Q. E. D.

---

4. En el enunciado de esta proposición resuenan versos de Terencio, autor muy frecuentado por Spinoza. Cf. *El Heautontimorúmenos*, vv. 960-962: *Ubi te vidi animo esse omisso et suavia in praesentia / quae essent prima habere neque consulere in longitudinem* (en traducción de Lisardo Rubio: Cuando te vi perder el juicio y considerar primordiales las cosas agradables de momento sin mirar hacia el porvenir...).

PROPOSICIÓN 17

El deseo que surge del conocimiento verdadero del bien y del mal, en la medida en que este versa sobre cosas contingentes, puede ser coercido mucho más fácilmente aún por el deseo de cosas que están presentes.

DEMOSTRACIÓN

Esta proposición se demuestra de la misma manera que la proposición anterior, en virtud del corolario de la proposición 12 de esta parte.

ESCOLIO

Con esto creo haber mostrado la causa por la que los hombres son movidos más por la opinión que por la verdadera razón. Y [también la causa] por la que el verdadero conocimiento del bien y del mal suscita conmociones del ánimo y cede a menudo a todo género de concupiscencias. De ahí aquello del poeta: *veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor*[5]. Lo cual parece ser también lo que tenía en mente el *Eclesiastés* cuando dijo que *quien aumenta su ciencia aumenta su dolor*[6]. Y esto no lo digo con el fin de concluir de ello que es mejor ignorar que saber, o que ninguna diferencia hay entre el necio y el inteligente[7] en la moderación de los afectos, sino porque es necesario conocer tanto la potencia de nuestra naturaleza como su impotencia para que podamos determinar lo que la razón puede, y lo que no puede, en la moderación de los

---

PROPOSITIO XVII. *Cupiditas, quae oritur ex vera boni, et mali cognitione, quatenus haec circa res contingentes versatur, multo adhuc facilius coerceri potest, Cupiditate rerum, quae praesentes sunt.*

Demonstratio. Propositio haec eodem modo, ac Prop. praeced. demonstratur ex Coroll. Prop. 12. huius.

Scholium. His me causam ostendisse credo, cur homines opinione magis, quam vera ratione commoveantur, et cur vera boni, et mali cognitio animi commotiones excitet, et saepe omni libidinis generi cedat; unde illud Poetae natum: *Video meliora, proboque, deteriora sequor.* Quod idem etiam Ecclesiastes in mente habuisse videtur, cum dixit: *Qui auget scientiam, auget dolorem.* Atque haec non eum in finem dico, ut inde concludam, praestabilius esse ignorare, quam scire, vel quod stulto intelligens in moderandis affectibus nihil intersit; sed ideo quia necesse est, nostrae naturae tam potentiam, quam impotentiam noscere, ut determinare possimus, quid ratio in moderandis affectibus possit, et quid non possit; et in hac Parte de sola hu-

---

5. Ovidio, *Metamorfosis*, VII, 20-21.
6. *Eclesiastés* 1, 18: «Puse mi afán en discernir sabiduría y ciencia, locura y necedad; he comprendido que también esto es vano intento, pues donde abunda la sabiduría, abunda el disgusto» (trad. de Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González, en *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid, 2009, p. 761).
7. Resonancia una vez más de Terencio (*El eunuco*, 232-233).

afectos. Y ya he dicho que en esta parte iba a tratar solo de la impotencia humana, pues he decidido tratar separadamente de la potencia de la razón sobre los afectos.

PROPOSICIÓN 18

El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que surge de la tristeza.

DEMOSTRACIÓN

El deseo es la esencia misma del hombre (*por la definición* 1 *de los afectos*), esto es (*por la proposición* 7 *de la parte* 3), el esfuerzo con el que el hombre se esfuerza por perseverar en su [222] ser. Por ello, el deseo que surge de la alegría es favorecido o aumentado por el afecto mismo de la alegría (*por la definición de la alegría; véase en el escolio de la proposición* 11 *de la parte* 3). Por el contrario, el que surge de la tristeza es disminuido o coercido por el afecto mismo de la tristeza (*por el mismo escolio*). Y así, la fuerza del deseo que surge de la alegría debe definirse por la potencia humana y simultáneamente por la potencia de la causa externa. En cambio, la fuerza del deseo que surge de la tristeza debe definirse solo por la potencia humana y, por tanto, aquel deseo es más fuerte que este. Q. E. D.

ESCOLIO

Con estas pocas cosas he explicado las causas de la impotencia e inconstancia humanas y por qué los hombres no observan los preceptos de la razón. Me resta ahora por mostrar qué nos prescribe la razón y qué afectos convienen con las reglas de la razón humana y cuáles, en cam-

---

mana impotentia me acturum dixi. Nam de Rationis in affectus potentia separatim agere constitui.

PROPOSITIO XVIII. *Cupiditas, quae ex Laetitia oritur, caeteris paribus, fortior est Cupiditate, quae ex Tristitia oritur.*

Demonstratio. Cupiditas est ipsa hominis essentia (*per* 1. *Affect. Defi.*), hoc est (*per Prop.* 7. *p.* 3.), conatus, quo homo in suo esse perseverare conatur. Quare Cupiditas, quae ex Laetitia oritur, ipso Laetitiae affectu (*per Defin. Laetitiae, quam vide in Schol. Prop.* 11. *p.* 3.) iuvatur, vel augetur; quae autem contra ex Tristitia oritur, ipso Tristitiae affectu (*per idem Schol.*) minuitur, vel coercetur; atque adeo vis Cupiditatis, quae ex Laetitia oritur, potentia humana, simul et potentia causae externae; quae autem ex Tristitia, sola humana potentia definiri debet, ac proinde hac illa fortior est. Q. E. D.

Scholium. His paucis humanae impotentiae, et inconstantiae causas, et cur homines rationis praecepta non servent, explicui. Superest iam, ut ostendam, quid id sit, quod ratio nobis praescribit, et quinam affectus cum rationis humanae regulis conveniant,

bio, les son contrarios. Pero antes de comenzar a demostrar esto según nuestro prolijo orden geométrico, quiero mostrar aquí brevemente los dictámenes mismos de la razón para que todos perciban fácilmente lo que yo considero. Como la razón no postula nada contra la naturaleza, postula entonces que cada cual se ame a sí mismo, busque lo que le es útil, lo que en realidad le sea útil, apetezca todo cuanto realmente conduce al hombre a una perfección mayor y, absolutamente, que cada cual se esfuerce cuanto pueda por conservar su ser. Y todo esto es tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que su parte (*véase la proposición* 4 *de la parte* 3). Además, como la virtud (*por la definición* 8 *de esta parte*) no es nada otro que obrar según las leyes de la naturaleza propia, y como nadie se esfuerza por conservar su ser (*por la proposición* 7 *de la parte* 3) sino en virtud de las leyes de su propia naturaleza, de ello se sigue, *primero*, que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio y que la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser. Se sigue, *segundo*, que la virtud ha de ser apetecida por sí misma y que no se da nada más excelente o que nos sea más útil que ella, por cuya causa hubiéramos de apetecerla. Se sigue por último, *tercero*, que quienes se suicidan son de ánimo impotente y que han sido vencidos completamente por causas externas que repugnan a su naturaleza. Más aún, del postulado 4 de la segunda parte se sigue que nosotros no podemos nunca conseguir que no precisemos de nada externo a nosotros para conservar nuestro ser ni que vivamos sin tener comer-[223]cio alguno con las cosas que están fuera de nosotros. Y si además consideramos nuestra mente, nuestro intelec-

---

quinam contra iisdem contrarii sint. Sed antequam haec prolixo nostro Geometrico ordine demonstrare incipiam, lubet ipsa rationis dictamina hic prius breviter ostendere, ut ea, quae sentio, facilius ab unoquoque percipiantur. Cum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque seipsum amet, suum utile, quod revera utile est, quaerat, et id omne, quod hominem ad maiorem perfectionem revera ducit, appetat, et absolute, ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur. Quod quidem tam necessario verum est, quam, quod totum sit sua parte maius (*vide Prop.* 4. *p.* 3.). Deinde quandoquidem virtus (*per Defin.* 8. *huius*) nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere, et nemo suum esse (*per Prop.* 7. *p.* 3.) conservare conetur, nisi ex propriae suae naturae legibus; hinc sequitur *primo*, virtutis fundamentum esse ipsum conatum proprium esse conservandi, et felicitatem in eo consistere, quod homo suum esse conservare potest. *Secundo* sequitur, virtutem propter se esse appetendam, nec quicquam, quod ipsa praestabilius, aut quod utilius nobis sit, dari, cuius causa deberet appeti. *Tertio* denique sequitur, eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes, eosque a causis externis, suae naturae repugnantibus, prorsus vinci. Porro ex Postulato 4. Partis 2. sequitur, nos efficere nunquam posse, ut nihil extra nos indigeamus ad nostrum esse conservandum, et ut ita vivamus, ut nullum commercium cum rebus, quae extra nos sunt, habeamus; et, si praeterea nostram Mentem spectemus, sane noster intellectus imperfectior esset, si Mens

to sería, sin duda, más imperfecto si la mente estuviera sola y no entendiese nada aparte de a sí misma. Así pues, se dan muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por tanto, han de ser apetecidas. De entre ellas, ninguna puede ser pensada como más excelente que aquellas que convienen por completo con nuestra naturaleza. Pues si, por ejemplo, dos individuos cuya naturaleza es por completo igual se unen entre sí, componen un individuo dos veces más potente que uno singular. Así pues, nada hay más útil para el hombre que el hombre. Por nada, digo, pueden optar los hombres que sea más valioso para conservar su ser que por que todos convengan en todo, de manera que las mentes y los cuerpos de todos compongan como una mente y un cuerpo, y por que todos simultáneamente, cuanto puedan, se esfuercen por conservar su ser, y por que todos busquen para sí simultáneamente lo útil común a todos. De lo cual se sigue que los hombres que son gobernados por la razón, esto es, los hombres que buscan lo que les es útil bajo la guía de la razón, nada apetecen para sí que no deseen para los demás hombres. Y así, son justos, fidedignos y honestos.

Estos son los dictámenes de la razón que me había propuesto mostrar aquí brevemente antes de comenzar a demostrarlos según un orden más prolijo. Y lo he hecho así para procurarme, si puede ser, la atención de quienes creen que este principio, a saber, que cada cual tiene que buscar su utilidad, es el fundamento de la impiedad y no, en cambio, el de la virtud y la piedad. Así pues, tras haber mostrado brevemente que sucede lo contrario, paso a demostrarlo por la misma vía por la que hemos avanzado hasta aquí.

---

sola esset, nec quicquam praeter se ipsam intelligeret. Multa igitur extra nos dantur, quae nobis utilia, quaeque propterea appetenda sunt. Ex his nulla praestantiora excogitari possunt, quam ea, quae cum nostra natura prorsus conveniunt. Si enim duo ex. gr. eiusdem prorsus naturae individua invicem iunguntur, individuum componunt singulo duplo potentius. Homini igitur nihil homine utilius; nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum, optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium Mentes et Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant, et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant; ex quibus sequitur, homines, qui ratione gubernantur, hoc est, homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adeo eosdem iustos, fidos, atque honestos esse.

Haec illa rationis dictamina sunt, quae hic paucis ostendere proposueram, antequam eadem prolixiore ordine demonstrare inciperem, quod ea de causa feci, ut, si fieri posset, eorum attentionem mihi conciliarem, qui credunt, hoc principium, quod scilicet unusquisque suum utile quaerere tenetur, impietatis, non autem virtutis, et pietatis esse fundamentum. Postquam igitur rem sese contra habere breviter ostenderim, pergo ad eandem eadem via, qua huc usque progressi sumus, demonstrandum.

PROPOSICIÓN 19

Cada cual, en virtud de las leyes de su naturaleza, apetece o aborrece necesariamente lo que juzga ser bueno o malo.

DEMOSTRACIÓN

El conocimiento del bien y del mal es (*por la proposición* 8 *de esta parte*) el afecto mismo de la alegría o de la tristeza en tanto que somos conscientes de él. Y por tanto (*por la proposición* 28 *de la parte* 3), cada cual apetece necesariamente lo que [224] juzga ser bueno y, por el contrario, aborrece necesariamente lo que juzga ser malo. Mas este apetito no es nada otro que la esencia o naturaleza misma del hombre (*por la definición del apetito, la cual ha de verse en el escolio de la proposición* 9 *de la parte* 3, *y en la definición* 1 *de los afectos*). Luego cada cual, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, apetece o aborrece necesariamente aquello, etc. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 20

Cuanto más se esfuerza cada cual por buscar su utilidad, esto es, por conservar su ser, y puede hacerlo, tanto más dotado de virtud está; y, por el contrario, en la medida en que cada cual descuida su utilidad, esto es, conservar su ser, en esa medida es impotente.

DEMOSTRACIÓN

La virtud es la potencia humana misma, la cual es definida por la sola esencia del hombre (*por la definición* 8 *de esta parte*), esto es (*por la proposición* 7 *de la parte* 3), que se define por el solo esfuerzo con el que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser. Luego cuanto más se esfuerza cada cual por conservar su ser y puede hacerlo, tanto más dota-

---

PROPOSITIO XIX. *Id unusquisque ex legibus suae naturae necessario appetit, vel aversatur, quod bonum, vel malum esse iudicat.*

Demonstratio. Boni, et mali cognitio est (*per Prop.* 8. *huius*) ipse Laetitiae, vel Tristitiae affectus, quatenus eiusdem sumus conscii; ac proinde (*per Prop.* 28. *p.* 3.) id unusquisque necessario appetit, quod bonum, et contra id aversatur, quod malum esse iudicat. Sed hic appetitus nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, seu natura (*per Defin. App., quam vide in Schol. Prop.* 9. *p.* 3. *et* 1. *Aff. Defin.*). Ergo unusquisque ex solis suae naturae legibus id necessario appetit, vel aversatur, &c. Q. E. D.

PROPOSITIO XX. *Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare conatur, et potest, eo magis virtute praeditus est; et contra, quatenus unusquisque suum utile, hoc est, suum esse conservare negligit, eatenus est impotens.*

Demonstratio. Virtus est ipsa humana potentia, quae sola hominis essentia definitur (*per Defin.* 8. *huius*), hoc est (*per Prop.* 7. *p.* 3.), quae solo conatu, quo homo in suo esse perseverare conatur, definitur. Quo ergo unusquisque magis suum esse conservare conatur, et potest, eo magis virtute praeditus, est et consequenter (*per*

do de virtud está. Y, en consecuencia (*por las proposiciones* 4 *y* 6 *de la parte* 3), en la medida en que alguien descuida conservar su ser, en esa medida es impotente. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Así pues, nadie descuida apetecer lo que le es útil, o sea, conservar su ser, sino vencido por causas externas y contrarias a su naturaleza. Nadie, digo, aborrece los alimentos ni se suicida en virtud de la necesidad de su naturaleza, sino forzado por causas externas, lo cual puede suceder de muchos modos. Por ejemplo, uno se suicida forzado por otro que le retuerce la mano derecha en la que casualmente llevaba una espada y le fuerza a dirigirla hacia su corazón. O como Séneca, forzado por el mandato de un tirano a abrirse las venas, esto es, deseando evitar un mal mayor con otro menor. O por último, porque causas externas ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo de manera tal que este reviste otra naturaleza contraria a la previa y cuya idea no puede darse en la mente (*por la proposición* 10 *de la parte* 3). Mas que el hombre se esfuerce, en virtud de la necesidad de su naturaleza, por no existir o por cambiar su forma en otra, es tan [225] imposible cuanto lo es que de la nada se haga algo, como cualquiera puede ver con un poco de meditación.

PROPOSICIÓN 21

Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea simultáneamente ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto.

Prop. 4. *et* 6. *p.* 3.), quatenus aliquis suum esse conservare negligit, eatenus est impotens. *Q. E. D.*

Scholium. Nemo igitur, nisi a causis externis, et suae naturae contrariis victus, suum utile appetere, sive suum esse conservare negligit. Nemo, inquam, ex necessitate suae naturae, sed a causis externis coactus alimenta aversatur, vel se ipsum interficit, quod multis modis fieri potest; nempe interficit aliquis se ipsum coactus ab alio, qui eius dexteram, qua ensem casu prehenderat, contorquet, et cogit versus cor ipsum gladium dirigere; vel quod ex mandato Tyranni, ut Seneca, cogatur venas aperire suas, hoc est, maius malum minore vitare cupiat; vel denique ex eo, quod causae latentes externae eius imaginationem ita disponunt, et Corpus ita afficiunt, ut id aliam naturam priori contrariam induat, et cuius idea in Mente dari nequit (*per Prop.* 10. *p.* 3.). At quod homo ex necessitate suae naturae conetur non existere, vel in aliam formam mutari, tam est impossibile, quam quod ex nihilo aliquid fiat, ut unusquisque mediocri meditatione videre potest.

PROPOSITIO XXI. *Nemo potest cupere beatum esse, bene agere, et bene vivere, qui simul non cupiat, esse, agere, et vivere, hoc est, actu existere.*

DEMOSTRACIÓN

La demostración de esta proposición, o más bien la cosa misma, es patente por sí y también en virtud de la definición del deseo. Pues el deseo (*por la definición* 1 *de los afectos*) de vivir, de obrar, etc., felizmente, o sea, bien, es la esencia misma del hombre, esto es (*por la proposición* 7 *de la parte* 3), el esfuerzo por el que cada cual se esfuerza por conservar su ser. Luego nadie puede desear, etc. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 22

Ninguna virtud puede concebirse anterior a esta (a saber, al esfuerzo por conservarse).

DEMOSTRACIÓN

El esfuerzo por conservarse a sí misma es la esencia misma de la cosa (*por la proposición* 7 *de la parte* 3). Así pues, si se pudiese concebir alguna virtud anterior a esta, a saber, a este esfuerzo, entonces (*por la definición* 8 *de esta parte*) la esencia misma de la cosa sería concebida como anterior a sí misma, lo cual (*como es notorio de por sí*) es absurdo. Luego ninguna virtud, etc. Q. E. D.

COROLARIO

El esfuerzo por conservarse a sí mismo es el primer y único fundamento de la virtud. Pues no puede concebirse ningún otro principio anterior a este (*por la proposición anterior*), y sin él (*por la proposición* 21 *de esta parte*) ninguna virtud puede ser concebida.

Demonstratio. Huius Propositionis Demonstratio, seu potius res ipsa per se patet, et etiam ex Cupiditatis defininitione. Est enim Cupiditas (*per* 1. *Aff. Defin.*) beate, seu bene vivendi, agendi, &c. ipsa hominis essentia, hoc est (*per Prop.* 7. *p.* 3.), conatus, quo unusquisque suum esse conservare conatur. Ergo nemo potest cupere, &c. Q. E. D.

PROPOSITIO XXII. *Nulla virtus potest prior hac (nempe conatu sese conservandi) concipi.*

Demonstratio. Conatus sese conservandi est ipsa rei essentia (*per Prop.* 7. *p.* 3.). Si igitur aliqua virtus posset hac, nempe hoc conatu, prior concipi, conciperetur ergo (*per Defin.* 8. *huius*) ipsa rei essentia se ipsa prior, quod (*ut per se notum*) est absurdum. Ergo nulla virtus, &c. Q. E. D.

Corollarium. Conatus sese conservandi primum, et unicum virtutis est fundamentum. Nam hoc principio nullum aliud potest prius concipi (*per Prop. praeced.*), et absque ipso (*per Prop.* 21. *huius*) nulla virtus potest concipi.

PROPOSICIÓN 23

No puede decirse, absolutamente, que el hombre obra por virtud en la medida en que es determinado a obrar algo porque tiene ideas inadecuadas, sino solo en la medida en que es determinado porque entiende. [226]

DEMOSTRACIÓN

En la medida en que el hombre es determinado a obrar porque tiene ideas inadecuadas, en esa medida (*por la proposición* 1 *de la parte* 3) padece, esto es (*por las definiciones* 1 *y* 2 *de la parte* 3), obra algo que no puede ser percibido por medio de su sola esencia, o sea (*por la definición* 8 *de esta parte*), que no se sigue de su virtud. Mas en la medida en que es determinado a obrar algo porque entiende, en esa medida (*por la misma proposición* 1 *de la parte* 3) actúa, esto es (*por la definición* 2 *de la parte* 3), obra algo que se percibe por medio de su sola esencia, o sea (*por la definición* 8 *de esta parte*), que se sigue adecuadamente de su misma virtud. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 24

En nosotros, actuar absolutamente por virtud no es nada otro que obrar, vivir, conservar el ser propio (estas tres cosas significan lo mismo) según la guía de la razón; y esto, teniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad.

DEMOSTRACIÓN

Actuar absolutamente por virtud no es nada otro (*por la definición* 8 *de esta parte*) que obrar por las leyes de la naturaleza propia. Mas nosotros actuamos solo en la medida en que entendemos (*por la proposición* 3

PROPOSITIO XXIII. *Homo, quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod ideas habet inadaequatas, non potest absolute dici, ex virtute agere; sed tantum, quatenus determinatur ex eo, quod intelligit.*

Demonstratio. Quatenus homo ad agendum determinatur ex eo, quod inadaequatas habet ideas, eatenus (*per Prop.* 1. *p.* 3.) patitur, hoc est (*per Defin.* 1. *et* 2. *p.* 3.), aliquid agit, quod per solam eius essentiam non potest percipi, hoc est (*per Defin.* 8. *huius*), quod ex ipsius virtute non sequitur. At quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod intelligit, eatenus (*per eandem Prop.* 1. *p.* 3.) agit, hoc est (*per Defin.* 2. *p.* 3.), aliquid agit, quod per solam ipsius essentiam percipitur, sive (*per Defin.* 8. *huius*) quod ex ipsius virtute adaequate sequitur. Q. E. D.

PROPOSITIO XXIV. *Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant), idque ex fundamento proprium utile quaerendi.*

Demonstratio. Ex virtute absolute agere, nihil aliud est (*per Defin.* 8. *huius*), quam ex legibus propriae naturae agere. At nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus (*per Prop.* 3. *p.* 3.). Ergo ex virtute agere, nihil aliud in nobis est, quam

de la parte 3). Luego actuar por virtud no es en nosotros nada otro que obrar, vivir, conservar el ser propio según la guía de la razón. Y esto (*por el corolario de la proposición* 22 *de esta parte*), teniendo como fundamento la búsqueda de la utilidad propia. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 25

Nadie se esfuerza por conservar su ser por causa de otra cosa.

DEMOSTRACIÓN

El esfuerzo por el que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser es definido por la esencia de esa misma cosa (*por la proposición* 7 *de la parte* 3). Y de esta sola esencia dada, pero no de la esencia de otra cosa, se sigue necesariamente (*por la proposición* 6 *de la parte* 3) que cada cual se esfuerza por conservar su ser. Además esta proposición es patente en virtud del corolario de la proposición 22 de esta parte. Pues si el hombre se esforzase por conservar su ser por causa de otra cosa, entonces esa cosa [227] sería el primer fundamento de la virtud (*como es notorio de por sí*), lo cual (*por el antedicho corolario*) es absurdo. Luego nadie se esfuerza, etc. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 26

Aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón, no es nada otro que entender; y la mente, en tanto que utiliza la razón, no juzga como útil para sí misma sino aquello que la conduce a entender.

DEMOSTRACIÓN

El esfuerzo por conservarse a sí misma no es nada aparte de la esencia de la cosa misma (*por la proposición* 7 *de la parte* 3), la cual, en tanto que

---

ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare, idque (*per Coroll. Prop.* 22. *huius*) ex fundamento suum utile quaerendi. Q. E. D.

PROPOSITIO XXV. *Nemo suum esse alterius rei causa conservare conatur.*

Demonstratio. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, sola ipsius rei essentia definitur (*per Prop.* 7. *p.* 3.), eaque sola data, non autem ex alterius rei essentia necessario sequitur (*per Prop.* 6. *p.* 3.), ut unusquisque suum esse conservare conetur. Patet praeterea haec Propositio ex Coroll. Prop. 22. huius Partis. Nam si homo alterius rei causa suum esse conservare conaretur, tum res illa primum esset virtutis fundamentum (*ut per se notum*), quod (*per praedictum Coroll.*) est absurdum. Ergo nemo suum esse &c. Q. E. D.

PROPOSITIO XXVI. *Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est, quam intelligere; nec Mens, quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse iudicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit.*

Demonstratio. Conatus sese conservandi nihil est praeter ipsius rei essentiam (*per Prop.* 7. *p.* 3.), quae quatenus talis existit, vim habere concipitur ad perseveran-

existe como tal, se concibe que tiene fuerza para perseverar en la existencia (*por la proposición* 6 *de la parte* 3) y para obrar aquello que se sigue necesariamente de su naturaleza dada (*véase la definición del apetito en el escolio de la proposición* 9 *de la parte* 3). Mas la esencia de la razón no es nada otro que nuestra mente en tanto que entiende clara y distintamente (*véase su definición en el escolio* 2 *de la proposición* 40 *de la parte* 2). Luego (*por la proposición* 40 *de la parte* 2) aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón no es sino entender. Además, puesto que este esfuerzo de la mente por el que la mente, en la medida en que razona, se esfuerza por conservar su ser, no es sino entender (*por la primera parte de esta [demostración]*), este esfuerzo por entender es entonces (*por el corolario de la proposición* 22 *de esta parte*) el fundamento primero y único de la virtud. Y no nos esforzaremos por entender las cosas a causa de algún fin (*por la proposición* 25 *de esta parte*), sino que, por el contrario, la mente, en tanto que razona, no podrá concebir que es bueno para ella sino aquello que conduce a entender (*por la definición* 1 *de esta parte*). Q. E. D.

PROPOSICIÓN 27

Nada sabemos con certeza que es bueno o malo, sino aquello que realmente conduce a entender o aquello que puede impedir que entendamos.

DEMOSTRACIÓN

La mente, en la medida en que razona, no apetece nada más que entender, ni juzga que sea útil para sí misma sino aquello que conduce a entender (*por la proposición anterior*). Mas la mente (*por las proposicio-*

---

dum in existendo (*per Prop.* 6. *p.* 3.), et ea agendum, quae ex data sua natura necessario sequuntur (*vide Defin. Appetitus in Schol. Prop.* 9. *p.* 3.). At rationis essentia nihil aliud est, quam Mens nostra, quatenus clare, et distincte intelligit (*vide eius Defin. in* 2. *Schol. Prop.* 40. *p.* 2.): Ergo (*per Prop.* 40. *p.* 2.) quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est, quam intelligere. Deinde quoniam hic Mentis conatus, quo Mens, quatenus ratiocinatur, suum esse conatur conservare, nihil aliud est, quam intelligere (*per primam partem huius*), est ergo hic intelligendi conatus (*per Coroll. Prop.* 22. *huius*) primum, et unicum virtutis fundamentum, nec alicuius finis causa (*per Prop.* 25. *huius*) res intelligere conabimur; sed contra Mens, quatenus ratiocinatur, nihil sibi bonum esse concipere poterit, nisi id, quod ad intelligendum conducit (*per Defin.* 1. *huius*). Q. E. D.

PROPOSITIO XXVII. *Nihil certo scimus bonum, aut malum esse, nisi id, quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest, quominus intelligamus.*

Demonstratio. Mens, quatenus ratiocinatur, nihil aliud appetit, quam intelligere, nec aliud sibi utile esse iudicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit (*per Prop. praeced.*). At Mens (*per Prop.* 41. *et* 43. *p.* 2., *cuius etiam Schol. vide*) rerum certitudinem

nes 41 *y* 43 *de la parte* 2, [228] *cuyo escolio ha de verse también*) no tiene certeza acerca de las cosas sino en tanto que tiene ideas adecuadas, o sea (*lo cual es lo mismo por el escolio de la proposición* 40 *de la parte* 2), en la medida en que razona. Luego nada sabemos con certeza que es bueno, sino aquello que realmente conduce a entender. Y por el contrario, [nada sabemos con certeza] que es malo, sino aquello que puede impedir que entendamos. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 28

El sumo bien de la mente es el conocimiento de Dios, y la suma virtud de la mente, conocer a Dios.

DEMOSTRACIÓN

Lo más elevado que puede entender la mente es Dios, esto es (*por la definición* 6 *de la parte* 1), un ente absolutamente infinito y sin el cual (*por la proposición* 15 *de la parte* 1) nada puede ser ni ser concebido. Y así (*por las proposiciones* 26 *y* 27 *de esta parte*), la suma utilidad de la mente, o sea (*por la definición* 1 *de esta parte*), su sumo bien, es el conocimiento de Dios. Además, la mente, en tanto que entiende, solo en esa medida actúa (*por las proposiciones* 1 *y* 3 *de la parte* 3), y solo en esa medida (*por la proposición* 23 *de esta parte*) puede decirse absolutamente que obra por virtud. Así pues, la virtud absoluta de la mente es entender. Pero lo más elevado que puede entender la mente es Dios (*como ya hemos demostrado*). Luego la suma virtud de la mente es entender, o sea, conocer a Dios. Q. E. D.

---

non habet, nisi quatenus ideas habet adaequatas, sive (*quod per Schol. Prop.* 40. *p.* 2. *idem est*) quatenus ratiocinatur; ergo nihil certo scimus bonum esse, nisi id, quod ad intelligendum revera conducit; et contra id malum, quod impedire potest, quominus intelligamus. Q. E. D.

PROPOSITIO XXVIII. *Summum Mentis bonum est Dei cognitio, et summa Mentis virtus Deum cognoscere.*

Demonstratio. Summum, quod Mens intelligere potest, Deus est, hoc est (*per Defin.* 6. *p.* 1.), Ens absolute infinitum, et sine quo (*per Prop.* 15. *p.* 1.) nihil esse, neque concipi potest; adeoque (*per Prop.* 26. *et* 27. *huius*) summum Mentis utile, sive (*per Defin.* 1. *huius*) bonum est Dei cognitio. Deinde Mens, quatenus intelligit, eatenus tantum agit (*per Prop.* 1. *et* 3. *p.* 3.), et eatenus tantum (*per Prop.* 23. *huius*) potest absolute dici, quod ex virtute agit. Est igitur Mentis absoluta virtus intelligere. At summum, quod Mens intelligere potest, Deus est (*ut iam iam demonstravimus*): Ergo Mentis summa virtus est Deum intelligere, seu cognoscere. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 29

Una cosa singular cualquiera cuya naturaleza es del todo diversa de la nuestra, no puede ni favorecer ni coercer nuestra potencia de obrar; y, absolutamente, ninguna cosa puede ser para nosotros buena o mala si no tiene algo común con nosotros.

DEMOSTRACIÓN

La potencia de una cosa singular cualquiera y, en consecuencia (*por el corolario de la proposición* 10 *de la parte* 2), la del hombre, en cuya virtud existe y opera, no es determinada sino por otra cosa singular (*por la proposición* 28 *de la parte* 1) cuya naturaleza (*por la proposición* 6 *de la parte* 2) debe ser entendida por medio del mismo atributo por el que [229] se concibe la naturaleza humana. Así pues, nuestra potencia de obrar, como quiera que sea concebida, puede ser determinada y, en consecuencia, favorecida o coercida, por la potencia de otra cosa singular que tiene algo común con nosotros, y no por la potencia de una cosa cuya naturaleza es por completo diversa de la nuestra. Y puesto que llamamos bueno o malo a aquello que es causa de alegría o de tristeza (*por la proposición* 8 *de esta parte*), esto es (*por el escolio de la proposición* 11 *de la parte* 3), a aquello que aumenta o disminuye, favorece o coerce nuestra potencia de obrar, entonces una cosa cuya naturaleza es del todo diversa de la nuestra no puede ser para nosotros ni buena ni mala. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 30

Ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza, sino que, en la medida en que es mala para nosotros, en esa medida nos es contraria.

PROPOSITIO XXIX. *Res quaecumque singularis, cuius natura a nostra prorsus est diversa, nostram agendi potentiam nec iuvare, nec coercere potest, et absolute res nulla potest nobis bona, aut mala esse, nisi commune aliquid nobiscum habeat.*

Demonstratio. Cuiuscunque rei singularis, et consequenter (*per Coroll. Prop.* 10. *p.* 2.) hominis potentia, qua existit, et operatur, non determinatur nisi ab alia re singulari (*per Prop.* 28. *p.* 1.), cuius natura (*per Prop.* 6. *p.* 2.) per idem attributum debet intelligi, per quod natura humana concipitur. Nostra igitur agendi potentia, quomodocunque ea concipiatur, determinari, et consequenter iuvari, vel coerceri potest potentia alterius rei singularis, quae aliquid commune nobiscum habet, et non potentia rei, cuius natura a nostra prorsus est diversa; et quia id bonum, aut malum vocamus, quod causa est Laetitiae, aut Tristitiae (*per Prop.* 8. *huius*), hoc est (*per Schol. Prop.* 11. *p.* 3.), quod nostram agendi potentiam auget, vel minuit, iuvat, vel coercet, ergo res, cuius natura a nostra prorsus est diversa, nobis neque bona, neque mala esse potest. Q. E. D.

PROPOSITIO XXX. *Res nulla per id, quod cum nostra natura commune habet, potest esse mala; sed quatenus nobis mala est, eatenus est nobis contraria.*

DEMOSTRACIÓN

Llamamos malo a aquello que es causa de tristeza (*por la proposición* 8 *de esta parte*), esto es (*por su definición, que se ha de ver en el escolio de la proposición* 11 *de la parte* 3), a aquello que disminuye o coerce nuestra potencia de obrar. Así pues, si alguna cosa fuese mala para nosotros en virtud de aquello que tiene de común con nosotros, entonces podría disminuir o coercer eso mismo que tiene de común con nosotros, lo cual (*por la proposición* 4 *de la parte* 3) es absurdo. Así pues, ninguna cosa puede ser mala para nosotros por lo que tiene de común con nosotros, sino que, por el contrario, en la medida en que es mala, esto es (*como ya hemos mostrado*), en la medida en que puede disminuir o coercer nuestra potencia de obrar, en esa medida (*por la proposición* 5 *de la parte* 3) nos es contraria. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 31

En la medida en que una cosa conviene con nuestra naturaleza, en esa medida es necesariamente buena.

DEMOSTRACIÓN

Pues en la medida en que una cosa conviene con nuestra naturaleza no puede (*por la proposición anterior*) ser mala. Luego necesariamente será o buena o [230] indiferente. Si se supone esto último, a saber, que no es buena ni mala, entonces (*por el axioma* 3 *de esta parte*)[8] nada se seguirá

Demonstratio. Id malum vocamus, quod causa est Tristitiae (*per Prop.* 8. *huius*), hoc est (*per eius Defin., quam vide in Schol. Prop.* 11. *p.* 3.), quod nostram agendi potentiam minuit, vel coercet. Si igitur res aliqua per id, quod nobiscum habet commune, nobis esset mala, posset ergo res id ipsum, quod nobiscum commune habet, minuere, vel coercere, quod (*per prop.* 4. *p.* 3.) est absurdum. Nulla igitur res per id, quod nobiscum commune habet, potest nobis esse mala; sed contra quatenus mala est, hoc est (*ut iam iam ostendimus*), quatenus nostram agendi potentiam minuere, vel coercere potest, eatenus (*per Prop.* 5. *p.* 3.) nobis est contraria. Q. E. D.

PROPOSITIO XXXI. *Quatenus res aliqua cum nostra natura convenit, eatenus necessario bona est.*

Demonstratio. Quatenus enim res aliqua cum nostra natura convenit, non potest (*per Prop. praeced.*) esse mala. Erit ergo necessario vel bona, vel indifferens. Si hoc ponatur, nempe, quod neque bona sit, neque mala, nihil ergo (*per Axiom.* 3. *huius*)

---

8. Como recordará el lector, esta parte de la *Ética* solo tiene un axioma. Se han propuesto dos hipótesis para explicar este *lapsus*: Gebhardt ve en él un indicio de que originalmente los axiomas de esta parte de la *Ética* fuesen tres, reducidos a uno en su redacción final. Otros editores y traductores de la *Ética* (Vlotend/Land, Baensch, Appuhn, Caillois, Mishrai, Domínguez) corrigen el texto sustituyendo esta referencia a un inexistente

de su naturaleza que sirva para la conservación de nuestra naturaleza, esto es (*por hipótesis*), que sirva para la conservación de la naturaleza de la cosa misma. Pero esto es absurdo (*por la proposición 6 de la parte* 3). Luego será necesariamente buena en la medida en que conviene con nuestra naturaleza. *Q. E. D.*

COROLARIO

De aquí se sigue que cuanto más conviene una cosa con nuestra naturaleza, tanto más útil o mejor es para nosotros y, a la inversa, que cuanto más útil es una cosa para nosotros, tanto más conviene con nuestra naturaleza. Pues en la medida en que no conviene con nuestra naturaleza será necesariamente diversa de nuestra naturaleza o contraria a ella. Si diversa, entonces (*por la proposición 29 de esta parte*) no podrá ser ni buena ni mala. En cambio, si contraria, entonces será contraria también a aquello que conviene con nuestra naturaleza, esto es (*por la proposición anterior*), contraria al bien, o sea, mala. Así pues, nada puede ser bueno sino en tanto que conviene con nuestra naturaleza. Y así, cuanto más conviene una cosa con nuestra naturaleza, tanto más útil es, y viceversa. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 32

En la medida en que los hombres están sometidos a las pasiones, en esa medida no puede decirse que convengan por naturaleza.

---

ex ipsius natura sequetur, quod nostrae naturae conservationi inservit, hoc est (*per Hypothesin*), quod ipsius rei naturae conservationi inservit; sed hoc est absurdum (*per Prop. 6. p.* 3.); erit ergo, quatenus cum nostra natura convenit, necessario bona. *Q. E. D.*

Corollarium. Hinc sequitur, quod, quo res aliqua magis cum nostra natura convenit, eo nobis est utilior, seu magis bona, et contra quo res aliqua nobis est utilior, eatenus cum nostra natura magis convenit. Nam quatenus cum nostra natura non convenit, erit necessario a nostra natura diversa, vel eidem contraria. Si diversa, tum (*per Prop. 29. huius*) neque bona, neque mala esse poterit; si autem contraria, erit ergo etiam ei contraria, quae cum nostra natura convenit, hoc est (*per Prop. praeced.*), contraria bono, seu mala. Nihil igitur, nisi quatenus cum nostra natura convenit, potest esse bonum, atque adeo, quo res aliqua magis cum nostra natura convenit, eo est utilior, et contra. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XXXII. *Quatenus homines passionibus sunt obnoxii, non possunt eatenus dici, quod natura conveniant.*

---

axioma 3 por la referencia a la definición 1 de esta misma parte cuarta. Ambas hipótesis parecen igualmente plausibles. Por mi parte, y una vez advertido el descuido spinoziano, respeto el texto tal como aparece en la edición Gebhardt.

DEMOSTRACIÓN

De las cosas que se dice que convienen por naturaleza se entiende que convienen por la potencia (*por la proposición* 7 *de la parte* 3), mas no por la impotencia, o sea, por la negación. Y en consecuencia (*véase el escolio de la proposición* 3 *de la parte* 3), tampoco por la pasión. Por ello, de los hombres, en la medida en que están sometidos a las pasiones, no puede decirse que convengan por naturaleza. *Q. E. D.*

ESCOLIO

La cosa es también patente por sí misma, pues quien dice que lo blanco y lo negro convienen solo en esto, en que ninguno de ellos es rojo, ese afirma, absolutamente, que el blanco y el negro no convienen en cosa alguna. Así también, si alguien dice que la piedra y el hombre solo convienen en esto, en que am-[231]bos son finitos, impotentes, o en que no existen en virtud de la necesidad de su naturaleza, o, por último, en que ambos son indefinidamente superados por la potencia de las causas externas, ese afirma sencillamente que la piedra y el hombre no convienen en cosa alguna. Pues aquellas cosas que convienen tan solo en la negación, o sea, en aquello que no tienen, en realidad no convienen en cosa alguna.

PROPOSICIÓN 33

Los hombres pueden discrepar por naturaleza en la medida en que en ellos entran en conflicto afectos que son pasiones, y en esa medida también uno y el mismo hombre es variable e inconstante.

DEMOSTRACIÓN

La naturaleza, o sea, la esencia de los afectos no puede explicarse por nuestra sola esencia o naturaleza (*por las definiciones* 1 *y* 2 *de la parte* 3),

---

Demonstratio. Quae natura convenire dicuntur, potentia convenire intelliguntur (*per Prop.* 7. *p.* 3.), non autem impotentia, seu negatione, et consequenter (*vide Schol. Prop.* 3. *p.* 3.) neque etiam passione; quare homines, quatenus passionibus sunt obnoxii, non possunt dici, quod natura conveniant. *Q. E. D.*

Scholium. Res etiam per se patet; qui enim ait, album, et nigrum in eo solummodo convenire, quod neutrum sit rubrum, is absolute affirmat album, et nigrum nulla in re convenire. Sic etiam si quis ait, lapidem, et hominem in hoc tantum convenire, quod uterque sit finitus, impotens, vel quod ex necessitate suae naturae non existit, vel denique quod a potentia causarum externarum indefinite superatur, is omnino affirmat, lapidem, et hominem nulla in re convenire; quae enim in sola negatione, sive in eo, quod non habent, conveniunt, ea revera nulla in re conveniunt.

PROPOSITIO XXXIII. *Homines natura discrepare possunt, quatenus affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, et eatenus etiam unus, idemque homo varius est, et inconstans.*

Demonstratio. Affectuum natura, seu essentia non potest per solam nostram essentiam, seu naturam explicari (*per Defin.* 1. *et* 2. *p.* 3.), sed potentia, hoc est (*per Prop.* 7.

sino que debe ser definida por la potencia, esto es (*por la proposición* 7 *de la parte* 3), por la naturaleza de las causas externas comparada con la nuestra. De donde resulta que de cada afecto se den tantas especies cuantas especies de objetos por los que somos afectados (*véase la proposición* 56 *de la parte* 3) y que los hombres sean afectados de diversos modos por uno y el mismo objeto (*véase la proposición* 51 *de la parte* 3), y que en esa medida discrepen por naturaleza. Y por último, que un solo y mismo hombre (*por la misma proposición* 51 *de la parte* 3) es afectado de diversos modos respecto del mismo objeto, y que en esa medida sea variable, etc. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 34

En la medida en que en los hombres entran en conflicto afectos que son pasiones, pueden ser contrarios recíprocamente.

DEMOSTRACIÓN

Un hombre, por ejemplo Pedro, puede ser causa de que Pablo se entristezca por tener algo semejante a una cosa que Pablo odia (*por la proposición* 16 *de la parte* 3), o bien porque solo Pedro posee alguna cosa que el mismo Pablo ama también (*véase la proposición* 32 *de la parte* 3 *con su escolio*), o bien por otras causas (*véanse las principales en el escolio de la proposición* 55 *de la parte* 3). Y así, resultará de ello (*por la definición* 7 *de los afectos*) que Pablo odie a Pedro, y en consecuencia, fácilmente sucederá (*por la proposición* 40 *de la parte* 3 [232] *con su escolio*) que Pedro odie a su vez a Pablo. Y así (*por la proposición* 39 *de la parte* 3), que ambos se esfuercen por inferirse recíprocamente un mal, esto es (*por la proposición* 30 *de esta parte*), que sean contrarios entre sí. Mas un afec-

---

p. 3.) natura causarum externarum, cum nostra comparata, definiri debet; unde fit, ut uniuscuiusque affectus tot species dentur, quot sunt species obiectorum, a quibus afficimur (*vide Prop.* 56. *p.* 3.), et ut homines ab uno, eodemque obiecto diversimode afficiantur (*vide Prop.* 51. *p.* 3.), atque eatenus natura discrepent, et denique ut unus, idemque homo (*per eandem Prop.* 51. *p.* 3.) erga idem obiectum diversimode afficiatur, atque eatenus varius sit, &c. Q. E. D.

PROPOSITIO XXXIV. *Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii.*

Demonstratio. Homo, ex. gr. Petrus potest esse causa, ut Paulus contristetur, propterea quod aliquid habet simile rei, quam Paulus odit (*per Prop.* 16. *p.* 3.), vel propterea quod Petrus solus re aliqua potitur, quam ipse Paulus etiam amat (*vide Prop.* 32. *p.* 3. *cum eiusdem Schol.*), vel ob alias causas (*harum praecipuas vide in Schol. Prop.* 55. *p.* 3.), atque adeo inde fiet (*per Defin.* 7. *affect.*), ut Paulus Petrum odio habeat, et consequenter facile fiet (*per Prop.* 40. *p.* 3. *cum eius Schol.*), ut Petrus Paulum contra odio habeat, atque adeo (*per Prop.* 39. *p.* 3.) ut invicem malum inferre conentur, hoc est (*per Prop.* 30. *huius*), ut invicem sint contrarii. At affectus Tristitiae semper

to de tristeza es siempre una pasión (*por la proposición 59 de la parte* 3). Luego los hombres, en la medida en que en ellos entran en conflicto afectos que son pasiones, pueden ser contrarios recíprocamente. *Q. E. D.*

ESCOLIO

He dicho que Pablo odia a Pedro porque imagina que este posee algo que el mismo Pablo también ama, de lo cual parece seguirse a primera vista que esos dos hombres, por amar lo mismo y, en consecuencia, convenir por naturaleza, se hacen daño recíprocamente. Y esto, si es verdad, hace falsas las proposiciones 30 y 31 de esta parte. Mas si queremos examinar la cosa con ecuanimidad veremos que todo esto es por completo coherente. Pues estos dos hombres no son mutuamente molestos en la medida en que convienen por naturaleza, esto es, en la medida en que ambos aman lo mismo, sino en la medida en que discrepan entre sí. Pues en la medida en que ambos aman lo mismo, eso mismo favorece su amor (*por la proposición* 31 *de la parte* 3), esto es (*por la definición* 6 *de los afectos*), eso mismo favorece la alegría de ambos. Por ello, están muy lejos de ser molestos el uno al otro en la medida en que aman lo mismo y convienen por naturaleza. Como he dicho, la causa de esto no es sino esta: que se supone que discrepan por naturaleza. Pues suponemos que Pedro tiene la idea de una cosa amada ya poseída, y que Pablo, por el contrario, tiene la idea de una cosa amada perdida. De donde resulta que este es afectado de tristeza y aquel, por el contrario, de alegría, y que, en esa medida, son contrarios entre sí. Y de este modo podemos mostrar fácilmente que el resto de las causas de odio dependen solo de esto, de que los hombres discrepan por naturaleza, pero no [dependen dichas causas] de aquello en lo que convienen.

---

passio est (*per Prop.* 59. *p.* 3.); ergo homines, quatenus conflictantur affectibus, qui passiones sunt, possunt invicem esse contrarii. *Q. E. D.*

Scholium. Dixi, quod Paulus odio Petrum habeat, quia imaginatur, id eundem possidere, quod ipse Paulus etiam amat; unde prima fronte videtur sequi, quod hi duo ex eo, quod idem amant, et consequenter ex eo, quod natura conveniunt, sibi invicem damno sint; atque adeo, si hoc verum est, falsae essent Propositio 30. et 31. huius Partis. Sed si rem aequa lance examinare velimus, haec omnia convenire omnino videbimus. Nam hi duo non sunt invicem molesti, quatenus natura conveniunt, hoc est, quatenus uterque idem amat, sed quatenus ab invicem discrepant. Nam quatenus uterque idem amat, eo ipso utriusque amor fovetur (*per Prop.* 31. *p.* 3.), hoc est (*per Defin.* 6. *Affect.*), eo ipso utriusque Laetitia fovetur. Quare longe abest, ut quatenus idem amant, et natura conveniunt, invicem molesti sint. Sed huius rei causa, ut dixi, nulla alia est, quam quia natura discrepare supponuntur. Supponimus namque Petrum ideam habere rei amatae iam possessae, et Paulum contra ideam rei amatae amissae. Unde fit, ut hic Tristitia et ille contra Laetitia afficiatur; atque eatenus invicem contrarii sint. Et ad hunc modum ostendere facile possumus reliquas odii causas ab hoc solo pendere, quod homines natura discrepant, et non ab eo, in quo conveniunt.

ESCOLIO

Lo que acabamos de mostrar lo atestigua también, cotidianamente, la experiencia con tantos y tan elocuentes testimonios que casi todos tienen en la boca que *el hombre es un Dios para el hombre*[9]. Pero raramente sucede que los hombres vivan según la guía de la razón, sino que están dispuestos de manera tal que la mayoría son envidiosos y se molestan mutuamente. Mas, no obstante, difícilmente soportan una vida solitaria, de suerte que aquella definición según la cual el hombre es un animal social[10] ha gustado mucho a la mayoría. Y en realidad, la cosa es que de la sociedad común de los hombres surgen muchos más beneficios que daños. Así pues, ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas y detéstenlas los teólogos, y alaben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, y desprecien a los hombres y admiren a los brutos. Experimentarán, no obstante, que con la ayuda mutua los hombres se procuran con mucha más facilidad lo que precisan, y que no es sino uniendo sus fuerzas como pueden evitar los peligros que por doquier les acechan. Por no decir ahora que es mucho más valioso y más digno de nuestro conocimiento contemplar las obras de los hombres que las de los brutos. Pero de esto trataré más prolijamente en otra parte.

Scholium. Quae modo ostendimus, ipsa etiam experientia quotidie tot, tamque luculentis testimoniis testatur, ut omnibus fere in ore sit: hominem homini Deum esse. Fit tamen raro, ut homines ex ductu rationis vivant; sed cum iis ita comparatum est, ut plerumque invidi, atque invicem molesti sint. At nihilominus vitam solitariam vix transigere queunt, ita ut plerisque illa definitio, quod homo sit animal sociale, valde arriserit; et revera res ita se habet, ut ex hominum communi societate multo plura commoda oriantur, quam damna. Rideant igitur, quantum velint, res humanas Satyrici, easque detestentur Theologi, et laudent, quantum possunt, Melancholici vitam incultam, et agrestem, hominesque contemnant, et admirentur bruta; experientur tamen homines mutuo auxilio ea, quibus indigent, multo facilius sibi parare, et non nisi iunctis viribus pericula, quae ubique imminent, vitare posse; ut iam taceam, quod multo praestabilius sit, et cognitione nostra magis dignum, hominum, quam brutorum facta contemplari. Sed de his alias prolixius.

---

9. Casi todos excepto Hobbes (cf. *De cive*, Epístola dedicatoria al conde de Devonshire, en *Opera latina*, II, pp. 135-136), quien ha hecho célebre la afirmación de Plauto (*Asinaria*, 495) según la cual el hombre es un lobo para el hombre (*homo homini lupus*).

10. Afirmación que aparece en Aristóteles, *Política*, I, 1253a, y Séneca, *De clementia*, I, III, 2. Hobbes la critica en *De cive*, I, cap. 1, § 2.

PROPOSICIÓN 36

El sumo bien de quienes siguen la virtud es común a todos y todos pueden gozar igualmente de él.

DEMOSTRACIÓN

Obrar según la virtud es obrar según la guía de la razón (*por la proposición* 24 *de esta parte*). Y todo aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón, es por entender (*por la proposición* 26 *de esta parte*). Y así (*por la proposición* 28 *de esta parte*), el sumo bien de quienes siguen la virtud es conocer a Dios, esto es (*por la proposición* 47 *de la parte* 2 *y su escolio*), un bien que es común a todos los hombres y que, igualmente, puede ser poseído por todos los hombres en la medida en que son de la misma naturaleza. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Si, en cambio, alguien pregunta, ¿qué pasaría si el sumo bien de quienes siguen la virtud no fuese común a todos?, ¿no se seguiría de ello, como [235] más arriba (*véase la proposición* 34 *de esta parte*), que los hombres que viven según la guía de la razón, esto es (*por la proposición* 35 *de esta parte*), los hombres en la medida en que convienen por naturaleza, serían contrarios entre sí? Que ese reciba esta respuesta: que el sumo bien del hombre sea común a todos no nace de un accidente, sino de la naturaleza misma de la razón, pues ello se deduce, sin duda, de la esencia humana misma en tanto que se define por la razón; y porque el hombre no podría ser, ni ser concebido, si no tuviese la potestad de gozar de este sumo bien. Así pues, pertenece (*por la proposición* 47 *de la*

PROPOSITIO XXXVI. *Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere possunt.*

Demonstratio. Ex virtute agere est ex ductu rationis agere (*per Prop.* 24. *huius*), et quicquid ex ratione conamur agere, est intelligere (*per Prop.* 26. *huius*), atque adeo (*per Prop.* 28. *huius*) summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, est Deum cognoscere, hoc est (*per Prop.* 47. *p.* 2. *et eiusdem Schol.*), bonum, quod omnibus hominibus commune est, et ab omnibus hominibus, quatenus eiusdem sunt naturae, possideri aeque potest. *Q. E. D.*

Scholium. Si quis autem roget, quid si summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, non esset omnibus commune? an non inde, ut supra (*vide Prop.* 34. *huius*) sequeretur, quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, hoc est (*per Prop.* 35. *huius*), homines, quatenus natura conveniunt, essent invicem contrarii? Is hoc sibi responsum habeat, non ex accidenti, sed ex ipsa natura rationis oriri, ut hominis summum bonum omnibus sit commune, nimirum, quia ex ipsa humana essentia, quatenus ratione definitur, deducitur; et quia homo nec esse, nec concipi posset, si potestatem non haberet gaudendi hoc summo bono. Pertinet namque (*per Prop.* 47. *p.* 2.) ad

parte 2) a la esencia de la mente humana tener un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios.

PROPOSICIÓN 37

El bien que para sí apetece todo aquel que sigue la virtud, lo desea también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios.

DEMOSTRACIÓN

Los hombres, en la medida en que viven según la guía de la razón, son utilísimos para el hombre (*por el corolario* 1 *de la proposición* 35 *de esta parte*). Y así (*por la proposición* 19 *de esta parte*), en virtud de la guía de la razón necesariamente nos esforzaremos por hacer que los hombres vivan según la guía de la razón. Mas el bien que para sí apetece todo aquel que vive según el dictamen de la razón, esto es (*por la proposición* 24 *de esta parte*), quien sigue la virtud, es entender (*por la proposición* 26 *de esta parte*). Luego el bien que para sí apetece todo aquel que sigue la virtud también lo deseará para los demás hombres. Además, el deseo, en tanto que referido a la mente, es la esencia misma de la mente (*por la definición* 1 *de los afectos*). Mas la esencia de la mente consiste en el conocimiento (*por la proposición* 11 *de la parte* 2), el cual implica el conocimiento de Dios (*por la proposición* 47 *de la parte* 2) y sin el cual (*por la proposición* 15 *de la parte* 1) no puede ser ni ser concebido. Así, cuanto mayor conocimiento de Dios implica la esencia de la mente, tanto mayor será también el deseo con el que quien sigue la virtud desea para el prójimo el bien que para sí apetece. *Q. E. D.*

Mentis humanae essentiam, adaequatam habere cognitionem aeternae, et infinitae essentiae Dei.

PROPOSITIO XXXVII. *Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo maiorem Dei habuerit cognitionem.*

Demonstratio. Homines, quatenus ex ductu rationis vivunt, sunt homini utilissimi (*per Coroll.* 1. *Prop.* 35. *huius*), atque adeo (*per Prop.* 19. *huius*) ex ductu rationis conabimur necessario efficere, ut homines ex ductu rationis vivant. At bonum, quod unusquisque, qui ex rationis dictamine vivit, hoc est (*per Prop.* 24. *huius*), qui virtutem sectatur, sibi appetit, est intelligere (*per Prop.* 26. *huius*); ergo bonum, quod unusquisque, qui virtutem sectatur, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet. Deinde Cupiditas, quatenus ad Mentem refertur, est ipsa Mentis essentia (*per* 1. *Aff. Defin.*); Mentis autem essentia in cognitione consistit (*per Prop.* 11. *p.* 2.), quae Dei cognitionem involvit (*per Prop.* 47. *p.* 2.), et sine qua (*per Prop.* 15. *p.* 1.) nec esse, nec concipi potest; adeoque quo Mentis essentia maiorem Dei cognitionem involvit, eo Cupiditas, qua is, qui virtutem sectatur, bonum, quod sibi appetit, alteri cupit, etiam maior erit. *Q. E. D.*

De otra manera

El bien que para sí apetece y ama el hombre, lo amará con más constancia [236] si ve a otros amar eso mismo (*por la proposición* 31 *de la parte* 3). Y así (*por el corolario de esa misma proposición*), se esforzará por que los demás lo amen. Y como este bien (*por la proposición anterior*) es común a todos y todos pueden gozarlo, se esforzará (*por la misma razón*) por que todos lo gocen, y (*por la proposición* 37 *de la parte* 3) tanto más cuanto más disfrute él de este bien. Q. E. D.

ESCOLIO I

Quien se esfuerza en virtud del solo afecto por que los demás amen lo que él ama y por que los demás vivan según su ingenio, obra sólo por impulso y, así, es odioso, sobre todo para aquellos a quienes placen otras cosas, los cuales, por ello, también procuran y se esfuerzan con igual ímpetu por que los demás vivan, a su vez, según su ingenio. Además, como el sumo bien que los hombres apetecen en virtud del afecto a menudo es tal que solo uno puede poseerlo, esto hace que quienes aman no sean coherentes y que, a la vez que se deleitan en cantar las alabanzas de la cosa que aman, teman ser creídos. Mas quien se esfuerza por guiar a los demás según la razón no actúa por impulso, sino humana y benignamente, y su mente es coherente al máximo. Por lo demás, refiero a la religión todo cuanto deseamos y obramos siendo nosotros causa de ello en tanto que tenemos la idea de Dios, o sea, en tanto que conocemos a Dios. Además, al deseo de hacer bien engendrado en nosotros porque vivimos según la guía de la razón lo llamo *piedad*. Y al deseo mediante el cual el hombre que vive según la guía de la razón se siente

---

Aliter. Bonum, quod homo sibi appetit, et amat, constantius amabit, si viderit, alios idem amare (*per Prop.* 31. *p.* 3.); atque adeo (*per Coroll. eiusdem Prop.*) conabitur, ut reliqui idem ament; et quia hoc bonum (*per Prop. praeced.*) omnibus commune est, eoque omnes gaudere possunt, conabitur ergo (*per eandem rationem*), ut omnes eodem gaudeant, et (*per Prop.* 37. *p.* 3.) eo magis, quo hoc bono magis fruetur. Q. E. D.

Scholium I. Qui ex solo affectu conatur, ut reliqui ament, quod ipse amat, et ut reliqui ex ipsius ingenio vivant, solo impetu agit, et ideo odiosus est, praecipue iis, quibus alia placent, quique propterea etiam student, et eodem impetu conantur, ut reliqui contra ex ipsorum ingenio vivant. Deinde quoniam summum, quod homines ex affectu appetunt, bonum saepe tale est, ut unus tantum eius possit esse compos, hinc fit, ut qui amant, mente sibi non constent, et dum laudes rei, quam amant, narrare gaudent, timeant credi. At qui reliquos conatur ratione ducere, non impetu, sed humaniter, et benigne agit, et sibi mente maxime constat. Porro quicquid cupimus, et agimus, cuius causa sumus, quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscimus, ad Religionem refero. Cupiditatem autem bene faciendi, quae eo ingeneratur, quod ex rationis ductu vivimus, Pietatem voco. Cupiditatem deinde, qua homo, qui ex ductu rationis vivit, tenetur, ut reliquos sibi amicitia iungat, Honesta-

obligado a unirse a los demás por amistad lo llamo *honestidad*, y *honesto* a aquello que alaban los hombres que viven según la guía de la razón. Y por el contrario, llamo *deshonesto* a aquello que repugna al vínculo de amistad. Aparte de esto, he mostrado también cuáles son los fundamentos de la ciudad[11]. Además, se percibe fácilmente por lo dicho más arriba la diferencia entre la verdadera virtud y la impotencia, a saber, porque la verdadera virtud no es nada otro que vivir según la guía de la sola razón. Y así, la impotencia consiste solo en esto, en que el hombre se deja guiar por las cosas que están fuera de él y es determinado por ellas a obrar lo que pide la común constitución de esas cosas externas, mas no lo que pide su propia naturaleza considerada en ella sola. Y estas cosas son las que prometí demostrar en el escolio de la proposición 18 de esta parte. En virtud de ellas se hace obvio que aquella ley de no matar a los animales se funda más sobre una vana superstición y una mujeril misericordia que [237] sobre la sana razón. Pues la razón según la cual hemos de buscar nuestra utilidad nos enseña la necesidad de unirnos con los hombres, mas no con los animales o con las cosas cuya naturaleza es diversa de la naturaleza humana, y que tenemos sobre ellos el

---

tem voco, et id honestum, quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, laudant, et id contra turpe, quod conciliandae amicitiae repugnat. Praeter haec, civitatis etiam quaenam sint fundamenta ostendi. Differentia deinde inter veram virtutem, et impotentiam facile ex supra dictis percipitur; nempe quod vera virtus nihil aliud sit, quam ex solo rationis ductu vivere; atque adeo impotentia in hoc solo consistit, quod homo a rebus, quae extra ipsum sunt, duci se patiatur, et ab iis ad ea agendum determinetur, quae rerum externarum communis constitutio, non autem ea, quae ipsa ipsius natura, in se sola considerata postulat. Atque haec illa sunt, quae in Scholio Propositionis 18. huius Partis demonstrare promisi, ex quibus apparet legem illam de non mactandis brutis, magis vana superstitione, et muliebri misericordia, quam sana ratione fundatam esse. Docet quidem ratio nostrum utile quaerendi, necessitudinem cum hominibus iungere, sed non cum brutis, aut rebus, quarum natura a natura humana est diversa; sed idem ius, quod illa in nos habent, nos in ea habere. Imo

11. Por *Estado* se ha traducido tradicionalmente el término *civitas* de este paso de la *Ética*. Traduzco *civitas* por *ciudad* no tanto por un afán de literalidad, sino sobre todo porque cuando Spinoza se ocupa detenidamente del Estado político, por ejemplo en el *Tratado teológico-político* o, sobre todo, en el *Tratado político*, o, sin ir más lejos, en el segundo escolio de esta misma proposición que nos ocupa (combinándolo, tal vez para subrayar la transición de uno a otro, con *civitas*), utiliza el término latino *status* (*status belli*/*status civilis*/*status hostilitatis*/*status naturalis*, etc.). Si aquí emplea *civitas* (y siempre se ha de suponer que Spinoza emplea los términos a sabiendas) es quizás porque lo que está analizando ahora es la vida en comunidad, sea propiamente estatal o no, para preparar así, marcando el tránsito, lo que vendrá unas líneas más abajo sobre el estado natural y civil del hombre.

mismo derecho que ellos tienen sobre nosotros. Más aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su potencia, los hombres tienen mucho más derecho sobre los animales que estos sobre los hombres. Y no niego que los animales sientan, sino que niego que no nos sea permitido por ello mirar por nuestra utilidad y usar de ellos como nos plazca, y tratarlos como más nos convenga a nosotros, puesto que no convienen con nosotros por naturaleza y sus afectos son por naturaleza diversos de los afectos humanos (*véase el escolio de la proposición 57 de la parte* 3). Me queda por explicar qué sea lo justo, qué lo injusto, qué el pecado y qué, por último, el mérito. Mas, sobre esto, véase el siguiente escolio.

ESCOLIO II

En el apéndice de la primera parte he prometido explicar qué son la alabanza y el vituperio, qué el mérito y el pecado, qué lo justo y lo injusto. Lo que atañe a la alabanza y al vituperio lo he explicado en el escolio de la proposición 29 de la parte 3; es este el lugar para hablar ahora de lo demás. Pero antes ha de decirse algo sobre el estado natural y civil del hombre.

Cada cual existe por derecho sumo de la naturaleza y, en consecuencia, cada cual obra por derecho sumo de la naturaleza aquello que se sigue de la necesidad de su naturaleza. Y así, juzga cada cual en virtud de un derecho sumo de la naturaleza qué es lo bueno, qué es lo malo, y mira por su utilidad según su ingenio propio (*véanse las proposiciones* 19 *y* 20 *de esta parte*) y se venga (*véase el corolario* 2 *de la proposición* 40 *de la parte* 3) y se esfuerza por conservar lo que ama y por destruir lo que odia

---

quia uniuscuiusque ius virtute, seu potentia uniuscuiusque definitur, longe maius homines in bruta, quam haec in homines ius habent. Nec tamen nego bruta sentire; sed nego, quod propterea non liceat nostrae utilitati consulere, et iisdem ad libitum uti, eademque tractare, prout nobis magis convenit; quandoquidem nobiscum natura non conveniunt, et eorum affectus ab affectibus humanis sunt natura diversi (*vide Schol. Prop.* 57. *p.* 3.). Superest, ut explicem, quid iustum, quid iniustum, quid peccatum, et quid denique meritum sit. Sed de his vide seq. Scholium.

Scholium II. In Appendice Partis Primae explicare promisi, quid laus, et vituperium, quid meritum, et peccatum, quid iustum, et iniustum sit. Laudem, et vituperium quod attinet, in Scholio Propositionis 29. Partis 3. explicui; de reliquis autem hic iam erit dicendi locus. Sed prius pauca de statu hominis naturali, et civili dicenda sunt.

Existit unusquisque summo naturae iure, et consequenter summo naturae iure unusquisque ea agit, quae ex suae naturae necessitate sequuntur; atque adeo summo naturae iure unusquisque iudicat, quid bonum, quid malum sit, suaeque utilitati ex suo ingenio consulit (*vide Prop.* 19. *et* 20. *huius*), seseque vindicat (*vide Coroll.* 2. *Prop.* 40. *p.* 3.), et id, quod amat, conservare, et id, quod odio habet, destruere co-

(*véase la proposición* 28 *de la parte* 3). Y si los hombres viviesen según la guía de la razón, cada cual detentaría (*por el corolario* 1 *de la proposición* 35 *de esta parte*) este derecho suyo sin daño alguno para los demás. Mas como están sometidos a los afectos (*por el corolario de la proposición* 4 *de esta parte*), los cuales superan con mucho la potencia, o sea, la virtud humana (*por la proposición* 6 *de esta parte*), son por ello arrastrados a menudo en direcciones diversas (*por la proposición* 33 *de esta parte*) y son contrarios entre sí (*por la proposición* 34 *de esta parte*) aun cuando precisan de un auxilio mutuo (*por el escolio de la proposición* 35 *de esta parte*). Así pues, para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse auxilio es necesario que cedan su derecho na-[238]tural y que se aseguren recíprocamente de que no harán nada que pueda redundar en un daño para el prójimo. Según qué razón pueda suceder esto, a saber, que los hombres, sometidos necesariamente a los afectos (*por el corolario de la proposición* 4 *de esta parte*) e inconstantes y variables (*por la proposición* 33 *de esta parte*), se aseguren recíprocamente y confíen los unos en los otros, es obvio en virtud de la proposición 7 de esta parte y de la proposición 39 de la parte 3. A saber, porque ningún afecto puede ser coercido sino por un afecto más fuerte y contrario al afecto que ha de ser coercido y porque cada cual se abstiene de inferir un daño por temor de [recibir] un daño mayor. Así pues, según esta ley se podrá establecer una sociedad a condición de que esta reivindique para sí el derecho que tiene cada cual de vengarse y de juzgar sobre el bien y el mal, y a condición de que tenga, por tanto, la potestad de prescribir una norma común de vida y de dictar leyes y de afianzarlas, no con la razón, que no puede coercer los afectos (*por el escolio de la proposición* 17 *de esta par-*

---

natur (*vide Prop.* 28. *p.* 3.). Quod si homines ex ductu rationis viverent, potiretur unusquisque (*per Coroll.* 1. *Prop.* 35. *huius*) hoc suo iure absque ullo alterius damno. Sed quia affectibus sunt obnoxii (*per Coroll. Prop.* 4. *huius*), qui potentiam, seu virtutem humanam longe superant (*per Prop.* 6. *huius*), ideo saepe diversi trahuntur (*per Prop.* 33. *huius*), atque sibi invicem sunt contrarii (*per Prop.* 34. *huius*), mutuo dum auxilio indigent (*per Schol. Prop.* 35. *huius*). Ut igitur homines concorditer vivere, et sibi auxilio esse possint, necesse est, ut iure suo naturali cedant, et se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere. Qua autem ratione hoc fieri possit, ut scilicet homines, qui affectibus necessario sunt obnoxii (*per Coroll. Prop.* 4. *huius*), atque inconstantes, et varii (*per Prop.* 33. *huius*), possint se invicem securos reddere, et fidem invicem habere, patet ex Propositione 7. huius Partis et Propositione 39. Partis 3. Nempe quod nullus affectus coerceri potest, nisi affectu fortiore, et contrario affectui coercendo, et quod unusquisque ab inferendo damno abstinet timore maioris damni. Hac igitur lege Societas firmari poterit, si modo ipsa sibi vindicet ius, quod unusquisque habet, sese vindicandi, et de bono, et malo iudicandi; quaeque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi, legesque ferendi, easque non ratione, quae affectus coerce-

te), sino con amenazas. Esta sociedad, consolidada con las leyes y por la potestad de conservarse, se llama *ciudad*, y quienes son protegidos mediante su derecho, *ciudadanos*. A partir de esto entendemos fácilmente que no se da nada en el estado de naturaleza que sea bueno o malo en virtud del consenso de todos, pues todo aquel que está en un estado natural mira tan solo por su propia utilidad. Y según su propio ingenio, y teniendo en cuenta solo su propia utilidad, decide qué es bueno y qué es malo, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie, sino solo a sí mismo. Y así, en el estado natural no puede concebirse el pecado, mas sí en el estado civil, donde se decide por común consenso qué es el bien y qué el mal, y donde cada cual está obligado a obedecer a la ciudad. Así pues, el pecado no es nada otro que la desobediencia, el cual, por ello, solo puede ser castigado por el derecho de la ciudad. Y por el contrario, la obediencia es atribuida al ciudadano como un mérito, pues por ella sola se le juzga digno de gozar de las ventajas de la ciudad. Además, en el estado natural nadie es dueño de cosa alguna en virtud de un consenso común, ni se da cosa alguna en la naturaleza de lo que se pueda decir que es de este hombre pero no de aquel otro, sino que en ella todas las cosas son de todos y, por tanto, no puede concebirse en el estado natural voluntad alguna de dar lo suyo a cada cual, ni de quitar a uno lo que es suyo. Esto es, en el estado natural no hay nada que pueda decirse justo o injusto. Mas sí en el estado civil, donde se decide en virtud de un común consenso [239] qué es de uno y qué de otro. Por todo lo cual es obvio que lo justo y lo injusto, el pecado y el mérito, son nociones extrínsecas, mas no atributos que expliquen la naturaleza de la mente. Pero basta de esto.

---

re nequit (*per Schol. Prop.* 17. *huius*), sed minis firmandi. Haec autem Societas, legibus, et potestate sese conservandi firmata, Civitas appellatur, et, qui ipsius iure defenduntur, Cives; ex quibus facile intelligimus, nihil in statu naturali dari, quod ex omnium consensu bonum, aut malum sit; quandoquidem unusquisque, qui in statu est naturali, suae tantummodo utilitati consulit, et ex suo ingenio, et quatenus suae utilitatis tantum habet rationem, quid bonum, quidve malum sit, decernit, et nemini, nisi sibi soli, obtemperare lege ulla tenetur; atque adeo in statu naturali peccatum concipi nequit. At quidem in statu Civili, ubi et communi consensu decernitur, quid bonum, quidve malum sit, et unusquisque Civitati obtemperare tenetur. Est itaque peccatum nihil aliud, quam inobedientia, quae propterea solo Civitatis iure punitur, et contra obedientia Civi meritum ducitur, quia eo ipso dignus iudicatur, qui Civitatis commodis gaudeat. Deinde in statu naturali nemo ex communi consensu alicuius rei est Dominus, nec in Natura aliquid datur, quod possit dici huius hominis esse, et non illius; sed omnia omnium sunt; ac proinde in statu naturali nulla potest concipi voluntas unicuique suum tribuendi, aut alicui id, quod eius sit, eripiendi, hoc est, in statu naturali nihil fit, quod iustum, aut iniustum possit dici; at quidem in statu civili, ubi ex communi consensu decernitur, quid huius, quidve illius sit. Ex quibus apparet, iustum, et iniustum, peccatum, et meritum notiones esse extrinsecas, non autem attributa, quae Mentis naturam explicent. Sed de his satis.

PROPOSICIÓN 38

Aquello que dispone al cuerpo humano de manera tal que puede ser afectado de muchos modos o que lo torna apto para afectar de muchos modos a los cuerpos externos, es útil para el hombre, y tanto más útil cuanto más apto torna al cuerpo para ser afectado de muchos modos y para afectar a otros cuerpos; y, por el contrario, es nocivo aquello que torna al cuerpo menos apto para ello.

DEMOSTRACIÓN

Cuanto más apto se torna el cuerpo para estas cosas, tanto más apta para percibir se torna la mente (*por la proposición* 14 *de la parte* 2). Y así, aquello que dispone al cuerpo de esta manera y lo torna más apto para estas cosas, es necesariamente bueno, o sea, útil (*por las proposiciones* 26 *y* 27 *de esta parte*), y tanto más útil cuanto más apto puede tornar al cuerpo para estas cosas. Y por el contrario (*por la misma proposición* 14 *de la parte* 2, *tomada a la inversa, y por las proposiciones* 26 *y* 27 *de esta parte*), es nocivo si torna al cuerpo menos apto para estas cosas. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 39

Aquellas cosas que hacen que se conserve la proporción de movimiento y de reposo que entre sí guardan las partes del cuerpo humano, son buenas; y malas, por el contrario, aquellas que hacen que las partes del cuerpo humano adquieran entre sí otra proporción de movimiento y de reposo.

DEMOSTRACIÓN

El cuerpo humano precisa, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos (*por el postulado* 4 *de la parte* 2). Mas lo que constituye la forma del

---

PROPOSITIO XXXVIII. *Id, quod Corpus humanum ita disponit, ut pluribus modis possit affici, vel quod idem aptum reddit ad Corpora externa pluribus modis afficiendum, homini est utile; et eo utilius, quo Corpus ab eo aptius redditur, ut pluribus modis afficiatur, aliaque corpora afficiat, et contra id noxium est, quod Corpus ad haec minus aptum reddit.*

Demonstratio. Quo Corpus ad haec aptius redditur, eo Mens aptior ad percipiendum redditur (*per Prop.* 14. *p.* 2.); adeoque id, quod Corpus hac ratione disponit, aptumque ad haec reddit, est necessario bonum, seu utile (*per Prop.* 26. *et* 27. *huius*), et eo utilius, quo Corpus ad haec aptius potest reddere, et contra (*per eandem Prop.* 14. *p.* 2. *Inversam, et Prop.* 26. *et* 27. *huius*) noxium, si corpus ad haec minus aptum reddat. Q. E. D.

PROPOSITIO XXXIX. *Quae efficiunt, ut motus, et quietis ratio, quam Corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, bona sunt; et ea contra mala, quae efficiunt, ut Corporis humani partes aliam ad invicem motus, et quietis habeant rationem.*

Demonstratio. Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus (*per Postul.* 4. *p.* 2.). At id, quod formam humani Corporis constituit, in hoc con-

cuerpo humano consiste en esto, en que sus partes se comuniquen entre ellas sus movimientos según una cierta proporción (*por la definición anterior al lema* 4; *véase tras la proposición* 13 *de la parte* 2). Luego las cosas que hacen que se conserve la proporción de movimiento y [240] de reposo que guardan entre ellas las partes del cuerpo humano, conservan la forma misma del cuerpo humano y, en consecuencia, hacen (*por los postulados* 3 *y* 6 *de la parte* 2) que el cuerpo humano pueda ser afectado de muchos modos y que él mismo pueda afectar de muchos modos a los cuerpos externos. Y así (*por la proposición anterior*), son buenas. Además, las cosas que hacen que las partes del cuerpo humano adopten otra proporción de movimiento y de reposo también hacen (*por la misma definición de la parte* 2) que el cuerpo humano adquiera otra forma, esto es (*como es notorio de por sí y hemos advertido al final del prefacio de esta parte*), que el cuerpo humano sea destruido y, en consecuencia, que se torne totalmente inepto para poder ser afectado de muchos modos. Y, por tanto (*por la proposición anterior*), son malas. Q. E. D.

ESCOLIO

En la parte quinta será explicado cuánto pueden estas cosas perjudicar o aprovechar a la mente. Mas aquí ha de ser señalado que yo entiendo que el cuerpo muere cuando sus partes son dispuestas de manera tal que adquieren otra proporción de movimiento y de reposo entre sí. Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun manteniendo la circulación de la sangre y otras cosas en función de las cuales consideramos que el cuerpo vive, puede, no obstante, cambiar a otra naturaleza del todo diversa de la suya. Pues ninguna razón me obliga a sostener que el

---

sistit, quod eius Partes motus suos certa quadam ratione sibi invicem communicent (*per Defin. ante Lem.* 4., *quam vide post Prop.* 13. *p.* 2.). Ergo quae efficiunt, ut motus, et quietis ratio, quam Corporis humani Partes ad invicem habent, conservetur, eadem humani Corporis formam conservant, et consequenter efficiunt (*per Post.* 3. *et* 6. *p.* 2.), ut Corpus humanum multis modis affici, et ut idem corpora externa multis modis afficere possit; adeoque (*per Prop. praeced.*) bona sunt. Deinde, quae efficiunt, ut Corporis humani partes aliam motus, et quietis rationem obtineant, eadem (*per eandem Defin. p.* 2.) efficiunt, ut Corpus humanum aliam formam induat, hoc est (*ut per se notum, et in fine praefationis, huius partis monuimus*), ut Corpus humanum destruatur, et consequenter ut omnino ineptum reddatur, ne possit pluribus modis affici, ac proinde (*per Prop. praeced.*) mala sunt. Q. E. D.

Scholium. Quantum haec Menti obesse, vel prodesse possunt, in Quinta Parte explicabitur. Sed hic notandum, quod Corpus tum mortem obire intelligam, quando eius partes ita disponuntur, ut aliam motus, et quietis rationem ad invicem obtineant. Nam negare non audeo Corpus humanum, retenta sanguinis circulatione, et aliis, propter quae Corpus vivere existimatur, posse nihilominus in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari. Nam nulla ratio me cogit, ut statuam Corpus non mori,

cuerpo no muere a menos que se transforme en cadáver. La misma experiencia parece persuadirnos de otra cosa, pues sucede a veces que un hombre padece tales mutaciones que no se diría fácilmente de él que es el mismo. He oído contar, a propósito de cierto poeta español[12], que había sufrido una enfermedad y que, aun cuando curó de ella, se olvidó hasta tal punto de su vida pasada, que no creía fuesen suyas las fábulas y tragedias que había compuesto. Y podría haber sido tomado por un niño adulto si hubiese olvidado también su lengua vernácula. Y si esto parece increíble, ¿qué diremos de los niños? Un hombre de edad provecta cree que su naturaleza es tan diversa de la de aquellos que no puede convencerse de que también él ha sido niño una vez, si no conjeturase sobre sí mismo a partir de lo que observa en los otros. Mas para no dar materia a los supersticiosos con la que mover a nuevas cuestiones, prefiero dejar esto a medias. [241]

PROPOSICIÓN 40

Aquello que conduce a la sociedad común de los hombres, o sea, aquello que hace que los hombres vivan concordes, es útil; y por el contrario, es malo lo que induce a la discordia en la ciudad.

---

nisi mutetur in cadaver; quin ipsa experientia aliud suadere videtur. Fit namque aliquando, ut homo tales patiatur mutationes, ut non facile eundem illum esse dixerim, ut de quodam Hispano Poeta narrare audivi, qui morbo correptus fuerat, et quamvis ex eo convaluerit, mansit tamen praeteritae suae vitae tam oblitus, ut Fabulas, et Tragoedias, quas fecerat, suas non crediderit esse, et sane pro infante adulto haberi potuisset, si vernaculae etiam linguae fuisset oblitus. Et si hoc incredibile videtur, quid de infantibus dicemus? Quorum naturam homo provectae aetatis a sua tam diversam esse credit, ut persuaderi non posset, se unquam infantem fuisse, nisi ex aliis de se coniecturam faceret. Sed ne superstitiosis materiam suppeditem movendi novas quaestiones, malo haec in medio relinquere.

PROPOSITIO XL. *Quae ad hominum communem Societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt; et illa contra mala, quae discordiam in Civitatem inducunt.*

12. Alusión posible a Luis de Góngora, quien en 1627, un año antes de morir, pierde la memoria. Spinoza, a juzgar por el repertorio de los títulos de su biblioteca, en el que se consignan las obras de Góngora (*Catalogus van de Bibliotheek der Vereniging het Spinozahuis te Rijnsburg*), fue un lector lo suficientemente apasionado de la literatura barroca española como para adquirir, en una época en que los libros son raros y sobre todo caros, muchos de sus textos más emblemáticos. Véase el Anexo 3.

DEMOSTRACIÓN

Pues aquello que hace que los hombres vivan concordes hace simultáneamente que vivan según la guía de la razón (*por la proposición* 35 *de esta parte*). Y así (*por las proposiciones* 26 *y* 27 *de esta parte*), es bueno. Y (*por la misma razón*) por el contrario, es malo lo que suscita discordias. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 41

La alegría no es directamente mala, sino buena; en cambio, la tristeza, por el contrario, es directamente mala.

DEMOSTRACIÓN

La alegría (*por la proposición* 11 *de la parte* 3 *con su escolio*) es un afecto que aumenta, o sea, que favorece, la potencia de obrar del cuerpo. En cambio, la tristeza, por el contrario, es un afecto que disminuye, o sea, que coerce, la potencia de obrar del cuerpo. Y así (*por la proposición* 38 *de esta parte*), la alegría es directamente buena, etc. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 42

El regocijo no puede tener exceso, sino que es siempre bueno, y, por el contrario, la melancolía siempre es mala.

DEMOSTRACIÓN

El regocijo (*véase su definición en el escolio de la proposición* 11 *de la parte* 3) es una alegría que, en la medida en que se refiere al cuerpo, consiste en esto, en que todas las partes del cuerpo son parejamente afectadas. Esto es (*por la proposición* 11 *de la parte* 3), en que la poten-

---

Demonstratio. Nam quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, simul efficiunt, ut ex ductu rationis vivant (*per Prop.* 35. *huius*), atque adeo (*per Prop.* 26. *et* 27. *huius*) bona sunt, et (*per eandem rationem*) illa contra mala sunt, quae discordias concitant. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XLI. *Laetitia directe mala non est, sed bona; Tristitia autem contra directe est mala.*

Demonstratio. Laetitia (*per Prop.* 11. *p.* 3. *cum eiusdem Schol.*) est affectus, quo corporis agendi potentia augetur, vel iuvatur; Tristitia autem contra est affectus, quo corporis agendi potentia minuitur, vel coercetur; adeoque (*per Prop.* 38. *huius*) Laetitia directe bona est, &c. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XLII. *Hilaritas excessum habere nequit, sed semper bona est, et contra Melancholia semper mala.*

Demonstratio. Hilaritas (*vide eius Defin. in Schol. Prop.* 11. *p.* 3.) est Laetitia, quae, quatenus ad Corpus refertur, in hoc consistit, quod Corporis omnes partes pariter sint affectae, hoc est (*per Prop.* 11. *p.* 3.), quod Corporis agendi potentia augetur,

cia de obrar del cuerpo es aumentada, o sea, favorecida, de manera que todas sus partes adquieran la misma proporción de reposo y de movimiento entre ellas. Y así (*por la proposición* 39 *de esta parte*), el regocijo es siempre bueno y no puede tener exceso. Mas la melancolía (*también cuya* [242] *definición ha de verse en el mismo escolio de la proposición* 11 *de la parte* 3) es una tristeza que, en la medida en que se refiere al cuerpo, consiste en esto, en que la potencia de obrar del cuerpo es disminuida, o sea, coercida, de manera absoluta. Y así (*por la proposición* 38 *de esta parte*), siempre es mala. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 43

El placer puede tener exceso y ser malo; el dolor, en cambio, puede ser bueno en la medida en que el placer o la alegría sea mala.

DEMOSTRACIÓN

El placer es una alegría que, en la medida en que se refiere al cuerpo, consiste en esto, en que una o algunas de sus partes son afectadas más que las otras (*véase su definición en el escolio de la proposición* 11 *de la parte* 3), y la potencia de este afecto puede ser tanta que supere a las demás acciones del cuerpo (*por la proposición* 6 *de esta parte*) y se adhiera pertinazmente a él de manera tal que impida que el cuerpo sea apto para ser afectado de otros muchos modos. Y así (*por la proposición* 38 *de esta parte*), puede ser malo. Además, el dolor, que, por el contrario, es una tristeza, considerado por sí solo no puede ser bueno (*por la proposición* 41 *de esta parte*). Mas como su fuerza e incremento son definidos por la potencia de una causa externa comparada con la nuestra

---

vel iuvatur, ita ut omnes eius partes eandem ad invicem motus, et quietis rationem obtineant; atque adeo (*per Prop.* 39. *huius*) Hilaritas semper est bona, nec excessum habere potest. At Melancholia (*cuius etiam Defin. vide in eodem Schol. Prop.* 11. *p.* 3.) est Tristitia, quae, quatenus ad Corpus refertur, in hoc consistit, quod Corporis agendi potentia absolute minuitur, vel coercetur; adeoque (*per Prop.* 38. *huius*) semper est mala. Q. E. D.

PROPOSITIO XLIII. *Titillatio excessum habere potest, et mala esse; Dolor autem eatenus potest esse bonus, quatenus Titillatio, seu Laetitia est mala.*

Demonstratio. Titillatio est Laetitia, quae, quatenus ad Corpus refertur, in hoc consistit, quod una, vel aliquot eius partes prae reliquis afficiuntur (*vide eius Defin. in Schol. Prop.* 11. *p.* 3.), cuius affectus potentia tanta esse potest, ut reliquas Corporis actiones superet (*per Prop.* 6. *huius*), eique pertinaciter adhaereat, atque adeo impediat, quominus Corpus aptum sit, ut plurimis aliis modis afficiatur, adeoque (*per Prop.* 38. *huius*) mala esse potest. Deinde Dolor, qui contra Tristitia est, in se solo consideratus, non potest esse bonus (*per Prop.* 41. *huius*). Verum quia eius vis, et incrementum definitur potentia causae externae cum nostra comparata (*per Prop.* 5.

(*por la proposición 5 de esta parte*), podemos entonces concebir infinitos grados y modos en la fuerza de este afecto (*por la proposición* 3 *de esta parte*), y así, concebirlo tal que pueda coercer el placer para que este no tenga exceso, y en esa medida (*por la primera parte de esta proposición*) hacer que el cuerpo no se torne menos apto y, por tanto, en esa medida será bueno. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 44

El amor y el deseo pueden tener exceso.

DEMOSTRACIÓN

El amor es una alegría (*por la definición* 6 *de los afectos*) acompañada de la idea de una causa externa. Así pues, el placer (*por el escolio de la proposición* 11 *de la parte* 3) acompañado de la idea de una causa externa es amor. Y así, el amor (*por la proposición anterior*) puede tener exceso. Además, el deseo es tanto mayor cuanto [243] mayor es el afecto del que surge (*por la proposición* 37 *de la parte* 3). Por ello, de la misma manera que un afecto (*por la proposición* 6 *de esta parte*) puede superar a las demás acciones del hombre, así también el deseo que surge de ese mismo afecto podrá superar a los demás deseos y, por tanto, podrá tener el mismo exceso que en la proposición anterior hemos mostrado que puede tener el placer. *Q. E. D.*

ESCOLIO

El regocijo, del cual he dicho que es bueno, es más fácilmente concebido que observado. Pues los afectos que cotidianamente entran en conflicto en nosotros en su mayor parte se refieren a alguna parte del cuer-

---

huius), possumus ergo huius affectus infinitos virium concipere gradus, et modos (*per Prop.* 3. *huius*); atque adeo eundem talem concipere, qui Titillationem possit coercere, ut excessum non habeat, et eatenus (*per primam partem Prop. huius*) efficere, ne corpus minus aptum reddatur, ac proinde eatenus erit bonus. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XLIV. *Amor, et Cupiditas excessum habere possunt.*

Demonstratio. Amor est Laetitia (*per Defin.* 6. *Affect.*), concomitante idea causae externae: Titillatio igitur (*per Schol. Prop.* 11. *p.* 3.), concomitante idea causae externae Amor est; atque adeo Amor (*per Prop. praec.*) excessum habere potest. Deinde Cupiditas eo est maior, quo affectus, ex quo oritur, maior est (*per Prop.* 37. *p.* 3.). Quare ut affectus (*per Prop.* 6. *huius*) reliquas hominis actiones superare potest, sic etiam Cupiditas, quae ex eodem affectu oritur, reliquas Cupiditates superare, ac proinde eundem excessum habere poterit, quem in praecedenti Propositione Titillationem habere ostendimus. *Q. E. D.*

Scholium. Hilaritas, quam bonam esse dixi, concipitur facilius, quam observatur. Nam affectus, quibus quotidie conflictamur, referuntur plerumque ad aliquam Cor-

po que es más afectada que las demás. Y, por tanto, los afectos, en su mayor parte, tienen exceso y detienen a la mente en la sola contemplación de un objeto de manera tal que no puede pensar en otros. Y aun cuando los hombres estén sometidos a muchos afectos, siendo muy raros los sometidos siempre a uno y el mismo afecto, no faltan, con todo, aquellos a quienes se aferra pertinazmente uno y el mismo afecto. Así, vemos a veces a hombres afectados por un objeto de manera tal que, aun cuando este no esté presente, creen tenerlo ante sí. Y cuando esto le sucede a un hombre que no duerme decimos que delira o que está enloquecido, y no menos enloquecidos creemos que están quienes arden en amor y sueñan noche y día solo con su amante o meretriz, los cuales suelen mover a risa. En cambio, aunque el avaro no piensa en ninguna otra cosa más que en el lucro o el dinero, y el ambicioso en la gloria, etc., de ellos no se cree que deliren, pues suelen ser molestos y se les estima dignos de odio. Mas en realidad la avaricia, la ambición, la lujuria, etc., son especies del delirio aun cuando no sean contadas entre el número de las enfermedades.

PROPOSICIÓN 45

El odio nunca puede ser bueno.

DEMOSTRACIÓN

Nos esforzamos por destruir al hombre que odiamos (*por la proposición 39 de la parte* 3). Esto es (*por la proposición* 37 *de esta parte*), nos esforzamos por algo que es malo. Luego, etc. Q. E. D. [244]

---

poris partem, quae prae reliquis afficitur, ac proinde affectus ut plurimum excessum habent, et Mentem in sola unius obiecti contemplatione ita detinent, ut de aliis cogitare nequeat; et quamvis homines pluribus affectibus obnoxii sint, atque adeo rari reperiantur, qui semper uno, eodemque affectu conflictentur, non desunt tamen, quibus unus, idemque affectus pertinaciter adhaereat. Videmus enim homines aliquando ab uno obiecto ita affici, ut, quamvis praesens non sit, ipsum tamen coram habere credant, quod quando homini non dormienti accidit, eundem delirare dicimus, vel insanire; nec minus insanire creduntur, qui Amore ardent, quique noctes, atque dies solam amasiam, vel meretricem somniant, quia risum movere solent. At cum avarus de nulla alia re, quam de lucro, vel de nummis cogitet, et ambitiosus de gloria, &c. hi non creduntur delirare, quia molesti solent esse, et Odio digni aestimantur. Sed revera Avaritia, Ambitio, Libido, &c. delirii species sunt, quamvis inter morbos non numerentur.

PROPOSITIO XLV. *Odium nunquam potest esse bonum.*

Demonstratio. Hominem, quem odimus, destruere conamur (*per Prop.* 39. *p.* 3.), hoc est (*per Prop.* 37. *huius*), aliquid conamur, quod malum est. Ergo &c. Q. E. D.

ESCOLIO

Nótese que aquí y en lo que sigue yo entiendo por odio solo aquel que se dirige contra los hombres.

COROLARIO I

La envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza y los demás afectos que se refieren al odio o que surgen de él son malos, lo que también es obvio en virtud de la proposición 39 de la parte 3 y de la proposición 37 de esta parte.

COROLARIO II

Todo cuanto apetecemos porque estamos afectados de odio es deshonesto y en la ciudad es injusto. Lo cual también es obvio en virtud de la proposición 39 de la parte 3 y de las definiciones de *deshonesto* e *injusto*, que han de verse en el escolio de la proposición 37 de esta parte.

ESCOLIO

Entre la irrisión (de la que he dicho en el corolario 1 que es mala) y la risa reconozco una gran diferencia. La risa, como asimismo la broma, es mera alegría y, así, con tal de que no tenga exceso, es buena de por sí (*por la proposición* 41 *de esta parte*). Pues, en verdad, nada sino una torva y triste superstición prohíbe deleitarse. En efecto, ¿por qué sería más decente saciar el hambre y la sed que combatir la melancolía? Esta es mi norma y así he conformado mi ánimo. Ninguna divinidad, ni nadie sino un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mis desgracias, ni puede tener por virtud nuestras lágrimas, sollozos, miedos y otras cosas que son signos de un ánimo impotente. Por el contrario, cuanta mayor es la alegría que nos afecta, mayor es la perfección a la que pasa-

---

Scholium. Nota, me hic, et in seqq. per Odium illud tantum intelligere, quod est erga homines.

Corollarium I. Invidia, Irrisio, Contemptus, Ira, Vindicta, et reliqui affectus, qui ad Odium referuntur, vel ex eodem oriuntur, mali sunt, quod etiam ex Prop. 39. p. 3. et Prop. 37 huius patet.

Corollarium II. Quicquid ex eo, quod odio affecti sumus, appetimus, turpe, et in Civitate iniustum est. Quod etiam patet ex Prop. 39. p. 3. et ex Defin. turpis, et iniusti, quas vide in Schol. Prop. 37. huius.

Scholium. Inter Irrisionem (quam in 1. Coroll. malam esse dixi), et risum magnam agnosco differentiam. Nam risus, ut et iocus, mera est Laetitia; adeoque, modo excessum non habeat, per se bonus est (*per Prop.* 41. *huius*). Nihil profecto nisi torva, et tristis superstitio delectari prohibet. Nam qui magis decet famem, et sitim extinguere, quam melancholiam expellere? Mea haec est ratio, et sic animum induxi meum. Nullum numen, nec alius, nisi invidus, mea impotentia, et incommodo delectatur, nec nobis lacrimas, singultus, metum, et alia huiusmodi, quae animi impotentis sunt signa, virtuti ducit; sed contra, quo maiore Laetitia afficimur, eo ad maiorem

mos; esto es, más necesario es que participemos de la naturaleza divina. Así pues, servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto se pueda (no hasta la náusea, pues ello no es deleitarse) es propio de un hombre sabio. Digo que es propio de un hombre sabio reponerse y recrearse con alimentos y bebidas agradables y moderados, así como con los perfumes, la amenidad de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos gimnásticos, el teatro y otras cosas semejantes de las que cada cual puede servirse sin daño alguno para los demás. Pues el cuerpo humano se compone de muchísimas partes de diversa naturaleza, las cuales precisan continuamente de alimento nuevo y variado para que todo el cuerpo sea apto por igual para todo aquello que puede seguirse de su naturaleza misma y, en consecuencia, para que la mente sea también igualmente apta [245] para entender muchas cosas a la vez. Así pues, este régimen de vida conviene de manera óptima con nuestros principios y con la práctica común. Por ello, este régimen de vida, si es que hay algún otro, es el mejor y ha de ser recomendado de todas las maneras, y no es preciso tratar de esto más clara y prolijamente.

PROPOSICIÓN 46

Quien vive según la guía de la razón se esfuerza cuanto puede por compensar con amor o generosidad el odio, la ira, el desprecio, etc., que otro le tiene.

DEMOSTRACIÓN

Todos los afectos de odio son malos (*por el corolario* 1 *de la proposición anterior*). Y así, quien vive según la guía de la razón se esforzará cuan-

---

perfectionem transimus, hoc est, eo nos magis de natura divina participare necesse est. Rebus itaque uti, et iis, quantum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque, nam hoc delectari non est) viri est sapientis. Viri, inquam, sapientis est, moderato, et suavi cibo, et potu se reficere, et recreare, ut et odoribus, plantarum virentium amaenitate, ornatu, musica, ludis exercitatoriis, theatris, et aliis huiusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest. Corpus namque humanum ex plurimis diversae naturae partibus componitur, quae continuo novo alimento indigent, et vario, ut totum Corpus ad omnia, quae ex ipsius natura sequi possunt, aeque aptum sit, et consequenter ut Mens etiam aeque apta sit ad plura simul intelligendum. Hoc itaque vivendi institutum et cum nostris principiis, et cum communi praxi optime convenit; quare, si quae alia, haec vivendi ratio optima est, et omnibus modis commendanda, nec opus est, de his clarius, neque prolixius agere.

PROPOSITIO XLVI. *Qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conatur alterius in ipsum Odium, Iram, Contemptum, &c. Amore contra, sive Generositate compensare.*

Demonstratio. Omnes Odii affectus mali sunt (*per Coroll.* 1. *praeced. Prop.*); adeoque, qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conabitur efficere, ne Odii affecti-

to puede por hacer que no entren en conflicto en él los afectos de odio (*por la proposición* 19 *de esta parte*) y, en consecuencia (*por la proposición* 37 *de esta parte*), se esforzará por que tampoco otro padezca estos afectos. Mas el odio aumenta con un odio recíproco y, por el contrario, el amor puede extinguirlo (*por la proposición* 43 *de la parte* 3) de manera que el odio se convierta en amor (*por la proposición* 44 *de la parte* 3). Luego quien vive según la guía de la razón se esforzará por compensar el odio, etc., de otro hacia él con amor, esto es, con generosidad (*cuya definición ha de verse en el escolio de la proposición* 59 *de la parte* 3). Q. E. D.

ESCOLIO

Quien quiere vengar las injurias con un odio recíproco vive, sin duda, miserablemente. Por el contrario, quien se afana en vencer el odio con amor, ese lucha alegre y seguro, resiste con igual facilidad a muchos hombres que a uno solo, y en absoluto precisa del auxilio de la fortuna. Aquellos a quienes vence, ceden alegres ante él, y no por defecto, sino por incremento de sus fuerzas. Todas estas cosas se siguen tan claramente de las solas definiciones de amor y de intelecto que no es preciso demostrarlas por separado.

PROPOSICIÓN 47

Los afectos de la esperanza y el miedo no pueden ser buenos de por sí. [246]

DEMOSTRACIÓN

Los afectos de esperanza y de miedo no se dan sin tristeza, pues el miedo es (*por la definición* 13 *de los afectos*) una tristeza y la esperanza (*véase la explicación de las definiciones* 12 *y* 13 *de los afectos*) no se da

---

bus conflictetur (*per Prop.* 19. *huius*), et consequenter (*per Prop.* 37. *huius*) conabitur, ne etiam alius eosdem patiatur affectus. At Odium Odio reciproco augetur, et Amore contra extingui potest (*per Prop.* 43. *p.* 3.), ita ut Odium in Amorem transeat (*per Prop.* 44. *p.* 3.). Ergo qui ex ductu rationis vivit, alterius Odium &c. Amore contra compensare conabitur, hoc est, Generositate (*cuius Defin. vide in Schol. Prop.* 59. *p.* 3.). Q. E. D.

Scholium. Qui iniurias reciproco Odio vindicare vult, misere profecto vivit. At qui contra studet Odium Amore expugnare, ille sane laetus, et secure pugnat; aeque facile pluribus hominibus, ac uni resistit, et fortunae auxilio quam minime indiget. Quos vero vincit, ii laeti cedunt, non quidem ex defectu, sed ex incremento virium; quae omnia adeo clare ex solis Amoris, et intellectus definitionibus sequuntur, ut opus non sit eadem sigillatim demonstrare.

PROPOSITIO XLVII. *Spei, et Metus affectus non possunt esse per se boni.*

Demonstratio. Spei, et Metus affectus sine Tristitia non dantur. Nam Metus est (*per* 13. *Aff. Defin.*) Tristitia; et Spes (*vide Explicationem* 12. *et* 13. *Affect. Defin.*) non

sin miedo. Y por tanto (*por la proposición* 41 *de esta parte*), estos afectos no pueden ser buenos de por sí, sino tan solo en la medida en que pueden coercer un exceso de alegría (*por la proposición* 43 *de esta parte*). *Q. E. D.*

ESCOLIO

A ello se añade que estos afectos indican un defecto de conocimiento y una impotencia de la mente. Y por esta causa también la seguridad, la desesperación, el gozo y el remordimiento de conciencia son signos de un ánimo impotente. Pues aun cuando la seguridad y el gozo sean afectos de alegría suponen, no obstante, que les ha precedido una tristeza, a saber, la esperanza y el miedo. Y así, cuanto más nos esforzamos por vivir según la guía de la razón, tanto más nos esforzamos por depender menos de la esperanza, por liberarnos del miedo y por imperar cuanto podamos sobre la fortuna y dirigir nuestras acciones siguiendo el seguro consejo de la razón.

PROPOSICIÓN 48

Los afectos de la sobrestima y del menosprecio siempre son malos.

DEMOSTRACIÓN

Pues estos afectos (*por las definiciones* 21 *y* 22 *de los afectos*) repugnan a la razón. Y así (*por las proposiciones* 26 *y* 27 *de esta parte*), son malos. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 49

La sobrestima fácilmente torna soberbio al hombre que es sobrestimado.

---

datur sine Metu, ac proinde (*per Prop.* 41. *huius*) hi affectus non possunt esse per se boni, sed tantum quatenus Laetitiae excessum coercere possunt (*per Prop.* 43. *huius*). *Q. E. D.*

Scholium. Huc accedit, quod hi affectus cognitionis defectum, et Mentis impotentiam indicant; et hac de causa etiam Securitas, Desperatio, Gaudium, et Conscientiae morsus animi impotentis sunt signa. Nam, quamvis Securitas, et Gaudium affectus sint Laetitiae, Tristitiam tamen eosdem praecessisse supponunt, nempe Spem, et Metum. Quo itaque magis ex ductu rationis vivere conamur, eo magis Spe minus pendere, et Metu nosmet liberare, et fortunae, quantum possumus, imperare conamur, nostrasque actiones certo rationis consilio dirigere.

PROPOSITIO XLVIII. *Affectus Existimationis, et Despectus semper mali sunt.*

Demonstratio. Hi enim affectus (*per* 21. *et* 22. *Affect. Defin.*) rationi repugnant; adeoque (*per Prop.* 26. *et* 27. *huius*) mali sunt. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XLIX. *Existimatio facile hominem, qui existimatur, superbum reddit.*

DEMOSTRACIÓN

Si vemos que alguien, por amor, nos tiene en más de lo justo, fácilmente nos gloriaremos (*por el escolio de la proposición* 41 *de la parte* 3). O sea, seremos afectados de alegría (*por la definición* 30 *de los afectos*) y creeremos con facilidad el bien que oímos predicar de nosotros (*por la proposición* 25 *de la parte* 3). Y así, nos tendremos, por amor a nosotros mismos, en más de lo justo, esto es (*por la definición* 28 *de los afectos*), nos ensoberbeceremos fácilmente. Q. E. D. [247]

PROPOSICIÓN 50

La conmiseración, en un hombre que vive según la guía de la razón, es de por sí mala e inútil.

DEMOSTRACIÓN

Pues la conmiseración (*por la definición* 18 *de los afectos*) es una tristeza y, por tanto (*por la proposición* 41 *de esta parte*), es mala de por sí. En cambio, el bien que se sigue de ella, a saber, el esfuerzo por librar de su miseria al hombre que nos mueve a conmiseración (*por el corolario* 3 *de la proposición* 27 *de la parte* 3), lo deseamos hacer en virtud del solo dictamen de la razón (*por la proposición* 37 *de esta parte*). Y solo en virtud de un dictamen de la razón podemos obrar algo de lo que sabemos ciertamente que es bueno (*por la proposición* 27 *de esta parte*). Por ello, la conmiseración en un hombre que vive según la guía de la razón es de por sí mala e inútil. Q. E. D.

COROLARIO

De aquí se sigue que un hombre que vive según el dictamen de la razón se esfuerza cuanto puede por no ser tocado por la conmiseración.

Demonstratio. Si videmus, aliquem de nobis plus iusto prae amore sentire, facile gloriabimur (*per Schol. Prop.* 41. *p.* 3.), sive Laetitia afficiemur (*per* 30. *Affect. Defin.*); et id boni, quod de nobis praedicari audimus, facile credemus (*per Prop.* 25. *p.* 3.); atque adeo de nobis prae amore nostri plus iusto sentiemus, hoc est (*per Defin.* 28. *Affect.*), facile superbiemus. Q. E. D.

PROPOSITIO L. *Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala, et inutilis est.*

Demonstratio. Commiseratio enim (*per* 18. *Affect. Defin.*) Tristitia est; ac proinde (*per Prop.* 41. *huius*) per se mala; bonum autem, quod ex ea sequitur, quod scilicet hominem, cuius nos miseret, a miseria liberare conamur (*per Coroll.* 3. *Prop.* 27. *p.* 3.), ex solo rationis dictamine facere cupimus (*per Prop.* 37. *huius*), nec nisi ex solo rationis dictamine aliquid, quod certo scimus bonum esse, agere possumus (*per Prop.* 27. *huius*); atque adeo commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala est, et inutilis. Q. E. D.

Corollarium. Hinc sequitur, quod homo, qui ex dictamine rationis vivit, conatur, quantum potest, efficere, ne commiseratione tangatur.

ESCOLIO

Quien ha conocido rectamente que todo se sigue de la necesidad de la naturaleza divina y que todo se hace según las reglas y las leyes eternas de la naturaleza, sin duda que no hallará nada que sea digno de odio, risa o desprecio, ni será movido a conmiseración por nadie, sino que se esforzará, cuanto lo permite la fuerza humana, por obrar bien y, como se dice, por alegrarse. A esto se añade que quien es tocado fácilmente por el afecto de la conmiseración y es movido por la miseria o las lágrimas ajenas, a menudo obra algo de lo que luego se arrepiente, tanto porque por afecto nada hacemos de lo que sepamos ciertamente que es bueno, cuanto porque somos engañados fácilmente por las falsas lágrimas. Y aquí hablo expresamente de un hombre que vive según la guía de la razón. Pues quien no es movido ni por la razón ni por la conmiseración a prestar su auxilio a los demás, ese es llamado con razón inhumano. Pues (*por la proposición* 27 *de la parte* 3) parece ser distinto de un hombre[13]. [248]

PROPOSICIÓN 51

El favor no repugna a la razón, sino que puede convenir con ella y surgir de ella.

DEMOSTRACIÓN

Pues el favor es un amor hacia aquel que ha hecho bien a otro (*por la definición* 19 *de los afectos*). Y así, puede ser referido a la mente en la medida en que se dice que esta actúa (*por la proposición* 59 *de la parte* 3),

---

Scholium. Qui recte novit omnia ex naturae divinae necessitate sequi, et secundum aeternas naturae leges, et regulas fieri, is sane nihil reperiet, quod Odio, Risu, aut Contemptu dignum sit, nec cuiusquam miserebitur; sed, quantum humana fert virtus, conabitur bene agere, ut aiunt, et laetari. Huc accedit, quod is, qui Commiserationis affectu facile tangitur, et alterius miseria, vel lacrimis movetur, saepe aliquid agit, cuius postea ipsum poenitet; tam quia ex affectu nihil agimus, quod certo scimus bonum esse, quam quia facile falsis lacrimis decipimur. Atque hic expresse loquor de homine, qui ex ductu rationis vivit. Nam, qui nec ratione, nec commiseratione movetur, ut aliis auxilio sit, is recte inhumanus appellatur. Nam (*per Prop.* 27. *p.* 3.) homini dissimilis esse videtur <*of alle menschelijkheit uitgetrokken te hebben*>.

PROPOSITIO LI. *Favor rationi non repugnat; sed cum eadem convenire, et ab eadem oriri potest.*

Demonstratio. Est enim Favor Amor erga illum, qui alteri benefecit (*per* 19. *Affect. Defin.*), atque adeo ad Mentem referri potest, quatenus haec agere dicitur (*per Prop.* 59.

---

13. NS: o estar privado de toda humanidad.

o sea (*por la proposición* 3 *de la parte* 3), en la medida en que entiende, y, por tanto, conviene con la razón, etc. Q. E. D.

De otra manera

Quien vive según la guía de la razón desea también para el prójimo el bien que apetece para sí (*por la proposición* 37 *de esta parte*). Por ello, al ver que alguien hace bien a otro, su propio esfuerzo por hacer bien es favorecido, esto es (*por el escolio de la proposición* 11 *de la parte* 3), se alegrará. Y esta alegría (*por hipótesis*) será acompañada de la idea de aquel que hace bien a otro. Y, por tanto (*por la definición* 19 *de los afectos*), le aprecia. Q. E. D.

ESCOLIO

La indignación, tal como ha sido definida por nosotros (*véase la definición* 20 *de los afectos*) es necesariamente mala (*por la proposición* 45 *de esta parte*). Mas ha de notarse que cuando la suma potestad, en virtud de su anhelo de tutelar la paz, castiga a un ciudadano que ha atentado contra el derecho de otro, no digo que se indigna contra ese ciudadano, pues lo castiga no empujada por el odio, a fin de perder a un ciudadano, sino movida por la piedad.

PROPOSICIÓN 52

La satisfacción de sí mismo puede surgir de la razón y solo la satisfacción que surge de la razón es la más alta que puede darse.

DEMOSTRACIÓN

La satisfacción de sí mismo es una alegría surgida de que el hombre se contempla a sí mismo y a su potencia de obrar (*por la definición* 25 *de*

---

p. 3.), hoc est (*per Prop.* 3. *p.* 3.), quatenus intelligit, ac proinde cum ratione convenit, &c. Q. E. D.

Aliter. Qui ex ductu rationis vivit, bonum, quod sibi appetit, alteri etiam cupit (*per Prop.* 37. *huius*); quare ex eo, quod ipse aliquem videt alteri benefacere, ipsius benefaciendi conatus iuvatur, hoc est (*per Schol. Prop.* 11. *p.* 3.), laetabitur, idque (*ex Hypothesi*) concomitante idea illius, qui alteri benefecit, ac proinde (*per* 19. *Affect. Defin.*) ei favet. Q. E. D.

Scholium. Indignatio, prout ipsa a nobis definitur (*vide* 20. *Affect. Defin.*), est necessario mala (*per Prop.* 45. *huius*); sed notandum, quod quando summa potestas desiderio, quo tenetur, tutandae pacis civem punit, qui alteri iniuriam fecit, eandem civi indignari non dico, quia non Odio percita ad perdendum civem, sed pietate mota eundem punit.

PROPOSITIO LII. *Acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest, et ea sola acquiescentia, quae ex ratione oritur, summa est, quae potest dari.*

Demonstratio. Acquiescentia in se ipso est Laetitia orta ex eo, quod homo se ipsum, suamque agendi potentiam contemplatur (*per* 25. *Affect. Defin.*). At vera ho-

los afectos). Mas la verdadera potencia de obrar del hombre, o sea, la virtud, es la razón misma (*por la proposición* 3 *de la parte* 3), que el hombre contempla clara y distintamente [249] (*por las proposiciones* 40 *y* 43 *de la parte* 2). Luego la satisfacción de sí mismo surge de la razón. Además, cuando se contempla a sí mismo el hombre nada percibe clara y distintamente, o sea, adecuadamente, sino aquello que se sigue de su propia potencia de obrar (*por la definición* 2 *de la parte* 3). Esto es (*por la proposición* 3 *de la parte* 3), aquello que se sigue de su misma potencia de entender. Y así, de esta sola contemplación surge la satisfacción más alta que se puede dar. *Q. E. D.*

ESCOLIO

La satisfacción de sí mismo, en realidad, es lo más alto que podemos esperar. Pues (*como hemos mostrado en la proposición* 25 *de esta parte*) nadie se esfuerza por conservar su ser por causa de algún fin. Y como esta satisfacción es favorecida y corroborada más y más por las alabanzas (*por el corolario de la proposición* 53 *de la parte* 3) y, por el contrario (*por el corolario de la proposición* 55 *de la parte* 3), perturbada más y más por el vituperio, es la gloria, entonces, lo que nos guía en un grado máximo y apenas podemos soportar una vida de oprobio.

PROPOSICIÓN 53

La humildad no es una virtud, o sea, no surge de la razón.

DEMOSTRACIÓN

La humildad es una tristeza que surge de que el hombre contempla su impotencia (*por la definición* 26 *de los afectos*). En cambio, en la me-

---

minis agendi potentia, seu virtus est ipsa ratio (*per Prop.* 3. *p.* 3.), quam homo clare, et distincte contemplatur (*per Prop.* 40. *et* 43. *p.* 2.). Ergo acquiescentia in se ipso ex ratione oritur. Deinde nihil homo, dum se ipsum contemplatur, clare et distincte, sive adaequate percipit, nisi ea, quae ex ipsius agendi potentia sequuntur (*per Defin.* 2. *p.* 3.), hoc est (*per Prop.* 3. *p.* 3.), quae ex ipsius intelligendi potentia sequuntur; adeoque ex sola hac contemplatione summa, quae dari potest, acquiescentia oritur. *Q. E. D.*

Scholium. Est revera Acquiescentia in se ipso summum, quod sperare possumus. Nam (*ut Prop.* 25. *huius ostendimus*) nemo suum esse alicuius finis causa conservare conatur, et quia haec Acquiescentia magis magisque fovetur, et corroboratur laudibus (*per Coroll. Prop.* 53. *p.* 3.), et contra (*per Coroll. Prop.* 55. *p.* 3.) vituperio magis magisque turbatur; ideo gloria maxime ducimur, et vitam cum probro vix ferre possumus.

PROPOSITIO LIII. *Humilitas virtus non est, sive ex ratione non oritur.*

Demonstratio. Humilitas est Tristitia, quae ex eo oritur, quod homo suam impotentiam contemplatur (*per* 26. *Affect. Defin.*). Quatenus autem homo se ipsum vera ra-

dida en que el hombre se conoce a sí mismo según la verdadera razón, en esa medida se supone que entiende su esencia, esto es (*por la proposición 7 de la parte* 3), su potencia. Por ello, si un hombre, al contemplarse a sí mismo, percibe alguna impotencia suya, ello no es debido a que se entienda a sí mismo, sino (*como hemos mostrado en la proposición 55 de la parte* 3) a que su potencia de obrar es coercida. Pues si suponemos que el hombre concibe su impotencia porque entiende que se da algo más potente que él con cuyo conocimiento determina su potencia de obrar, entonces no concebimos sino que el hombre se entiende a sí mismo distintamente. O sea (*por la proposición 26 de esta parte*), que su potencia de obrar es favorecida. Por ello, la humildad o la tristeza que surge de que el hombre contempla su impotencia, no surge de una contemplación verdadera, esto es, de la razón, y no es una virtud, sino una pasión. Q. E. D. [250]

PROPOSICIÓN 54

El arrepentimiento no es una virtud, o sea, no surge de la razón, sino que quien se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente.

DEMOSTRACIÓN

La primera parte de esta proposición se demuestra como la proposición anterior. La segunda, en cambio, es obvia en virtud de la sola definición de este afecto (*véase la definición 27 de los afectos*). Pues [quien se arrepiente de lo que ha hecho] primero padece ser vencido por un deseo malo y luego por la tristeza.

---

tione cognoscit, eatenus suam essentiam intelligere supponitur, hoc est (*per Prop.* 7. *p.* 3.), suam potentiam. Quare si homo, dum se ipsum contemplatur, aliquam suam impotentiam percipit, id non ex eo est, quod se intelligit, sed (*ut Prop.* 55. *p.* 3. *ostendimus*) ex eo, quod ipsius agendi potentia coercetur. Quod si supponamus, hominem suam impotentiam concipere ex eo, quod aliquid se potentius intelligit, cuius cognitione suam agendi potentiam determinat, tum nihil aliud concipimus, quam quod homo se ipsum distincte intelligit, sive (*per Prop.* 26. *huius*) quod ipsius agendi potentia iuvatur. Quare Humilitas, seu Tristitia, quae ex eo oritur, quod homo suam impotentiam contemplatur, non ex vera contemplatione, seu ratione oritur, nec virtus, sed passio est. Q. E. D.

PROPOSITIO LIV. *Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur; sed is, quem facti poenitet, bis miser, seu impotens est.*

Demonstratio. Huius prima pars demonstratur, ut praeced. Propositio. Secunda autem ex sola huius affectus Definitione (*vide* 27. *Affect. Defin.*) patet. Nam primo prava Cupiditate, dein Tristitia vinci se patitur.

ESCOLIO

Como los hombres raramente viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos, a saber, la humildad y el arrepentimiento, y además de estos la esperanza y el miedo, acarrean más utilidad que daño. Y así, puesto que se ha de pecar, más vale pecar por esta parte. Pues si todos los hombres de ánimo impotente fuesen igualmente soberbios, no se avergonzasen de nada ni nada temieran, ¿qué vínculos podrían unirlos y sujetarlos? El vulgo es terrible cuando no teme[14]; por ello, no es de admirar que los profetas, que no velaron por la utilidad de unos pocos, sino por la común, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto. Y en realidad, quienes están sometidos a estos afectos pueden ser guiados mucho más fácilmente que los demás a que vivan según la guía de la razón, esto es, a que sean libres y disfruten de la vida de los bienaventurados.

PROPOSICIÓN 55

La máxima soberbia, o sea, la máxima abyección, es la máxima ignorancia de sí.

DEMOSTRACIÓN

Es patente en virtud de las definiciones 28 y 29 de los afectos.

PROPOSICIÓN 56

La máxima soberbia, o sea, la máxima abyección, indica la máxima impotencia del ánimo. [251]

Scholium. Quia homines raro ex dictamine rationis vivunt, ideo hi duo affectus, nempe Humilitas, et Poenitentia, et praeter hos Spes, et Metus plus utilitatis, quam damni afferunt; atque adeo, quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum. Nam, si homines animo impotentes aeque omnes superbirent, nullius rei ipsos puderet, nec ipsi quicquam metuerent, qui vinculis coniungi, constringique possent? terret vulgus, nisi metuat; quare non mirum, quod Prophetae, qui non paucorum, sed communi utilitati consuluerunt, tantopere Humilitatem, Poenitentiam, et Reverentiam commendaverint. Et revera, qui hisce affectibus sunt obnoxii, multo facilius, quam alii duci possunt, ut tandem ex ductu rationis vivant, hoc est, ut liberi sint, et beatorum vita fruantur.

PROPOSITIO LV. *Maxima Superbia, vel Abiectio est maxima sui ignorantia.*

Demonstratio. Patet ex Defin. 28. et 29. Affect.

PROPOSITIO LVI. *Maxima Superbia, vel Abiectio maximam animi impotentiam indicat.*

---

14. En este paso de la *Ética* resuena Tácito, aunque esta resonancia es ya, en la segunda mitad del siglo, un tópico en la literatura política y libertina del siglo XVI y del XVII. Cf. Tácito, *Anales* I, 29: *Nihil in vulgo modicum; terrere, ni paveant.*

DEMOSTRACIÓN

El primer fundamento de la virtud es conservar el ser propio (*por el corolario de la proposición* 22 *de esta parte*), y hacerlo según la guía de la razón (*por la proposición* 24 *de esta parte*). Así pues, quien se ignora a sí mismo ignora el fundamento de todas las virtudes y, en consecuencia, ignora todas las virtudes. Además, obrar según la virtud no es sino obrar según la guía de la razón (*por la proposición* 24 *de esta parte*), y quien obra según la guía de la razón necesariamente debe saber que obra según la guía de la razón (*por la proposición* 43 *de la parte* 2). Así, quien se ignora al máximo a sí mismo y, en consecuencia (*como acabamos de mostrar*), ignora todas las virtudes, ese es el que menos obra según la virtud, o sea (*como es obvio por la definición* 8 *de esta parte*), es máximamente impotente de ánimo. Y así (*por la proposición anterior*), la máxima soberbia, esto es, la máxima abyección, indica la máxima impotencia de ánimo. Q. E. D.

COROLARIO

Se sigue clarísimamente de aquí que el soberbio y el abyecto están sometidos máximamente a los afectos.

ESCOLIO

No obstante, la abyección puede ser corregida más fácilmente que la soberbia, pues esta es un afecto de alegría, mientras que aquella es un afecto de tristeza. Y así (*por la proposición* 18 *de esta parte*), esta es más fuerte.

PROPOSICIÓN 57

El soberbio ama la presencia de los parásitos, o sea, de los aduladores; en cambio, odia la de los generosos.

Demonstratio. Primum virtutis fundamentum est suum esse conservare (*per Coroll. Prop.* 22. *huius*), idque ex ductu rationis (*per Prop.* 24. *huius*). Qui igitur se ipsum ignorat, omnium virtutum fundamentum, et consequenter omnes virtutes ignorat. Deinde ex virtute agere nihil aliud est, quam ex ductu rationis agere (*per Prop.* 24. *huius*), et qui ex ductu rationis agit, scire necessario debet se ex ductu rationis agere (*per Prop.* 43. *p.* 2.); qui itaque se ipsum, et consequenter (*ut iam iam ostendimus*) omnes virtutes maxime ignorat, is minime ex virtute agit, hoc est (*ut ex Defin.* 8. *huius patet*), maxime animo est impotens; atque adeo (*per Prop. praeced.*) maxima superbia, vel abiectio maximam animi impotentiam indicat. Q. E. D.

Corollarium. Hinc clarissime sequitur, superbos, et abiectos maxime affectibus esse obnoxios.

Scholium. Abiectio tamen facilius corrigi potest, quam superbia, quandoquidem haec Laetitiae, illa autem Tristitiae est affectus; atque adeo (*per Prop.* 18. *huius*) haec illa fortior est.

PROPOSITIO LVII. *Superbus parasitorum, seu adulatorum praesentiam amat, generosorum autem odit.*

DEMOSTRACIÓN

La soberbia es una alegría que nace de que el hombre se tiene a sí mismo en más de lo justo (*por las definiciones* 28 *y* 6 *de los afectos*), opinión que el hombre soberbio se esforzará cuanto pueda por favorecer (*véase el escolio de la proposición* 13 *de la parte* 3). Y así, los soberbios amarán la presencia de los parásitos, o sea, de los aduladores (*he omitido sus definiciones, por demasiado conocidas*), y huirán de la de los generosos, que los tienen en lo que son. Q. E. D. [252]

ESCOLIO

Sería demasiado largo enumerar aquí todos los males de la soberbia, pues los soberbios están sometidos a todos los afectos, aunque a ninguno menos que a los afectos del amor y la misericordia. Mas no hemos de callar aquí que también se llama soberbio a quien tiene a los otros en menos de lo justo. Y así, la soberbia ha de ser definida como una alegría surgida de la falsa opinión por la que un hombre piensa de sí mismo que está por encima de los demás. Y la abyección, contraria a esta soberbia, habría de ser definida como una tristeza surgida de la falsa opinión por la que un hombre se cree por debajo de los demás. Mas, supuesto esto, fácilmente concebimos que el soberbio es necesariamente envidioso (*véase el escolio de la proposición* 55 *de la parte* 3) y que odia al máximo a aquellos que más son alabados por sus virtudes, y que su odio no es vencido fácilmente con amor ni haciéndole beneficios (*véase el escolio de la proposición* 41 *de la parte* 3), y que solo se deleita con la presencia de aquellos que complacen las costumbres de su impotente ánimo y lo trocan de estúpido en loco.

Demonstratio. Superbia est Laetitia orta ex eo, quod homo de se plus iusto sentit (*per Defin.* 28. *et* 6. *Affect.*), quam opinionem homo superbus, quantum potest, fovere conabitur (*vide Schol. Prop.* 13. *p.* 3.); adeoque superbi, parasitorum, vel adulatorum (*horum Definitiones omisi, quia nimis noti sunt*) praesentiam amabunt, et generosorum, qui de ipsis, ut par est, sentiunt, fugient. Q. E. D.

Scholium. Nimis longum foret, hic omnia Superbiae mala enumerare, quandoquidem omnibus affectibus obnoxii sunt superbi; sed nullis minus, quam affectibus Amoris, et Misericordiae. Sed hic minime tacendum est, quod ille etiam superbus vocetur, qui de reliquis minus iusto sentit, atque adeo hoc sensu Superbia definienda est, quod sit Laetitia orta ex falsa opinione, quod homo se supra reliquos esse putat. Et Abiectio huic Superbiae contraria definienda esset Tristitia orta ex falsa opinione, quod homo se infra reliquos esse credit. At hoc posito facile concipimus, superbum necessario esse invidum (*vide Schol. Prop.* 55. *p.* 3.), et eos maxime odio habere, qui maxime ob virtutes laudantur, nec facile eorum Odium Amore, aut beneficio vinci (*vide Schol. Prop.* 41. *p.* 3.), et eorum tantummodo praesentia delectari, qui animo eius impotenti morem gerunt, et ex stulto insanum faciunt.

Aun cuando la abyección sea contraria a la soberbia, el abyecto está muy próximo al soberbio. Pues como su tristeza surge de que juzga su impotencia según la potencia, o sea, la virtud de los otros, esa tristeza suya se aliviará, esto es, él se alegrará, si su imaginación se ocupa con la contemplación de los vicios ajenos, de donde ha nacido este proverbio: *consuelo de miserables es haber tenido compañeros de males*[15]. Y por el contrario, se entristecerá tanto más cuanto más por debajo de los otros se crea, de donde resulta que nadie es más propenso a la envidia que los abyectos, y que estos se esfuerzan al máximo por observar las acciones de los hombres más para denigrarlas que para corregirlas. Y de ahí que alaben solo la abyección y que la gloríen, pero solo de manera que parezca siempre que son abyectos. Y esto se sigue de este afecto tan necesariamente como que de la naturaleza del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Y ya he dicho que llamo *malos* a estos afectos y a otros similares solo en la medida en que atiendo a la utilidad humana. Mas las leyes de la naturaleza conciernen al orden común de la naturaleza, del que el hombre es una parte, lo cual quiero advertir aquí de pasada para que nadie piense que he querido narrar los vicios y las acciones absurdas de los hombres y no, en cambio, demostrar la naturaleza y las propiedades de las cosas. Pues, como he dicho en el prefacio de la tercera parte [253], considero los afectos humanos y sus propiedades como al resto de las cosas naturales. Y, sin duda, los afectos humanos no indican menos la potencia y el arte de la naturaleza, ya que no la del

---

Abiectio, quamvis Superbiae sit contraria, est tamen abiectus superbo proximus. Nam, quandoquidem eius Tristitia ex eo oritur, quod suam impotentiam ex aliorum potentia, seu virtute iudicat, levabitur ergo eius Tristitia, hoc est, laetabitur, si eius imaginatio in alienis vitiis contemplandis occupetur, unde illud proverbium natum: *solamen miseris socios habuisse malorum*, et contra eo magis contristabitur, quo se magis infra reliquos esse crediderit; unde fit, ut nulli magis ad Invidiam sint proni, quam abiecti; et ut isti maxime hominum facta observare conentur ad carpendum magis, quam ad eadem corrigendum, et ut tandem solam Abiectionem laudent, eaque glorientur; sed ita, ut tamen abiecti videantur. Atque haec ex hoc affectu tam necessario sequuntur, quam ex natura trianguli, quod eius tres anguli aequales sint duobus rectis; et iam dixi me hos, et similes affectus malos vocare, quatenus ad solam humanam utilitatem attendo. Sed naturae leges communem naturae ordinem, cuius homo pars est, respiciunt; quod hic in transitu monere volui, ne quis putaret me hic hominum vitia, et absurda facta narrare, non autem rerum naturam, et proprietates demonstrare voluisse. Nam, ut in Praefatione Partis Tertiae dixi, humanos affectus, eorumque proprietates perinde considero, ac reliqua naturalia. Et sane hu-

---

15. Aunque en castellano la forma proverbial más adecuada sería *mal de muchos, consuelo de tontos*, como traduce Vidal Peña.

hombre, que muchas otras cosas que admiramos y en cuya contemplación nos deleitamos. Pero continúo indicando, a propósito de los afectos, lo que acarrea utilidad a los hombres o lo que les inflige algún daño.

PROPOSICIÓN 58

La gloria no repugna a la razón, sino que puede surgir de ella.

DEMOSTRACIÓN

Es patente en virtud de la definición 30 de los afectos y de la definición de lo honesto, que ha de verse en el escolio 1 de la proposición 37 de esta parte.

ESCOLIO

La gloria que se llama *vana* es una satisfacción de sí mismo favorecida solo por la opinión del vulgo y, una vez que cesa esta, cesa esa misma satisfacción, esto es (*por el escolio de la proposición 52 de esta parte*), el sumo bien que cada cual ama. De donde resulta que quien se gloría en virtud de la opinión del vulgo, con cotidiano, ansioso cuidado se afana, intenta, se desvive por conservar su fama. Pues el vulgo es variable e inconstante y así, a no ser que la fama sea conservada, pronto se desvanece. Más aún, como todos desean acaparar el aplauso del vulgo, fácilmente reprime cada cual la fama de los otros, de lo que surge, puesto que se compite por aquello que se estima como el sumo bien, un ingente anhelo por oprimirse los unos a los otros de cualquier manera. Y quien finalmente resulta vencedor se gloría más por haber hecho un daño a otro que por haber obtenido algún provecho para sí. Por tanto, esta gloria o satisfacción es realmente vana, pues es nada.

---

mani affectus, si non humanam, naturae saltem potentiam, et artificium non minus indicant, quam multa alia, quae admiramur, quorumque contemplatione delectamur. Sed pergo de affectibus ea notare, quae hominibus utilitatem adferunt, vel quae iisdem damnum inferunt.

PROPOSITIO LVIII. *Gloria rationi non repugnat, sed ab ea oriri potest.*

Demonstratio. Patet ex 30. Affect. Defin. et ex defininitione Honesti, quam vide in Schol. 1. Prop. 37. huius.

Scholium. Vana, quae dicitur, gloria est acquiescentia in se ipso, quae sola vulgi opinione fovetur, eaque cessante, cessat ipsa acquiescentia, hoc est (*per Schol. Prop.* 52. *huius*), summum bonum, quod unusquisque amat; unde fit, ut qui vulgi opinione gloriatur, quotidiana cura anxius nitatur, faciat, experiatur, ut famam conservet. Est namque vulgus varius, et inconstans, atque adeo, nisi conservetur fama, cito abolescit; imo quia omnes vulgi captare applausus cupiunt, facile unusquisque alterius famam reprimit, ex quo, quandoquidem de summo, quod aestimatur, bono certatur, ingens libido oritur se invicem quocunque modo opprimendi, et qui tandem victor evadit, gloriatur magis, quod alteri obfuit, quam quod sibi profuit. Est igitur haec gloria, seu acquiescentia revera vana, quia nulla est.

Las cosas que han de ser notadas a propósito de la vergüenza se coligen fácilmente en virtud de lo que hemos dicho sobre la misericordia y el arrepentimiento. Solo añado aquí que, como la conmiseración, así también la vergüenza, aun cuando no sea una virtud, es buena en la medida en que indica, en el hombre abrumado por ella, un deseo de vivir honestamente, así como se dice también del dolor que es bueno en la medida en que indica que la parte lesionada no está aún putrefacta. Por ello, aun cuando el hombre que se avergüenza de haber hecho algo esté real-[254]mente triste, es más perfecto que el desvergonzado, que no tiene deseo alguno de vivir honestamente.

Y estas son las cosas que había decidido señalar a propósito de los afectos de la alegría y la tristeza. Por lo que atañe a los deseos, estos son buenos o malos, sin duda, en la medida en que surjan de afectos buenos o malos. Mas en realidad todos ellos son ciegos en la medida en que se generan en nosotros a partir de afectos que son pasiones (*como fácilmente se colige en virtud de lo que hemos dicho en el escolio de la proposición* 44 *de esta parte*) y no tendrían utilidad alguna si los hombres pudiesen ser guiados fácilmente a vivir según el solo dictamen de la razón, como mostraré brevemente ahora.

PROPOSICIÓN 59

A todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión podemos ser determinados, sin él, por la razón.

Quae de Pudore notanda sunt, colliguntur facile ex iis, quae de Misericordia, et Poenitentia diximus. Hoc tantum addo, quod ut Commiseratio, sic etiam Pudor, quamvis non sit virtus, bonus tamen est, quatenus indicat, homini, qui Pudore suffunditur, cupiditatem inesse honeste vivendi, sicut dolor, qui eatenus bonus dicitur, quatenus indicat, partem laesam nondum esse putrefactam; quare, quamvis homo, quem facti alicuius pudet, revera sit tristis, est tamen perfectior impudenti, qui nullam habet honeste vivendi cupiditatem.

Atque haec sunt, quae de affectibus Laetitiae, et Tristitiae notare susceperam. Ad cupiditates quod attinet, hae sane bonae, aut malae sunt, quatenus ex bonis, aut malis affectibus oriuntur. Sed omnes revera, quatenus ex affectibus, qui passiones sunt, in nobis ingenerantur, caecae sunt (*ut facile colligitur ex iis, quae in Schol. Prop.* 44. *huius diximus*), nec ullius usus essent, si homines facile duci possent, ut ex solo rationis dictamine viverent, ut iam paucis ostendam.

PROPOSITIO LIX. *Ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo a ratione determinari.*

DEMOSTRACIÓN

Obrar en virtud de la razón no es (*por la proposición* 3 *y la definición* 2 *de la parte* 3) sino obrar aquellas cosas que se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza en sí sola considerada. Mas la tristeza es mala en la medida en que disminuye, o sea, en la medida en que coerce esta potencia de obrar (*por la proposición* 41 *de esta parte*). Luego no podemos ser determinados por este afecto a ninguna acción que no pudiéramos obrar si fuésemos guiados por la razón. Por otra parte, la alegría es mala en la medida en que impide que el hombre sea apto para obrar (*por las proposiciones* 41 *y* 43 *de esta parte*). Y así, tampoco podemos ser determinados a ninguna acción que no pudiésemos hacer si nos guiase la razón. Por último, en la medida en que la alegría es buena, en esa medida conviene con la razón (pues consiste en que la potencia de obrar del hombre es aumentada o es favorecida), y no es una pasión sino en la medida en que la potencia de obrar del hombre no aumenta hasta el punto de que este se conciba a sí mismo y a sus acciones adecuadamente (*por la proposición* 3 *de la parte* 3 *con su escolio*). Por ello, si un hombre afectado de alegría fuese llevado a tanta perfección que se concibiese a sí mismo y a sus acciones adecuadamente, en ese caso sería apto, e incluso más apto, para las mismas acciones a las que en aquel momento es determinado por afectos que son pasiones. Mas todos los afectos se refieren a la alegría, la tristeza o el deseo (*véase la explicación de la cuarta* [255] *definición de los afectos*). Y el deseo (*por la definición* 1 *de los afectos*) no es sino ese mismo esfuerzo por obrar. Luego a todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión podemos ser determinados, sin él, por la sola razón. *Q. E. D.*

Demonstratio. Ex ratione agere nihil aliud est (*per Prop.* 3. *et Defin.* 2. *p.* 3.), quam ea agere, quae ex necessitate nostrae naturae, in se sola consideratae sequuntur. At Tristitia eatenus mala est, quatenus hanc agendi potentiam minuit, vel coercet (*per Prop.* 41. *huius*); ergo ex hoc affectu ad nullam actionem possumus determinari, quam non possemus agere, si ratione duceremur. Praeterea Laetitia eatenus mala est, quatenus impedit, quominus homo ad agendum sit aptus (*per Prop.* 41. *et* 43. *huius*), atque adeo eatenus etiam ad nullam actionem determinari possumus, quam non possemus agere, si ratione duceremur. Denique quatenus Laetitia bona est, eatenus cum ratione convenit (consistit enim in eo, quod hominis agendi potentia augetur, vel iuvatur), nec passio est, nisi quatenus hominis agendi potentia non eo usque augetur, ut se, suasque actiones adaequate concipiat (*per Prop.* 3. *p.* 3. *cum eius Schol.*). Quare si homo Laetitia affectus ad tantam perfectionem duceretur, ut se, suasque actiones adaequate conciperet, ad easdem actiones, ad quas iam ex affectibus, qui passiones sunt, determinatur, aptus, imo aptior esset. At omnes affectus ad Laetitiam, Tristitiam, vel Cupiditatem referuntur (*vide explicationem quartae Aff. Defin.*), et Cupiditas (*per* 1. *Affect. Defin.*) nihil aliud est, quam ipse agendi conatus; ergo ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo sola ratione duci. *Q. E. D.*

De otra manera

De una acción cualquiera se dice que es mala en la medida en que surge de que somos afectados por el odio o por algún otro afecto malo (*véase el corolario* 1 *de la proposición* 45 *de esta parte*). Mas ninguna acción, en sí sola considerada, es buena o mala (*como hemos mostrado en el prefacio de esta parte*), sino que una y la misma acción es, ya buena, ya mala. Luego podemos ser guiados por la razón (*por la proposición* 19 *de esta parte*) a esa misma acción que ahora es mala, o sea, que ahora surge de algún afecto malo. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Esto se explica más claramente mediante un ejemplo. A saber, la acción de golpear, en tanto que considerada físicamente, y si atendemos tan solo a que un hombre levanta el brazo, cierra la mano y mueve con fuerza todo el brazo de arriba abajo, es una virtud que se concibe por la fábrica del cuerpo humano. Así pues, si un hombre movido por la ira o el odio es determinado a cerrar la mano, o a mover el brazo, ello sucede, como hemos mostrado en la segunda parte, porque una sola y misma acción puede ser unida a cualesquiera imágenes de cosas. Y así, podemos ser determinados a una y la misma acción tanto por imágenes de cosas que concebimos confusamente como por imágenes de cosas que concebimos clara y distintamente. Es claro, pues, que todo deseo que surge de un afecto que es una pasión no sería de ninguna utilidad si los hombres pudiesen ser guiados por la razón. Veamos ahora por qué llamamos ciego al deseo que surge de un afecto que es una pasión.

Aliter. Actio quaecumque eatenus dicitur mala, quatenus ex eo oritur, quod Odio, aut aliquo malo affectu affecti sumus (*vide Coroll.* 1. *Prop.* 45. *huius*). At nulla actio, in se sola considerata, bona, aut mala est (*ut in Praefatione huius ostendimus*): sed una, eademque actio iam bona, iam mala est; ergo ad eandem actionem, quae iam mala est, sive quae ex aliquo malo affectu oritur, ratione duci possumus (*per Prop.* 19. *huius*). *Q. E. D.*

Scholium. Explicantur haec clarius exemplo. Nempe verberandi actio, quatenus physice consideratur, et ad hoc tantum attendimus, quod homo brachium tollit, manum claudit, totumque brachium vi deorsum movet, virtus est, quae ex Corporis humani fabrica concipitur. Si itaque homo, Ira, vel Odio commotus, determinatur ad claudendam manum, vel brachium movendum, id, ut in Parte Secunda ostendimus, fit, quia una, eademque actio potest iungi quibuscunque rerum imaginibus; atque adeo tam ex iis imaginibus rerum, quas confuse, quam quas clare, et distincte concipimus, ad unam, eandemque actionem determinari possumus. Apparet itaque, quod omnis Cupiditas, quae ex affectu, qui passio est, oritur, nullius esset usus, si homines ratione duci possent. Videamus iam, cur Cupiditas quae ex affectu, qui passio est, oritur, caeca a nobis appellatur.

PROPOSICIÓN 60

El deseo que surge de una alegría o de una tristeza que se refiere a una parte del cuerpo, o a varias, pero no a todas, no tiene en cuenta la utilidad de todo el hombre. [256]

DEMOSTRACIÓN

Supóngase por ejemplo que la parte A del cuerpo es robustecida por alguna causa externa de manera que prevalezca sobre las demás (*por la proposición* 6 *de esta parte*). Esta parte no se esforzará por ello por perder sus fuerzas para que las otras partes del cuerpo desempeñen su función. Pues, para ello, debería tener la fuerza o la potencia de perder sus fuerzas, lo cual (*por la proposición* 6 *de la parte* 3) es absurdo. Así pues, esta parte y, en consecuencia (*por las proposiciones* 7 *y* 12 *de la parte* 3), también la mente, se esforzará por conservar su estado. Y así, el deseo que surge de tal afecto de alegría no tiene en cuenta el todo. Y si, por el contrario, se supone que esa parte A es coercida de manera que las demás prevalezcan sobre ella, se demuestra del mismo modo que tampoco el deseo que surge de la tristeza tiene en cuenta el todo. Q. E. D.

ESCOLIO

Así pues, como la alegría se refiere por lo general (*por el escolio de la proposición* 44 *de esta parte*) a una sola parte del cuerpo, deseamos, en consecuencia, por lo general, conservar nuestro ser sin tener ninguna cuenta de nuestra salud total. A lo que se añade que nuestros más intensos deseos (*por el corolario de la proposición* 9 *de esta parte*) tienen en cuenta tan solo el tiempo presente, mas no el futuro.

PROPOSITIO LX. *Cupiditas, quae oritur ex Laetitia, vel Tristitia, quae ad unam, vel ad aliquot, non autem ad omnes Corporis partes refertur, rationem utilitatis totius hominis non habet.*

Demonstratio. Ponatur ex. gr. Corporis pars A vi alicuius causae externae ita corroborari, ut reliquis praevaleat (*per Prop.* 6. *huius*), haec pars vires suas amittere propterea non conabitur, ut reliquae Corporis partes suo fungantur officio. Deberet enim vim, seu potentiam habere vires suas amittendi, quod (*per Prop.* 6. *p.* 3.) est absurdum. Conabitur itaque illa pars, et consequenter (*per Prop.* 7. *et* 12. *p.* 3.) Mens etiam illum statum conservare; adeoque Cupiditas, quae ex tali affectu Laetitiae oritur, rationem totius non habet. Quod si contra supponatur pars A coerceri, ut reliquae praevaleant, eodem modo demonstratur, quod nec Cupiditas, quae ex Tristitia oritur, rationem totius habeat. Q. E. D.

Scholium. Cum itaque Laetitia plerumque (*per Schol. Prop.* 44. *huius*) ad unam Corporis partem referatur, cupimus ergo plerumque nostrum esse conservare, nulla habita ratione integrae nostrae valetudinis: ad quod accedit, quod Cupiditates, quibus maxime tenemur (*per Coroll. Prop.* 9. *huius*), temporis tantum praesentis, non autem futuri habent rationem.

PROPOSICIÓN 61

El deseo que surge de la razón no puede tener exceso.

DEMOSTRACIÓN

El deseo (*por la definición* 1 *de los afectos*), considerado en absoluto, es la esencia misma del hombre en la medida en que es concebida como de algún modo determinada a obrar algo. Y así, el deseo que surge de la razón, esto es (*por la proposición* 3 *de la parte* 3), que es generado en nosotros en la medida en que actuamos, es la esencia o naturaleza misma del hombre en tanto que concebida como determinada a obrar aquello que se concibe adecuadamente por medio de la sola esencia del hombre (*por la definición* 2 *de la parte* 3). Así pues, si este deseo pudiese tener exceso, entonces la naturaleza humana, en sí sola considerada, podría excederse a sí misma, o sea, podría más de lo que puede, lo cual es una contradicción manifiesta, y por lo tanto este deseo no puede tener exceso. Q. E. D. [257]

PROPOSICIÓN 62

En la medida en que la mente concibe las cosas en virtud del dictamen de la razón es afectada igualmente por la idea de una cosa futura que por la de una pasada o por la de una presente.

DEMOSTRACIÓN

Todo cuanto concibe una mente guiada por la razón, todo eso lo concibe bajo la misma especie de eternidad, o sea, de necesidad (*por el corolario* 2 *de la proposición* 44 *de la parte* 2), y es afectada con la misma certeza (*por la proposición* 43 *de la parte* 2 *y su escolio*). Por ello, ya se trate

---

PROPOSITIO LXI. *Cupiditas, quae ex ratione oritur, excessum habere nequit.*

Demonstratio. Cupiditas (*per* 1. *Affect. Defin.*), absolute considerata, est ipsa hominis essentia, quatenus quocumque modo determinata concipitur ad aliquid agendum; adeoque Cupiditas, quae ex ratione oritur, hoc est (*per Prop.* 3. *p.* 3.), quae in nobis ingeneratur, quatenus agimus, est ipsa hominis essentia, seu natura, quatenus determinata concipitur ad agendum ea, quae per solam hominis essentiam adaequate concipiuntur (*per Defin.* 2. *p.* 3.): si itaque haec Cupiditas excessum habere posset, posset ergo humana natura, in se sola considerata, se ipsam excedere, sive plus posset, quam potest, quod manifesta est contradictio; ac proinde haec Cupiditas excessum habere nequit. Q. E. D.

PROPOSITIO LXII. *Quatenus Mens ex rationis dictamine res concipit, aeque afficitur, sive idea sit rei futurae, vel praeteritae, sive praesentis.*

Demonstratio. Quicquid Mens ducente ratione concipit, id omne sub eadem aeternitatis, seu necessitatis specie concipit (*per Coroll.* 2. *Prop.* 44. *p.* 2.), eademque certitudine afficitur (*per Prop.* 43. *p.* 2. *et eius Schol.*). Quare, sive idea sit rei futurae,

de la idea de una cosa futura, ya pretérita, ya presente, la mente concibe la cosa con la misma necesidad y es afectada con la misma certeza. Y esa idea, ya lo sea de una cosa futura, pretérita o presente, será no obstante igualmente verdadera (*por la proposición* 41 *de la parte* 2). Esto es (*por la definición* 4 *de la parte* 2), tendrá siempre, no obstante, las mismas propiedades de la idea adecuada. Y así, en la medida en que la mente concibe las cosas en virtud del dictamen de la razón es afectada del mismo modo por la idea de una cosa, ya sea futura, pretérita o presente. Q. E. D.

ESCOLIO

Si nosotros pudiésemos tener un conocimiento adecuado de la duración de las cosas y determinar racionalmente los tiempos de su existencia, contemplaríamos con el mismo afecto las cosas futuras y las presentes, y apeteceríamos el bien que la mente concibiera como futuro de la misma manera que si fuera presente y, en consecuencia, necesariamente desdeñaríamos un bien presente menor en beneficio de un bien futuro mayor, y apenas apeteceríamos lo que fuese bueno en el presente pero causa de algún mal futuro, como luego mostraremos. Mas nosotros, de la duración de las cosas (*por la proposición* 31 *de la parte* 2), no podemos tener sino un conocimiento del todo inadecuado, y los tiempos de existencia de las cosas (*por el escolio de la proposición* 44 *de la parte* 2), los determinamos en virtud de la sola imaginación, que no es afectada igualmente por la imagen de una cosa presente que por la de una futura. De donde resulta que el conocimiento verdadero que tenemos del bien y del mal no sea sino abstracto, o sea, universal, y que el juicio que hacemos acerca del orden de las cosas y del nexo de las causas, para poder

---

vel praeteritae, sive praesentis, Mens eadem necessitate rem concipit, eademque certitudine afficitur, et, sive idea sit rei futurae, vel praeteritae, sive praesentis, erit nihilominus aeque vera (*per Prop.* 41. *p.* 2.), hoc est (*per Defin.* 4. *p.* 2.), habebit nihilominus semper easdem ideae adaequatae proprietates; atque adeo quatenus Mens ex rationis dictamine res concipit, eodem modo afficitur, sive idea sit rei futurae, vel praeteritae, sive praesentis. Q. E. D.

Scholium. Si nos de rerum duratione adaequatam cognitionem habere, earumque existendi tempora ratione determinare possemus, eodem affectu res futuras, ac praesentes contemplaremur, et bonum, quod Mens ut futurum conciperet, perinde, ac praesens, appeteret, et consequenter bonum praesens minus pro maiori bono futuro necessario negligeret, et quod in praesenti bonum esset, sed causa futuri alicuius mali, minime appeteret, ut mox demonstrabimus. Sed nos de duratione rerum (*per Prop.* 31. *p.* 2.) non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus, et rerum existendi tempora (*per Schol. Prop.* 44. *p.* 2.) sola imaginatione determinamus, quae non aeque afficitur imagine rei praesentis, ac futurae; unde fit, ut vera boni, et mali cognitio, quam habemus, non nisi abstracta, sive universalis sit, et iudicium, quod de rerum ordine, et causarum nexu facimus, ut determinare possimus,

determinar qué es bueno o malo para nosotros en el presente, sea más bien imaginario que real. Y así, no es de extrañar que el deseo que [258] surge del conocimiento del bien y del mal en tanto que mira al futuro pueda ser coercido muy fácilmente por el deseo de cosas agradables en el presente, sobre lo cual véase la proposición 16 de esta parte.

PROPOSICIÓN 63

Quien es guiado por el miedo y obra el bien para evitar el mal, ese no es guiado por la razón.

DEMOSTRACIÓN

Todos los afectos que se refieren a la mente en tanto que actúa, esto es (*por la proposición* 3 *de la parte* 3), [todos los afectos que se refieren] a la razón, no son sino los afectos de la alegría y del deseo (*por la proposición* 59 *de la parte* 3). Y así (*por la definición* 13 *de los afectos*), quien es guiado por el miedo y obra el bien por temor del mal, ese no es guiado por la razón. Q. E. D.

ESCOLIO

Los supersticiosos, que han aprendido a reprobar los vicios más que a enseñar las virtudes, y se afanan no en guiar a los hombres según la razón, sino en contenerlos mediante el miedo, de manera que antes huyan del mal que amen las virtudes, no tienden sino a hacer a los demás tan miserables como ellos mismos. Y así, no es extraño que por lo general sean molestos y odiosos para los hombres.

---

quid nobis in praesenti bonum, aut malum sit, sit potius imaginarium, quam reale; atque adeo mirum non est, si Cupiditas, quae ex boni, et mali cognitione, quatenus haec futurum prospicit, oritur, facilius rerum Cupiditate, quae in praesentia suaves sunt, coerceri potest, de quo vide Propositionem 16. huius partis.

PROPOSITIO LXIII. *Qui Metu ducitur, et bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur.*

Demonstratio. Omnes affectus, qui ad Mentem, quatenus agit, hoc est (*per Prop.* 3. *p.* 3.), qui ad rationem referuntur, nulli alii sunt, quam affectus Laetitiae, et Cupiditatis (*per Prop.* 59. *p.* 3.); atque adeo (*per* 13. *Affect. Defin.*) qui Metu ducitur, et bonum timore mali agit, is ratione non ducitur. Q. E. D.

Scholium. Superstitiosi, qui vitia exprobrare magis, quam virtutes docere norunt, et qui homines non ratione ducere, sed Metu ita continere student, ut malum potius fugiant, quam virtutes ament, nil aliud intendunt, quam ut reliqui aeque, ac ipsi, fiant miseri, et ideo non mirum, si plerumque molesti, et odiosi sint hominibus.

COROLARIO

Mediante el deseo que surge de la razón perseguimos directamente el bien y huimos indirectamente del mal.

DEMOSTRACIÓN

Pues el deseo que surge de la razón solo puede surgir de un afecto de alegría que no es una pasión (*por la proposición 59 de la parte* 3), esto es, de una alegría que no puede tener exceso (*por la proposición* 61 *de esta parte*), mas no de la tristeza. Y por tanto, ese deseo (*por la proposición* 8 *de esta parte*) surge del conocimiento del bien, no del mal. Y así, según la guía de la razón apetecemos directamente el bien, y solo en esa medida huimos del mal. Q. E. D.

ESCOLIO

Este corolario se explica mediante el ejemplo del enfermo y del sano. Come el enfermo, por temor a la muerte, aquello que aborrece; el sano, en cambio, go-[259]za con la comida y, así, disfruta de la vida mejor que si temiese a la muerte y deseara evitarla directamente. De igual manera, un juez que condena a muerte a un reo, no por odio, o ira, etc., sino por el solo amor a la salud pública, es guiado por la sola razón.

PROPOSICIÓN 64

El conocimiento del mal es un conocimiento inadecuado.

DEMOSTRACIÓN

El conocimiento del mal (*por la proposición* 8 *de esta parte*) es la tristeza misma en tanto que somos conscientes de ella. Y la tristeza es una transición a una perfección menor (*por la definición* 3 *de los afectos*), la

---

Corollarium. Cupiditate, quae ex ratione oritur, bonum directe sequimur, et malum indirecte fugimus.

Demonstratio. Nam Cupiditas, quae ex ratione oritur, ex solo Laetitiae affectu, quae passio non est, oriri potest (*per Prop. 59. p.* 3.), hoc est, ex Laetitia, quae excessum habere nequit (*per Prop.* 61. *huius*); non autem ex Tristitia, ac proinde haec Cupiditas (*per Prop.* 8. *huius*) ex cognitione boni, non autem mali oritur; atque adeo ex ductu rationis bonum directe appetimus, et eatenus tantum malum fugimus. Q. E. D.

Scholium. Explicatur hoc Corollarium exemplo aegri, et sani. Comedit aeger id, quod aversatur, timore mortis; sanus autem cibo gaudet, et vita sic melius fruitur, quam si mortem timeret, eamque directe vitare cuperet. Sic iudex, qui non Odio, aut Ira, &c., sed solo Amore salutis publicae reum mortis damnat, sola ratione ducitur.

PROPOSITIO LXIV. *Cognitio mali cognitio est inadaequata.*

Demonstratio. Cognitio mali (*per Prop.* 8. *huius*) est ipsa Tristitia, quatenus eiusdem sumus conscii. Tristitia autem est transitio ad minorem perfectionem (*per* 3. *Affect.*

cual, por ello, no puede ser entendida por medio de la esencia misma del hombre (*por las proposiciones* 6 *y* 7 *de la parte* 3). Y por tanto (*por la definición* 2 *de la parte* 3), es una pasión que (*por la proposición* 3 *de la parte* 3) depende de ideas inadecuadas y, en consecuencia (*por la proposición* 29 *de la parte* 2), su conocimiento, a saber, el conocimiento del mal, es inadecuado. Q. E. D.

COROLARIO

De aquí se sigue que si el alma humana no tuviese sino ideas adecuadas no formaría noción alguna del mal.

PROPOSICIÓN 65

Según la guía de la razón, ante dos bienes seguiremos el mayor; y ante dos males, el menor.

DEMOSTRACIÓN

Un bien que impide que disfrutemos de otro bien mayor es en realidad un mal, pues el mal y el bien (*como hemos mostrado en el prefacio de esta parte*) se dicen de las cosas en la medida en que las comparamos entre sí, y (*por la misma razón*) un mal menor es en realidad un bien. Por ello (*por el corolario de la proposición* 63 *de esta parte*), según la guía de la razón, solo apeteceremos, o sea, seguiremos, un bien mayor y un mal menor. Q. E. D.

COROLARIO

Según la guía de la razón seguiremos un mal menor para alcanzar un bien mayor y desecharemos un bien menor que sea causa de un mal mayor. Pues el mal que aquí es llamado menor es en realidad un bien, y el bien,

---

Defin.), quae propterea per ipsam hominis essentiam intelligi nequit (*per Prop.* 6. *et* 7. *p.* 3.); ac proinde (*per Defin.* 2. *p.* 3.) passio est, quae (*per Prop.* 3. *p.* 3.) ab ideis inadaequatis pendet, et consequenter (*per Prop.* 29. *p.* 2.) eius cognitio, nempe mali cognitio, est inadaequata. Q. E. D.

Corollarium. Hinc sequitur, quod si Mens humana non, nisi adaequatas, haberet ideas, nullam mali formaret notionem.

PROPOSITIO LXV. *De duobus bonis maius, et de duobus malis minus ex rationis ductu sequemur.*

Demonstratio. Bonum, quod impedit, quominus maiore bono fruamur, est revera malum; malum enim, et bonum (*ut in Praefat. huius ostendimus*) de rebus dicitur, quatenus easdem ad invicem comparamus, et (*per eandem rationem*) malum minus revera bonum est, quare (*per Coroll. Prop.* 63. *huius*) ex rationis ductu bonum tantum maius, et malum minus appetemus, seu sequemur. Q. E. D.

Corollarium. Malum minus pro maiore bono ex rationis ductu sequemur, et bonum minus, quod causa est maioris mali, negligemus. Nam malum, quod hic dicitur mi-

[260] por el contrario, un mal. Por ello (*por el corolario de la proposición 63 de esta parte*), apeteceremos aquel y desecharemos este. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 66

Según la guía de la razón apeteceremos más un bien mayor futuro que otro menor presente, y apeteceremos más un mal menor presente que otro mayor futuro.

DEMOSTRACIÓN

Si la mente pudiese tener un conocimiento adecuado de una cosa futura sería afectada por el mismo afecto hacia una cosa futura que hacia una presente (*por la proposición 62 de esta parte*). Por ello, en la medida en que atendemos a la razón misma, como en esta proposición se supone que hacemos, da igual que se suponga que el bien o el mal mayores sean futuros o presentes. Y por tanto (*por la proposición 65 de esta parte*), apeteceremos un bien mayor futuro más que otro menor presente, etc. Q. E. D.

COROLARIO

Según la guía de la razón apeteceremos un mal menor presente que sea causa de un bien mayor futuro, y desecharemos un bien menor presente que sea causa de un mal mayor futuro. Este corolario tiene la misma relación con la proposición anterior que el corolario de la proposición 65 con la misma proposición 65.

---

nus, revera bonum est, et bonum contra malum, quare (*per Coroll. Prop. 63. huius*) illud appetemus, et hoc negligemus. Q. E. D.

PROPOSITIO LXVI. *Bonum maius futurum prae minore praesenti, et malum praesens minus prae maiori futuro ex rationis ductu appetemus.*

Demonstratio. Si Mens rei futurae adaequatam posset habere cognitionem, eodem affectu erga rem futuram, ac erga praesentem afficeretur (*per Prop. 62. huius*); quare quatenus ad ipsam rationem attendimus, ut in hac Propositione nos facere supponimus, res eadem est, sive maius bonum, vel malum futurum, sive praesens supponatur; ac proinde (*per Prop. 65. huius*) bonum futurum maius prae minore praesenti &c. appetemus. Q. E. D.

Corollarium. Malum praesens minus, quod est causa maioris futuri boni, ex rationis ductu appetemus, et bonum praesens minus, quod causa est maioris futuri mali, negligemus. Hoc Coroll. se habet ad praeced. Prop. ut Coroll. Prop. 65. ad ipsam Prop. 65.

ESCOLIO

Así pues, si confrontamos estas cosas con lo que hasta la proposición 18 hemos mostrado a propósito de las fuerzas de los afectos, fácilmente veremos en qué difieren el hombre que es guiado por el solo afecto, o sea, por la opinión, y el hombre que es guiado por la razón. Aquel, en efecto, lo quiera o no lo quiera, obra lo que ignora al máximo. Este, en cambio, conforma sus costumbres, no en función de los otros, sino por sí solo, y solamente obra las cosas que considera primordiales en la vida, las cuales, por ello, desea al máximo. Y así, llamo a aquel *siervo* y a este, sin embargo, *libre*. Sobre el ingenio y el régimen de vida de ambos quisiera añadir a continuación unas pocas cosas. [261]

PROPOSICIÓN 67

Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación no de la muerte, sino de la vida.

DEMOSTRACIÓN

Un hombre libre, esto es, uno que vive según el solo dictamen de la razón, no es guiado por el miedo a la muerte (*por la proposición* 63 *de esta parte*), sino que desea directamente el bien (*por el corolario de la misma proposición*). Esto es (*por la proposición* 24 *de esta parte*), obrar, vivir, conservar su ser sobre el fundamento de la búsqueda de su utilidad propia. Y así, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida. Q. E. D.

Scholium. Si igitur haec cum iis conferantur, quae in hac Parte usque ad Propositionem 18. de affectuum viribus ostendimus, facile videbimus, quid homo, qui solo affectu, seu opinione, homini, qui ratione ducitur, intersit. Ille enim, velit nolit, ea, quae maxime ignorat, agit; hic autem nemini, nisi sibi, morem gerit, et ea tantum agit, quae in vita prima esse novit, quaeque propterea maxime cupit, et ideo illum servum, hunc autem liberum voco, de cuius ingenio, et vivendi ratione pauca adhuc notare libet.

PROPOSITIO LXVII. *Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.*

Demonstratio. Homo liber, hoc est, qui ex solo rationis dictamine vivit, mortis Metu non ducitur (*per Prop.* 63. *huius*); sed bonum directe cupit (*per Coroll. eiusdem Prop.*), hoc est (*per Prop.* 24. *huius*), agere, vivere, suum esse conservare ex fundamento proprium utile quaerendi; atque adeo nihil minus, quam de morte cogitat; sed eius sapientia vitae est meditatio. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 68

Si los hombres naciesen libres no formarían, mientras fuesen libres, concepto alguno del bien y del mal.

DEMOSTRACIÓN

He dicho que es libre quien es guiado solo por la razón. Y así, quien nace libre y permanece libre no tiene sino ideas adecuadas y, por tanto, no tiene concepto alguno del mal (*por el corolario de la proposición* 64 *de esta parte*) y, en consecuencia (pues bien y mal son correlativos), tampoco del bien. Q. E. D.

ESCOLIO

Es obvio, en virtud de la proposición 4 de esta parte, que la hipótesis de esta proposición es falsa y que no puede ser concebida sino en la medida en que atendemos a la sola naturaleza humana. O, más bien, a Dios, no en tanto que es infinito, sino solo en la medida en que es causa de que exista el hombre. Y esto, y otras cosas que ya hemos demostrado, es lo que parece significar Moisés con aquella historia del primer hombre[16]. Pues en ella no es concebida ninguna otra potencia de Dios que esa en cuya virtud creó al hombre. Esto es, una potencia por cuyo medio proveyó solo a la utilidad del hombre. Y en este sentido se narra que Dios prohibió al hombre libre comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, y que en cuanto comiese de él, en ese momento temería a la muerte más de lo que desearía vivir. [262] Además, que una vez el hombre encontró a la mujer, la cual convenía en todo con su naturaleza,

---

PROPOSITIO LXVIII. *Si homines liberi nascerentur, nullum boni, et mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent.*

Demonstratio. Illum liberum esse dixi, qui sola ducitur ratione; qui itaque liber nascitur, et liber manet, non nisi adaequatas ideas habet, ac proinde mali conceptum habet nullum (*per Coroll. Prop.* 64. *huius*), et consequenter (nam bonum, et malum correlata sunt) neque boni. Q. E. D.

Scholium. Huius Propositionis Hypothesin falsam esse, nec posse concipi, nisi quatenus ad solam naturam humanam, seu potius ad Deum attendimus, non quatenus infinitus, sed quatenus tantummodo causa est, cur homo existat, patet ex 4. Propositione huius Partis. Atque hoc, et alia, quae iam demonstravimus, videntur a Mose significari in illa primi hominis historia. In ea enim nulla alia Dei potentia concipitur, quam illa, qua hominem creavit, hoc est, potentia, qua hominis solummodo utilitati consuluit, atque eatenus narratur, quod Deus homini libero prohibuerit, ne de arbore cognitionis boni, et mali comederet, et quod, simulac de ea comederet, statim mortem metueret potius, quam vivere cuperet. Deinde, quod inventa ab homine uxore, quae cum sua natura prorsus conveniebat, cognovit nihil posse in natura dari,

16. En el libro del *Génesis* 2, 15ss.

supo que no podía darse nada en la naturaleza que pudiese serle más útil que ella, mas que, tras haber creído que los brutos eran semejantes a él, en ese momento comenzó a imitar sus afectos (*véase la proposición* 27 *de la parte* 3) y a perder su libertad, recuperada luego por los patriarcas guiados por el espíritu de Cristo. Esto es, por la idea de Dios, solo de la cual depende que el hombre sea libre y que desee para los demás hombres el bien que desea para sí, como hemos demostrado más arriba (*por la proposición* 37 *de esta parte*).

PROPOSICIÓN 69

La virtud de un hombre libre se muestra igualmente grande evitando que superando los peligros.

DEMOSTRACIÓN

Un afecto no puede ser coercido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto que ha de ser coercido (*por la proposición* 7 *de esta parte*). Mas la ciega audacia y el miedo son afectos que pueden ser concebidos como igualmente grandes (*por las proposiciones* 5 *y* 3 *de esta parte*). Luego se requiere una fuerza de ánimo, o sea, una virtud (*véase su definición en el escolio de la proposición* 59 *de la parte* 3) igualmente grande para coercer la audacia que para coercer el miedo. O sea (*por las definiciones* 40 *y* 41 *de los afectos*), un hombre libre evita los peligros con la misma virtud de ánimo con que intenta superarlos. *Q. E. D.*

---

quod ipsi posset illa esse utilius; sed quod, postquam bruta sibi similia esse credidit, statim eorum affectus imitari inceperit (*vide Prop.* 27. *p.* 3.), et libertatem suam amittere, quam Patriarchae postea recuperaverunt, ducti Spiritu Christi, hoc est, Dei idea, a qua sola pendet, ut homo liber sit, et ut bonum, quod sibi cupit, reliquis hominibus cupiat, ut supra (*per Prop.* 37. *huius*) demonstravimus.

PROPOSITIO LXIX. *Hominis liberi virtus aeque magna cernitur in declinandis, quam in superandis periculis.*

Demonstratio. Affectus coerceri, nec tolli potest, nisi affectu contrario, et fortiore affectu coercendo (*per Prop.* 7. *huius*). At caeca Audacia et Metus affectus sunt, qui aeque magni possunt concipi (*per Prop.* 5. *et* 3. *huius*). Ergo aeque magna animi virtus, seu fortitudo (*huius Definitionem vide in Schol. Prop.* 59. *p.* 3.) requiritur ad Audaciam, quam ad Metum coercendum, hoc est (*per Defin.* 40. *et* 41. *Affect.*), homo liber eadem animi virtute pericula declinat, qua eadem superare tentat. *Q. E. D.*

COROLARIO

Así pues, en un hombre libre se da una firmeza igualmente grande para una huida a tiempo que para la lucha. Esto es, un hombre libre elige con la misma firmeza o presencia de ánimo la lucha y la huida.

ESCOLIO

Qué sea la firmeza, o qué entiendo yo por ella, lo he explicado en el escolio de la proposición 59 de la parte 3. Por *peligro*, en cambio, entiendo todo aquello que puede ser causa de algún mal, a saber, de tristeza, de odio, de discordia, etcétera.

PROPOSICIÓN 70

Un hombre libre que vive entre ignorantes procura cuanto puede declinar sus beneficios. [262]

DEMOSTRACIÓN

Cada cual juzga según su ingenio qué sea bueno (*véase el escolio de la proposición* 39 *de la parte* 3). Así pues, el ignorante que ha hecho algún beneficio a alguien lo estimará según su ingenio, y si ve que aquel a quien se lo ha hecho lo estima en menos, se entristecerá (*por la proposición* 42 *de la parte* 3). Mas un hombre libre procura unirse a los demás hombres mediante amistad (*por la proposición* 37 *de esta parte*), pero no devolver a los hombres beneficios que, según sus afectos, sean similares, sino guiarse a sí mismo y a los demás según el libre juicio de la razón y obrar tan solo aquello que sabe que es primordial. Luego un hombre libre, a fin de no ser odiado por los ignorantes y de no plegarse a sus apetitos, sino a la sola razón, se esforzará cuanto pueda por declinar sus beneficios. *Q. E. D.*

Corollarium. Homini igitur libero aeque magnae Animositati fuga in tempore, ac pugna ducitur; sive homo liber eadem Animositate, seu animi praesentia, qua certamen, fugam eligit.

Scholium. Quid Animositas sit, vel quid per ipsam intelligam, in Schol. Prop. 59. p. 3. explicui. Per periculum autem id omne intelligo, quod potest esse causa alicuius mali, nempe Tristitiae, Odii, Discordiae, &c.

PROPOSITIO LXX. *Homo liber, qui inter ignaros vivit, eorum, quantum potest, beneficia declinare studet.*

Demonstratio. Unusquisque ex suo ingenio iudicat, quid bonum sit (*vide Schol. Prop.* 39. *p.* 3.); ignarus igitur, qui in aliquem beneficium contulit, id ex suo ingenio aestimabit, et si minoris ab eo, cui datum est, aestimari videt, contristabitur (*per Prop.* 42. *p.* 3.). At homo liber reliquos homines amicitia sibi iungere (*per Prop.* 37. *huius*), nec paria hominibus beneficia ex eorum affectu referre, sed se, et reliquos libero rationis iudicio ducere, et ea tantum agere studet, quae ipse prima esse novit; ergo homo liber, ne ignaris odio sit, et ne eorum appetitui, sed soli rationi obsequatur, eorum beneficia, quantum potest, declinare conabitur. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Digo *cuanto puede*, pues aun cuando los hombres sean ignorantes, son, no obstante, hombres que, en caso de necesidad, pueden prestar un auxilio humano, más excelente que el cual no hay ninguno. Y así, a menudo sucede que sea necesario aceptar de ellos un beneficio y, en consecuencia, agradecérselo según su ingenio. A esto se añade que también se debe ser cauto al declinar sus beneficios, para que no parezca que les despreciamos o que por avaricia tememos remunerárselos, de manera que, huyendo de su odio, incurramos en su ofensa. Por tanto, ha de tenerse en cuenta, al declinar beneficios, la norma de lo útil y lo honesto.

PROPOSICIÓN 71

Solo los hombres libres son entre sí muy agradecidos.

DEMOSTRACIÓN

Solo los hombres libres son utilísimos entre sí y están unidos entre ellos por la necesidad de una amistad máxima (*por la proposición* 35 *de esta parte y su corolario* 1) y se esfuerzan con igual afán de amor por hacerse beneficios mutuamente (*por la proposición* 37 *de esta parte*). Y así (*por la definición* 34 *de los afectos*), solo los hombres libres son muy agradecidos entre sí. *Q. E. D.*

ESCOLIO

El agradecimiento que entre sí se tienen los hombres guiados por un ciego deseo [264] es, por lo general, un mercadeo o un soborno, más bien que agradecimiento. Por su parte, la ingratitud no es un afecto. Es, sin embargo, deshonesta, pues por lo general indica que un hombre está

Scholium. Dico *quantum potest.* Nam quamvis homines ignari sint, sunt tamen homines, qui in necessitatibus humanum auxilium, quo nullum praestabilius est, adferre queunt; atque adeo saepe fit, ut necesse sit ab iisdem beneficium accipere, et consequenter iisdem contra ex eorum ingenio congratulari; ad quod accedit, quod etiam in declinandis beneficiis cautio esse debet, ne videamur eosdem contemnere, vel prae Avaritia remunerationem timere, atque ita dum eorum Odium fugimus, eo ipso in eorum offensionem incurramus. Quare in declinandis beneficiis ratio utilis, et honesti habenda est.

PROPOSITIO LXXI. *Soli homines liberi erga invicem gratissimi sunt.*

Demonstratio. Soli homines liberi sibi invicem utilissimi sunt, et maxima amicitiae necessitudine invicem iunguntur (*per Prop.* 35. *huius et* 1. *Eius Coroll.*), parique amoris studio sibi invicem benefacere conantur (*per Prop.* 37. *huius*); adeoque (*per* 34. *Affect. Defin.*) soli homines liberi erga se invicem gratissimi sunt. *Q. E. D.*

Scholium. Gratia, quam homines, qui caeca Cupiditate ducuntur, invicem habent, mercatura, seu aucupium potius, quam gratia plerumque est. Porro ingratitudo affectus non est. Est tamen ingratitudo turpis, quia plerumque hominem nimio Odio,

afectado de odio, ira, o soberbia, o avaricia. Pues quien por estupidez no sabe compensar los favores no es un ingrato, y mucho menos lo es aquel que no es movido por los favores de una meretriz a servir su lujuria, ni por el ladrón a ocultar sus hurtos, ni otros similares. Pues, por el contrario, muestra tener un ánimo constante quien no se deja corromper por ningún favor pernicioso para él o para lo común.

PROPOSICIÓN 72

Un hombre libre nunca obra engañosamente, sino siempre de buena fe.

DEMOSTRACIÓN

Si un hombre libre, en tanto que es libre, obrase algo engañosamente, lo obraría según un dictamen de la razón (pues solo le llamamos libre en esa medida). Y así, obrar engañosamente sería una virtud (*por la proposición* 24 *de esta parte*). Y, en consecuencia (*por la misma proposición*), obrar engañosamente sería para todos lo más avisado. Esto es (*como es notorio de por sí*), lo más avisado para los hombres sería convenir tan solo de palabra y, en cambio, ser en realidad contrarios entre sí, lo cual (*por el corolario de la proposición* 31 *de esta parte*) es absurdo. Luego un hombre libre, etc. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Si se pregunta ahora, si un hombre pudiese librarse, mediante la perfidia, de un peligro presente de muerte, ¿acaso la norma de la conservación de su ser no le aconsejaría, por completo, ser pérfido? Se responderá del mismo modo, que si la razón aconseja eso, entonces aconseja

---

Ira, vel Superbia, vel Avaritia &c. affectum esse indicat. Nam qui prae stultitia dona compensare nescit, ingratus non est, et multo minus ille, qui donis non movetur meretricis, ut ipsius libidini <*en wulpsheit*> inserviat, nec furis, ut ipsius furta celet, vel alterius similis. Nam hic contra animum habere constantem ostendit, qui scilicet se nullis donis ad suam, vel communem perniciem patitur corrumpi.

PROPOSITIO LXXII. *Homo liber nunquam dolo malo, sed semper cum fide agit.*

Demonstratio. Si liber homo quicquam dolo malo, quatenus liber est, ageret, id ex dictamine rationis ageret (nam eatenus tantum liber a nobis appellatur): atque adeo dolo malo agere virtus esset (*per Prop.* 24. *huius*), et consequenter (*per eandem Prop.*) unicuique ad suum esse conservandum consultius esset, dolo malo agere, hoc est (*ut per se notum*), hominibus consultius esset verbis solummodo convenire, re autem invicem esse contrarios, quod (*per Coroll. Prop.* 31. *huius*) est absurdum. Ergo homo liber &c. *Q. E. D.*

Scholium. Si iam quaeratur, quid si homo se perfidia a praesenti mortis periculo posset liberare, an non ratio suum esse conservandi omnino suadet, ut perfidus sit? Respondebitur eodem modo, quod si ratio id suadeat, suadet ergo id omnibus ho-

eso a todos los hombres. Y así, la razón aconseja completamente, a todos los hombres, que solo de manera engañosa establezcan pactos, unan sus fuerzas y tengan leyes comunes. Esto es, que en realidad no tengan leyes comunes, lo que es absurdo.

PROPOSICIÓN 73

Un hombre que es guiado por la razón es más libre en la ciudad, donde se vive según común decreto, que en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo. [265]

DEMOSTRACIÓN

Un hombre que es guiado por la razón no es guiado por el miedo a obedecer (*por la proposición 63 de esta parte*), sino que, en la medida en que se esfuerza por conservar su ser en virtud de un dictamen de la razón, esto es (*por el escolio de la proposición 66 de esta parte*), en la medida en que se esfuerza por vivir libremente, desea observar la norma de la vida y de la utilidad comunes (*por la proposición 37 de esta parte*) y, en consecuencia (*como hemos mostrado en el escolio 2 de la proposición 37 de esta parte*), desea vivir según el decreto común de la ciudad. Luego un hombre que es guiado por la razón desea, para vivir más libremente, observar los derechos comunes de la ciudad. Q. E. D.

ESCOLIO

Estas cosas y otras similares que hemos mostrado acerca de la verdadera libertad del hombre, se refieren a la fortaleza, esto es (*por el escolio de la proposición 59 de la parte 3*), a la firmeza y la generosidad. Mas no creo que merezca la pena demostrar aquí separadamente todas las propiedades de la fortaleza, y mucho menos que el hombre fuerte no odia a

---

minibus, atque adeo ratio omnino suadet hominibus, ne nisi dolo malo paciscantur, vires coniungere, et iura habere communia, hoc est, ne revera iura habeant communia, quod est absurdum.

PROPOSITIO LXXIII. *Homo qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est.*

Demonstratio. Homo, qui ratione ducitur, non ducitur Metu ad obtemperandum (*per prop. 63. huius*); sed quatenus suum esse ex rationis dictamine conservare conatur, hoc est (*per Schol. Prop. 66. huius*), quatenus libere vivere conatur, communis vitae, et utilitatis rationem tenere (*per Prop. 37. huius*), et consequenter (*ut in Schol. 2. Prop. 37. huius ostendimus*) ex communi civitatis decreto vivere cupit. Cupit ergo homo, qui ratione ducitur, ut liberius vivat, communia civitatis iura tenere. Q. E. D.

Scholium. Haec, et similia, quae de vera hominis libertate ostendimus, ad Fortitudinem, hoc est (*per Schol. Prop. 59. p. 3.*) ad Animositatem, et Generositatem referuntur. Nec operae pretium duco, omnes Fortitudinis proprietates hic separatim demonstrare, et multo minus, quod vir fortis neminem odio habeat, nemini irasca-

nadie, con nadie se irrita, a nadie envidia, con nadie se indigna, a nadie desprecia y para nada es soberbio. Pues estas cosas, y todas las que atañen a la vida y a la religión verdaderas, se establecen fácilmente a partir de las proposiciones 37 y 46 de esta parte. A saber, que el odio ha de ser vencido con su contrario, el amor, y que cuantos son guiados por la razón desean también para los demás el bien que apetecen para sí. A lo que se añade lo que hemos señalado en el escolio de la proposición 50 de esta parte y en otros lugares, a saber, que un hombre fuerte considera, ante todo, esto, a saber, que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y que, por tanto, todo cuanto piensa ser molesto y malo, y cuanto además le parece impío, horrendo, injusto y deshonesto, surge de que concibe las cosas mismas de manera desordenada, mutilada y confusa. Y por esta causa se esfuerza ante todo por concebir las cosas tal como son en sí y por apartar todos los impedimentos del verdadero conocimiento, como el odio, la ira, la envidia, la irrisión, la soberbia y el resto de este tipo que hemos señalado en lo que precede. Y así, [el hombre fuerte] se esfuerza cuanto puede, como hemos dicho, por obrar bien y alegrarse. Hasta dónde se extienda, no obstante, la virtud humana para conseguir esto, y cuánto pueda, lo demostraré en la parte siguiente. [266]

APÉNDICE

Las cosas que he tratado en esta parte a propósito de una recta norma de vida no están ordenadas de manera tal que puedan ser consideradas de un vistazo, sino que las he demostrado de forma dispersa, a saber, según

---

tur, invideat, indignetur, neminem despiciat, minimeque superbiat. Nam haec, et omnia, quae ad veram vitam, et religionem spectant, facile ex Propositione 37. et 46. huius Partis convincuntur; nempe quod Odium Amore contra vincendum sit, et quod unusquisque, qui ratione ducitur, bonum, quod sibi appetit, reliquis etiam ut sit, cupiat. Ad quod accedit id, quod in Scholio Propositionis 50. huius Partis, et aliis in locis notavimus, quod scilicet vir fortis hoc apprime consideret, nempe quod omnia ex necessitate divinae naturae sequantur, ac proinde quicquid molestum, et malum esse cogitat, et quicquid praeterea impium, horrendum, iniustum, et turpe videtur, ex eo oritur, quod res ipsas perturbate, mutilate, et confuse concipit; et hac de causa apprime conatur res, ut in se sunt, concipere, et verae cognitionis impedimenta amovere, ut sunt Odium, Ira, Invidia, Irrisio, Superbia, et reliqua huiusmodi, quae in praecedentibus notavimus; atque adeo, quantum potest, conatur, uti diximus, bene agere, et laetari. Quousque autem humana virtus ad haec consequenda se extendat, et quid possit, in sequenti Parte demonstrabo.

APPENDIX

Quae in hac Parte de recta vivendi ratione tradidi, non sunt ita disposita, ut uno aspectu videri possint; sed disperse a me demonstrata sunt, prout scilicet unum ex alio

más fácilmente he podido deducir las unas de las otras. Así pues, me he propuesto reunirlas todas aquí y resumirlas en capítulos.

CAPÍTULO I

Todos nuestros esfuerzos o deseos se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza de manera tal que pueden ser entendidos, o bien por medio de ella sola como por su causa próxima, o bien en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede ser concebida adecuadamente por sí sin los otros individuos.

CAPÍTULO II

Los deseos que se siguen de nuestra naturaleza de manera tal que pueden ser entendidos por ella sola, son aquellos que se refieren a la mente en la medida en que esta es concebida como constando de ideas adecuadas. Los demás deseos, en cambio, no se refieren a la mente sino en la medida en que concibe las cosas inadecuadamente; y la fuerza e incremento de estos deseos debe ser definida por una potencia no humana, sino propia de las cosas que están fuera de nosotros. De ahí que aquellos se llaman correctamente acciones y estos, en cambio, pasiones. Pues los primeros indican siempre nuestra potencia y los últimos, por el contrario, nuestra impotencia y un conocimiento mutilado.

CAPÍTULO III

Nuestras acciones, esto es, aquellos deseos que se definen por la potencia o la razón del hombre, son siempre buenos; los demás, en cambio, pueden ser tanto buenos como malos. [267]

---

facilius deducere potuerim. Eadem igitur hic recolligere, et ad summa capita redigere proposui.

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

Caput II. Cupiditates, quae ex nostra natura ita sequuntur, ut per ipsam solam possit intelligi, sunt illae, quae ad Mentem referuntur, quatenus haec ideis adaequatis constare concipitur; reliquae vero Cupiditates ad Mentem non referuntur, nisi quatenus res inadaequate concipit, et quarum vis, et incrementum non humana, sed rerum, quae extra nos sunt, potentia definiri debet; et ideo illae recte actiones, hae autem passiones vocantur; illae namque nostram potentiam semper indicant, et hae contra nostram impotentiam, et mutilatam cognitionem.

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

CAPÍTULO IV

En la vida, así pues, es útil ante todo[17] perfeccionar cuanto podemos el intelecto o razón, y solo en esto consiste la suma felicidad o beatitud del hombre. Pues la beatitud no es nada otro que la satisfacción misma del ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios. Y perfeccionar el intelecto no es ninguna otra cosa que entender a Dios y los atributos y acciones de Dios, las cuales se siguen de la necesidad de su naturaleza. Por ello, el fin último del hombre que es guiado por la razón, esto es, el deseo sumo mediante el que se afana por moderar todos los demás deseos, es aquel que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a todas las cosas que pueden caer bajo su inteligencia.

CAPÍTULO V

Así pues, ninguna vida racional hay sin inteligencia, y las cosas solo son buenas en la medida en que ayudan al hombre a disfrutar de la vida de la mente, que se define por la inteligencia. Por el contrario, solo decimos que son malas aquellas que impiden que el hombre perfeccione su razón y pueda disfrutar de una vida racional.

CAPÍTULO VI

Mas dado que son necesariamente buenas todas las cosas de las que el hombre es causa eficiente, nada malo le puede suceder al hombre si no es en virtud de causas externas. A saber, en la medida en que es una parte de la naturaleza total a cuyas leyes la naturaleza humana está obligada a obedecer y a la cual se ha de acomodar de infinitos modos. [268]

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

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

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

---

17. Cita implícita de Terencio (*nam id arbitror adprime in vita esse utile ut nequid nimis...*), *La Andriana*, 60-61.

CAPÍTULO VII

Tampoco puede suceder que el hombre no sea una parte de la naturaleza y que no siga el orden común de la misma. Mas si se mueve entre individuos que convienen con la naturaleza misma del hombre, por ello mismo la potencia de obrar del hombre será ayudada y favorecida. Pero si, por el contrario, se halla entre individuos tales que no convienen en lo más mínimo con su naturaleza, apenas podrá acomodarse a ellos sin una gran mutación de sí mismo.

CAPÍTULO VIII

Todo cuanto se da en la naturaleza, de lo cual juzgamos que es malo, o sea, que puede impedir que existamos y disfrutemos de una vida racional, es lícito que lo apartemos de nosotros por la vía que más segura nos parezca. Y por el contrario, todo cuanto se da, de lo cual juzgamos que es bueno, o sea, útil para conservar nuestro ser y disfrutar de una vida racional, nos es lícito tomarlo para uso nuestro y utilizarlo de cualquier modo. Y, absolutamente, a cada cual le es lícito en virtud de un derecho supremo de la naturaleza hacer lo que juzga que redunda en su utilidad propia.

CAPÍTULO IX

Nada puede convenir más con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de su especie. Y así (*por el capítulo* 7), no se da nada más útil para el hombre, en orden a conservar su ser y disfrutar de una vida racional, que un hombre que es guiado por la razón. Además, como entre las cosas singulares no sabemos de nada más excelente que un hombre guiado por la razón, en nada puede nadie mostrar mejor cuán-[269]

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

Caput VIII. Quicquid in rerum natura datur, quod iudicamus malum esse, sive posse impedire, quominus existere, et vita rationali frui queamus, id a nobis removere ea via, quae securior videtur, licet, et quicquid contra datur, quod iudicamus bonum, sive utile esse ad nostrum esse conservandum, et vita rationali fruendum, id ad nostrum usum capere, et eo quocumque modo uti nobis licet; et absolute id unicuique summo naturae iure facere licet, quod ad ipsius utilitatem conferre iudicat.

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

to vale su propio arte e ingenio que en educar a los hombres de manera que terminen por vivir según el imperio propio de la razón.

CAPÍTULO X

En la medida en que los hombres son impulsados unos contra otros por la envidia u otro afecto de odio, en esa medida son contrarios entre sí. Y, en consecuencia, son tanto más de temer cuanto que pueden más que el resto de individuos de la naturaleza.

CAPÍTULO XI

Los ánimos, no obstante, no son vencidos mediante las armas, sino con amor y generosidad.

CAPÍTULO XII

Es útil para los hombres, ante todo, trabar relaciones entre ellos y ligarse mediante los lazos que sean más aptos para que todos se hagan uno y, absolutamente, obrar aquellas cosas que sirvan para consolidar las amistades.

CAPÍTULO XIII

Mas para ello se requieren arte y vigilancia. Pues los hombres son variables (ya que son raros los que viven según las prescripciones de la razón) y, sin embargo, son por lo general envidiosos y más proclives a la venganza que a la misericordia. Así pues, es precisa una singular potencia de ánimo para soportarlos a todos según su ingenio y para contenerse a uno mismo y no imitar sus afectos. Mas, por el contrario, quienes más que enseñar la virtud censuran a los hombres y reprueban sus vicios y quebrantan los ánimos de los hombres en lugar de fortificarlos, son

---

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

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

Caput XI. Animi tamen non armis, sed Amore, et Generositate vincuntur.

Caput XII. Hominibus apprime utile est, consuetudines iungere, seseque iis vinculis astringere, quibus aptius de se omnibus unum efficiant, et absolute ea agere, quae firmandis amicitiis inserviunt.

Caput XIII. Sed ad haec ars, et vigilantia requiritur. Sunt enim homines varii (nam rari sunt, qui ex rationis praescripto vivunt), et tamen plerumque invidi, et magis ad vindictam, quam ad Misericordiam proclives. Unumquemque igitur ex ipsius ingenio ferre, et sese continere, ne eorum affectus imitetur, singularis animi potentiae opus est. At qui contra homines carpere, et vitia potius exprobrare, quam virtutes docere, et hominum animos non firmare, sed frangere norunt, ii et sibi, et reliquis

molestos para sí mismos y para los demás. De donde resulta que muchos, por excesiva impaciencia de ánimo y por un falso [270] celo por la religión, han preferido vivir entre brutos que entre hombres. Así, los niños o los adolescentes que no pueden soportar con ánimo equitativo las reprimendas de sus padres, se refugian en la milicia[18] y eligen las incomodidades de la guerra y un imperio tiránico antes que las comodidades domésticas y las admoniciones paternas, y padecen el imponerse una carga cualquiera con tal de vengarse de sus padres.

CAPÍTULO XIV

Así pues, aun cuando los hombres se moderan en todo, por lo general, según su capricho, de su común sociedad se siguen muchas más comodidades que daños. Por ello, más vale soportar con ánimo equitativo sus injurias y afanarse por todo aquello que sirve para establecer la concordia y la amistad.

CAPÍTULO XV

Las cosas que engendran la concordia son las que se refieren a la justicia, la equidad y la honestidad. Pues los hombres, además de la injusticia y la iniquidad, también soportan mal lo que tienen por deshonesto, o sea, que alguien rechace las costumbres establecidas de la ciudad. Así pues, para establecer el amor son necesarias ante todo las cosas que atañen a la religión y la piedad. Sobre lo cual véanse los escolios 1 y 2 de la

---

molesti sunt; unde multi prae nimia scilicet animi impatientia, falsoque religionis studio, inter bruta potius, quam inter homines vivere maluerunt; ut pueri, vel adolescentes, qui parentum iurgia aequo animo ferre nequeunt, militatum confugiunt, et incommoda belli, et imperium tyrannidis prae domesticis commodis, et paternis admonitionibus eligunt, et quidvis oneris sibi imponi patiuntur, dummodo parentes ulciscantur.

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

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

---

18. Posible cita implícita, una vez más, de Terencio, que escribe algo muy similar en tres obras suyas: *Adelfos* (383-385), *Formión* (243) y *Heautontimorúmenos*.

proposición 37, y el escolio de la proposición 46, y el escolio de la proposición 73 de la parte 4[19].

CAPÍTULO XVI

Además, por lo general suele engendrarse la concordia por el miedo, mas entonces sin fidelidad. Añádase que el miedo surge de una impotencia del ánimo [271] y, por eso, no es propio del uso de la razón, como tampoco lo es la conmiseración, aun cuando esta parezca presentar una apariencia de piedad.

CAPÍTULO XVII

Los hombres son ganados también mediante la liberalidad, principalmente aquellos que no tienen cómo procurarse lo necesario para sustentar su vida. No obstante, prestar auxilio a todo indigente es algo que supera con mucho las fuerzas y la utilidad de un hombre privado, pues las riquezas de un hombre privado son muy insuficientes para hacerlo. Además, la capacidad de un hombre es muy limitada como para que pueda unirse a todos mediante amistad. Por ello, el cuidado de los pobres incumbe a toda la sociedad y solo atañe a la utilidad común.

Caput XVI. Solet praeterea concordia ex Metu plerumque gigni, sed sine fide. Adde, quod Metus ex animi impotentia oritur, et propterea ad rationis usum non pertinet; ut nec Commiseratio, quamvis Pietatis speciem prae se ferre videatur.

Caput XVII. Vincuntur praeterea homines etiam largitate, praecipue ii, qui non habent, unde comparare possint illa, quae ad vitam sustentandam necessaria sunt. Attamen unicuique indigenti auxilium ferre, vires et utilitatem viri privati longe superat. Divitiae namque viri privati longe impares sunt ad id suppeditandum. Unius praeterea viri facultas limitatior est, quam ut omnes sibi possit amicitia iungere; quare pauperum cura integrae societati incumbit, et ad communem tantum utilitatem spectat.

---

19. No deja de ser llamativo que las referencias que hace Spinoza en estos pasajes que siguen a las deducciones de la parte cuarta (y de las que los presentes «capítulos» son apéndice), remitan a la «parte 4», y no a «esta parte», como sucede siempre en el resto de la *Ética*. Quizás la intención de nuestro autor ha sido la de publicar y difundir este texto de forma separada, independiente del curso demostrativo de la *Ética*, para que efectivamente se pueda considerar «de un vistazo» —evitando así las fatigas que conlleva «nuestro prolijo orden geométrico»— lo aquí expuesto, verdadero umbral hacia consideraciones propiamente éticas y, sobre todo, políticas. O quizás sea este apéndice un fragmento escrito independientemente de esta parte de la *Ética* e incorporado a ella luego, cuando Spinoza prepara su publicación en 1675. Sea como fuere, esto no son más que conjeturas...

CAPÍTULO XVIII

En el aceptar beneficios y en el mostrar agradecimiento debe ponerse un cuidado totalmente distinto, sobre lo cual véase el escolio de la proposición 70 y el escolio de la proposición 71 de la parte 4.

CAPÍTULO XIX

Por otro lado, el amor salaz, esto es, el impulso a engendrar que tiene su origen en la belleza, y, en absoluto, todo amor que reconozca otra causa que la libertad del ánimo, se trueca fácilmente en odio, a no ser que sea, lo que es peor, una especie de delirio, y entonces favorece más la discordia que la concordia. Véase el escolio de la proposición 31 de la parte 3.

CAPÍTULO XX

Por lo que atañe al matrimonio, es cierto que conviene con la razón si el deseo de mezclar los cuerpos es engendrado no por [272] la sola belleza, sino también por un amor de procrear hijos y de educarlos sabiamente. Y además, si el amor de ambos, a saber, del hombre y la mujer, tiene por causa no la sola belleza, sino sobre todo la libertad del ánimo.

CAPÍTULO XXI

Además, la adulación genera concordia. Mas mediante el fétido crimen del servilismo o perfidia. Pues nadie es más cautivado por la adulación que los soberbios, que quieren ser los primeros y no lo son.

CAPÍTULO XXII

Yace en la abyección una falsa especie de piedad y de religión. Y aun cuando la abyección sea contraria a la soberbia, el abyecto, no obstante, está cerca del soberbio. Véase el escolio de la proposición 57 de la parte 4.

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

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

Caput XX. Ad matrimonium quod attinet, certum est, ipsum cum ratione convenire, si Cupiditas miscendi corpora non ex sola forma, sed etiam ex Amore liberos procreandi, et sapienter educandi, ingeneretur; et praeterea, si utriusque, viri scilicet et foeminae, Amor, non solam formam, sed animi praecipue libertatem pro causa habeat.

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

Caput XXII. Abiectioni falsa pietatis, et religionis species inest. Et quamvis Abiectio Superbiae sit contraria, est tamen abiectus superbo proximus. Vide Schol. Prop. 57. p. 4.

CAPÍTULO XXIII

Además, la vergüenza contribuye a la concordia, pero solo en las cosas que no se pueden ocultar. Y como la vergüenza es una especie de la tristeza misma, no atañe al uso de la razón.

CAPÍTULO XXIV

Los demás afectos de tristeza hacia los hombres se oponen directamente a la justicia, la equidad, la honestidad, la piedad y la religión. Y aun cuando la indignación parezca ofrecer la apariencia de una especie de la equidad, se vive sin ley ahí donde a cada cual le es lícito enjuiciar los hechos ajenos y vengar su derecho y el ajeno.

CAPÍTULO XXV

La modestia, esto es, el deseo de complacer a los hombres, cuando [273] es determinada por la razón, se refiere a la piedad (como hemos dicho en el escolio 1 de la proposición 37 de la parte 4). Mas si surge de un afecto es ambición, o sea, un deseo a cuyo través los hombres, mediante una falsa imagen de la piedad, suscitan por lo general discordias y sediciones. Pues quien desea ayudar a los otros con su consejo o efectivamente, de manera que juntos disfruten a la vez del sumo bien, ese ante todo procurará ganarse su amor, mas no, en cambio, suscitar en ellos admiración para que una disciplina reciba su nombre[20], ni les dará, absolutamente, causa alguna de envidia. Además, en las conversaciones comunes evitará referir los vicios de los hombres y procurará no hablar sino muy parcamente de la impotencia humana. En cambio, procurará hablar

---

Caput XXIII. Confert praeterea concordiae Pudor in iis tantum, quae celari non possunt. Deinde, quia ipse Pudor species est Tristitiae, ad rationis usum non spectat.

Caput XXIV. Caeteri Tristitiae erga homines affectus directe iustitiae, aequitati, honestati, pietati, et religioni opponuntur, et quamvis Indignatio aequitatis speciem prae se ferre videatur, ibi tamen sine lege vivitur, ubi unicuique de factis alterius iudicium ferre, et suum, vel alterius ius vindicare licet.

Caput XXV. Modestia, hoc est, Cupiditas hominibus placendi, quae ex ratione determinatur, ad Pietatem (ut in Schol. 1. Prop. 37. p. 4. diximus) refertur. Sed, si ex affectu oriatur, Ambitio est, sive Cupiditas, qua homines falsa Pietatis imagine plerumque discordias, et seditiones concitant. Nam qui reliquos consilio, aut re iuvare cupit, ut simul summo fruantur bono, is apprime studebit, eorum sibi Amorem conciliare; non autem eos in admirationem traducere, ut disciplina ex ipso habeat vocabulum, nec ullas absolute Invidiae causas dare. In communibus deinde colloquiis cavebit hominum vitia referre, et de humana impotentia non nisi parce loqui

20. Nuevamente resuena aquí Terencio (*El eunuco*, 262-264: *Sectari iussi, / si potis est, tamquam philosophorum habent disciplinae ex ipsis / vocabula, parasiti itidem ut Gnathonici vocentur*).

con mucha largueza de la humana virtud o potencia y de la vía por la que puede perfeccionarse para que así los hombres se esfuercen cuanto puedan por vivir según lo prescrito por la razón, no en virtud del miedo o del aborrecimiento, sino movidos tan solo por un afecto de alegría.

CAPÍTULO XXVI

Aparte de los hombres, no sabemos de nada singular en la naturaleza de cuya mente podamos gozar uniéndola a nosotros mediante la amistad o algún otro género de costumbre. Y así, la norma de nuestra utilidad no postula conservar todo aquello que se da en la naturaleza aparte de los hombres, sino que nos enseña, o bien a conservarlo para usos varios, o bien a destruirlo, o bien a adaptarlo de cualquier modo a nuestro uso.

CAPÍTULO XXVII

La principal utilidad que extraemos de las cosas que están fuera de nosotros, aparte de la experiencia y el conocimiento que adquirimos por observarlas y transformarlas [274] de una forma en otra, es la conservación del cuerpo. Y por esta razón son útiles ante todo las cosas que pueden alimentar y nutrir el cuerpo de manera que todas sus partes puedan desempeñar correctamente su función. Pues cuanto más apto es el cuerpo para poder ser afectado de muchos modos y para afectar de muchos modos a los cuerpos externos, tanto más apta es la mente para pensar (véanse las proposiciones 38 y 39 de la parte 4). Mas parece que en la naturaleza hay pocas cosas de estas. Por ello, para nutrir al cuerpo como se requiere es necesario utilizar muchos alimentos de diversa naturaleza. Pues el cuerpo humano se compone de muchas partes de naturaleza

---

curabit: at largiter de humana virtute, seu potentia, et qua via possit perfici, ut sic homines, non ex Metu, aut aversione, sed solo Laetitiae affectu, moti ex rationis praescripto, quantum in se est, conentur vivere.

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

Caput XXVII. Utilitas, quam ex rebus, quae extra nos sunt, capimus, est praeter experientiam, et cognitionem, quam acquirimus ex eo, quod easdem observamus, et ex his formis in alias mutamus, praecipua corporis conservatio; et hac ratione res illae imprimis utiles sunt, quae Corpus ita alere, et nutrire possunt, ut eius omnes partes officio suo recte fungi queant. Nam quo Corpus aptius est, ut pluribus modis possit affici, et corpora externa pluribus modis afficere, eo Mens ad cogitandum est aptior (vide Prop. 38. et 39. p. 4). At huius notae perpauca in natura esse videntur, quare ad Corpus, ut requiritur, nutriendum necesse est multis naturae diversae alimentis uti. Quippe humanum Corpus ex plurimis diversae naturae partibus componitur,

diversa que precisan de continuo y variado alimento para que todo el cuerpo sea igualmente apto para todo lo que puede seguirse de su naturaleza y, en consecuencia, para que también la mente sea igualmente apta para concebir muchas cosas.

CAPÍTULO XXVIII

No obstante, para procurarse estas cosas difícilmente serían suficientes las fuerzas de cada cual si los hombres no se prestasen servicios mutuos[21]. El dinero ha traído un verdadero compendio de todas las cosas, de lo que resulta que su imagen suela ocupar en grado sumo la mente del vulgo, pues este casi no puede imaginar especie alguna de alegría que no se acompañe de la idea de las monedas como de su causa.

CAPÍTULO XXIX

Mas este vicio solo lo tienen aquellos que buscan los dineros no por indigencia, ni a fin de subvenir a sus necesidades, sino quienes han aprendido las artes del lucro, que tienen a gran gala. Por lo demás, alimentan su cuerpo por costumbre, mas parcamente, pues [275] creen perder de sus bienes lo que gastan en la conservación de su cuerpo. Pero cuantos conocen la verdadera utilidad del dinero y moderan sus riquezas solo según sus necesidades viven contentos con poco.

CAPÍTULO XXX

Así pues, como las cosas que favorecen que las partes del cuerpo desempeñen su función son buenas, y como la alegría consiste en que la po-

---

quae continuo alimento indigent, et vario, ut totum Corpus ad omnia, quae ex ipsius natura sequi possunt, aeque aptum sit, et consequenter ut Mens etiam aeque apta sit ad plura concipiendum.

Caput XXVIII. Ad haec autem comparandum vix uniuscuiusque vires sufficerent, nisi homines operas mutuas traderent. Verum omnium rerum compendium pecunia attulit, unde factum, ut eius imago Mentem vulgi maxime occupare soleat; quia vix ullam Laetitiae speciem imaginati possunt, nisi concomitante nummorum idea, tamquam causa.

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

Caput XXX. Cum igitur res illae sint bonae, quae Corporis partes iuvant, ut suo officio fungantur, et Laetitia in eo consistat, quod hominis potentia, quatenus Men-

---

21. La frase (*operas mutuas traderent*) es del *Formión* de Terencio (v. 267: *tradunt operas mutuas*).

tencia del hombre, en tanto que consta de mente y de cuerpo, es favorecida o aumentada, entonces todas las cosas que procuran alegría son buenas. Sin embargo, como las cosas no suceden con el fin de afectarnos a nosotros de alegría ni su potencia de obrar se atempera con nuestra utilidad y, por último, como la alegría, por lo general, se refiere sobre todo a una parte del cuerpo, la mayor parte de los afectos de alegría (a menos que estén presentes la razón y la vigilancia) y, en consecuencia, también los deseos que se generan a partir de ellos, tienen exceso. A lo cual se añade que, en virtud de un afecto, tenemos por primordial aquello que es agradable en el presente y no podemos estimar con igual afecto del ánimo las cosas futuras. Véase el escolio de la proposición 44 y el escolio de la proposición 60 de la parte 4.

CAPÍTULO XXXI

Por el contrario, la superstición parece decretar que es bueno aquello que acarrea tristeza, y que es malo, por el contrario, lo que acarrea alegría. Mas, como ya hemos dicho (véase el escolio de la proposición 45 de la parte 4), nadie sino un envidioso se deleita con mi impotencia y mis desgracias. Pues cuanta mayor es la alegría de que somos afectados, tanto mayor es la perfección a la que pasamos y, en consecuencia, más participamos de la naturaleza divina. Y ninguna alegría [276] moderada por la verdadera norma de nuestra utilidad puede ser mala. Mas, por el contrario, quien es guiado por el miedo y obra el bien por evitar el mal no es guiado por la razón.

---

te et Corpore constat, iuvatur, vel augetur, sunt ergo illa omnia, quae Laetitiam afferunt, bona. Attamen, quoniam contra non eum in finem res agunt, ut nos Laetitia afficiant, nec earum agendi potentia ex nostra utilitate temperatur, et denique, quoniam Laetitia plerumque ad unam Corporis partem potissimum refertur, habent ergo plerumque Laetitiae affectus (nisi ratio, et vigilantia adsit), et consequenter Cupiditates etiam, quae ex iisdem generantur, excessum; ad quod accedit, quod ex affectu id primum habeamus, quod in praesentia suave est, nec futura aequali animi affectu aestimare possumus. Vide Schol. Prop. 44. et Schol. Prop. 60. p. 4.

Caput XXXI. At superstitio id contra videtur statuere bonum esse, quod Tristitiam, et id contra malum, quod Laetitiam affert. Sed, ut iam diximus (vide Schol. Prop. 45. p. 4.), nemo, nisi invidus, mea impotentia, et incommodo delectatur. Nam quo maiore Laetitia afficimur, eo ad maiorem perfectionem transimus; et consequenter eo magis de natura divina participamus, nec Laetitia unquam mala esse potest, quam nostrae utilitatis vera ratio moderatur. At qui contra Metu ducitur, et bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur.

CAPÍTULO XXXII

Pero la humana potencia es muy limitada y es superada infinitamente por la potencia de las causas externas. Y así, no tenemos una potestad absoluta para adaptar las cosas que están fuera de nosotros a nuestro uso. No obstante, soportaremos con ánimo ecuánime las cosas contrarias a lo que la norma de nuestra utilidad postula si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber y de que no hemos podido ampliar la potencia que poseemos hasta el punto de haber podido evitarlas, y de que nosotros somos una parte de la naturaleza total cuyo orden seguimos. Y si entendemos esto clara y distintamente, esa parte nuestra que se define por la inteligencia, esto es, nuestra mejor parte, se satisfará plenamente y se esforzará por perseverar en esa satisfacción. Pues en la medida en que entendemos, nada podemos apetecer sino aquello que es necesario, ni podemos satisfacernos más que con la verdad. Y así, en la medida en que entendemos esto rectamente, en esa medida el esfuerzo de nuestra mejor parte conviene con el orden de toda la naturaleza.

Fin de la cuarta parte

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

Finis Quartae Partis

[277] Parte quinta

DE LA POTENCIA DEL INTELECTO, O SEA, DE LA LIBERTAD HUMANA

PREFACIO

Paso por fin a la otra parte de la ética, que atañe al modo, o sea, a la vía que conduce a la libertad. En ella me ocuparé, por tanto, de la potencia de la razón mostrando cuánto pueda esta razón sobre los afectos y, además, qué sea la libertad, o sea, la beatitud de la mente; partiendo de esto veremos cuánto más potente es el sabio que el ignaro. De qué modo y por qué vía deba ser perfeccionado el intelecto, y además mediante qué arte haya de cuidarse el cuerpo para que pueda desempeñar rectamente sus funciones, no es de este lugar, pues esto concierne a la medicina y aquello a la lógica. Así pues, aquí, como he dicho, trataré tan solo de la potencia de la mente o de la razón y mostraré ante todo cuánto y qué

ETHICES

Pars Quinta,
DE
Potentia Intellectus, *seu de* Libertate
Humana.

PRAEFATIO

Transeo tandem ad alteram Ethices Partem, quae est de modo, sive via, quae ad Libertatem ducit. In hac ergo de potentia rationis agam, ostendens, quid ipsa ratio in affectus possit, et deinde, quid Mentis Libertas seu beatitudo sit, ex quibus videbimus, quantum sapiens potior sit ignaro. Quomodo autem, et qua via debeat intellectus perfici, et qua deinde arte Corpus sit curandum, ut possit suo officio recte fungi, huc non pertinet; hoc enim ad Medicinam, illud autem ad Logicam spectat. Hic igitur, ut dixi, de sola Mentis, seu rationis potentia agam, et ante omnia, quantum, et quale impe-

imperio tiene sobre los afectos para coercerlos y moderarlos. Pues ya he demostrado más arriba que no tenemos sobre ellos un imperio absoluto. Los estoicos, sin embargo, pensaron que dependen absolutamente de nuestra voluntad y que podemos imperar de manera absoluta sobre ellos. No obstante, fueron forzados a confesar, no por sus propios principios, sino por las protestas de la experiencia, que se requieren no poco empeño y ejercicio para coercerlos y moderarlos. Alguno se ha esforzado por mostrarlo mediante el ejemplo (si recuerdo bien) de los dos perros, a saber, uno domés-[278]tico y otro de caza. Con el ejercicio logró al fin que el doméstico cazara y que el de caza, por el contrario, se abstuviese de perseguir liebres. A esta opinión es no poco favorable Descartes, pues sostiene que el ánima, o sea, la mente, está unida principalmente a cierta parte del cerebro, a saber, a la glándula llamada pineal, por cuyo medio la mente siente todos los movimientos que son excitados en el cuerpo y los objetos externos, y sostiene que la mente, con solo quererlo, la puede mover diversamente. Sostiene que esta glándula está suspensa en medio del cerebro de manera que puede moverse al más mínimo movimiento de los espíritus animales. Sostiene, después, que esta glándula está suspensa en medio del cerebro de tanta variedad de modos cuantos varios sean los modos como los espíritus animales chocan con ella, y que, además, en ella son imprimidos tantos vestigios diversos cuantos diversos objetos externos empujan a esos mismos espíritus animales contra ella. De donde resulta que si, a continuación, la glándula, por voluntad del alma que la mueve de diversos modos, es suspendida de algún modo que fuese idéntico a otro en que ya alguna

---

rium in affectus habeat, ad eosdem coercendum, et moderandum, ostendam. Nam nos in ipsos imperium absolutum non habere, iam supra demonstravimus. Stoici tamen putarunt, eosdem a nostra voluntate absolute pendere, nosque iis absolute imperare posse. Attamen ab experientia reclamante, non vero ex suis principiis coacti sunt fateri, usum, et studium non parvum requiri ad eosdem coercendum, et moderandum; quod quidam exemplo duorum canum (si recte memini), unius scilicet domestici, alterius venatici, conatus est ostendere; nempe quia usu efficere tandem potuit, ut domesticus venari, venaticus contra a leporibus sectandis abstinere assuesceret. Huic opinioni non parum favet Cartesius. Nam statuit Animam, seu Mentem unitam praecipue esse cuidam parti cerebri, glandulae scilicet pineali dictae, cuius ope Mens motus omnes, qui in corpore excitantur, et obiecta externa sentit, quamque Mens eo solo, quod vult, varie movere potest. Hanc glandulam in medio cerebri ita suspensam esse statuit, ut minimo spirituum animalium motu possit moveri. Deinde statuit, quod haec glans tot variis modis in medio cerebro suspendatur, quot variis modis spiritus animales in eandem impingunt, et quod praeterea tot varia vestigia in eadem imprimantur, quot varia obiecta externa ipsos spiritus animales versus eandem propellunt, unde fit, ut si glans postea ab Animae voluntate, illam diversimode movente, hoc, aut illo modo suspendatur, quo semel fuit suspensa a spiritibus, hoc, aut illo

vez hubiese sido suspendida por los espíritus al ser agitada de este o de aquel modo, entonces esa misma glándula empujará y determinará a los espíritus animales del mismo modo como antes habían sido repelidos por una suspensión similar de la glándula. Sostiene, además, que toda voluntad de la mente está unida por naturaleza a cierto movimiento preciso de la glándula. Por ejemplo, si alguien tiene la voluntad de mirar un objeto remoto, esta voluntad hará que la pupila se dilate. Mas si solo piensa en la dilatación de la pupila a nada llevará tener tal voluntad, pues la naturaleza no ha unido el movimiento de la glándula, que sirve para impulsar a los espíritus hacia el nervio óptico de un modo conveniente a la dilatación o contracción de la pupila, con la voluntad de dilatarlo o contraerlo, sino solo con la voluntad de mirar objetos remotos o próximos. Sostiene por último que, aun cuando cada movimiento de esta glándula parece estar conectado [279] por naturaleza, desde el inicio de nuestra vida, con uno solo de nuestros pensamientos, no obstante puede unirse mediante el hábito con otros, lo que se esfuerza por probar en el artículo 50 de la parte I de *Las pasiones del alma*. A partir de esto concluye que no hay alma tan débil que no pueda, cuando es bien dirigida, adquirir una potestad absoluta sobre sus pasiones. Pues estas, según él las define, son *percepciones, o sensaciones, o conmociones del alma que se refieren especialmente a ella y que*, nótese bien, *son producidas, conservadas y corroboradas por algún movimiento de los espíritus* (véase el artículo 27 de la parte I de *Las pasiones del alma*). Ahora bien, como a cualquier voluntad podemos unir un movimiento cualquiera de la glándula y, en consecuencia, de los espíritus, y como la determi-

---

modo agitatis, tum ipsa glans ipsos spiritus animales eodem modo propellet, et determinabit, ac antea a simili glandulae suspensione repulsi fuerant. Praeterea statuit, unamquamque Mentis voluntatem natura esse unitam certo cuidam glandis motui. Ex. gr. si quis voluntatem habet obiectum remotum intuendi, haec voluntas efficiet, ut pupilla dilatetur; sed si de sola dilatanda pupilla cogitet, nihil proderit eius rei habere voluntatem, quia natura non iunxit motum glandis, qui inservit impellendis spiritibus versus nervum Opticum modo conveniente dilatandae, vel contrahendae pupillae cum voluntate eandem dilatandi, vel contrahendi; sed demum cum voluntate intuendi obiecta remota, vel proxima. Denique statuit, quod, etsi unusquisque motus huius glandulae videatur connexus esse per naturam singulis ex nostris cogitationibus ab initio nostrae vitae, aliis tamen per habitum possunt iungi, quod probare conatur art. 50. p. 1. de Pass. Animae. Ex his concludit, nullam esse tam imbecillem Animam, quae non possit, cum bene dirigitur, acquirere potestatem absolutam in suas Passiones. Nam hae, ut ab eo definiuntur, sunt perceptiones, aut sensus, aut commotiones animae, quae ad eam speciatim referuntur, quaeque N. B. producuntur, conservantur, et corroborantur, per aliquem motum spirituum (*vide art. 27. p. I. Pass. Anim.*). *At quandoquidem cuilibet voluntati possumus iungere motum quemcunque glandis, et consequenter spirituum; et determinatio voluntatis a sola nostra potestate pen-*

nación de la voluntad depende de la sola potestad nuestra, entonces, si determinamos nuestra voluntad mediante juicios ciertos y firmes según los cuales queremos dirigir las acciones de nuestra vida y unimos a esos juicios los movimientos de las pasiones que queremos tener, adquiriremos un imperio absoluto sobre nuestras pasiones. Esta es la opinión de este clarísimo varón (por cuanto conjeturo a partir de sus propias palabras), la cual difícilmente hubiera creído yo haber sido profesada por tan gran hombre si fuese menos aguda. Realmente no puedo no asombrarme de que un filósofo que había sostenido firmemente no deducir nada sino de principios por sí evidentes y no afirmar nada sino aquello que percibiese clara y distantemente, y que tantas veces había reprehendido a los escolásticos por haber querido explicar cosas oscuras mediante cualidades ocultas, asuma una hipótesis más oculta que toda cualidad oculta. Pues pregunto, ¿qué entiende por unión de cuerpo y mente? Quiero decir, ¿qué concepto claro y distinto tiene de un pensamiento estrechamente unido a cierta porción de cantidad? Ciertamente, quisiera que hubiese explicado esta unión por su causa próxima, mas [280] él había concebido la mente como algo tan distinto del cuerpo que no pudo asignar ninguna causa singular ni a esta unión ni a la mente misma y le fue necesario recurrir a la causa de todo el universo, esto es, a Dios. Además, quisiera yo saber cuántos grados de movimiento puede la mente atribuir a esta glándula pineal y con cuánta fuerza puede mantenerla suspendida. Pues desconozco si esa glándula es hecha girar más rápida o más lentamente por la mente que por los espíritus animales, y si los movimientos de las pasiones que hemos unido estrechamente a

---

det; si igitur nostram voluntatem certis, et firmis iudiciis, secundum quae nostrae vitae actiones dirigere volumus, determinemus, et motus passionum, quas habere volumus, hisce iudiciis iungamus, imperium acquiremus absolutum in nostras Passiones. Haec est clarissimi huius Viri sententia (quantum ex ipsius verbis coniicio), quam ego vix credidissem a tanto Viro prolatam esse, si minus acuta fuisset. Profecto mirari satis non possum, quod vir Philosophus, qui firmiter statuerat, nihil deducere, nisi ex principiis per se notis, et nihil affirmare, nisi quod clare, et distincte perciperet, et qui toties Scholasticos reprehenderat, quod per occultas qualitates res obscuras voluerint explicare, Hypothesin sumat omni occulta qualitate occultiorem. Quid quaeso, per Mentis, et Corporis unionem intelligit? quem, inquam, clarum, et distinctum conceptum habet cogitationis arctissime unitae cuidam quantitatis portiunculae? Vellem sane, ut hanc unionem per proximam suam causam explicuisset. Sed ille Mentem a Corpore adeo distinctam conceperat, ut nec huius unionis, nec ipsius Mentis ullam singularem causam assignare potuerit; sed necesse ipsi fuerit, ad causam totius Universi, hoc est, ad Deum recurrere. Deinde pervelim scire, quot motus gradus potest glandulae isti pineali Mens tribuere, et quanta cum vi eandem suspensam tenere potest. Nam nescio, an haec glans tardius, vel celerius a Mente circumagatur, quam a spiritibus animalibus, et an motus Passionum, quos firmis iudiciis arcte iunximus,

juicios firmes no pueden ser nuevamente separados de ellos por causas corpóreas. De esto se seguiría que, aun cuando la mente se hubiese propuesto firmemente arrostrar los peligros y hubiese unido a este decreto movimientos de audacia, visto, no obstante, el peligro, la glándula estaría suspendida de manera tal que la mente no pudiese pensar más que en la fuga. Y ciertamente, de la misma manera que no se da proporción alguna entre la voluntad y el movimiento, tampoco se da ninguna comparación entre la potencia o las fuerzas de la mente y las del cuerpo. Y en consecuencia, las fuerzas de este no pueden ser determinadas nunca por las fuerzas de aquella. Añádase a esto que ni dicha glándula está situada en medio del cerebro de manera que se la pueda hacer girar tan fácilmente ni de tantos modos, y que no todos los nervios se prolongan hasta las cavidades del cerebro. Omito, por último, todo lo que afirma a propósito de la voluntad y de su libertad, aun cuando sea falso, como ya he mostrado abundantemente. Así pues, como la potencia de la mente, como he mostrado más arriba, se define por la sola inteligencia, determinaremos los remedios de los afectos, los cuales creo que todos experimentan mas no los observan cuidadosamente ni los ven distintamente, mediante el solo conocimiento de la mente. Y de este deduciremos todo lo que atañe a su beatitud. [281]

AXIOMAS

I. Si en un mismo sujeto son excitadas dos acciones contrarias, necesariamente deberá producirse una mutación, o bien en ambas, o bien en una sola, hasta que dejen de ser contrarias.

---

non possint ab iisdem iterum a causis corporeis disiungi, ex quo sequeretur, ut, quamvis Mens firmiter proposuerit contra pericula ire, atque huic decreto motus audaciae iunxerit, viso tamen periculo, glans ita suspendatur, ut Mens non, nisi de fuga, possit cogitare; et sane, cum nulla detur ratio voluntatis ad motum, nulla etiam datur comparatio inter Mentis, et Corporis potentiam, seu vires; et consequenter huius vires nequaquam viribus illius determinari possunt. His adde, quod nec haec glans ita in medio cerebro sita reperiatur, ut tam facile, totque modis circumagi possit, et quod non omnes nervi ad cavitates usque cerebri protendantur. Denique omnia, quae de voluntate, eiusque libertate asserit, omitto, quandoquidem haec falsa esse, satis superque ostenderim. Igitur quia Mentis potentia, ut supra ostendi, sola intelligentia definitur, affectuum remedia, quae omnes experiri quidem, sed non accurate observare, nec distincte videre credo, sola Mentis cognitione determinabimus, et ex eadem illa omnia, quae ad ipsius beatitudinem spectant, deducemus.

AXIOMATA

I. Si in eodem subiecto duae contrariae actiones excitentur, debebit necessario vel in utraque, vel in una sola mutatio fieri, donec desinant contrariae esse.

II. La potencia del efecto se define por la potencia de su causa en la medida en que su esencia se explica o define por la esencia de su causa.

Este axioma es patente en virtud de la proposición 7 de la parte 3.

PROPOSICIÓN 1

Según se ordenan y concatenan en la mente los pensamientos y las ideas de las cosas, así exactamente se ordenan y concatenan las afecciones del cuerpo, o imágenes de las cosas, en el cuerpo.

DEMOSTRACIÓN

El orden y la conexión de las ideas es el mismo (*por la proposición* 7 *de la parte* 2) que el orden y la conexión de las cosas. Y viceversa, el orden y la conexión de las cosas es el mismo (*por los corolarios de las proposiciones* 6 *y* 7 *de la parte* 2) que el orden y la conexión de las ideas. Por ello, de la misma manera que el orden y la conexión de las ideas se hace en la mente siguiendo el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo (*por la proposición* 18 *de la parte* 2), así, viceversa (*por la proposición* 2 *de la parte* 3), el orden y la conexión de las afecciones del cuerpo se hace según se ordenan y concatenan en la mente los pensamientos y las ideas de las cosas. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 2

Si separamos una conmoción del ánimo, o sea, un afecto, del pensamiento de la causa externa y la unimos a otros pensamientos, entonces serán

---

II. Effectus potentia definitur potentia ipsius causae, quatenus eius essentia per ipsius causae essentiam explicatur vel definitur.

Patet hoc Axioma ex Prop. 7. Part. 3.

PROPOSITIONES

PROPOSITIO I. *Prout cogitationes, rerumque ideae ordinantur, et concatenantur in Mente, ita corporis affectiones, seu rerum imagines ad amussim ordinantur, et concatenantur in Corpore.*

Demonstratio. Ordo, et connexio idearum idem est (*per Prop.* 7. *p.* 2.), ac ordo, et connexio rerum, et viceversa, ordo, et connexio rerum idem est (*per Coroll. Prop.* 6. *et* 7. *p.* 2.), ac ordo, et connexio idearum. Quare sicuti ordo, et connexio idearum in Mente fit secundum ordinem, et concatenationem affectionum Corporis (*per Prop.* 18. *p.* 2.), sic vice versa (*per Prop.* 2. *p.* 3.) ordo, et connexio affectionum Corporis fit, prout cogitationes, rerumque ideae ordinantur, et concatenantur in mente. Q. E. D.

PROPOSITIO II. *Si animi commotionem, seu affectum a causae externae cogitatione amoveamus, et aliis iungamus cogitationibus, tum Amor, seu Odium erga causam externam, ut et animi fluctuationes, quae ex his affectibus oriuntur, destruentur.*

destruidos el amor o el odio hacia la causa externa, así como las fluctuaciones del ánimo que surgen de esos afectos. [282]

DEMOSTRACIÓN

Pues aquello que constituye la forma del amor o del odio es una alegría o una tristeza acompañada de la idea de una causa externa (*por las definiciones* 6 *y* 7 *de los afectos*). Suprimida, pues, esta [idea de una causa externa], es suprimida simultáneamente la forma del amor o del odio. Y así, son destruidos esos afectos y los que surgen de ellos. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 3

Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como formamos una idea clara y distinta de él.

DEMOSTRACIÓN

Un afecto que es una pasión es una idea confusa (*por la definición general de los afectos*). Así pues, si formamos una idea clara y distinta de ese mismo afecto, esta idea no se distinguirá sino de razón de ese afecto mismo en tanto que se refiere a la sola mente (*por la proposición* 21 *de la parte* 2 *con su escolio*). Y así (*por la proposición* 3 *de la parte* 3), el afecto dejará de ser pasión. Q. E. D.

COROLARIO

Así pues, un afecto está tanto más en nuestra potestad y la mente padece tanto menos por él cuanto más conocido nos es.

PROPOSICIÓN 4

No hay ninguna afección del cuerpo de la que no podamos formar algún concepto claro y distinto.

Demonstratio. Id enim, quod formam Amoris, vel Odii constituit, est Laetitia, vel Tristitia, concomitante idea causae externae (*per Defin.* 6. *et* 7. *Affect.*), hac igitur sublata, Amoris, vel Odii forma simul tollitur; adeoque hi affectus, et qui ex his oriuntur, destruuntur. Q. E. D.

PROPOSITIO III. *Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque eius claram, et distinctam formamus ideam.*

Demonstratio. Affectus, qui passio est, idea est confusa (*per gener. Affect. Defin.*). Si itaque ipsius affectus claram, et distinctam formemus ideam, haec idea ab ipso affectu, quatenus ad solam Mentem refertur, non nisi ratione distinguetur (*per Prop.* 21. *p.* 2. *cum eiusdem Schol.*); adeoque (*per Prop.* 3. *p.* 3.) affectus desinet esse passio. Q. E. D.

Corollarium. Affectus igitur eo magis in nostra potestate est, et Mens ab eo minus patitur, quo nobis est notior.

PROPOSITIO IV. *Nulla est Corporis affectio, cuius aliquem clarum, et distinctum non possumus formare conceptum.*

DEMOSTRACIÓN

Lo que es común a todas las cosas no puede ser concebido sino adecuadamente (*por la proposición* 38 *de la parte* 2). Y así (*por la proposición* 12 *y el lema* 2 *que se halla tras el escolio de la proposición* 13 *de la parte* 2), no hay ninguna afección del cuerpo de la que no podamos formar algún concepto claro y distinto. *Q. E. D.*

COROLARIO

De aquí se sigue que no hay ningún afecto del que no podamos formar algún concepto claro y distinto. Pues un afecto es [283] la idea de una afección del cuerpo (*por la definición general de los afectos*), la cual, por ello (*por la proposición anterior*), debe implicar algún concepto claro y distinto.

ESCOLIO

Puesto que no se da nada de lo que no se siga algún efecto (*por la proposición* 36 *de la parte* 1) y puesto que cuanto se sigue de una idea que es en nosotros adecuada lo entendemos clara y distintamente (*por la proposición* 40 *de la parte* 2), de aquí se sigue que cada cual tiene la potestad de entenderse a sí mismo, y sus afectos, si no absolutamente, sí, al menos en parte, clara y distintamente y, en consecuencia, de hacer que padezca menos por ellos. Así pues, hemos de procurar sobre todo esto, conocer cada afecto, cuanto se pueda, clara y distintamente para que la mente sea determinada de esta manera, por el afecto, a pensar lo que percibe clara y distintamente y en lo que halla plena satisfacción, y, consiguientemente, para que el afecto mismo sea separado del pensamiento

---

Demonstratio. Quae omnibus communia sunt, non possunt concipi nisi adaequate (*per Prop.* 38. *p.* 2.), adeoque (*per Prop.* 12. *et Lemma* 2., *quod habetur post Schol. Prop.* 13. *p.* 2.) nulla est Corporis affectio, cuius aliquem clarum, et distinctum non possumus formare conceptum. *Q. E. D.*

Corollarium. Hinc sequitur, nullum esse affectum, cuius non possumus aliquem clarum, et distinctum formare conceptum. Est namque affectus Corporis affectionis idea (*per gen. Affect. Defin.*), quae propterea (*per Prop. praeced.*) aliquem clarum, et distinctum involvere debet conceptum.

Scholium. Quandoquidem nihil datur, ex quo aliquis effectus non sequatur (*per Prop.* 36. *p.* 1.), et quicquid ex idea, quae in nobis est adaequata, sequitur, id omne clare, et distincte intelligimus (*per Prop.* 40. *p.* 2.); hinc sequitur, unumquemque potestatem habere se, suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clare, et distincte intelligendi, et consequenter efficiendi, ut ab iisdem minus patiatur. Huic igitur rei praecipue danda est opera, ut unumquemque affectum, quantum fieri potest, clare, et distincte cognoscamus, ut sic Mens ex affectu ad illa cogitandum determinetur, quae clare, et distincte percipit, et in quibus plane acquiescit; atque adeo, ut ipse affectus a cogitatione causae externae separetur, et veris iungatur cogitationibus; ex

de una causa externa y se una a pensamientos verdaderos. De lo que resultará que no solo serán destruidos el amor, el odio, etc. (*por la proposición* 2 *de esta parte*), sino también que los apetitos o deseos que suelen surgir de tal afecto no podrán tener exceso (*por la proposición* 61 *de la parte* 4). Pues ha de notarse ante todo que uno y el mismo es el apetito en cuya virtud se dice tanto que el hombre obra como que padece. Por ejemplo, hemos mostrado que la naturaleza humana está dispuesta de tal manera que cada cual apetece que los demás vivan según el ingenio propio de él (*véase el escolio*[1] *de la proposición* 31 *de la parte* 3). Y este apetito, en el hombre que no es guiado por la razón, es una pasión que se llama ambición y que no se diferencia mucho de la soberbia. Por el contrario, en el hombre que vive según el dictamen de la razón, es una acción o virtud que se llama piedad (*véase el escolio* 1 *de la proposición* 37 *de la parte* 4 *y la demostración segunda de la misma proposición*). Y de este modo, todos los apetitos o deseos son pasiones solo en la medida en que surgen de ideas inadecuadas, y los mismos son considerados virtudes cuando son excitados o generados por ideas adecuadas. Pues todos los deseos por los que somos determinados a obrar algo pueden surgir tanto de ideas adecuadas como de inadecuadas (*véase la proposición* 59 *de la parte* 4). Y así (por volver ahí de donde he partido), no se puede pensar otro remedio para los afectos que dependa de nuestra potestad más excelente que este, a saber, el consistente en su ver-

---

quo fiet, ut non tantum Amor, Odium, &c. destruantur (*per Prop.* 2. *huius*), sed ut etiam appetitus, seu Cupiditates, quae ex tali affectu oriri solent, excessum habere nequeant (*per Prop.* 61. *p.* 4.). Nam apprime notandum est, unum, eundemque esse appetitum, per quem homo tam agere, quam pati dicitur. Ex. gr. cum natura humana ita comparatum esse ostendimus, ut unusquisque appetat, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant (*vide Coroll. Prop.* 31. *p.* 3.); qui quidem appetitus in homine, qui ratione non ducitur, passio est, quae Ambitio vocatur, nec multum a Superbia discrepat; et contra in homine, qui ex rationis dictamine vivit, actio, seu virtus est, quae Pietas appellatur (*vide Schol.* 1. *Prop.* 37. *p.* 4. *et* 2. *Demonstrat. eiusdem Prop.*). Et hoc modo omnes appetitus, seu Cupiditates eatenus tantum passiones sunt, quatenus ex ideis inadaequatis oriuntur; atque eaedem virtuti accensentur, quando ab ideis adaequatis excitantur, vel generantur. Nam omnes Cupiditates, quibus ad aliquid agendum determinamur, tam oriri possunt ab adaequatis, quam ab inadaequatis ideis (*vide Prop.* 59. *p.* 4.). Atque hoc (ut eo, unde digressus sum, revertar) affectuum remedio, quod scilicet in eorum vera cognitione consistit, nullum praestantius aliud, quod a nostra potestate pendeat, excogitari potest, quandoquidem nulla alia Mentis

---

1. Gebhardt, que en el aparato crítico de su edición de la *Ética* corrige la remisión del texto latino, sustituyendo *Coroll.* por *Schol.*, mantiene el supuesto error en el texto. Prácticamente todos los traductores posteriores asumen la corrección de Gebhardt sin olvidar, como el alemán, incorporarla al texto.

dadero conocimiento, [284] pues no se da ninguna otra potencia de la mente aparte de la de pensar y formar ideas adecuadas, como más arriba (*por la proposición* 3 *de la parte* 3) hemos mostrado.

PROPOSICIÓN 5

El afecto hacia una cosa que simplemente imaginamos, y no como necesaria ni como posible ni como contingente, en igualdad de circunstancias, es máximo.

DEMOSTRACIÓN

El afecto hacia una cosa que imaginamos ser libre es mayor que hacia una necesaria (*por la proposición* 49 *de la parte* 3) y, en consecuencia, mayor aún que hacia la que imaginamos como posible o como contingente (*por la proposición* 11 *de la parte* 4). Mas imaginar una cosa como libre no puede ser nada otro que simplemente imaginarla ignorando las causas por las que ha sido determinada a obrar (*por lo que hemos mostrado en el escolio de la proposición* 35 *de la parte* 2). Luego el afecto hacia una cosa que simplemente imaginamos, en igualdad de circunstancias, es mayor que hacia una necesaria, posible o contingente y, en consecuencia, es máximo. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 6

En la medida en que la mente entiende todas las cosas como necesarias, en esa medida tiene una mayor potencia sobre los afectos, o sea, menos padece por ellos.

---

potentia datur, quam cogitandi, et adaequatas ideas formandi, ut supra (*per Prop.* 3. *p.* 3.) ostendimus.

PROPOSITIO V. *Affectus erga rem, quam simpliciter, et non ut necessariam, neque ut possibilem, neque ut contingentem imaginamur, caeteris paribus, omnium est maximus.*

Demonstratio. Affectus erga rem, quam liberam esse imaginamur, maior est, quam erga necessariam (*per Prop.* 49. *p.* 3.), et consequenter adhuc maior, quam erga illam, quam ut possibilem, vel contingentem imaginamur (*per Prop.* 11. *p.* 4.). At rem aliquam ut liberam imaginari nihil aliud esse potest, quam quod rem simpliciter imaginamur, dum causas, a quibus ipsa ad agendum determinata fuit, ignoramus (*per illa, quae in Schol. Prop.* 35. *p.* 2. *ostendimus*); ergo affectus erga rem, quam simpliciter imaginamur, caeteris paribus maior est, quam erga necessariam, possibilem, vel contingentem, et consequenter maximus. *Q. E. D.*

PROPOSITIO VI. *Quatenus Mens res omnes, ut necessarias intelligit, eatenus maiorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur.*

DEMOSTRACIÓN

La mente entiende que todas las cosas son necesarias (*por la proposición* 29 *de la parte* 1) y que son determinadas a existir y a operar en virtud de un nexo infinito de causas (*por la proposición* 28 *de la parte* 1). Y así (*por la proposición anterior*), hace que padezca menos por los afectos que surgen de ellas y (*por la proposición* 48 *de la parte* 3) que sea menos afectada hacia ellas. Q. E. D.

ESCOLIO

Cuanto más versa este conocimiento, a saber, que las cosas son necesarias, sobre [285] cosas singulares que imaginamos con mayor distinción y mayor vivacidad, tanto mayor es esa potencia de la mente sobre los afectos, como también lo atestigua la experiencia misma. Pues vemos que la tristeza por algún bien que ha perecido se mitiga en cuanto el hombre que lo ha perdido considera que ese bien no podía ser conservado en manera alguna. Así, vemos también que nadie tiene conmiseración por un niño porque no sepa hablar, andar, razonar ni, por último, porque viva durante tantos años como inconsciente de sí mismo. Mas si la mayor parte de los hombres naciese adulta y solo hubiese algún que otro niño, entonces todos tendrían conmiseración por los niños, pues todos considerarían la infancia misma no como una cosa natural y necesaria, sino como un vicio o pecado de la naturaleza. Y podríamos señalar muchas otras cosas de este tipo.

Demonstratio. Mens res omnes necessarias esse intelligit (*per Prop.* 29. *p.* 1.), et infinito causarum nexu determinari ad existendum, et operandum (*per Prop.* 28. *p.* 1.); adeoque (*per Prop. praeced.*) eatenus efficit, ut ab affectibus, qui ex iis oriuntur, minus patiatur, et (*per Prop.* 48. *p.* 3.) minus erga ipsas afficiatur. Q. E. D.

Scholium. Quo haec cognitio, quod scilicet res necessariae sint, magis circa res singulares, quas distinctius, et magis vivide imaginamur, versatur, eo haec Mentis in affectus potentia maior est, quod ipsa etiam experientia testatur. Videmus enim Tristitiam boni alicuius, quod periit, mitigari, simulac homo, qui id perdidit, considerat bonum illud servari nulla ratione potuisse. Sic etiam videmus, quod nemo miseretur infantis, propterea quod nescit loqui, ambulare, ratiocinari, et quod denique tot annos quasi sui inscius vivat. At si plerique adulti, et unus, aut alter infans nascerentur, tum unumquemque misereret infantum, quia tum ipsam infantiam, non ut rem naturalem, et necessariam, sed ut naturae vitium, seu peccatum consideraret; et ad hunc modum plura alia notare possemus.

PROPOSICIÓN 7

Los afectos que surgen de la razón o que son excitados por ella, si se tiene en cuenta el tiempo, son más potentes que los que se refieren a las cosas singulares que contemplamos como ausentes.

DEMOSTRACIÓN

A una cosa no la contemplamos como ausente en virtud del afecto por el cual la imaginamos, sino en virtud de que el cuerpo es afectado por otro afecto que excluye la existencia de esa misma cosa (*por la proposición* 17 *de la parte* 2). Por ello, el afecto que se refiere a una cosa que contemplamos como ausente no es de naturaleza tal que supere a las demás acciones y a la potencia del hombre (*sobre lo cual véase la proposición* 6 *de la parte* 4), sino que, por el contrario, es de naturaleza tal que puede ser de algún modo coercido por aquellas afecciones que excluyen la existencia de su causa externa (*por la proposición* 9 *de la parte* 4). Mas un afecto que surge de la razón necesariamente se refiere a las propiedades comunes de las cosas (*véase la definición de la razón en el escolio* 2 *de la proposición* 40 *de la parte* 2), a las que siempre contemplamos como presentes (pues no puede darse nada que excluya su existencia presente), y a las que siempre imaginamos del mismo modo (*por la proposición* 38 *de la parte* 2). Por ello, tal afecto siempre permanece el mismo y, en consecuencia (*por el axioma* 1 *de esta parte*), los afectos que le son contrarios y que no son favorecidos por sus causas externas deberán acomodarse a él más y más [286] hasta que ya no le sean contrarios. Y en esta medida el afecto que surge de la razón es más potente. *Q. E. D.*

PROPOSITIO VII. *Affectus, qui ex ratione oriuntur, vel excitantur, si ratio temporis habeatur, potentiores sunt iis, qui ad res singulares referuntur, quas ut absentes contemplamur.*

Demonstratio. Rem aliquam ut absentem non contemplamur ex affectu, quo eandem imaginamur; sed ex eo, quod Corpus alio afficitur affectu, qui eiusdem rei existentiam secludit (*per Prop.* 17. *p.* 2.). Quare affectus, qui ad rem, quam ut absentem contemplamur, refertur, eius naturae non est, ut reliquas hominis actiones, et potentiam superet (*de quibus vide Prop.* 6. *p.* 4.); sed contra eius naturae est, ut ab iis affectionibus, quae existentiam externae eius causae secludunt, coerceri aliquo modo possit (*per Prop.* 9. *p.* 4.). At affectus, qui ex ratione oritur, refertur necessario ad communes rerum proprietates (*vide rationis Defin. in* 2. *Schol. Prop.* 40. *p.* 2.), quas semper ut praesentes contemplamur (nam nihil dari potest, quod earum praesentem existentiam secludat), et quas semper eodem modo imaginamur (*per Prop.* 38. *p.* 2.): Quare talis affectus idem semper manet, et consequenter (*per Ax.* 1. *huius*) affectus, qui eidem sunt contrarii, quique a suis causis externis non foventur, eidem magis magisque sese accommodare debebunt, donec non amplius sint contrarii, et eatenus affectus, qui ex ratione oritur, est potentior. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 8

Por cuantas más causas simultáneamente concurrentes es excitado un afecto, tanto mayor es este.

DEMOSTRACIÓN

Muchas causas simultáneas pueden más que si fuesen pocas (*por la proposición 7 de la parte* 3), y así (*por la proposición 5 de la parte* 4), por cuantas más causas simultáneamente es excitado un afecto tanto más fuerte es este. Q. E. D.

ESCOLIO

Esta proposición es patente también en virtud del axioma 2 de esta parte.

PROPOSICIÓN 9

El afecto que se refiere a muchas y diversas causas, las cuales contempla la mente simultáneamente con ese mismo afecto, es menos nocivo y menos padecemos por él, y menos somos afectados hacia cada una de sus causas, de cuanto [es nocivo, padecemos por él y somos afectados hacia cada una de sus causas por] otro afecto igualmente grande que se refiere a una sola o a menos causas.

DEMOSTRACIÓN

Un afecto es malo o nocivo solo en la medida en que impide que la mente pueda pensar (*por las proposiciones* 26 *y* 27 *de la parte* 4). Y así, aquel afecto por el que la mente es determinada a contemplar simultáneamente muchos objetos es menos nocivo que otro afecto igualmente grande en cuya virtud la mente se detiene en la contemplación de uno solo o de pocos objetos de manera tal que no pueda pensar en otros. Lo cual era

---

PROPOSITIO VIII. *Quo affectus aliquis a pluribus causis simul concurrentibus excitatur, eo maior est.*

Demonstratio. Plures causae simul plus possunt, quam si pauciores essent (*per Prop.* 7. *p.* 3.): adeoque (*per Prop.* 5. *p.* 4.), quo affectus aliquis a pluribus causis simul excitatur, eo fortior est. Q. E. D.

Scholium. Haec Propositio patet etiam ex Axiomate 2. huius Partis.

PROPOSITIO IX. *Affectus, qui ad plures, et diversas causas refertur, quas Mens cum ipso affectu simul contemplatur, minus noxius est, et minus per ipsum patimur, et erga unamquamque causam minus afficimur, quam alius aeque magnus affectus, qui ad unam solam, vel pauciores causas refertur.*

Demonstratio. Affectus eatenus tantum malus, seu noxius est, quatenus Mens ab eo impeditur, quominus possit cogitare (*per Propositiones* 26. *et* 27. *p.* 4.): adeoque ille affectus, a quo Mens ad plura simul obiecta contemplandum determinatur, minus noxius est, quam alius aeque magnus affectus, qui Mentem in sola unius, aut pauciorum obiectorum contemplatione ita detinet, ut de aliis cogitare nequeat, quod erat

lo primero. Además, como la esencia de la mente, esto es (*por la proposición 7 de la parte* 3), su potencia, consiste en el solo pensamiento (*por la proposición* 11 *de la parte* 2), entonces la mente padece menos por un afecto que la determina a contemplar simultáneamente muchas cosas, que por un afecto igualmente grande que mantiene ocupada a la mente en la contemplación de un solo objeto o de menos objetos. Lo cual era lo segundo. Por último, [287] este afecto (*por la proposición* 48 *de la parte* 3), en la medida en que se refiere a muchas causas externas, es también menor hacia cada una de ellas. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 10

Mientras no entran en conflicto en nosotros afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según un orden conforme al intelecto.

DEMOSTRACIÓN

Los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, esto es (*por la proposición* 30 *de la parte* 4), que son malos, son malos en la medida en que impiden que la mente entienda (*por la proposición* 27 *de la parte* 4). Así pues, mientras en nosotros no entran en conflicto afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, la potencia de la mente, con la que se esfuerza por entender las cosas (*por la proposición* 26 *de la parte* 4), no es impedida. Y así, tiene entonces la potestad de formar ideas claras y distintas y de deducir unas de otras (*véase el escolio* 2 *de la proposición* 40 *y el escolio de la proposición* 47 *de la parte* 2). Y en consecuencia (*por la proposición* 1 *de esta parte*), tenemos entonces la potestad de orde-

---

primum. Deinde, quia Mentis essentia, hoc est (*per Prop.* 7. *p.* 3.), potentia in sola cogitatione consistit (*per Prop.* 11. *p.* 2.), ergo Mens per affectum, a quo ad plura simul contemplandum determinatur, minus patitur, quam per aeque magnum affectum, qui Mentem in sola unius, aut pauciorum obiectorum contemplatione occupatam tenet, quod erat secundum. Denique hic affectus (*per Prop.* 48. *p.* 3.), quatenus ad plures causas externas refertur, est etiam erga unamquamque minor. *Q. E. D.*

PROPOSITIO X. *Quamdiu affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, non conflictamur, tamdiu potestatem habemus ordinandi, et concatenandi Corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum.*

Demonstratio. Affectus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est (*per Prop.* 30. *p.* 4.), qui mali sunt, eatenus mali sunt, quatenus impediunt, quominus Mens intelligat (*per Prop.* 27. *p.* 4.). Quamdiu igitur affectibus, qui nostrae naturae contrarii sunt, non conflictamur, tamdiu Mentis potentia, qua res intelligere conatur (*per Prop.* 26. *p.* 4.) non impeditur, atque adeo tamdiu potestatem habet claras, et distinctas ideas formandi, et alias ex aliis deducendi (*vide* 2. *Schol. Prop.* 40. *et Schol. Prop.* 47. *p.* 2.); et consequenter (*per Prop.* 1. *huius*), tamdiu potestatem habemus

nar y concatenar las afecciones del cuerpo según un orden conforme al intelecto. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Mediante esta potestad de ordenar y concatenar rectamente las afecciones del cuerpo podemos hacer que no seamos fácilmente afectados por afectos malos. Pues (*por la proposición* 7 *de esta parte*) se requiere de mayor fuerza para coercer los afectos ordenados y concatenados según un orden conforme al intelecto, que para coercer los inciertos y vagos. Así pues, lo mejor que podemos hacer mientras no tenemos un conocimiento perfecto de nuestros afectos es concebir una norma recta para vivir, o sea, unos principios ciertos de vida, y grabarlos en la memoria, y aplicarlos de continuo a las cosas particulares que frecuentemente se presentan en la vida, para que así nuestra imaginación sea afectada ampliamente por ellos y nos estén siempre presentes. Por ejemplo, hemos postulado entre los principios de vida (*véase la proposición* 46 *de la parte* 4 *con su escolio*) que el odio ha de ser vencido con amor o generosidad, mas no compensado con un odio recíproco. Ahora bien, para tener siempre presente esta prescripción de la razón [288] cuando nos sea de utilidad, se ha de pensar y meditar a menudo en las ofensas comunes de los hombres y en qué modo y por qué vía se rechazan de la mejor manera mediante la generosidad. Pues de esta manera uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de aquel principio y (*por la proposición* 18 *de la parte* 2) siempre nos estará presente cuando se nos infiera una ofensa. Y si también tenemos presente la norma de nuestra verdadera utilidad, así como la del bien que se sigue de la mutua amistad

---

ordinandi, et concatenandi affectiones Corporis secundum ordinem ad intellectum. *Q. E. D.*

Scholium. Hac potestate recte ordinandi, et concatenandi Corporis affectiones efficere possumus, ut non facile malis affectibus afficiamur. Nam (*per Prop.* 7. *huius*) maior vis requiritur ad Affectus, secundum ordinem ad intellectum ordinatos, et concatenatos coercendum, quam incertos, et vagos. Optimum igitur, quod efficere possumus, quamdiu nostrorum affectuum perfectam cognitionem non habemus, est rectam vivendi rationem, seu certa vitae dogmata concipere, eaque memoriae mandare, et rebus particularibus, in vita frequenter obviis, continuo applicare, ut sic nostra imaginatio late iisdem afficiatur, et nobis in promptu sint semper. Ex. gr. inter vitae dogmata posuimus (*vide Prop.* 46. *p.* 4. *cum eiusdem Schol.*), Odium Amore, seu generositate vincendum, non autem reciproco Odio compensandum. Ut autem hoc rationis praescriptum semper in promptu habeamus, ubi usus erit, cogitandae, et saepe meditandae sunt communes hominum iniuriae, et quomodo, et qua via Generositate optime propulsentur; sic enim imaginem iniuriae imaginationi huius dogmatis iungemus, et nobis (*per Prop.* 18. *p.* 2.) in promptu semper erit, ubi nobis iniuria afferetur. Quod si etiam in promptu habuerimus rationem nostri veri utilis, ac etiam boni, quod ex mutua amicitia, et communi societate sequitur, et praeterea quod

y de la sociedad común y, además, que de una norma recta para vivir surge la más alta satisfacción del ánimo (*por la proposición 52 de la parte* 4) y que los hombres, como las demás cosas, obran por necesidad de la naturaleza, entonces la ofensa o el odio que suele surgir de esta ocupará una parte mínima de la imaginación y será fácilmente superada. O si la ira, que suele surgir de las más graves ofensas, no es superada fácilmente, será superada no obstante, aunque no sin fluctuación del ánimo, en un espacio mucho menor de tiempo que si no hubiésemos meditado previamente tanto sobre estas cosas, como es patente en virtud de las proposiciones 6, 7 y 8 de esta parte. Del mismo modo se ha de pensar, para vencer al miedo, en la firmeza. A saber, se han de enumerar e imaginar a menudo los peligros comunes de la vida y cuál es el mejor modo de evitarlos y superarlos con presencia de ánimo y fortaleza. Mas se ha de señalar que siempre tenemos que atender, al ordenar nuestros pensamientos e imágenes (*por el corolario de la proposición* 63 *de la parte* 4 *y la proposición* 59 *de la parte* 3), a lo que en cada cosa es bueno para así ser siempre determinados a obrar en virtud de un afecto de alegría. Por ejemplo, si alguien ve que persigue la gloria en demasía pensará en su recto uso y con qué fin ha de ser perseguida y por qué medios puede ser adquirida, mas no en su abuso ni en la vanidad e inconstancia de los hombres, o en cosas de este jaez, en las que nadie piensa sino en virtud de un ánimo morboso. Pues tales pensamientos afligen al máximo a los más ambiciosos cuando desesperan de obtener los honores que ambicionan y quieren mostrarse como sabios mientras vomitan ira. Por eso es cierto que quienes más deseosos están de gloria son quienes más vo-

---

ex recta vivendi ratione summa animi acquiescentia oriatur (*per Prop.* 52. *p.* 4.), et quod homines, ut reliqua, ex naturae necessitate agant: tum iniuria, sive Odium, quod ex eadem oriri solet, minimam imaginationis partem occupabit, et facile superabitur; vel si Ira, quae ex maximis iniuriis oriri solet, non adeo facile superetur, superabitur tamen, quamvis non sine animi fluctuatione, longe minore temporis spatio, quam si haec non ita praemeditata habuissemus, ut patet ex Propositione 6. 7. et 8. huius Partis. De Animositate ad Metum deponendum eodem modo cogitandum est; enumeranda scilicet sunt, et saepe imaginanda communia vitae pericula, et quomodo animi praesentia, et fortitudine optime vitari, et superari possunt. Sed notandum, quod nobis in ordinandis nostris cogitationibus, et imaginibus semper attendendum est (*per Coroll. Prop.* 63. *p.* 4. *et Prop.* 59. *p.* 3.) ad illa, quae in unaquaque re bona sunt, ut sic semper ex Laetitiae affectu ad agendum determinemur. Ex. gr. si quis videt, se nimis gloriam sectari, de eius recto usu cogitet, et in quem finem sectanda sit, et quibus mediis acquiri possit; sed non de ipsius abusu, et vanitate, et hominum inconstantia, vel aliis huiusmodi, de quibus nemo, nisi ex animi aegritudine, cogitat; talibus enim cogitationibus maxime ambitiosi se maxime afflictant, quando de assequendo honore, quem ambiunt, desperant; et, dum Iram evomunt, sapientes videri volunt. Quare certum est, eos gloriae maxime esse cupidos, qui de ipsius

ciferan sobre su abuso y sobre la vanidad del mundo. Y esto no es propio solo de los ambiciosos, sino que es común a cuantos es adversa la fortuna y son de ánimo impotente. Pues el avaro, si además es pobre, no para de hablar del abuso del dinero y de los vicios de los ricos. Con ello no consigue otra cosa que afligirse y mostrar a los demás que no solo lleva con ánimo inicuo su propia pobreza, [289] sino también la riqueza ajena. Así también quienes han sido rechazados por su amante en nada piensan sino en la inconstancia de las mujeres y en su ánimo engañoso y en sus demás vicios, tan decantados. Mas rápidamente los dejan caer en el olvido en cuanto son recibidos otra vez por su amante[2]. Así pues, quien intenta moderar sus afectos y apetitos por el solo amor de la libertad, ese se afanará cuanto puede en conocer las virtudes y sus causas, y en henchir su ánimo con el gozo que surge de su verdadero conocimiento. Pero de ninguna manera en contemplar los vicios de los hombres y en denigrar a los hombres complaciéndose en una especie falsa de libertad. Y quien observe y ejercite diligentemente estas cosas (pues tampoco son difíciles) podrá dirigir sus acciones, en un breve espacio de tiempo, casi siempre según el imperio de la razón.

PROPOSICIÓN 11

A cuantas más cosas se refiere una imagen, más frecuente es o tanto más a menudo se aviva y tanto más ocupa la mente.

---

abusu, et mundi vanitate maxime clamant. Nec hoc ambitiosis proprium, sed omnibus commune est, quibus fortuna est adversa, et qui animo impotentes sunt. Nam pauper etiam avarus de abusu pecuniae, et divitum vitiis non cessat loqui; quo nihil aliud efficit, quam se afflictare, et aliis ostendere, se non tantum paupertatem suam, sed etiam aliorum divitias iniquo animo ferre. Sic etiam, qui male ab amasia excepti sunt, nihil cogitant, quam de mulierum inconstantia, et fallaci animo, et reliquis earundem decantatis vitiis, quae omnia statim oblivioni tradunt, simulac ab amasia iterum recipiuntur. Qui itaque suos affectus, et appetitus ex solo Libertatis amore moderari studet, is, quantum potest, nitetur, virtutes, earumque causas noscere, et animum gaudio, quod ex earum vera cognitione oritur, implere; at minime hominum vitia contemplari, hominesque obtrectare, et falsa libertatis specie gaudere. Atque haec qui diligenter observabit (neque enim difficilia sunt), et exercebit, nae ille brevi temporis spatio actiones suas ex rationis imperio plerumque dirigere poterit.

PROPOSITIO XI. *Quo imago aliqua ad plures res refertur, eo frequentior est, seu saepius viget, et Mentem magis occupat.*

---

2. La expresión de esta idea constituye el arranque de *El eunuco* (acto I, vv. 55-69) de Terencio, que otra vez resuena en el latín de Spinoza.

DEMOSTRACIÓN

A cuantas más cosas se refiere una imagen o un afecto, tantas más causas se dan por las que puede ser favorecida o excitada, todas las cuales la mente (*por hipótesis*) contempla simultáneamente en virtud del afecto mismo. Y así, el afecto es tanto más frecuente, o sea, más a menudo se aviva y (*por la proposición* 8 *de esta parte*) tanto más ocupa la mente. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 12

Las imágenes de las cosas se unen más fácilmente a aquellas imágenes que se refieren a cosas que entendemos clara y distintamente, que a las otras.

DEMOSTRACIÓN

Las cosas que entendemos clara y distintamente son, o bien las propiedades comunes de las cosas, o bien lo que se deduce de estas (*véase la definición de la razón en el escolio* 2 *de la proposición* 40 *de la parte* 2) y, en consecuencia, con más frecuencia (*por la proposición anterior*) se excitan en nosotros. Y así, más fácilmente puede suceder que contemplemos otras cosas simultáneamente con estas, que simultáneamente con otras, y, en conse-[290]cuencia (*por la proposición* 18 *de la parte* 2), que se unan más fácilmente con estas que con otras. *Q. E. D.*

PROPOSICIÓN 13

Una imagen, cuanto más unida está a muchas otras, con tanta mayor frecuencia se aviva.

Demonstratio. Quo enim imago, seu affectus ad plures res refertur, eo plures dantur causae, a quibus excitari, et foveri potest, quas omnes Mens (*per Hypothesin*) ex ipso affectu simul contemplatur; atque adeo affectus eo frequentior est, seu saepius viget, et (*per Prop.* 8. *huius*) Mentem magis occupat. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XII. *Rerum imagines facilius imaginibus, quae ad res referuntur, quas clare, et distincte intelligimus, iunguntur, quam aliis.*

Demonstratio. Res, quas clare, et distincte intelligimus, vel rerum communes proprietates sunt, vel quae ex iis deducuntur (*vide rationis Defin. in* 2. *Schol. Prop.* 40. *p.* 2.), et consequenter saepius (*per Prop. praeced.*), in nobis excitantur; adeoque facilius fieri potest, ut res alias simul cum his, quam cum aliis contemplemur, et consequenter (*per Prop.* 18. *p.* 2.) ut facilius cum his, quam cum aliis, iungantur. *Q. E. D.*

PROPOSITIO XIII. *Quo imago aliqua pluribus aliis iuncta est, eo saepius viget.*

DEMOSTRACIÓN

Pues cuanto más unida está una imagen a muchas otras, tantas más causas (*por la proposición* 18 *de la parte* 2) se dan por las que puede ser excitada. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 14

La mente puede hacer que todas las afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas, se refieran a la idea de Dios.

DEMOSTRACIÓN

No hay ninguna afección del cuerpo de la que la mente no pueda formar algún concepto claro y distinto (*por la proposición* 4 *de esta parte*). Y así, puede hacer (*por la proposición* 15 *de la parte* 1) que todas se remitan a la idea de Dios. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 15

Quien se entiende a sí mismo y sus afectos clara y distintamente, ama a Dios, y ello tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y sus afectos.

DEMOSTRACIÓN

Quien se entiende a sí mismo y sus afectos clara y distintamente se alegra (*por la proposición* 53 *de la parte* 3), y ello acompañado de la idea de Dios (*por la proposición anterior*). Y así (*por la definición* 6 *de los afectos*), ama a Dios y (*por la misma razón*) tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y sus afectos. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 16

Este amor hacia Dios debe ocupar al máximo la mente.

Demonstratio. Nam, quo imago aliqua pluribus aliis iuncta est, eo (*per Prop.* 18. *p.* 2.) plures causae dantur, a quibus excitari potest. Q. E. D.

PROPOSITIO XIV. *Mens efficere potest, ut omnes Corporis affectiones, seu rerum imagines ad Dei ideam referantur.*

Demonstratio. Nulla est Corporis affectio, cuius aliquem clarum, et distinctum non possit Mens formare conceptum (*per Prop.* 4. *huius*); adeoque efficere potest (*per Prop.* 15. *p.* 1.), ut omnes ad Dei ideam referuntur. Q. E. D.

PROPOSITIO XV. *Qui se, suosque affectus clare, et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se, suosque affectus magis intelligit.*

Demonstratio. Qui se, suosque affectus clare, et distincte intelligit, laetatur (*per Prop.* 53. *p.* 3.), idque concomitante idea Dei (*per Prop. praeced.*); atque adeo (*per* 6. *Affect. Defin.*) Deum amat, et (*per eandem rationem*) eo magis, quo se, suosque affectus magis intelligit. Q. E. D.

PROPOSITIO XVI. *Hic erga Deum Amor Mentem maxime occupare debet.*

DEMOSTRACIÓN

Pues este amor está unido a todas las afecciones del cuerpo [291] (*por la proposición* 14 *de esta parte*) y es favorecido por todas ellas (*por la proposición* 15 *de esta parte*). Y así (*por la proposición* 11 *de esta parte*), debe ocupar al máximo la mente. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 17

Dios está exento de pasiones y no es afectado de afecto alguno de alegría o de tristeza.

DEMOSTRACIÓN

Todas las ideas, en la medida en que se refieren a Dios, son verdaderas (*por la proposición* 32 *de la parte* 2), esto es (*por la definición* 4 *de la parte* 2), adecuadas. Y así (*por la definición general de los afectos*), Dios está exento de pasiones. Además, Dios no puede pasar ni a una mayor ni a una menor perfección (*por el corolario* 2 *de la proposición* 20 *de la parte* 1). Y así (*por las definiciones* 2 *y* 3 *de los afectos*), no es afectado de afecto alguno de alegría o de tristeza. Q. E. D.

COROLARIO

Hablando propiamente, Dios no ama a nadie ni a nadie odia. Pues Dios (*por la proposición anterior*) no es afectado de afecto alguno de alegría o de tristeza y, en consecuencia (*por las definiciones* 6 *y* 7 *de los afectos*), tampoco ama a nadie ni a nadie odia.

PROPOSICIÓN 18

Nadie puede odiar a Dios.

Demonstratio. Est enim hic Amor iunctus omnibus Corporis affectionibus (*per Prop.* 14. *huius*), quibus omnibus fovetur (*per Prop.* 15. *huius*); atque adeo (*per Prop.* 11. *huius*) Mentem maxime occupare debet. Q. E. D.

PROPOSITIO XVII. *Deus expers est passionum, nec ullo Laetitiae, aut Tristitiae affectu afficitur.*

Demonstratio. Ideae omnes, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt (*per Prop.* 32. *p.* 2.), hoc est (*per Defin.* 4. *p.* 2.), adaequatae; atque adeo (*per Affect. gen. Defin.*) Deus expers est passionum. Deinde Deus neque ad maiorem, neque ad minorem perfectionem transire potest (*per* 2. *Coroll. Prop.* 20. *p.* 1.); adeoque (*per* 2. *et* 3. *Affect. Defin.*) nullo Laetitiae, neque Tristitiae affectu afficitur. Q. E. D.

Corollarium. Deus proprie loquendo neminem amat, neque odio habet. Nam Deus (*per Prop. praeced.*) nullo Laetitiae, neque Tristitiae affectu afficitur, et consequenter (*per* 6. *et* 7. *Affect. Defin.*) neminem etiam amat, neque odio habet.

PROPOSITIO XVIII. *Nemo potest Deum odio habere.*

DEMOSTRACIÓN

La idea de Dios que hay en nosotros es adecuada y perfecta (*por las proposiciones* 46 *y* 47 *de la parte* 2). Y así, en la medida en que contemplamos a Dios, en esa medida actuamos (*por la proposición* 3 *de la parte* 3) y, en consecuencia (*por la proposición* 59 *de la parte* 3), ninguna tristeza puede darse acompañada de la idea de Dios, esto es (*por la definición* 7 *de los afectos*), nadie puede odiar a Dios. Q. E. D.

COROLARIO

El amor hacia Dios no puede trocarse en odio.

ESCOLIO

Mas se puede objetar que cuando en-[292]tendemos a Dios como causa de todas las cosas por ello mismo consideramos a Dios como causa de la tristeza. Pero a esto respondo que, en la medida en que entendemos las causas de la tristeza, en esa medida (*por la proposición* 3 *de esta parte*) esta deja de ser una pasión, esto es (*por la proposición* 59 *de la parte* 3), en esa medida deja de ser tristeza. Y así, en la medida en que entedemos que Dios es causa de la tristeza, en esa medida nos alegramos.

PROPOSICIÓN 19

Quien ama a Dios no puede esforzarse por que Dios, a su vez, le ame.

DEMOSTRACIÓN

Si un hombre se esforzase por ello, entonces desearía (*por el corolario de la proposición* 17 *de esta parte*) que Dios, a quien ama, no fuese Dios. Y, en consecuencia (*por la proposición* 19 *de la parte* 3), desearía entristecerse, lo cual (*por la proposición* 28 *de la parte* 3) es absurdo. Luego quien ama a Dios, etc. Q. E. D.

Demonstratio. Idea Dei, quae in nobis est, est adaequata, et perfecta (*per Prop.* 46. *et* 47. *p.* 2.); adeoque quatenus Deum contemplamur, eatenus agimus (*per Prop.* 3. *p.* 3.), et consequenter (*per Prop.* 59. *p.* 3.) nulla potest dari Tristitia concomitante idea Dei, hoc est, (*per* 7. *Affect. Defin.*) nemo Deum odio habere potest. Q. E. D.

Corollarium. Amor erga Deum in odium verti nequit.

Scholium. At obiici potest, quod dum Deum omnium rerum causam intelligimus, eo ipso Deum Tristitiae causam consideramus. Sed ad hoc respondeo, quod quatenus Tristitiae causas intelligimus, eatenus (*per Prop.* 3. *huius*) ipsa desinit esse passio, hoc est (*per Prop.* 59. *p.* 3.), eatenus desinit esse Tristitia; atque adeo, quatenus Deum Tristitiae causam esse intelligimus, eatenus laetamur.

PROPOSITIO XIX. *Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.*

Demonstratio. Si homo id conaretur, cuperet ergo (*per Coroll. Prop.* 17. *huius*), ut Deus, quem amat, non esset Deus, et consequenter (*per Prop.* 19. *p.* 3.) contristari cuperet; quod (*per Prop.* 28. *p.* 3.) est absurdum. Ergo, qui Deum amat, &c. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 20

Este amor hacia Dios no puede ser mancillado ni por el afecto de la envidia ni por el de los celos, sino que es tanto más favorecido cuantos más hombres imaginamos unidos con Dios por este mismo vínculo de amor.

DEMOSTRACIÓN

Este amor hacia Dios es el sumo bien que podemos apetecer según el dictamen de la razón (*por la proposición* 28 *de la parte* 4) y es común a todos los hombres (*por la proposición* 36 *de la parte* 4) y deseamos que todos gocen de él (*por la proposición* 37 *de la parte* 4). Y así (*por la definición* 23 *de los afectos*), no puede ser mancillado por el afecto de la envidia ni tampoco (*por la proposición* 18 *de esta parte y la definición de los celos, la cual ha de verse en el escolio de la proposición* 35 *de la parte* 3) por el afecto de los celos, sino que, por el contrario (*por la proposición* 31 *de la parte* 3), debe ser tanto más favorecido cuantos más hombres imaginamos que gozan de él. Q. E. D.

ESCOLIO

De este mismo modo podemos mostrar que no se da afecto alguno que sea directamente contrario a este amor y por el que este mismo amor pueda ser destruido. Y así podemos concluir que este amor hacia Dios [293] es el más constante de todos los afectos y que, en la medida en que se refiere al cuerpo, no puede ser destruido sino con el cuerpo mismo. En cambio, de qué naturaleza sea en la medida en que se refiere solo a la mente, lo veremos luego. Y con esto he recogido todos los remedios de los afectos, o sea, todo lo que puede la mente, considerada

---

PROPOSITIO XX. *Hic erga Deum Amor, neque Invidiae, neque Zelotypiae affectu inquinari potest; sed eo magis fovetur, quo plures homines eodem Amoris vinculo cum Deo iunctos imaginamur.*

Demonstratio. Hic erga Deum Amor summum bonum est, quod ex dictamine rationis appetere possumus (*per Prop.* 28. *p.* 4.), et omnibus hominibus commune est (*per Prop.* 36. *p.* 4.), et omnes, ut eodem gaudeant, cupimus (*per Prop.* 37. *p.* 4.); atque adeo (*per* 23. *Aff. Defin.*) Invidiae affectu maculari nequit, neque etiam (*per Prop.* 18. *huius et Defin Zelotypiae, quam vide in Schol. Prop.* 35. *p.* 3.) Zelotypiae affectu; sed contra (*per Prop.* 31. *p.* 3.) eo magis foveri debet, quo plures homines eodem gaudere imaginamur. Q. E. D.

Scholium. Possumus hoc eodem modo ostendere, nullum dari affectum, qui huic Amori directe sit contrarius, a quo hic ipse Amor possit destrui; atque adeo concludere possumus, hunc erga Deum Amorem omnium affectuum est constantissimum, nec, quatenus ad Corpus refertur, posse destrui, nisi cum ipso Corpore. Cuius autem naturae sit, quatenus ad solam Mentem refertur, postea videbimus. Atque his omnia affectuum remedia, sive id omne, quod Mens, in se sola considerata, adversus affectus potest, comprehendi; ex quibus apparet, Mentis in affectus potentiam consistere:

en sí sola, contra los afectos. A partir de todo ello se ve que la potencia de la mente sobre los afectos consiste, I. en el conocimiento mismo de los afectos (*véase el escolio de la proposición* 4 *de esta parte*). II. En que separa a los afectos del pensamiento de una causa externa que imaginamos confusamente (*véase la proposición* 2 *con el mismo escolio de la proposición* 4 *de esta parte*). III. En el tiempo con que las afecciones referidas a las cosas que entendemos superan a aquellas que se refieren a las cosas que concebimos confusa o mutiladamente (*véase la proposición* 7 *de esta parte*). IV. En la multitud de causas que favorecen los afectos que se refieren a las propiedades comunes de las cosas o a Dios (*véanse las proposiciones* 9 *y* 11 *de esta parte*). V. Por último, en el orden con que la mente puede ordenar sus afectos y concatenarlos entre ellos (*véase el escolio de la proposición* 10 *y además las proposiciones* 12, 13 *y* 14 *de esta parte*)[3]. Mas para que esta potencia de la mente sobre los afectos se entienda mejor, conviene señalar ante todo que nosotros llamamos *grandes* a los afectos cuando comparamos el afecto de un hombre con el afecto de otro y vemos que el mismo afecto entra en mayor conflicto en uno que en el otro. O bien cuando comparamos entre sí los afectos de uno y el mismo hombre y comprobamos que es afectado o conmovido más por uno y el mismo afecto que por otro. Pues (*por la proposición* 5 *de la parte* 4) la fuerza de todo afecto se define

---

I°. In ipsa affectuum cognitione (*vide Schol. Prop.* 4. *huius*). II°. In eo, quod affectus a cogitatione causae externae, quam confuse imaginamur, separat (*vide Prop.* 2. *cum eodem Schol. Prop.* 4. *huius*). III°. In tempore, quo affectiones, quae ad res, quas intelligimus, referuntur, illas superant, quae ad res referuntur, quas confuse, seu mutilate concipimus (*vide Prop.* 7. *huius*). IV°. In multitudine causarum, a quibus affectiones, quae ad rerum communes proprietates, vel ad Deum referuntur, foventur (*vide Prop.* 9. *et* 11. *huius*). V°. Denique in ordine, quo Mens suos affectus ordinare, et invicem concatenare potest (*vide Schol. Prop.* 10. *et insuper Prop.* 12. 13. *et* 14. *huius*). Sed ut haec Mentis in affectus potentia melius intelligatur, venit apprime notandum, quod affectus a nobis magni appellantur, quando unius hominis affectum cum affectu alterius comparamus, et unum magis, quam alium eodem affectu conflictari videmus; vel quando unius, eiusdemque hominis affectus ad invicem comparamus, eundemque uno affectu magis, quam alio affici, sive moveri comperimus. Nam (*per Prop.* 5. *p.* 4.) vis cuiuscunque affectus definitur potentia causae externae

3. De este repertorio de remedios faltaría uno de los más importantes: el de la conciencia de la necesidad, tratado en la proposición 6 de esta parte. Ello no deja de ser sorprendente, pues es en esa conciencia donde residiría la esencia de la libertad en sentido spinoziano. El olvido o desliz lo ha señalado H. A. Wolfson en su estudio *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning* (Harvard UP, Cambridge/Londres, 1934, II, p. 266).

por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra. Mas la potencia de la mente se define por el solo conocimiento; la impotencia o pasión, en cambio, se estima en virtud de la sola privación de conocimiento, esto es, en virtud de aquello por lo que las ideas se dicen inadecuadas. De esto se sigue que padece al máximo aquella mente cuya mayor parte está constituida por ideas inadecuadas, de manera que se la reconoce más por aquello en cuya virtud padece que por aquello en cuya virtud actúa. Y por el contrario, actúa máximamente aquella cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas, de manera que, aun cuando contenga en sí tantas ideas inadecuadas como aquella otra, se la reconoce más por aquellas que se atribuyen a la virtud humana, que por estas, que arguyen humana impotencia. Se ha de notar además que las enfermedades e infortunios del ánimo [294] tienen su origen, principalmente, en el amor excesivo hacia una cosa que está sometida a muchas variaciones y de la que nunca podemos adueñarnos por completo. Pues nadie está inquieto y ansioso sino por una cosa que ama, y las ofensas, sospechas, enemistades, etc., no surgen sino del amor hacia cosas de las que nadie puede adueñarse realmente. Y a partir de esto concebimos fácilmente qué puede sobre los afectos un conocimiento claro y distinto y sobre todo aquel tercer género de conocimiento (*sobre el cual véase el escolio de la proposición* 47 *de la parte* 2) cuyo fundamento es el conocimiento mismo de Dios. A saber, si no suprimirlos por completo, en la medida en que son pasiones (*véase la proposición* 3 *con el escolio de la proposición* 4 *de esta parte*), sí al menos hacer que constituyan la menor parte de la mente (*véase la proposición* 14 *de esta parte*). Ade-

---

cum nostra comparata. At Mentis potentia sola cognitione definitur; impotentia autem, seu passio a sola cognitionis privatione, hoc est, ab eo, per quod ideae dicuntur inadaequatae, aestimatur; ex quo sequitur, Mentem illam maxime pati, cuius maximam partem ideae inadaequatae constituunt, ita ut magis per id, quod patitur, quam per id, quod agit, dignoscatur; et illam contra maxime agere, cuius maximam partem ideae adaequatae constituunt, ita ut, quamvis huic tot inadaequatae ideae, quam illi insint, magis tamen per illas, quae humanae virtuti tribuuntur, quam per has, quae humanam impotentiam arguunt, dignoscatur. Deinde notandum, animi aegritudines, et infortunia potissimum originem trahere ex nimio Amore erga rem, quae multis variationibus est obnoxia, et cuius nunquam compotes esse possumus. Nam nemo de re ulla, nisi quam amat, sollicitus, anxiusve est, neque iniuriae, suspiciones, inimicitiae, &c. oriuntur, nisi ex Amore erga res, quarum nemo potest revera esse compos. Ex his itaque facile concipimus, quid clara, et distincta cognitio, et praecipue tertium illud cognitionis genus (*de quo vide Schol. Prop.* 47. *p.* 2.), cuius fundamentum est ipsa Dei cognitio, in affectus potest, quos nempe, quatenus passiones sunt, si non absolute tollit (*vide Prop.* 3. *cum Schol. Prop.* 4. *huius*), saltem efficit, ut minimam Mentis partem constituant (*vide Prop.* 14. *huius*). Deinde Amorem gig-

más, engendra amor hacia una cosa inmutable y eterna (*véase la proposición* 15 *de esta parte*), del cual somos realmente dueños (*véase la proposición* 45 *de la parte* 2) y que, por ello, no puede ser mancillado por ninguno de los vicios presentes en el amor común, sino que siempre puede ser más y más grande (*por la proposición* 15 *de esta parte*) y ocupar la mayor parte de la mente (*por la proposición* 16 *de esta parte*) y afectarla ampliamente. Y con esto he concluido todo lo que atañe a esta vida presente. Pues todos podrán constatar con facilidad lo que he dicho al principio de este escolio, que aquí he recogido todos los remedios de los afectos, si atiende a lo que hemos dicho en este escolio y simultáneamente a las definiciones de la mente y de sus afectos y, por último, a las proposiciones 1 y 3 de la parte 3. Así pues, ha llegado ya el momento de pasar a las cosas que pertenecen a la duración de la mente sin relación con el cuerpo.

PROPOSICIÓN 21

La mente nada puede imaginar, ni puede recordar cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo.

DEMOSTRACIÓN

La mente no expresa la existencia actual de su cuerpo, ni tampoco concibe las afecciones del cuerpo como actuales, sino mientras dura el cuerpo (*por el corolario de la proposición* 8 *de la parte* 2). Y, en consecuencia (*por la proposición* 26 *de la parte* 2), no concibe cuerpo alguno como existente en acto sino mientras dura su cuerpo. Por tanto, nada puede imaginar (*véase la definición de la imaginación en el escolio* [295] *de la*

---

nit erga rem immutabilem, et aeternam (*vide Prop.* 15. *huius*), et cuius revera sumus compotes (*vide Prop.* 45. *p.* 2.), et qui propterea nullis vitiis, quae in communi Amore insunt, inquinari, sed semper maior, ac maior esse potest (*per Prop.* 15. *huius*), et Mentis maximam partem occupare (*per Prop.* 16. *huius*), lateque afficere. Atque his omnia, quae praesentem hanc vitam spectant, absolvi. Nam quod in huius Scholii principio dixi, me his paucis omnia affectuum remedia amplexum esse, facile poterit unusquisque videre, qui ad haec, quae in hoc Scholio diximus, et simul ad Mentis, eiusque affectuum definitiones, et denique ad Propositiones 1. et 3. Partis 3. attenderit. Tempus igitur iam est, ut ad illa transeam, quae ad Mentis durationem sine relatione ad Corpus pertinent.

PROPOSITIO XXI. *Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari, nisi durante Corpore.*

Demonstratio. Mens actualem sui Corporis existentiam non exprimit, neque etiam Corporis affectiones, ut actuales, concipit, nisi durante Corpore (*per Coroll. Prop.* 8. *p.* 2.), et consequenter (*per Prop.* 26. *p.* 2.) nullum corpus, ut actu existens, concipit, nisi durante suo Corpore, ac proinde nihil imaginari (*vide Imaginat. Defin. in Schol.*

proposición 17 *de la parte* 2), ni puede recordar cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo (*véase la definición de la memoria en el escolio de la proposición* 18 *de la parte* 2). Q. E. D.

PROPOSICIÓN 22

En cambio, en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de este y de aquel cuerpo humano bajo la especie de la eternidad.

DEMOSTRACIÓN

Dios no es solo la causa de la existencia de este y de aquel cuerpo humano, sino también de su esencia (*por la proposición* 25 *de la parte* 1), la cual, por ello, debe ser necesariamente concebida por medio de la esencia misma de Dios (*por el axioma* 4 *de la parte* 1). Y ello según una cierta necesidad eterna (*por la proposición* 16 *de la parte* 1). Este concepto, por tanto, debe darse necesariamente en Dios (*por la proposición* 3 *de la parte* 2). Q. E. D.

PROPOSICIÓN 23

La mente humana no puede ser destruida absolutamente con el cuerpo, sino que de ella permanece algo que es eterno.

DEMOSTRACIÓN

En Dios se da necesariamente un concepto o idea que expresa la esencia del cuerpo humano (*por la proposición anterior*) y que, por ello, necesariamente es algo que pertenece a la esencia de la mente humana (*por la proposición* 13 *de la parte* 2). Mas nosotros no atribuimos a la mente humana ninguna duración que pueda ser definida por el tiempo sino

---

Prop. 17. *p.* 2.), neque rerum praeteritarum recordari potest, nisi durante Corpore (*vide Defin. Memoriae in Schol. Prop.* 18. *p.* 2.). Q. E. D.

PROPOSITIO XXII. *In Deo tamen datur necessario idea, quae huius, et illius Corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.*

Demonstratio. Deus non tantum est causa huius, et illius Corporis humani existentiae, sed etiam essentiae (*per Prop.* 25. *p.* 1.), quae propterea per ipsam Dei essentiam necessario debet concipi (*per Axiom.* 4. *p.* 1.), idque aeterna quadam necessitate (*per Prop.* 16. *p.* 1.), qui quidem conceptus necessario in Deo dari debet (*per Prop.* 3. *p.* 2.). Q. E. D.

PROPOSITIO XXIII. *Mens humana non potest cum Corpore absolute destrui; sed eius aliquid remanet, quod aeternum est.*

Demonstratio. In Deo datur necessario conceptus, seu idea, quae Corporis humani essentiam exprimit (*per Prop. praeced.*), quae propterea aliquid necessario est, quod ad essentiam Mentis humanae pertinet (*per Prop.* 13. *p.* 2.). Sed Menti humanae nullam durationem, quae tempore definiri potest, tribuimus, nisi quatenus Corporis

en la medida en que expresa la existencia actual del cuerpo, la cual se explica por la duración y se puede definir por el tiempo. Esto es (*por el corolario de la proposición* 8 *de la parte* 2), no le atribuimos duración sino mientras dura el cuerpo. Ahora bien, como aquello que se concibe con cierta necesidad eterna por medio de la esencia misma de Dios, es algo (*por la proposición anterior*), este algo que pertenece a la esencia de la mente será necesariamente eterno. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Como ya hemos dicho, esta idea que expresa la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad es un cierto modo del pensar que pertenece a la esencia de la mente y que necesariamente es eterno. No obstante, no puede suceder [296] que nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, pues no puede darse ningún vestigio de ello en el cuerpo, ni la eternidad puede ser definida por el tiempo, ni puede esta tener relación alguna con el tiempo. Mas, no obstante, sentimos y experimentamos que somos eternos. Pues la mente no siente menos las cosas que concibe con la inteligencia que las cosas que tiene en la memoria. Así pues, los ojos de la mente, con los que ve las cosas y las observa, son las demostraciones mismas. Y así, aun cuando no recordemos haber existido antes del cuerpo, sentimos no obstante que nuestra mente, en la medida en que implica la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es eterna y que esta existencia suya no puede ser definida por el tiempo, o sea, explicada por la duración. Así pues, solo puede decirse que la mente nuestra dura y que su existencia puede ser definida por cierto tiempo, en la medida en que implica la existencia actual del cuerpo. Y solo

---

actualem existentiam, quae per durationem explicatur, et tempore definiri potest, exprimit, hoc est (*per Coroll. Prop.* 8. *p.* 2.), ipsi durationem non tribuimus, nisi durante Corpore. Cum tamen aliquid nihilominus sit id, quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur (*per Prop. praeced.*), erit necessario hoc aliquid, quod ad Mentis essentiam pertinet, aeternum. *Q. E. D.*

Scholium. Est, uti diximus, haec idea, quae Corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad Mentis essentiam pertinet, quique necessario aeternus est. Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante Corpus exstitisse, quandoquidem nec in corpore ulla eius vestigia dari, nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Nam Mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis itaque non recordemur nos ante Corpus exstitisse, sentimus tamen Mentem nostram, quatenus Corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc eius existentiam tempore definiri, sive per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum potest dici durare, eiusque existentia certo tempore definiri potest, quatenus actualem

en esta medida tiene nuestra mente la potencia de determinar el tiempo de existencia de las cosas y de concebirlas bajo la duración.

PROPOSICIÓN 24

Cuanto más entendemos las cosas singulares, tanto más entendemos a Dios.

DEMOSTRACIÓN

Es patente en virtud del corolario de la proposición 25 de la parte 1.

PROPOSICIÓN 25

El esfuerzo sumo de la mente, y su suma virtud, es entender las cosas por el tercer género de conocimiento.

DEMOSTRACIÓN

El tercer género de conocimiento procede desde la idea adecuada de algunos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas (*véase su definición en el escolio* 2 *de la proposición* 40 *de la parte* 2). Y cuanto más entendemos las cosas de este modo, tanto más (*por la proposición anterior*) entendemos a Dios y, por tanto (*por la proposición* 28 *de la parte* 4), la suma virtud de la mente, esto es (*por la definición* 8 *de la parte* 4), la suma potencia o naturaleza de la mente, o sea (*por la proposición* 7 *de la parte* 3), su sumo esfuerzo, es entender las cosas por el tercer género de conocimiento. Q. E. D. [297]

Corporis existentiam involvit, et eatenus tantum potentiam habet rerum existentiam tempore determinandi, easque sub duratione concipiendi.

PROPOSITIO XXIV. *Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus <of wy ook meer verstant van God hebben>.*

Demonstratio. Patet ex Coroll. Prop. 25. p. 1.

PROPOSITIO XXV. *Summus Mentis conatus, summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere.*

Demonstratio. Tertium cognitionis genus procedit ab adaequata idea quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum (*vide huius Defin. in* 2. *Schol. Prop.* 40. *p.* 2.); et quo magis hoc modo res intelligimus, eo magis (*per Prop. praeced.*) Deum intelligimus, ac proinde (*per Prop.* 28. *p.* 4.) summa Mentis virtus, hoc est (*per Defin.* 8. *p.* 4.), Mentis potentia, seu natura, sive (*per Prop.* 7. *p.* 3.) summus conatus est res intelligere tertio cognitionis genere. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 26

Cuanto más apta es la mente para entender las cosas por el tercer género de conocimiento, tanto más desea entender las cosas por este mismo género de conocimiento.

DEMOSTRACIÓN

Es patente. Pues en la medida en que concebimos que la mente es apta para entender las cosas por este género de conocimiento, en esa medida la concebimos determinada a entender las cosas por ese mismo género de conocimiento. Y, en consecuencia (*por la definición* 1 *de los afectos*), cuanto más apta es la mente para esto, tanto más lo desea. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 27

De este tercer género de conocimiento surge la más alta satisfacción de la mente que puede darse.

DEMOSTRACIÓN

La virtud suma de la mente es conocer a Dios (*por la proposición* 28 *de la parte* 4), o sea, entender las cosas por el tercer género de conocimiento (*por la proposición* 25 *de esta parte*). Y esta virtud es tanto mayor cuanto más conoce la mente las cosas por este género de conocimiento (*por la proposición* 24 *de esta parte*). Y así, quien conoce las cosas por este género de conocimiento, ese pasa a la suma perfección humana. Y, en consecuencia (*por la definición* 2 *de los afectos*), es afectado de una alegría suma y (*por la proposición* 43 *de la parte* 2) acompañada de la idea de sí mismo y de su virtud. Por tanto (*por la definición* 25 *de los afectos*), de este género de conocimiento surge la más alta satisfacción que puede darse. Q. E. D.

PROPOSITIO XXVI. *Quo Mens aptior est ad res tertio cognitionis genere intelligendum, eo magis cupit, res eodem hoc cognitionis genere intelligere.*

Demonstratio. Patet. Nam quatenus concipimus Mentem aptam esse ad res hoc cognitionis genere intelligendum, eatenus eandem determinatam concipimus ad res eodem cognitionis genere intelligendum, et consequenter (*per* 1. *Affect. Defin.*), quo Mens ad hoc aptior est, eo magis hoc cupit. Q. E. D.

PROPOSITIO XXVII. *Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, Mentis acquiescentia, oritur.*

Demonstratio. Summa Mentis virtus est Deum cognoscere (*per Prop.* 28. *p.* 4.), sive res tertio cognitionis genere intelligere (*per Prop.* 25. *huius*); quae quidem virtus eo maior est, quo Mens hoc cognitionis genere magis res cognoscit (*per prop.* 24. *huius*); adeoque qui res hoc cognitionis genere cognoscit, is ad summam humanam perfectionem transit, et consequenter (*per* 2. *Affect. Defin.*), summa Laetitia afficitur, idque (*per Prop.* 43. *p.* 2.) concomitante idea sui, suaeque virtutis, ac proinde (*per* 25. *Affect. Defin.*) ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, oritur acquiescentia. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 28

El esfuerzo o deseo por conocer las cosas según el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, mas sí del segundo género de conocimiento.

DEMOSTRACIÓN

Esta proposición es patente de por sí. Pues todo cuanto entendemos clara y distintamente, [298] lo entendemos, o bien por sí, o bien por medio de otra cosa que se concibe por sí. Esto es, las ideas que en nosotros son claras y distintas, o sea, las que se refieren al tercer género de conocimiento (*véase el escolio* 2 *de la proposición* 40 *de la parte* 2), no pueden seguirse de ideas mutiladas y confusas, las cuales (*por el mismo escolio*) se refieren al primer género de conocimiento, sino de ideas adecuadas. O sea (*por el mismo escolio*), del segundo y del tercer género de conocimiento. Y por tanto (*por la definición* 1 *de los afectos*), el deseo de conocer las cosas por el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero pero sí del segundo. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 29

Cuanto la mente entiende bajo la especie de la eternidad, no lo entiende porque concibe la existencia presente y actual del cuerpo, sino porque concibe la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad.

DEMOSTRACIÓN

En la medida en que la mente concibe la existencia presente de su cuerpo, en esa medida concibe la duración, la cual puede ser determinada por el tiempo. Y solo en esa medida tiene la potencia de concebir las co-

---

PROPOSITIO XXVIII. *Conatus, seu Cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere, oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere.*

Demonstratio. Haec Propositio per se patet. Nam quicquid clare, et distincte intelligimus, id vel per se, vel per aliud, quod per se concipitur, intelligimus, hoc est, ideae, quae in nobis claraе, et distinctae sunt, sive quae ad tertium cognitionis genus referuntur (*vide* 2. *Schol. Prop.* 40. *p.* 2.), non possunt sequi ex ideis mutilatis, et confusis, quae (*per idem Schol.*) ad primum cognitionis genus referuntur, sed ex ideis adaequatis, sive (*per idem Schol.*) ex secundo, et tertio cognitionis genere; ac proinde (*per* 1. *Affect. Defin.*) Cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere non potest oriri ex primo, at quidem ex secundo. Q. E. D.

PROPOSITIO XXIX. *Quicquid Mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod Corporis praesentem actualem existentiam concipit, sed ex eo, quod Corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis.*

Demonstratio. Quatenus Mens praesentem sui Corporis existentiam concipit, eatenus durationem concipit, quae tempore determinari potest, et eatenus tantum poten-

sas en relación con el tiempo (*por la proposición* 21 *de esta parte y la proposición* 26 *de la parte* 2). Mas la eternidad no puede explicarse por la duración (*por la definición* 8 *de la parte* 1 *y su explicación*). Luego la mente, en este respecto, no tiene la potestad de concebir las cosas bajo la especie de la eternidad. Pero dado que es de la naturaleza de la razón el concebir las cosas bajo la especie de la eternidad (*por el corolario* 2 *de la proposición* 44 *de la parte* 2) y dado que también pertenece a la naturaleza de la mente concebir la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad (*por la proposición* 23 *de esta parte*) y, aparte de estas dos cosas, nada más pertenece a la esencia de la mente (*por la proposición* 13 *de la parte* 2), entonces esta potencia de concebir las cosas bajo la especie de la eternidad no pertenece a la mente sino en la medida en que esta concibe la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad. Q. E. D.

ESCOLIO

Nosotros concebimos las cosas como actuales de dos modos, o bien en la medida en que concebimos que existen en relación con un cierto tiempo y lugar, o bien en la medida en que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. [299] Ahora bien, las que son concebidas de este segundo modo como verdaderas o reales, a esas las concebimos bajo la especie de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios, como hemos mostrado en la proposición 45 de la parte 2, cuyo escolio también ha de verse.

---

tiam habet concipiendi res cum relatione ad tempus (*per Prop.* 21. *huius et Prop.* 26. *p.* 2.). At aeternitas per durationem explicari nequit (*per Defin.* 8. *p.* 1. *et ipsius explication.*). Ergo Mens eatenus potestatem non habet concipiendi res sub specie aeternitatis; sed quia de natura rationis est res sub specie aeternitatis concipere (*per* 2. *Coroll. Prop.* 44. *p.* 2.), et ad Mentis naturam etiam pertinet Corporis essentiam sub specie aeternitatis concipere (*per Prop.* 23. *huius*), et praeter haec duo nihil aliud ad Mentis essentiam pertinet (*per Prop.* 13. *p.* 2.); ergo haec potentia concipiendi res sub specie aeternitatis ad Mentem non pertinet, nisi quatenus Corporis essentiam sub specie aeternitatis concipit. Q. E. D.

Scholium. Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus, et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae, seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, et earum ideae aeternam, et infinitam Dei essentiam involvunt, ut Propositione 45. Partis 2. ostendimus, cuius etiam Scholium vide.

PROPOSICIÓN 30

Nuestra mente, en la medida en que se conoce a sí misma y al cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella es en Dios y que se concibe por medio de Dios.

DEMOSTRACIÓN

La eternidad es la esencia misma de Dios en tanto que esta implica la existencia necesaria (*por la definición* 8 *de la parte* 1). Así pues, concebir las cosas bajo la especie de la eternidad es concebir las cosas en tanto que son concebidas por medio de la esencia de Dios como entes reales, o sea, en tanto que implican la existencia en virtud de la esencia de Dios. Y así, nuestra mente, en la medida en que se concibe a sí misma y al cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe, etc. Q. E. D.

PROPOSICIÓN 31

El tercer género de conocimiento depende de la mente como de su causa formal en la medida en que la mente misma es eterna.

DEMOSTRACIÓN

La mente, bajo la especie de la eternidad, no concibe nada sino en la medida en que concibe la esencia de su cuerpo bajo la especie de la eternidad (*por la proposición* 29 *de esta parte*). Esto es (*por las proposiciones* 21 *y* 23 *de esta parte*), [no concibe nada bajo la especie de la eternidad] sino en la medida en que es eterna. Y así (*por la proposición anterior*), en la medida en que es eterna, tiene el conocimiento de Dios, conocimiento que es necesariamente adecuado (*por la proposición* 46

PROPOSITIO XXX. *Mens nostra, quatenus se, et Corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse, et per Deum concipi.*

Demonstratio. Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam (*per Defin.* 8. *p.* 1.). Res igitur sub specie aeternitatis concipere, est res concipere, quatenus per Dei essentiam, ut entia realia, concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam; adeoque Mens nostra, quatenus se, et Corpus sub specie aeternitatis concipit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque &c. Q. E. D.

PROPOSITIO XXXI. *Tertium cognitionis genus pendet a Mente, tamquam a formali causa, quatenus Mens ipsa aeterna est.*

Demonstratio. Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui Corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit (*per Prop.* 29. *huius*), hoc est (*per Prop.* 21. *et* 23. *huius*), nisi quatenus aeterna est; adeoque (*per Prop. praeced.*) quatenus aeterna est, Dei habet cognitionem, quae quidem cognitio est necessario adaequata (*per*

de la parte 2). Y por tanto, la mente, en la medida en que es eterna, es apta para conocer todo aquello que puede seguirse de este conocimiento dado de Dios (*por la proposición* 40 *de la parte* 2). Esto es, para conocer las cosas por el tercer género de conocimiento (*véase su definición en el escolio* 2 *de la proposición* 40 *de la parte* 2), del cual, por tanto, la mente (*por la definición* 1 *de la parte* 3), en tanto que es eterna, es causa adecuada o formal. Q. E. D. [300]

ESCOLIO

Así pues, cuanto más capacitado está cada cual para este género de conocimiento, tanto más consciente es de sí mismo y de Dios, esto es, tanto más perfecto y feliz es, lo que quedará aún más claro por lo que sigue. Mas aquí se ha de notar que, aun cuando ya estamos ciertos de que la mente es eterna en la medida en que concibe las cosas bajo la especie de la eternidad, nosotros, no obstante, a fin de explicar más fácilmente y para que se entiendan mejor las cosas que queremos mostrar, la consideraremos, conforme hemos hecho hasta aquí, como si empezase a ser ahora y como si ahora empezase a entender las cosas bajo la especie de la eternidad, lo cual nos es lícito hacer sin peligro alguno de error con tal de que tengamos la cautela de no concluir nada sino de premisas evidentes.

PROPOSICIÓN 32

Con todo lo que entendemos por el tercer género de conocimiento nos deleitamos, y tal deleite va acompañado de la idea de Dios como causa.

Prop. 46. *p.* 2.), ac proinde Mens, quatenus aeterna est, ad illa omnia cognoscendum est apta, quae ex data hac Dei cognitione consequi possunt (*per Prop.* 40. *p.* 2.), hoc est, ad res tertio cognitionis genere cognoscendum (*vide huius Defin. in* 2. *Schol. Prop.* 40. *p.* 2.), cuius propterea Mens (*per Defin.* 1. *p.* 3.), quatenus aeterna est, causa est adaequata, seu formalis. Q. E. D.

Scholium. Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui, et Dei conscius est, hoc est, eo est perfectior, et beatior, quod adhuc clarius ex seqq. patebit. Sed hic notandum, quod, tametsi iam certi sumus, Mentem aeternam esse, quatenus res sub aeternitatis specie concipit, nos tamen, ut ea, quae ostendere volumus, facilius explicentur, et melius intelligantur, ipsam, tamquam iam inciperet esse, et res sub aeternitatis specie intelligere iam inciperet, considerabimus, ut huc usque fecimus; quod nobis absque ullo erroris periculo facere licet, modo nobis cautio sit nihil concludere, nisi ex perspicuis praemissis.

PROPOSITIO XXXII. *Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, et quidem concomitante idea Dei, tanquam causa.*

DEMOSTRACIÓN

De este género de conocimiento surge la suma satisfacción de la mente que puede darse (*por la proposición* 27 *de esta parte*), esto es (*por la definición* 25 *de los afectos*), la alegría suma que puede darse. Y esta, acompañada de la idea de sí y, en consecuencia (*por la proposición* 30 *de esta parte*), acompañada también de la idea de Dios como causa. *Q. E. D.*

COROLARIO

Del tercer género de conocimiento surge necesariamente el amor intelectual a Dios. Pues de este género de conocimiento surge (*por la proposición anterior*) una alegría acompañada de la idea de Dios como causa. Esto es (*por la definición* 6 *de los afectos*), un amor a Dios, no en tanto que lo imaginamos como presente (*por la proposición* 29 *de esta parte*), sino en la medida en que entendemos que es eterno. Y a esto es a lo que llamo amor intelectual a Dios.

PROPOSICIÓN 33

El amor intelectual a Dios que surge del tercer género de conocimiento es eterno. [301]

DEMOSTRACIÓN

En efecto, el tercer género de conocimiento (*por la proposición* 31 *de esta parte y el axioma* 3 *de la parte* 1) es eterno. Y así (*por el mismo axioma de la parte* 1), el amor que surge de él es también necesariamente eterno. *Q. E. D.*

Demonstratio. Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, Mentis acquiescentia (*per Prop.* 27. *huius*), hoc est (*per* 25. *Affect. Defin.*), Laetitia oritur, eaque concomitante idea sui, et consequenter (*per Prop.* 30. *huius*) concomitante etiam idea Dei, tanquam causa. *Q. E. D.*

Corollarium. Ex tertio cognitionis genere oritur necessario Amor Dei intellectualis. Nam ex hoc cognitionis genere oritur (*per Prop. praeced.*) Laetitia concomitante idea Dei, tanquam causa, hoc est (*per* 6. *Affect. Defin.*), Amor Dei, non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur (*per Prop.* 29. *huius*), sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus, et hoc est, quod amorem Dei intellectualem voco.

PROPOSITIO XXXIII. *Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus.*

Demonstratio. Tertium enim cognitionis genus (*per Prop.* 31. *huius, et Axiom.* 3. *p.* 1.) est aeternum; adeoque (*per idem Axiom. p.* 1.) Amor, qui ex eodem oritur, est etiam necessario aeternus. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Aun cuando este amor hacia Dios no ha tenido principio (*por la proposición anterior*), tiene no obstante todas las perfecciones del amor como si hubiese nacido, tal como hemos fingido en el corolario de la proposición anterior. Ni hay diferencia alguna aquí, a no ser que la mente ha tenido como eternas esas mismas perfecciones a las que hemos fingido que accedía ahora y que las ha tenido acompañadas de la idea de Dios como causa eterna. Y si la alegría consiste en una transición a una perfección mayor, la beatitud debe consistir claramente en esto, en que la mente esté en posesión de la perfección misma.

PROPOSICIÓN 34

La mente no está sometida a los afectos que se refieren a las pasiones sino mientras dura el cuerpo.

DEMOSTRACIÓN

Una imaginación es una idea por cuyo medio la mente contempla alguna cosa como presente (*véase su definición en el escolio de la proposición* 17 *de la parte* 2), la cual idea, no obstante, indica más la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa externa (*por el corolario* 2 *de la proposición* 16 *de la parte* 2). Así pues, el afecto (*por la definición general de los afectos*) es una imaginación en la medida en que indica la constitución presente del cuerpo. Y así (*por la proposición* 21 *de esta parte*), la mente no está sometida a los afectos que se refieren a las pasiones sino mientras dura el cuerpo. Q. E. D.

Scholium. Quamvis hic erga Deum Amor principium non habuerit (*per Prop. praeced.*), habet tamen omnes Amoris perfectiones, perinde ac si ortus fuisset, sicut in Coroll. Prop. praec. finximus. Nec ulla hic est differentia, nisi quod Mens easdem has perfectiones, quas eidem iam accedere finximus, aeternas habuerit, idque concomitante idea Dei tanquam causa aeterna. Quod si Laetitia in transitione ad maiorem perfectionem consistit, beatitudo sane in eo consistere debet, quod Mens ipsa perfectione sit praedita.

PROPOSITIO XXXIV. *Mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur.*

Demonstratio. Imaginatio est idea, qua Mens rem aliquam ut praesentem contemplatur (*vide eius Defin. in Schol. Prop.* 17. *p.* 2.), quae tamen magis Corporis humani praesentem constitutionem, quam rei externae naturam indicat (*per* 2. *Coroll. Prop.* 16. *p.* 2.). Est igitur affectus (*per gen. Affect. Defin.*) imaginatio, quatenus Corporis praesentem constitutionem indicat; atque adeo (*per Prop.* 21. *huius*) Mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur. Q. E. D.

DEMOSTRACIÓN

De este género de conocimiento surge la suma satisfacción de la mente que puede darse (*por la proposición* 27 *de esta parte*), esto es (*por la definición* 25 *de los afectos*), la alegría suma que puede darse. Y esta, acompañada de la idea de sí y, en consecuencia (*por la proposición* 30 *de esta parte*), acompañada también de la idea de Dios como causa. *Q. E. D.*

COROLARIO

Del tercer género de conocimiento surge necesariamente el amor intelectual a Dios. Pues de este género de conocimiento surge (*por la proposición anterior*) una alegría acompañada de la idea de Dios como causa. Esto es (*por la definición* 6 *de los afectos*), un amor a Dios, no en tanto que lo imaginamos como presente (*por la proposición* 29 *de esta parte*), sino en la medida en que entendemos que es eterno. Y a esto es a lo que llamo amor intelectual a Dios.

PROPOSICIÓN 33

El amor intelectual a Dios que surge del tercer género de conocimiento es eterno. [301]

DEMOSTRACIÓN

En efecto, el tercer género de conocimiento (*por la proposición* 31 *de esta parte y el axioma* 3 *de la parte* 1) es eterno. Y así (*por el mismo axioma de la parte* 1), el amor que surge de él es también necesariamente eterno. *Q. E. D.*

Demonstratio. Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, Mentis acquiescentia (*per Prop.* 27. *huius*), hoc est (*per* 25. *Affect. Defin.*), Laetitia oritur, eaque concomitante idea sui, et consequenter (*per Prop.* 30. *huius*) concomitante etiam idea Dei, tanquam causa. *Q. E. D.*

Corollarium. Ex tertio cognitionis genere oritur necessario Amor Dei intellectualis. Nam ex hoc cognitionis genere oritur (*per Prop. praeced.*) Laetitia concomitante idea Dei, tanquam causa, hoc est (*per* 6. *Affect. Defin.*), Amor Dei, non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur (*per Prop.* 29. *huius*), sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus, et hoc est, quod amorem Dei intellectualem voco.

PROPOSITIO XXXIII. *Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus.*

Demonstratio. Tertium enim cognitionis genus (*per Prop.* 31. *huius, et Axiom.* 3. *p.* 1.) est aeternum; adeoque (*per idem Axiom. p.* 1.) Amor, qui ex eodem oritur, est etiam necessario aeternus. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Aun cuando este amor hacia Dios no ha tenido principio (*por la proposición anterior*), tiene no obstante todas las perfecciones del amor como si hubiese nacido, tal como hemos fingido en el corolario de la proposición anterior. Ni hay diferencia alguna aquí, a no ser que la mente ha tenido como eternas esas mismas perfecciones a las que hemos fingido que accedía ahora y que las ha tenido acompañadas de la idea de Dios como causa eterna. Y si la alegría consiste en una transición a una perfección mayor, la beatitud debe consistir claramente en esto, en que la mente esté en posesión de la perfección misma.

PROPOSICIÓN 34

La mente no está sometida a los afectos que se refieren a las pasiones sino mientras dura el cuerpo.

DEMOSTRACIÓN

Una imaginación es una idea por cuyo medio la mente contempla alguna cosa como presente (*véase su definición en el escolio de la proposición* 17 *de la parte* 2), la cual idea, no obstante, indica más la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa externa (*por el corolario* 2 *de la proposición* 16 *de la parte* 2). Así pues, el afecto (*por la definición general de los afectos*) es una imaginación en la medida en que indica la constitución presente del cuerpo. Y así (*por la proposición* 21 *de esta parte*), la mente no está sometida a los afectos que se refieren a las pasiones sino mientras dura el cuerpo. *Q. E. D.*

Scholium. Quamvis hic erga Deum Amor principium non habuerit (*per Prop. praeced.*), habet tamen omnes Amoris perfectiones, perinde ac si ortus fuisset, sicut in Coroll. Prop. praec. finximus. Nec ulla hic est differentia, nisi quod Mens easdem has perfectiones, quas eidem iam accedere finximus, aeternas habuerit, idque concomitante idea Dei tanquam causa aeterna. Quod si Laetitia in transitione ad maiorem perfectionem consistit, beatitudo sane in eo consistere debet, quod Mens ipsa perfectione sit praedita.

PROPOSITIO XXXIV. *Mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur.*

Demonstratio. Imaginatio est idea, qua Mens rem aliquam ut praesentem contemplatur (*vide eius Defin. in Schol. Prop.* 17. *p.* 2.), quae tamen magis Corporis humani praesentem constitutionem, quam rei externae naturam indicat (*per* 2. *Coroll. Prop.* 16. *p.* 2.). Est igitur affectus (*per gen. Affect. Defin.*) imaginatio, quatenus Corporis praesentem constitutionem indicat; atque adeo (*per Prop.* 21. *huius*) Mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur. *Q. E. D.*

COROLARIO

De aquí se sigue que ningún amor, excepto el amor intelectual, es eterno.

ESCOLIO

Si atendemos a la opinión común de los hombres veremos que, ciertamente, son conscientes de la eternidad de su mente, mas que [302] la confunden con la duración y la atribuyen a la imaginación o a la memoria, la cual creen que permanece tras la muerte.

PROPOSICIÓN 35

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.

DEMOSTRACIÓN

Dios es absolutamente infinito (*por la definición* 6 *de la parte* 1). Esto es (*por la definición* 6 *de la parte* 2), la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita y ello (*por la proposición* 3 *de la parte* 2) acompañado de la idea de sí, esto es (*por la proposición* 11 *y la definición* 1 *de la parte* 1), de la idea de su causa. Y esto es lo que en el corolario de la proposición 32 de esta parte hemos dicho que es el amor intelectual.

PROPOSICIÓN 36

El amor intelectual de la mente hacia Dios es el amor mismo de Dios con el que Dios se ama a sí mismo, no en tanto que es infinito, sino en la medida en que puede explicarse por medio de la esencia de la mente humana considerada bajo la especie de la eternidad; esto es, el amor intelectual de la mente hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

Corollarium. Hinc sequitur nullum Amorem praeter Amorem intellectualem esse aeternum.

Scholium. Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus, eos suae Mentis aeternitatis esse quidem conscios; sed ipsos eandem cum duratione confundere, eamque imaginationi, seu memoriae tribuere, quam post mortem remanere credunt.

PROPOSITIO XXXV. *Deus se ipsum Amore intellectuali infinito amat.*

Demonstratio. Deus est absolute infinitus (*per Defin.* 6. *p.* 1.), hoc est (*per Defin.* 6. *p.* 2.), Dei natura gaudet infinita perfectione, idque (*per Prop.* 3. *p.* 2.) concomitante idea sui, hoc est (*per Prop.* 11. *et Defin.* 1. *p.* 1.), idea suae causae, et hoc est, quod in Coroll. Prop. 32. huius Amorem intellectualem esse diximus.

PROPOSITIO XXXVI. *Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.*

DEMOSTRACIÓN

Este amor de la mente se debe referir a las acciones de la mente (*por el corolario de la proposición* 32 *de esta parte y por la proposición* 3 *de la parte* 3), el cual, por tanto, es la acción con que la mente se contempla a sí misma, acompañada de la idea de Dios como causa (*por la proposición* 32 *de esta parte y su corolario*). Esto es (*por el corolario de la proposición* 25 *de la parte* 1 *y el corolario de la proposición* 11 *de la parte* 2), la acción por la que Dios, en la medida en que se puede explicar por la mente humana, se contempla a sí mismo acompañada de la idea de sí. Y así (*por la proposición anterior*), este amor de la mente es una parte del infinito amor con que Dios se ama a sí mismo. *Q. E. D.*

COROLARIO

De aquí se sigue que Dios, en la medida en que se ama a sí mismo, ama a los hombres y, en consecuencia, que el amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual de la mente hacia Dios son uno y lo mismo. [303]

ESCOLIO

A partir de esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación, o beatitud, o libertad. A saber, en un amor constante y eterno hacia Dios. O sea, en el amor de Dios hacia los hombres. Y este amor o beatitud es llamado en los códices sagrados, no sin razón, *gloria*. Pues este amor, ya se refiera a Dios, ya a la mente, puede ser llamado rectamente *satisfacción del ánimo*, la cual no se distingue en realidad de la gloria (*por las definiciones* 25 *y* 30 *de los afectos*). Pues, en la medida en que se refiere a Dios, es (*por la proposición* 35 *de esta parte*) una alegría, permítasenos utilizar aún este vocablo, acompañada de la idea de sí,

---

Demonstratio. Hic Mentis Amor ad Mentis actiones referri debet (*per Coroll. Prop.* 32. *huius et per Prop.* 3. *p.* 3.), qui proinde actio est, qua Mens se ipsam contemplatur, concomitante idea Dei tanquam causa (*per Prop.* 32. *huius et eius Coroll.*), hoc est (*per Coroll. Prop.* 25. *p.* 1. *et Coroll. Prop.* 11. *p.* 2.), actio, qua Deus, quatenus per Mentem humanam explicari potest, seipsum contemplatur, concomitante idea sui; atque adeo (*per Prop. praeced.*) hic Mentis Amor pars est infiniti amoris, quo Deus seipsum amat. *Q. E. D.*

Corollarium. Hinc sequitur, quod Deus, quatenus seipsum amat, homines amat, et consequenter quod amor Dei erga homines, et Mentis erga Deum Amor intellectualis unum, et idem sit.

Scholium. Ex his clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo, seu Libertas consistit, nempe in constanti, et aeterno erga Deum Amore, sive in Amore Dei erga homines. Atque hic Amor, seu beatitudo in Sacris codicibus Gloria appellatur, nec immerito. Nam sive hic Amor ad Deum referatur, sive ad Mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a Gloria (*per* 25. *et* 30. *Affect. Defin.*) non distinguitur, appellari potest. Nam quatenus ad Deum refertur, est (*per Prop.* 35. *huius*) Laetitia, liceat hoc adhuc vocabulo uti, concomitante idea sui, ut et quatenus ad Mentem re-

como también cuando se refiere a la mente (*por la proposición* 27 *de esta parte*). Además, como la esencia de nuestra mente consiste en el solo conocimiento, cuyo principio y fundamento es Dios (*por la proposición* 15 *de la parte* 1 *y el escolio de la proposición* 47 *de la parte* 2), se nos hace evidente de qué modo y por qué razón nuestra mente, según la esencia y la existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios. He creído que merecía la pena señalar esto aquí para mostrar con este ejemplo cuánto vale el conocimiento de las cosas singulares que he llamado intuitivo o de tercer género (*véase el escolio* 2 *de la proposición* 40 *de la parte* 2) y cuánto más potente es que el conocimiento universal que he dicho pertenece al segundo género. Pues, aun cuando en la primera parte he mostrado en general que todas las cosas (y también, en consecuencia, la mente humana) dependen de Dios según la esencia y la existencia, aquella demostración, aun siendo legítima y estando al abrigo de toda duda, no afecta a nuestra mente de la misma manera que cuando concluimos eso mismo a partir de la esencia misma de una cosa singular cualquiera de la que decimos que depende de Dios.

PROPOSICIÓN 37

Nada se da en la naturaleza que sea contrario a este amor intelectual, o sea, que pueda suprimirlo.

DEMOSTRACIÓN

Este amor intelectual se sigue necesariamente de la naturaleza de la mente en la medida en que esta es considerada, por medio de la naturaleza de Dios, como una verdad eterna (*por las proposiciones* 33 *y* 29 *de esta*

---

fertur (*per Prop.* 27. *huius*). Deinde quia nostrae Mentis essentia in sola cognitione consistit, cuius principium, et fundamentum Deus est (*per Prop.* 15. *p.* 1. *et Schol. Prop.* 47. *p.* 2.): hinc perspicuum nobis fit, quomodo, et qua ratione Mens nostra secundum essentiam, et existentiam ex natura divina sequatur, et continuo a Deo pendeat; quod hic notare operae pretium duxi, ut hoc exemplo ostenderem, quantum rerum singularium cognitio, quam intuitivam, sive tertii generis appellavi (*vide* 2. *Schol. Prop.* 40. *p.* 2.), polleat, potiorque sit cognitione universali, quam secundi generis esse dixi. Nam quamvis in Prima Parte generaliter ostenderim, omnia (et consequenter Mentem etiam humanam) a Deo secundum essentiam, et existentiam pendere, illa tamen demonstratio, tametsi legitima sit, et extra dubitationis aleam posita, non ita tamen Mentem nostram afficit, quam quando id ipsum ex ipsa essentia rei cuiuscunque singularis, quam a Deo pendere dicimus, concluditur.

PROPOSITIO XXXVII. *Nihil in natura datur, quod huic Amori intellectuali sit contrarium, sive quod ipsum possit tollere.*

Demonstratio. Hic intellectualis Amor ex Mentis natura necessario sequitur, quatenus ipsa, ut aeterna veritas, per Dei naturam consideratur (*per Prop.* 33. *et* 29.

parte). Luego si se diese algo que fuese contrario a este amor, sería contrario a lo verdadero y, en consecuencia, aquello [304] que pudiera suprimir este amor haría que aquello que es verdadero fuese falso, lo cual (*como de por sí es notorio*) es absurdo. Luego nada se da en la naturaleza, etc. *Q. E. D.*

ESCOLIO

El axioma de la parte cuarta atañe a las cosas singulares en la medida en que son consideradas en relación con cierto tiempo y lugar, de lo que no creo que dude nadie.

PROPOSICIÓN 38

Cuantas más cosas entiende la mente por el segundo y por el tercer género de conocimiento, tanto menos padece por los afectos que son malos y tanto menos teme a la muerte.

DEMOSTRACIÓN

La esencia de la mente consiste en el conocimiento (*por la proposición* 11 *de la parte* 2). Así pues, cuantas más cosas conoce la mente por el segundo y el tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que permanece (*por las proposiciones* 23 *y* 29 *de esta parte*). Y, en consecuencia (*por la proposición anterior*), tanto mayor es la parte de ella que no es tocada por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, esto es (*por la proposición* 30 *de la parte* 4), que son malos. Y así, cuantas más cosas entiende la mente por el segundo y el tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que permanece ilesa y, en consecuencia, tanto menos padece por los afectos, etc. *Q. E. D.*

---

huius). Siquid ergo daretur, quod huic Amori esset contrarium, id contrarium esset vero, et consequenter id, quod hunc Amorem posset tollere, efficeret, ut id, quod verum est, falsum esset, quod (*ut per se notum*) est absurdum. Ergo nihil in natura datur, &c. *Q. E. D.*

Scholium. Partis Quartae Axioma res singulares respicit, quatenus cum relatione ad certum tempus, et locum considerantur, de quo neminem dubitare credo.

PROPOSITIO XXXVIII. *Quo plures res secundo, et tertio cognitionis genere Mens intelligit, eo minus ipsa ab affectibus, qui mali sunt, patitur, et mortem minus timet.*

Demonstratio. Mentis essentia in cognitione consistit (*per Prop.* 11. *p.* 2.); quo igitur Mens plures res cognoscit secundo, et tertio cognitionis genere, eo maior eius pars remanet (*per Prop.* 23. *et* 29. *huius*), et consequenter (*per Prop. praeced.*) eo maior eius pars non tangitur ab affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est (*per Prop.* 30. *p.* 4.), qui mali sunt. Quo itaque Mens plures res secundo, et tertio cognitionis genere intelligit, eo maior eius pars illaesa manet, et consequenter minus ab affectibus patitur etc. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Con esto entendemos lo que he tocado en el escolio de la proposición 39 de la cuarta parte y lo que he prometido explicar en esta parte, a saber, que la muerte es tanto menos nociva cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto de la mente y, en consecuencia, cuanto más ama la mente a Dios. Además, como (*por la proposición* 27 *de esta parte*) del tercer género de conocimiento surge la más alta satisfacción que puede darse, de aquí se sigue que la mente humana puede ser de naturaleza tal que aquello que hemos mostrado que de ella perece con el cuerpo (*véase la proposición* 21 *de esta parte*) no tenga ninguna importancia respecto de aquello que de ella permanece. Mas de esto trataremos luego más prolijamente.

PROPOSICIÓN 39

Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas tiene una mente cuya mayor parte es eterna. [305]

DEMOSTRACIÓN

En quien tiene un cuerpo apto para obrar muchísimas cosas, entran en conflicto mínimamente los afectos que son malos (*por la proposición* 38 *de la parte* 4). Esto es (*por la proposición* 30 *de la parte* 4), los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza. Y así (*por la proposición* 10 *de esta parte*), tiene la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden del intelecto y, en consecuencia, de hacer (*por la proposición* 14 *de esta parte*) que todas las afecciones del cuerpo se refieran a la idea de Dios, en virtud de lo cual sucederá (*por la proposición* 15 *de esta parte*) que será afectado de un amor hacia Dios que (*por*

Scholium. Hinc intelligimus id, quod in Schol. Prop. 39. p. 4. Attigi, et quod in hac Parte explicare promisi; nempe quod, mors eo minus est noxia, quo Mentis clara, et distincta cognitio maior est, et consequenter, quo Mens magis Deum amat. Deinde, quia (*per Prop.* 27. *huius*) ex tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, oritur acquiescentia, hinc sequitur Mentem humanam posse eius naturae esse, ut id, quod eius cum corpore perire ostendimus (*vide Prop.* 21. *huius*), in respectu ad id, quod ipsius remanet, nullius sit momenti. Sed de his mox prolixius.

PROPOSITIO XXXIX. *Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cuius maxima pars est aeterna.*

Demonstratio. Qui Corpus ad plurima agendum aptum habet, is minime affectibus, qui mali sunt, conflictatur (*per Prop.* 38. *p.* 4.), hoc est (*per Prop.* 30. *p.* 4.), affectibus, qui naturae nostrae sunt contrarii, atque adeo (*per Prop.* 10. *huius*) potestatem habet ordinandi, et concatenandi Corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum, et consequenter efficiendi (*per Prop.* 14. *huius*), ut omnes Corporis affectiones ad Dei ideam referantur, ex quo fiet (*per Prop.* 15. *huius*), ut erga Deum affi-

la proposición 16 *de esta parte*) debe ocupar, o sea, constituir, la mayor parte de su mente. Y por tanto (*por la proposición* 33 *de esta parte*), tiene una mente cuya mayor parte es eterna. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Como los cuerpos humanos son aptos para muchísimas cosas, no hay duda de que pueden ser de naturaleza tal que se refieran a mentes que tienen un gran conocimiento de sí mismas y de Dios, y cuya mayor o principal parte es eterna, y así, que apenas temen a la muerte. Mas para que esto se entienda con más claridad ha de señalarse aquí que nosotros vivimos en continua variación y que, según cambiamos a mejor o a peor, en esa medida nos decimos felices o infelices. Así, de quien se trueca de niño o adolescente en cadáver, se dice que es desdichado. Y por el contrario, se considera una dicha el que podamos recorrer el espacio de toda una vida con una mente sana en un cuerpo sano. Y realmente, quien, como un niño o un adolescente, tiene un cuerpo apto para poquísimas cosas y que depende al máximo de causas externas, tiene una mente que, en sí sola considerada, es apenas consciente de sí, de Dios y de las cosas. Y por el contrario, quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas tiene una mente que, en sí sola considerada, es muy consciente de sí, y de Dios, y de las cosas. Así pues, en esta vida nos esforzamos ante todo por que el cuerpo de la infancia se cambie en otro, en cuanto su naturaleza lo soporta y a ello conduce, que sea apto para muchísimas cosas y que se refiera a una mente que sea consciente al máximo de sí, y de Dios, y de las cosas. Y esto de manera tal que

---

ciatur Amore, qui (*per Prop.* 16. *huius*) Mentis maximam partem occupare, sive constituere debet, ac proinde (*per Prop.* 33. *huius*) Mentem habet, cuius maxima pars est aeterna. *Q. E. D.*

Scholium. Quia Corpora humana ad plurima apta sunt, non dubium est, quin eius naturae possint esse, ut ad Mentes referantur, quae magnam sui, et Dei habeant cognitionem, et quarum maxima, seu praecipua pars est aeterna, atque adeo ut mortem vix timeant. Sed ut haec clarius intelligantur, animadvertendum hic est, quod nos in continua vivimus variatione, et prout in melius, sive in peius mutamur, eo felices, aut infelices dicimur. Qui enim ex infante, vel puero in cadaver transiit, infelix dicitur, et contra id felicitati tribuitur, quod totum vitae spatium Mente sana in Corpore sano percurrere potuerimus. Et revera qui Corpus habet, ut infans, vel puer, ad paucissima aptum, et maxime pendens a causis externis, Mentem habet, quae in se sola considerata nihil fere sui, nec Dei, nec rerum sit conscia; et contra, qui Corpus habet ad plurima aptum, Mentem habet, quae in se sola considerata multum sui, et Dei, et rerum sit conscia. In hac vita igitur apprime conamur, ut Corpus infantiae in aliud, quantum eius natura patitur, eique conducit, mutetur, quod ad plurima aptum sit, quodque ad Mentem referatur, quae sui, et Dei, et rerum plurimum sit conscia;

todo lo que se refiere a su memoria o a su imaginación apenas tenga importancia respecto de su intelecto, como he dicho ya en el escolio de la proposición anterior. [306]

PROPOSICIÓN 40

Cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más actúa y tanto menos padece, y, al revés, cuanto más actúa tanto más perfecta es.

DEMOSTRACIÓN

Cuanto más perfecta es una cosa tanta más realidad tiene (*por la definición 6 de la parte 2*). Y, en consecuencia (*por la proposición 3 de la parte 3 con su escolio*), tanto más actúa y tanto menos padece. Y esta demostración procede del mismo modo en orden inverso. De lo que se sigue que, al revés, una cosa es tanto más perfecta cuanto más actúa. *Q. E. D.*

COROLARIO

De aquí se sigue que la parte de la mente que permanece, sea cual sea su magnitud, es más perfecta que la que resta. Pues la parte eterna de la mente (*por las proposiciones 23 y 29 de esta parte*) es el intelecto, solo en cuya virtud se dice que actuamos (*por la proposición 3 de la parte 3*). En cambio, la que hemos mostrado que perece es la imaginación misma (*por la proposición 21 de esta parte*), solo en cuya virtud se dice que padecemos (*por la proposición 3 de la parte 3 y la definición general de los afectos*). Y así (*por la proposición anterior*), aquella, sea cual sea su magnitud, es más perfecta que esta. *Q. E. D.*

---

atque ita ut id omne, quod ad ipsius memoriam, vel imaginationem refertur, in respectu ad intellectum vix alicuius sit momenti, ut in Schol. Prop. praeced. iam dixi.

PROPOSITIO XL. *Quo unaquaeque res plus perfectionis habet, eo magis agit, et minus patitur, et contra, quo magis agit, eo perfectior est.*

Demonstratio. Quo unaquaeque res perfectior est, eo plus habet realitatis (*per Defin. 6. p. 2.*), et consequenter (*per Prop. 3. p. 3. cum eius Schol.*) eo magis agit, et minus patitur; quae quidem Demonstratio inverso ordine eodem modo procedit, ex quo sequitur, ut res contra eo sit perfectior, quo magis agit. *Q. E. D.*

Corollarium. Hinc sequitur partem Mentis, quae remanet, quantacunque ea sit, perfectiorem esse reliqua. Nam pars Mentis aeterna (*per Prop. 23. et 29. huius*) est intellectus, per quem solum nos agere dicimur (*per Prop. 3. p. 3.*); illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio (*per Prop. 21. huius*), per quam solam dicimur pati (*per Prop. 3. p. 3. et gen. Affect. Defin.*), atque adeo (*per Prop. praeced.*) illa, quantacunque ea sit, hac est perfectior. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Estas son las cosas que me había propuesto mostrar acerca de la mente en tanto que es considerada sin relación con la existencia del cuerpo. A partir de ello y, simultáneamente, de la proposición 21 de la parte primera, y de otras, se ve que nuestra mente, en la medida en que entiende, es un modo eterno del pensar que es determinado por otro modo eterno del pensar y este a su vez por otro y así al infinito, de manera tal que todos simultáneamente constituyen el intelecto eterno e infinito de Dios.

PROPOSICIÓN 41

Aun cuando no supiéramos que nuestra mente es eterna tendríamos por primordiales la piedad y la religión y absolutamente todas las cosas que en la cuarta parte hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad.

DEMOSTRACIÓN

El primer y único fundamento de la virtud o de la norma recta de vida (*por el corolario de la proposición* 22 *y por la proposición* 24 *de la parte* 4) es buscar la propia utilidad. Y para determinar aquello que la razón dicta ser útil no hemos tenido ninguna cuenta de la eternidad de la mente, pues so-[307]lo hemos sabido de ella en esta parte quinta. Así pues, aun cuando en aquel momento ignorásemos que la mente es eterna, hemos tenido por primordiales las cosas que hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad. Y así, aun cuando también ahora las ignorásemos, tendríamos por primeras las mismas prescripciones de la razón. *Q. E. D.*

Scholium. Haec sunt, quae de Mente, quatenus sine relatione ad Corporis existentiam consideratur, ostendere constitueram; ex quibus, et simul ex Prop. 21 p. 1. et aliis apparet, quod Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum, et infinitum intellectum constituant.

PROPOSITIO XLI. *Quamvis nesciremus, Mentem nostram aeternam esse, Pietatem tamen, et Religionem, et absolute omnia, quae ad Animositatem, et Generositatem referri ostendimus in Quarta Parte, prima haberemus.*

Demonstratio. Primum, et unicum virtutis, seu recte vivendi rationis fundamentum (*per Coroll. Prop.* 22. *et per Prop.* 24. *p.* 4.) est suum utile quaerere. Ad illa autem determinandum, quae ratio utilia esse dictat, nullam rationem habuimus Mentis aeternitatis, quam demum in hac Quinta Parte novimus. Quamvis igitur tum temporis ignoraverimus, Mentem esse aeternam, illa tamen, quae ad Animositatem, et Generositatem referri ostendimus, prima habuimus; atque adeo, quamvis etiam nunc hoc ipsum ignoraremus, eadem tamen praescripta prima haberemus. *Q. E. D.*

ESCOLIO

La convicción común del vulgo parece ser otra. Pues la mayoría parece creerse libre en la medida en que le es lícito obedecer a su lujuria, y cede su derecho en la medida en que es obligada a vivir según las prescripciones de la ley divina. Así pues, creen que la piedad y la religión, y absolutamente todo lo que se refiere a la fortaleza de ánimo, son cargas que esperan soltar tras la muerte recibiendo así el premio de la servidumbre, a saber, el premio de la piedad y la religión. Y no solo esta esperanza, sino también y principalmente el miedo de ser castigados tras la muerte con terribles suplicios, les induce a vivir, tanto cuanto se lo permite su flaqueza y su ánimo impotente, según las prescripciones de la ley divina. Y si no hubiese esa esperanza y ese miedo en los hombres y creyesen, por el contrario, que las mentes mueren con el cuerpo y que a los miserables no les resta, cargados con el peso de la piedad, más tiempo para vivir, volverían a su ingenio propio y querrían moderarlo todo según su lujuria y obedecer a la fortuna antes que a sí mismos. Lo cual, a mí, no me parece menos absurdo que si alguien, creyendo no poder nutrir eternamente su cuerpo con buenos alimentos, quisiese saturarse de venenos y sustancias letales. O que si alguien, viendo que su mente no es eterna o inmortal, quisiese vivir demente y sin razón, cosas estas tan absurdas que apenas merecen comentario.

PROPOSICIÓN 42

La beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; ni gozamos de ella porque coerzamos nuestras concupiscencias, sino que, por el contrario, porque gozamos de ella podemos coercer nuestras concupiscencias.

Scholium. Communis vulgi persuasio alia videtur esse. Nam plerique videntur credere, se eatenus liberos esse, quatenus libidini parere licet, et eatenus de suo iure cedere, quatenus ex legis divinae praescripto vivere tenentur. Pietatem igitur, et Religionem, et absolute omnia, quae ad animi Fortitudinem referuntur, onera esse credunt, quae post mortem deponere, et pretium servitutis, nempe Pietatis, et Religionis, accipere sperant, nec hac spe sola; sed etiam, et praecipue metu, ne diris scilicet suppliciis post mortem puniantur, inducuntur, ut ex legis divinae praescripto, quantum eorum fert tenuitas, et impotens animus, vivant; et nisi haec Spes, et Metus hominibus inessent, at contra si crederent, mentes cum corpore interire, nec restare miseris, Pietatis onere confectis, vivere longius, ad ingenium redirent, et ex libidine omnia moderari, et fortunae potius, quam sibi parere, vellent. Quae mihi non minus absurda videntur, quam si quis propterea, quod non credit, se posse bonis alimentis corpus in aeternum nutrire, venenis potius, et lethiferis se exsaturare vellet; vel quia videt Mentem non esse aeternam, seu immortalem, ideo amens mavult esse, et sine ratione vivere: quae adeo absurda sunt, ut vix recenseri mereantur.

PROPOSITIO XLII. *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus; sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus.*

DEMOSTRACIÓN

La beatitud consiste en el amor hacia Dios (*por la proposición* 36 *de esta parte y su escolio*), el cual surge del tercer género de conocimiento [308] (*por el corolario de la proposición* 32 *de esta parte*). Y así, este amor (*por las proposiciones* 59 *y* 3 *de la parte* 3) debe ser referido a la mente en la medida en que actúa. Y por tanto (*por la definición* 8 *de la parte* 4), es la virtud misma, lo cual era lo primero. Además, cuanto más goza la mente de este amor divino o beatitud, tanto más entiende (*por la proposición* 32 *de esta parte*), esto es (*por el corolario de la proposición* 3 *de esta parte*), tanta más potencia tiene sobre los afectos y (*por la proposición* 38 *de esta parte*) tanto menos padece por los afectos que son malos. Y así, por gozar la mente de este amor divino o beatitud, tiene la potestad de coercer las concupiscencias. Y como la potencia humana para coercer los afectos consiste en el solo intelecto, entonces nadie goza de la beatitud por haber coercido los afectos, sino que, por el contrario, la potestad de coercer las concupiscencias surge de la beatitud misma. *Q. E. D.*

ESCOLIO

Con esto he concluido lo que quería mostrar a propósito de la potencia de la mente sobre los afectos y de la libertad de la mente. A partir de ello se ve cuánto vale el sabio y cuánto más potente es que el ignaro, que obra solo en virtud de su concupiscencia. Pues el ignaro, aparte de ser agitado de muchos modos por causas externas y de no alcanzar nunca una verdadera satisfacción del ánimo, vive además casi inconsciente de sí, y de Dios, y de las cosas, y en cuanto deja de padecer deja también de ser. Por el contrario, el sabio, en la medida en que es considerado

---

Demonstratio. Beatitudo in Amore erga Deum consistit (*per Prop.* 36. *huius et eius Schol.*), qui quidem Amor ex tertio cognitionis genere oritur (*per Coroll. Prop.* 32. *huius*), atque adeo hic Amor (*per Prop.* 59. *et* 3. *p.* 3.) ad Mentem, quatenus agit, referri debet; ac proinde (*per Defin.* 8. *p.* 4.) ipsa virtus est; quod erat primum. Deinde quo Mens hoc Amore divino, seu beatitudine magis gaudet, eo plus intelligit (*per Prop.* 32. *huius*), hoc est (*per Coroll. Prop.* 3. *huius*), eo maiorem in affectus habet potentiam, et (*per Prop.* 38. *huius*) eo minus ab affectibus, qui mali sunt, patitur; atque adeo ex eo, quod Mens hoc Amore divino, seu beatitudine gaudet, potestatem habet libidines coercendi; et quia humana potentia ad coercendos affectus in solo intellectu consistit, ergo nemo beatitudine gaudet, quia affectus coercuit; sed contra potestas libidines coercendi ex ipsa beatitudine oritur. *Q. E. D.*

Scholium. His omnia, quae de Mentis in affectus potentia, quaeque de Mentis Libertate ostendere volueram, absolvi. Ex quibus apparet, quantum Sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam quod a causis externis, multis modis agitatur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur, vivit praeterea sui, et Dei, et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed

como tal, apenas es movido en su ánimo, sino que, consciente de sí, y de Dios, y de las cosas con una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee una verdadera satisfacción de ánimo. Mas si la vía que hemos mostrado que conduce hasta aquí parece muy ardua, no obstante puede ser hallada. Y, ciertamente, arduo debe ser lo que tan raramente se encuentra. Pues, ¿cómo podría suceder que si la salvación fuese fácil y pudiese encontrarse sin gran esfuerzo fuese desdeñada por casi todos? Mas todo lo excelso es tan difícil cuanto raro[4].

---

sui, et Dei, et rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit; sed semper vera animi acquiescentia potitur. Si iam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset, et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt.

FINIS

4. En esta frase final de la *Ética* resuena, tan significativamente como significativo es el concepto spinoziano de amistad, el *De amicitia* (21, 79) de Cicerón: *Digni autem sunt amicitia, quibus in ipsis inest causa, cur diligantur. Rarum genus et quidem omnia praeclara rara nec quidquam difficilius quam reperire, quod sit omni ex parte in suo genere perfectum.* [Puede verse la versión de J. Guillén Cabañero: «Mas dignos de amistad son los que tienen en sí mismos motivos para ser amados. Raro linaje. Pues, en verdad, las cosas más preciosas son escasas, y nada más difícil que encontrar algo absolutamente perfecto en su género» (M. T. Cicerón, *La amistad*, Trotta, Madrid, 2002, p. 97)]. Véase también Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 9 (1109a 30), así como Platón, *República*, 435c.

ANEXOS

Anexo 1

DENUNCIA DE NIELS STENSEN DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA AL SANTO OFICIO

Ya otros habrán informado al Santo Oficio sobre el mal que la nueva filosofía ha generado en Holanda a través de un tal Spinosa; no obstante, la gravedad del mal y el peligro de su propagación son de tal envergadura que no se puede tener por demasiada toda la solicitud que se emplee en descubrirlo más y más, y en buscar los remedios oportunos tanto para preservar a otros de su infección cuanto a fin de curar a aquellos que ya hayan sido envenenados, si es posible. Ello me lleva a presentar al Santo Oficio la siguiente relación.

Hace alrededor de quince o dieciséis años, estudiando yo en la Universidad de Leiden, en Holanda, tuve la ocasión de tratar con cierta familiaridad al llamado Spinosa —judío de nacimiento, pero que no profesaba religión alguna—, de cuyos dogmas solamente tenía yo un conocimiento confuso, el cual había renunciado al estudio del rabinismo, en el que se había ejercitado durante algún tiempo. Mediante el trato con un tal van Enden, sospechoso de ateísmo, y la lectura de la filosofía de Descartes, había comenzado a hacer una filosofía propia en la que lo explicaba todo por la sola materia. Y aunque muchos días, por aquel entonces, viniese a diario a mi casa para observar la anatomía del cerebro —que hacía yo en diversos tipos de animales— para hallar la sede del principio de los movimientos y el término de las sensaciones, Dios impidió que me explicase cosa alguna de sus principios; al contrario, antes se sirvió Dios de mí para darle a él ocasión de humillarse ante la anatomía del cerebro, haciéndole ver que ni mi mano, con el escalpelo, ni su ingenio, mediante el escrutinio, podían llegar a determinar cosa alguna. Después, a través de ciertos experimentos sobre el corazón y los músculos, a cuyo propósito me descubría Dios el verdadero modo de la naturaleza, se me presentaba la ocasión de confundir el falso modo, propuesto por verdadero, de aquellos ingenios y de contestar su falsa presunción con el siguiente argumento: si se han engañado en

tantas cosas fáciles, qué certeza podrán darme de que no se engañen en las difíciles. Esto lo hacía Dios tanto para menguar la estima hacia ellos que había crecido en mí, cuanto para que no siguiese sus errores y para disponerme a la gracia de la fe, que me tenía reservada.

Luego, el susodicho Spinosa ha estampado más libros, algunos con su nombre, otros sin nombre, uno de los cuales me dio ocasión, hace algunos años, de escribir una carta que después hice imprimir: *de vera Philosophia contra novae Philosophiae reformatorem* [Sobre la verdadera filosofía, en contra de los reformadores de la nueva filosofía]. Y aunque todos sus libros publicados revelan signos de su principal intento, ha mezclado en ellos cosas que van contra su propio parecer, no arriesgándose a manifestarse conforme lo ha hecho en ciertos manuscritos que quizás habría hecho publicar antes de morir si algunos de sus confidentes no le hubiesen advertido del riesgo al que se habría expuesto con ello. Había comprendido yo que había manuscritos suyos similares [a estos], mas nunca habían caído en mis manos antes de llegar aquí hace pocas semanas, al tratar con un extranjero de religión luterana que, tras algunas conversaciones acerca de la religión, me trajo un manuscrito sin decirme de quién era, rogándome, no obstante, que no se lo mostrase a otros y que ni siquiera lo mencionase aunque fuesen de similar parecer, lo cual hice yo entonces no imaginándome la gravedad del mal que en él observé conforme lo fui leyendo, confirmado luego al confesarme aquel que Spinosa era su autor. Llevo siempre conmigo el manuscrito para que ningún otro, por accidente, tropezando con él, extraiga de él algún veneno, y para contribuir cuanto esté en mi mano a que se difunda la gloria de Dios. Y a fin de que se prevengan daños mayores, daré noticia aquí de los dogmas principales de esta impiedad y del modo como se podría obtener más cumplida noticia de si hay escritos similares y personas que los sigan.

Los fundamentos de todo su mal son la presunción del entendimiento propio y el deseo de placeres sensuales.

Del propio entendimiento hacen la medida de todo, de manera que, para negar una cosa, les basta no poder formarse un concepto claro y distinto de ella. Incluso hacen de la mente humana parte de la mente de Dios, y no se sonrojan cuando dicen que lo que ellos conocen no puede ser conocido más claramente por Dios que por ellos.

Acerca de los placeres de los sentidos, enseñan que la verdadera sabiduría consiste en gozar de todos los placeres de todos los sentidos —como el teatro, los perfumes, la comida, etc.— en la medida en que se pueda [hacerlo] sin causarse molestias a uno mismo o un daño verdadero a los demás; y que tampoco se debe pensar en la penitencia o el temor de Dios, o en otras maneras de entristecer los ánimos.

Así pues, mientras su desgracia les mantiene enterrados bajo el fango de los sentidos y no les deja tiempo ni fuerzas para elevar su mente

a la consideración de cosas espirituales, pretenden, mediante demostraciones matemáticas, dar a entender a todos que en el universo no hay sino una sustancia infinita y eterna de la que se conocen dos atributos igualmente infinitos, la extensión infinita y el pensamiento infinito, y que todo lo que se hace en el universo se puede explicar por uno y otro atributo. Al movimiento lo llaman modo de la extensión, y al pensar modo del pensamiento, de manera tal que a cada movimiento corresponde su pensamiento; esta sustancia es Dios, del que todo cuerpo es parte de la misma manera que es parte suya cada mente; esto es, si consideran a Dios como extenso, cada cuerpo es parte suya, e incluso es una reunión de cuantos cuerpos haya habido, hay ahora y habrá, en una serie infinita. Si le consideran como pensamiento, cada pensar es una parte suya, e incluso es una reunión de todos los pensamientos en una serie infinita. No quieren ni providencia ni libertad en Dios, sino una necesidad absoluta, sin intención de fin alguno, al igual que, en la matemática, de la naturaleza del círculo se siguen propiedades infinitas sin intención alguna de un cierto fin, sino por consecuencia necesaria, de manera que eliminan toda virtud y vicio, toda justicia de premios y de castigos, [y solo las aceptan] en la medida en que se transfiere a algunas personas el dominio absoluto que cada cual tiene sobre todo lo que puede servirle para mantener su seguridad particular bajo la seguridad pública; y [sostienen], en consecuencia, que no hay otro pecado que la sola desobediencia al magistrado civil. Por lo que se ve claramente que toda esta filosofía no es sino un parto del sentido y de la soberbia, en la que los vicios de propia elección son atribuidos a una necesidad que niega toda elección. También ellos prometen una reforma de las costumbres, mas hablan en contra de sus propios principios, pues dividen a los hombres en dos clases, la de aquellos que no tienen sino nociones confusas, que son guiados por los apetitos, y la de quienes poseen nociones adecuadas, que no son esclavos de sus apetitos, sino que siguen la razón. Y pretenden que procurando nociones adecuadas a los hombres los tornarán de esclavos en libres, aunque confiesan que será difícil y que ello no será para todos los hombres. En verdad no es para ninguno, pues de entre muchos de estos que he conocido, aún no he hallado, ni siquiera en el cabecilla de estos errores, una virtud parecida a la que sí he visto en muchos católicos idiotas. Así, aún no han pasado tres años desde que, de viaje, visitando a uno de ellos, conocido mío de muchos años atrás, lo hallé con una pipa de tabaco en la boca, rodeado de vasos de vino y de cerveza. Y creyendo que era yo uno de ellos, cuando barruntó que quería probar la presencia de la mano divina en la fe católica, por la conversión total de los viciosos, y ello en un solo momento —como yo, por gracia divina, había visto ya—, pretendió que no podía haber virtud más perfecta que la que él poseía. Sentí una compasión grandísima al ver a un medio borracho jactarse de ser perfecto en toda virtud.

El modo de obtener noticia más cumplida de ellos consistiría, cada vez que se encuentre a alguien curioso de las matemáticas o de la filosofía de Descartes que haya estudiado en Holanda o en Inglaterra, buscar su confianza informándose, con él, acerca de las nuevas opiniones y de las personas curiosas de las nuevas opiniones filosóficas. Pues sería moralmente imposible que alguien así no estuviese al menos informado, sino [es] ya partícipe, de parte o del todo de estos errores. Y la razón que me lleva a creerlo es esta, que los seguidores de tal impiedad o apostasía ponen toda su felicidad en el placer de los sentidos y en el deleite de la fantasía; y para disfrutar de esto tratan de aprender cuantas verdades naturales y matemáticas puedan encontrar, de modo que, al ver a personas aplicadas a tales estudios, muchos de ellos se les acercan, para aprender algo que sea nuevo y por ver si le pueden atraer a su filosofía con la esperanza de perfeccionarla haciendo que el máximo de personas se apliquen a ella. Este secreto suyo lo he descubierto a partir de la noticia que he obtenido de sus principios examinando el susodicho manuscrito, y tratando a uno de ellos con el fin de reducirle, con ayuda de la gracia divina, a la fe, el cual, antes de que yo supiese que era uno de ellos, cambiaba a menudo de rostro, a veces simulando una religión, a veces otra, hasta que, al verme al corriente de alguno de esos pensamientos suyos, a los que yo no me oponía sino proponiéndole motivos razonables de duda, finalmente me desveló el todo. Y juntos, porque así difícilmente se descubren, hallando pocos que sean hábiles para aplicarse a ellos y muchos, como se dice, demasiado imbuidos de prejuicios, que los detestan rápidamente, unió a ello su deseo de que también yo me aplicase por completo a la filosofía natural y su esperanza de llevar la filosofía a una gran perfección si muchas personas se pusiesen de acuerdo entre ellas.

Temo que el mal se haya expandido mucho. Sé que el tal Spinosa, mientras vivía, recibía muchas cartas de Inglaterra, y sé de una persona de otro país que se ha alojado durante varios días en su casa para mejor entenderlo todo. Más aún, reflexionando sobre unas palabras que me dirigió, la última vez que estuve en mi región, un paisano mío que había estado en Holanda, reconozco ahora en ellas los mismos principios que se hallan en el manuscrito. De manera que al menos entre los herejes se han expandido mucho. No recuerdo que, de entre los católicos, alguno me haya hablado de asuntos semejantes.

[Roma,] día 4 de septiembre de 1677

Niels Stensen, danés, dio al Comisario estos dos medios folios escritos.

Anexo 2

EL VOCABULARIO DE LOS AFECTOS

Ofrezco en primer lugar el latín de Spinoza, acompañado entre paréntesis de la traducción castellana que propongo para cada término; el francés de Descartes en segundo (con la referencia, también entre paréntesis, a los artículos de *Las pasiones del alma* en que forja los términos, da sus definiciones y extrae sus implicaciones morales) y, por último, la versión latina de Desmarets, que es la que Spinoza utiliza para escribir su propio texto. El orden que establezco para la tabla es el de la deducción sistematizada en el tramo final de la parte tercera de la *Ética*, en las llamadas «Definiciones de los afectos», cuya numeración se reproduce aquí.

1. CUPIDITAS (deseo)
   Descartes: *Desir* (II.57; II.69)
   Desmarets: *Cupiditas*

2. LAETITIA (alegría)
   Descartes: *Joye* (I.25; II.61; II.69 II.91)
   Desmarets: *Laetitia*

3. TRISTITIA (tristeza)
   Descartes: *Tristesse* (II.61; II.69; II. 92)
   Desmarets: *Tristitia*

   HILARITAS (regocijo)
   Descartes: *Allegresse* (II.67; III.210)
   Desmarets: *Hilaritas*

   TITILLATIO (placer)
   Descartes: *Chatoüillement ou Sentiment agreable* (II.94)
   Desmarets:*Titillatio (aut Jucunda sensatio)*

   MELANCHOLIA (melancolía)
   Descartes:...
   Desmarets:...

   DOLOR (dolor)
   Descartes: *Repentir* (I.49; II.63; III.191) / *Douleur* (II.94)
   Desmarets: *Dolor / Poenitentia* (II.63; III.191)

4. ADMIRATIO (admiración)
   Descartes: *Admiration* (II.53; II.69; II.70)
   Desmarets: *Admiratio*

5. CONTEMPTUS (desprecio)
   Descartes: *Mespris* (II.54)
   Desmarets: *Contemptus*

   VENERATIO (veneración)
   Descartes: *Veneration* (II.55; III.162)
   Desmarets: *Veneratio*

DEDIGNATIO (desdén)
Descartes: *Dedain* (III.163)
Desmarets: *Dedignatio*

6. AMOR (amor)
Descartes: *Amour* (II.56; II.69)
Desmarets: *Amor*

7. ODIUM (odio)
Descartes: *Haine* (III.56; II.69)
Desmarets: *Odium*

8. PROPENSIO (inclinación)
Descartes:...
Desmarets:...

9. AVERSIO (aversión)
Descartes: *Aversion* (II.89)
Desmarets: *Aversio* (*horror seu aversio*: II.85)

10. DEVOTIO (devoción)
Descartes: *Devotion* (II.83)
Desmarets: *Devotio*

11. IRRISIO (irrisión)
Descartes: *Moquerie* (II.62; III.178)
Desmarets: *Irrisio*

12. SPES (esperanza)
Descartes: *Esperance* (II.58; III.165)
Desmarets: *Spes*

13. METUS (miedo)
Descartes: *Crainte* (I.36; II.58; III.165)
Desmarets: *Metus*

14. SECURITAS (seguridad)
Descartes: *Securité* ou *Asseurance* (II.58; III.166)
Desmarets: *Securitas sive Fiducia*

15. DESPERATIO (desesperación)
Descartes: *Desespoir* (II.58; III.166)
Desmarets: *Desperatio*

16. GAUDIUM (gozo)
Descartes: *Joye* (II.61)
Desmarets: *Gaudium*

17. CONSCIENTIAE MORSUS (remordimiento de conciencia)
Descartes: *Remors* (II.60; III.177)
Desmarets: *Synteresis sive Conscientiae morsus*

18. COMMISERATIO (conmiseración)
Descartes: *Pitié* (II.62; III.185)
Desmarets: *Commiseratio*

19. FAVOR (favor)
Descartes: *Faveur* (II.64; III.192)
Desmarets: *Favor*

20. INDIGNATIO (indignación)
Descartes: *Indignation* (II.65; III.195)
Desmarets: *Indignatio*

21. EXISTIMATIO (sobrestima)
Descartes: *Estime* (II.54; III.149)
Desmarets: *Existimatio*

22. DESPECTUS (menosprecio)
Descartes: *Dedain* (II.55) / *Mepris* (III.149)
Desmarets: *Despectus*

23. INVIDIA (envidia)
Descartes: *Envie* (II.62; III.182)
Desmarets: *Invidia*

24. MISERICORDIA (misericordia)
Descartes:...
Desmarets:...

25. ACQUIESCENTIA IN SE IPSO (satisfacción de sí mismo)
Descartes: *Satisfaction de soy-mesme* (II.63) / *Satisfaction de soy-mesme ou tranquilité et repos de conscience* (III.190)
Desmarets: *Acquiescentia in se ipso* (II.63) / *Satisfactio sive acquiescentia in se ipso aut Tranquilitas sive quies conscientiae* (III.190)

26. HUMILITAS (humildad)
Descartes: *Humilité* (II.54: *humilité ou bassesse*; III.155: *humilité vertueuse*; III.159: *humilité vitieuse ou bassesse*)

Desmarets: *Humilitas* (II. 54: *aut abjectio*) (III. 155: *humilitas honesta*), (III.159: *humilitas vitiosa aut abjectio*)

27. POENITENTIA (arrepentimiento)
Descartes: *Regret* (I.49; II.67) / *Repentir* (III.191; III.209)
Desmarets: *Poenitentia* (*Desiderium*: II.67; III.209)

28. SUPERBIA (soberbia)
Descartes: *Orgueil* (II.54; III.157)
Desmarets: *Superbia*

PHILAUTIA (amor propio)
Descartes:...
Desmarets:...

29. ABJECTIO (abyección)
Descartes:...
Desmarets:...

30. GLORIA (gloria)
Descartes: *Gloire* (II.66; III.204)
Desmarets: *Gloria*

31. PUDOR (vergüenza)
Descartes: *Honte* (II.66; III.205)
Desmarets: *Pudor*

32. DESIDERIUM (frustración)
Descartes: *Regret* (II.67; III.209)
Desmarets: *Desiderium*

33. AEMULATIO (emulación)
Descartes: *Emulation* (II.59; III.172)
Desmarets: *Aemulatio*

34. GRATIA seu GRATITUDO (agradecimiento o gratitud)
Descartes: *Reconnoissance* (II.64; III.193)
Desmarets: *Gratitudo*

35. BENEVOLENTIA (benevolencia)
Descartes: *Affection* (II.83)
Desmarets: *Benevolentia*

36. IRA (ira)
Descartes: *Colere* (I.25; II.65; III.199)
Desmarets: *Ira*

37. VINDICTA (venganza)
Descartes:...
Desmarets:...

38. CRUDELITAS seu SEVITIA (crueldad o sevicia)
Descartes:...
Desmarets:...

39. TIMOR (temor)
Descartes:...
Desmarets:...

40. AUDACIA (audacia)
Descartes: *Hardiesse* (I.36; I.39; II.59)
Desmarets: *Audacia*

41. PUSILLANIMITAS (pusilanimidad)
Descartes: *Lascheté* (II.59; III.174)
Desmarets: *Pusillanimitas*

42. CONSTERNATIO (consternación)
Descartes: *Espouvante* (II.59) / *Peur* (III.174)
Desmarets: *Consternatio*

43. HUMANITAS seu MODESTIA (humanidad o modestia)
Descartes:...
Desmarets:...

44. AMBITIO (ambición)
Descartes:...
Desmarets:...

45. LUXURIA (gula)
Descartes:...
Desmarets:...

46. EBRIETAS (ebriedad)
Descartes:...
Desmarets:...

47. AVARITIA (avaricia)
Descartes:...
Desmarets:...

48. LIBIDO (lujuria)
Descartes:...
Desmarets:...

Anexo 3

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE SPINOZA

El listado de los títulos hispánicos de la biblioteca de Spinoza es el siguiente (el número entre corchetes indica el orden establecido para repertoriar los 159 volúmenes que la componen):

1. [11] *Biblia en Lengua Española* [Biblia de Ferrara, 1553], Gillis Joost, Ámsterdam, 1646.

2. [14] *Tesoro de la lengua castellana o española, por Don Seb. de Cobarruvias Orozco*, Luis Sánchez, Madrid, 1611.

3. [19] Moses Maimónides, *Môreh nevûkim* [Guía de perplejos], Bragadin, Venecia, 1515.

4. [26] *Dictionarium Lat. Gall. Hisp.*, Bruselas, 1599.

5. [27] Juan Calvino, *Institución de la religión christiana* (trad. de Cipriano de Valera), Ricardo del Campo, s. l., 1597.

6. [36] *Obras de Quevedo* (2 vols.), Fr. Foppens, Bruselas, 1660-1670. *Obras dedicadas a su Excelencia el marqués de Caracena.* Vol. 1: 1660. Vol. 2: 1670.

7. [37] Don Francisco de Quevedo, *Poesías dedicadas al señor Don Luis de Benavides*, Fr. Foppens, Bruselas, 1661.

8. [40] Don Diego Saavedra Faxardo, *Corona Gothica, castellana y austríaca, políticamente ilustrada*, J. y J. B. Verdussen, Amberes, 1658.

9. [46] León Hebreo, *Los diálogos de amor*, s. ed., Venecia, 1568.

10. [53] Jacob Leonitius Hebraeus (León Templo), *Sepher Tabnith Haical (Libellus effigiei Templi Salomonis)*, Levi Marcus, Ámsterdam, 1650.

11. [54] Joseph del Medigo, *Collectanea decerpta per – ex magno opere Absconditorum sapientiae*, s. ed., Basilea, s. a.

12. [61] Luis de Góngora, *Todas las obras de Don L. de G. en varios poemas*, Alonso Pérez, Madrid, 1633.

13. [63] Juan Pérez de Montalván, *Comedia famosa. El divino Nazareno Sansón*, [M. S. Vázquez, Sevilla] s. a.

14. [81] Josef Ibn Verga, *Sefer seerit yosef (Liber posthumus Josefi. Est clavis talmudica)*, Thomas Rufinelli, Mantua, 1596.

15. [88] Lorenzo Franciosini, *Vocabolario italiano e spagnolo*, Sam. Chovët, Ginebra, 1665, 2 vols.

16. [95] Miguel de Cervantes, *Novellas exemplares*, Huberto Antonio, Bruselas, 1625.

17. [96] Antonio Pérez, *Las obras y relaciones*, J. de Tornes, Ginebra, 1644.

18. [100] Benedictus Pererius Valentinus, *Commentariorum in Danielem prophetam libri XVI*, Horatii Cardan, Lugdunum, 1602.

19. [106] Moseh Pinto Delgado, *Poema de la Reyna Ester, Historia de Rut, Trenos de Jeremías y varias poesías*, s. l., s. a.

20. [113] Baltasar Gracián, *El Criticón*, vol. 3, Pablo del Val, Madrid, 1657.

21. [115] Ulrick Raetken, *Gramática o instrucion pàra quièn deséa deaprender perfectaménte à leér, escribir i pronunciàr la léngua Española, compuèsta por U. R., maestro de las lénguas española, portuguèça, alemàna àlta i baxa, i flamenca, etc.*, Jacob van Leest, Ámsterdam, 1653.

22. [116] Menasseh Ben Israel, *Miqweh yisra'el. Esto es, Esperança de Israel*, Samuel ben Israel Soeiro, Ámsterdam, 1650.

23. [124] Anónimo, *Voyage d'Espagne, curieux, historique, politique, fait en l'année 1655, revu, corrigé et augmenté en cette nouvelle édition. Dédié à son Altesse M. le Prince d'Orange*, s. ed., s. l., 1666.

24. [150] Francisco de Quevedo, *Obra devota La cuna y la sepultura*, M.ª Quiñones, Madrid, 1634.

25. [159] Luis de Góngora, *Todas las obras*, Pedro Vergés, Zaragoza, 1644.

Anexo 4

ÍNDICE DE REFERENCIAS INTERNAS DE LA *ÉTICA*

PRIMERA PARTE

Definiciones

1: E1p7d; E1p24d; E5p35d.
2: E1p8d; E1p21d.
3: E1p1d; E1p2d; E1p4d; E1p5d; E1p6c; E1p10d; E1p15d; E1p18d; E1p28d.
4: E1p4d; E1p9d; E1p10d; E1p12d; E1p19d; E1p20d; E2p1e.
5: E1p1d; E1p4d; E1p6c; E1p15d; E1p23d; E1p25c; E1p28d; E1p31d; E2p1d.
6: E1p10e; E1p11d; E1p14d; E1p14c1; E1p16d; E1p19d; E1p23d; E1p31d; E2p1d; E2p1e; E2p45d; E4p28d; E5p35d.
7: E1p17c2; E1p33e2; E2p17e; E3p49d.
8: E1p19d; E1p23d; E5p29d; E5p30d.

Axiomas

1: E1p4d; E1p6c; E1p11d; E1p14c2; E1p15d; E1p28d.
3: E1p27d; E5p33d.
4: E1p3d; E1p25d; E2p5d; E2p6d; E2p7d; E2p16d; E2p45d; E5p22d.
5: E1p3d.
6: E1p5d; E1p30d; E2p29d; E2p32d; E2p44d; E2p44c2.
7: E1p11d.

Proposiciones

1: E1p5d.
2: E1p6d; E1p11d; E1p12d.
3: E1p6d.
4: E1p5d.
5: E1p6D; E1p6c; E1p8d; E1p12d; E1p13d; E1p14d; E1p15e; E2p10e; E2p13eLem1.
6: E1p11e; E1p12d.
6c: E1p7d; E1p15e.
7: E1p8d; E1p8e1; E1p8e2; E1p11d; E1p12d; E1p19d; E2p10d.
8: E1p12d; E1p13e; E1p15e; E1p20d; E2p13eLem1.
8e2: E1p15e.
10: E1p12d; E2p5d; E2p6d.
10e: E1p14c.
11: E1p13d; E1p14d; E1p17c2; E1p19d; E1p19e; E1p21d; E1p29d; E1p33d; E1p34d; E5p35d.
12: E1p15e.
13c: E1p15e.
14: E1p15d; E1p15e; E1p17c2; E1p18d.

14c: E1p16c2; E1p17c2; E1p24c; E1p29e; E1p30d; E1p33d; E2p4d.
15: E1p17d; E1p18d; E1p23d; E1p25d; E1p25c; E1p29d; E1p30d, E1p31d; E2p3d; E2p10c; E2p33d; E2p36d; E2p45d; E4p28d; E4p37d; E5p14d; E5p36e
15e: E2p13eLem1.
16: E1p17d; E1p17e; E1p25e; E1p26d; E1p29d; E1p33d; E1p34d; E1p36d; E1Ap; E2praef.; E2p3d; E2p3e; E2p44c2; E2p45e; E4praef.; E4p4d; E5p22d.
16c: E2p17e; E1p34d.
17: E1p17c2.
17c2: E1p29e; E2p48d.
17e: E1p33e2.
19: E1p20d; E1p23d.
20: E1p20c2.
20c2: E1p21d; E5p17d.
21: E1p22d; E1p23d; E1p28d; E1p29d; E1Ap.; E2p11d; E2p30d; E4p4d; E5p40e.
22: E1p28d; E1Ap.; E2p11d.
23: E1p32d; E1Ap.
24c: E1p28d; E1p29d; E2p45e; E4p4d.
25: E1p26d; E5p22d; E5p24d.
25c: E1p28d; E1p36d; E2d1; E2p1d; E2p5d; E2p10c; E3p6d; E5p36d.
26: E1p28d; E1p29d.
27: E1p29d.
28: E1p29d; E1p32d; E2p9d; E2p13eLem3; E2p30d; E2p31d; E2p48d; E4p29d; E5p6d.
29: E1p32c2; E1p33d; E2p31c; E2p44d; E3p7d; E5p6d.
29e: E1p31d.
30: E2p4d.
32c1: E1Ap.; E2p3e.
32c2: E1Ap.; E2p3e.
33e1: E2p31c; E4def.4; E4p11d.
34: E1p35d; E1p36d; E2p3e; E3p6d; E4p4d.
35: E2p3d.
36: E2p13d; E3p1d; E3p7d; E5p4e.
Ap.: E2p16c2; E2p48e; E4praef.; E4p37e2.

SEGUNDA PARTE

Definiciones

1: E2p13eLem2; E2p13eLem3; E3p2d.
2: E2p10d; E2p37d; E2p49d.
3: E2p48e.
4: E4p62d; E5p17d.
6: E4praef; E5p35d; E5p40d.

Axiomas

1: E2p10d; E2p11d; E2p13eLem3; E2p30d.
2: E2p11d.
3: E2p11d; E2p49d.
4: E2p13d.
5: E2p13d.

Proposiciones

1: E2p3d; E3p20d.
3: E2p5d; E2p9c; E2p20d; E2p24d; E5p22d; E5p35d.
6: E2p9d; E2p13eLem3; E2p45d; E3p2d; E3p11e; E4p7d; E4p29d.
6c: E2p36d; E5p1d.
7: E2p8d; E2p9d; E2p9c; E2p15d; E2p19d; E2p20d; E2p24d; E2p25d; E2p26d; E3p11d; E3p12d; E5p1d.
7c: E2p32d; E2p36d; E2p38d; E2p39d; E3p28d.
7e: E2p8d; E2p12e; E2p21e; E3p2e.
8: E3p11e.
8c: E2p9d; E2p11d; E2p15d; E2p45d; E3p11e; E5p21d; E5p23d.
8e: E2p9d; E3p11e.
9: E2p19d; E2p20d; E2p24d; E2p25d; E3p1d.

44e: E2p49e; E3p17e; E3p18d; E3p18e1; E4p62e.
45: E2p46d; E2p47d; E5p20e; E5p29e.
45e: E5p29e.
46: E2p47d; E5p18d; E5p31d.
47: E4p36d; E4p36e; E4p37d; E5p18d.
47e: E2p49e; E4p36d; E5p10d; E5p20e; E5p36e.
48: E2p49d; E2p49c; E3DA6.
48e: E2p49c.
49: E2p49e; E3p2e.
49e: E3DA15.

TERCERA PARTE

Definiciones

1: E3def2; E3p1d; E4p2d; E4p5d; E4p23d; E4p33d; E5p31d.
2: E3p1d; E4p2d; E4p5d; E4p15d; E4p23d; E4p33d; E4p35d; E4p35c1; E4p52d; E4p59d; E4p61d; E4p64d.
3: E3p14d.

Postulados

1: E3p12d; E3p15d.

Proposiciones

1: E3p3d; E3p56d; E3p58d; E3p59d; E4p23d; E4p28d; E5p20e.
2: E5p1d.
3: E3p9d; E3p56d, E3DGA; E4p15d; E4p24d; E4p28d; E4p35d; E4p35c2; E4p51d; E4p52d; E4p59d; E4p61d; E4p63d; E4p64d; E5p3d; E5p4e; E5p18d; E5p20e; E5p36d; E5p40d; E5p40c; E5p42d.
3e: E4p32d; E4p59d; E5p40d.
4: E3p5d; E3p6d; E3p8d; E3p11e; E4p1d; E4p4d; E4p18e; E4p20d; E4p30d.
5: E3p6d; E3p10d; E3p37d; E4p7d; E4p30d.
6: E3p7d; E3p12d; E3p44e; E4p4d; E4p20d;E4p25d; E4p26d; E4p31d; E4p60d; E4p64d.
7: E3p9d; E3p10d; E3p37d; E3p54d; E4def8; E4p4d; E4p5d; E4p8d; E4p15d; E4p18d; E4p18e; E4p20d; E4p21d; E4p22d; E4p25d; E4p26d; E4p32d; E4p33d; E4p60d; E4p64d; E5ax2; E5p8d; E5p9d; E5p25d
8: E3p9d.
9: E3p12d; E3p13d.
9e: E3p11e; E3p27c3; E3p28d; E3p37d; E3p39e; E3p55c; E3p56d; E3p57d; E3p58d; E3DA1; E4p19d; E4p26d.
10: E3p11e; E4p20e.
11: E3p12d; E3p34d; E3p57d; E3p59d; E4p41d; E4p42d.
11e: E3p15d; E3p15c; E3p19d; E3p20d; E3p21d; E3p23d; E3p34d; E3p35d; E3p37d; E3p38d; E3p53d; E3p55d; E3p55c; E3p56d; E3p57d; E3p59d; E3DA3; E3DA4; E4p8d; E4p18d; E4p29d; E4p30d; E4p41d; E4p42d; E4p43d; E4p44d; E4p51d.
12: E3p13d; E3p15c; E3p19d; E3p25d; E3p28d; E3p33d; E3p42d; E3p52e; E4p60d.
13: E3p20d; E3p23d; E3p25d; E3p27c3; E3p28d; E3DA29.
13c: E3p15c; E3p38d.
13e: E3p15c; E3p17d; E3p19d; E3p20d; E3p22d; E3p28d; E3p29d; E3p30e; E3p33d; E3p34d; E3p35d; E3p38d; E3p39d; E3p40d; E3p44d; E3p45d; E3p48d; E3p49d; E3p55c; E3DA7; E4p57d.
14: E3p15c; E3p16d.
15: E3p16d; E3p36d; E3p50d; E3p52e.
15c: E3p16d; E3p35d; E3p35e; E3p41; E3p50e; E3p52e.
15e: E3DA9.
16: E3p17d; E3p41; E3p46d; E4p34d.
17e: E3p31d.
18: E3DA15; E4p9e; E4p12d.
18e: E3p50d; E3DA15.

DA27: E4p54d.
DA28: E4p55d; E4p57d.
DA29: E4p55d.
DA30: E4p58d; E5p36e.
DA34: E4p71d.
DA40: E4p69d.
DA41: E4p69d.
DGA: E4p7d; E4p7c; E4p8d; E4p9d; E4p14e; E5p3d; E5p4c; E5p17d; E5p34d; E5p40c.

CUARTA PARTE

Prefacio

E4def2; E4p39d; E4p65d.

Definiciones

1: E4p8d; E4p26d; E4p28d; E4p31d.
2: E4p8d.
3: E4p12d; E4p13d.
4: E4p12d.
6: E4p10e.
8: E4p18e; E4p20d; E4p22d; E4p23d; E4p24d; E4p35c2; E4p56d; E5p25d; E5p42d.

Axioma

E4p3d; E4p7d; E5p37e.

Proposiciones

1: E4p14d.
3: E4p4d; E4p6d; E4p15d; E4p43d; E4p69d.
4: E4p68e
4c: E4p37e2.
5: E4p6d; E4p7d; E4p15d; E4p43d; E4p69d; E5p8d; E5p20e.
6: E4p7c; E4p37e2; E4p43d; E4p44d; E4p60d; E5p7d.
7: E4p14d; E4p15d; E4p37e2; E4p69d.
8: E4p14d; E4p15d; E4p19d; E4p29d; E4p30d; E4p63c; E4p64d.
9: E4p10d; E4p11d; E4p13d; E5p7d.
9c: E4p12c; E4p16d; E4p60e.
10: E4p12c.
11: E4p12c; E5p5d.
12c: E4p17d.
15: E4p16d.
16: E4p17d; E4p62e.
17e: E4p37e2.
18: E4p56e.
18e: E4p37e1.
19: E4p35d; E4p37d; E4p37e2; E4p46d; E4p59d.
20: E4p35c2; E4p37e2.
21: E4p22c.
22c: E4p24d; E4p25d; E4p26d; E4p56d; E5p41d.
23: E4p28d.
24: E4p36d; E4p37d; E4p56d; E4p67d; E4p72d; E5p41d.
25: E4p26d; E4p52e.
26: E4p27d; E4p28d; E4p36d; E4p37d; E4p38d; E4p40d; E4p48d; E4p53d; E5p9d; E5p10d.
27: E4p28d; E4p38d; E4p40d; E4p48d; E4p50d; E5p9d; E5p10d.
28: E4p36d; E5p20d; E5p25d; E5p27d.
29: E4p31c.
30: E4p31d; E4p34d; E4p34e; E5p10d; E5p38d; E5p39d.
31: E4p31c; E4p34e.
31c: E4p35d; E4p35c1; E4p72d.
33: E4p35d; E4p37e2.
34: E4p35d; E4p35c1; E4p35c2; E 4p36e; E4p37e2.
35: E4p35c1; E4p35c2; E4p36e; E4p40d; E4p71d.
35c1: E4p35c2; E4p37d; E4p37e2; E4p71d.
35e: E4p37e2.
36: E4p37d; E5p20d.

37: E4p45d; E4p45c1; E4p46d; E4p50d; E4p51d; E4p68e; E4p70d; E4p71d; E4p73e; E5p20d.
37d: E5p4e.
37e: E4p45c2; E4cap25.
37e1: E4p58d; E4cap15; E5p4e.
37e2: E4p73d.
38: E4p39d; E4p41d; E4p42d; E4p43d; E4cap27; E5p39d.
39: E4p42d; E4cap27.
39e: E5p38e.
41: E4p43d; E4p45e; E4p47d; E4p50d; E4p59d.
43: E4p44d; E4p47d; E4p59d.
44e: E4p58e; E4p60e; E4cap30.
45: E4p51e.
45c: E4p46d; E4p59d.
45e: E4cap31.
46: E4p73e; E5p10e.
46e: E4cap15; E5p10e.
50e: E4p73e.
52: E5p10e.
52e: E4p58e.
53: E4p54d.
55: E4p56d.
57e: E4cap22.
59: E5p4e.
60e: E4cap30.
61: E4p63c; E5p4e.
62: E4p66d.
63: E4p67d; E4p73d.
63c: E4p65d; E4p65c; E4p67d; E5p10e.
64c: E4p68d.
65: E4p66d; E4p66c.
65c: E4p66c.
66: E4p66c.
66e: E4p73d.
70e: E4cap18.
71e: E4cap18.
73e: E4cap15.

QUINTA PARTE

Axiomas

1: E5p7d.

Proposiciones

1: E5p10d.
2: E5p4e; E5p20e.
3: E5p18e; E5p20e.
3c: E5p42d.
4: E5p14d.
4e: E5p20e.
5: E5p6d.
6: E5p10e.
7: E5p10e; E5p20e.
8: E5p10e; E5p11d.
9: E5p20e.
10: E5p39d.
10e: E5p20e.
11: E5p12d; E5p16d; E5p20e.
12: E5p20e.
13: E5p20e.
14: E5p15d; E5p16d; E5p20e; E5p39d.
15: E5p16d; E5p20e; E5p39d.
16: E5p20e; E5p39d.
17: E5p17c.
17c: E5p19d.
18: E5p20d.
21: E5p29d; E5p31d; E5p34d; E5p38e; E5p40c.
22: E5p23d.
23: E5p29d; E5p31d; E5p38d; E5p40c.
24: E5p25d; E5p27d.
25: E5p27d.
27: E5p32d; E5p36e; E5p38e.
29: E5p31d; E5p32c; E5p37d; E5p38d; E5p40c.
30: E5p31d; E5p32d.
31: E5p33d.
32: E5p32c; E5p36d; E5p42d.
32c: E5p33e; E5p35d; E5p36d; E5p42d.
33: E5p33e; E5p37d; E5p39d.
35: E5p36e.
36: E5p42d.
36e: E5p42d.
37: E5p38d.
38: E5p42d.
38e: E5p39e.
40: E5p40c.

ISBN 978-84-9879-784-8