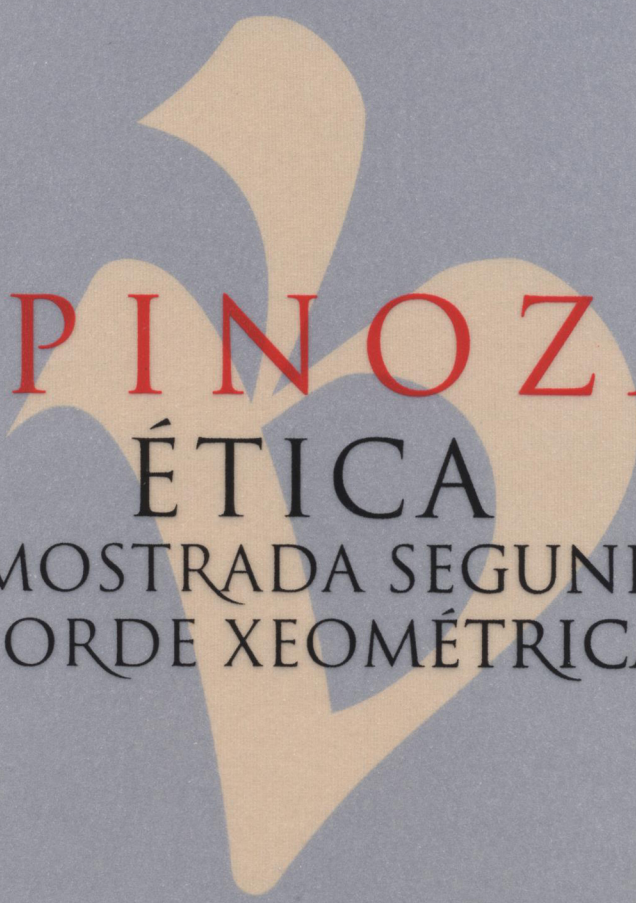


PRÓLOGO LUIS RODRÍGUEZ CAMARERO  
TRADUCCIÓN JOSÉ CARRACEDO FRAGA  
MANUEL ENRIQUE VÁZQUEZ BUJÁN



SPINOZA  
ÉTICA  
DEMOSTRADA SEGUNDO  
A ORDE XEOMÉTRICA

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA  
FUNDACIÓN BBVA



# ÉTICA

CLÁSICOS DO  
PENSAMENTO UNIVERSAL

NÚM. 23

**Colección dirixida por**

DARÍO VILLANUEVA

**Comité Científico**

CARLOS BALIÑAS FERNÁNDEZ

*Facultade de Filosofía*

LUIS CONCHEIRO CARRO

*Facultade de Medicina*

RAMÓN MÁIZ SUÁREZ

*Facultade de Ciencias Políticas*

ANTÓN SANTAMARINA FERNÁNDEZ

*Facultade de Filoloxía*

JOSÉ SORDO RODRÍGUEZ

*Facultade de Farmacia*

PRÓLOGO LUIS RODRÍGUEZ CAMARERO  
TRADUCCIÓN JOSÉ CARRACEDO FRAGA  
MANUEL ENRIQUE VÁZQUEZ BUJÁN

SPINOZA  
ÉTICA  
DEMOSTRADA  
SEGUNDO A ORDE  
XEOMÉTRICA

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA  
FUNDACIÓN BBVA



Esta obra atópase baixo unha licenza internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Calquera forma de reprodución, distribución, comunicación pública ou transformación desta obra non incluída na licenza Creative Commons BY-NC-ND 4.0 só pode ser realizada coa autorización expresa dos titulares, salvo excepción prevista pola lei. Pode acceder Vde. ao texto completo da licenza nesta ligazón: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.gl>

Esta obra se encuentra bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra no incluida en la licencia Creative Commons BY-NC-ND 4.0 solo puede ser realizada con la autorización expresa de los titulares, salvo excepción prevista por la ley. Puede Vd. acceder al texto completo de la licencia en este enlace: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

This work is licensed under a Creative Commons BY NC ND 4.0 international license. Any form of reproduction, distribution, public communication or transformation of this work not included under the Creative Commons BY-NC-ND 4.0 license can only be carried out with the express authorization of the proprietors, save where otherwise provided by the law. You can access the full text of the license at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

© DA PRESENTE EDICIÓN  
Universidade de Santiago de Compostela, 2015  
Fundación BBVA, 2015

DISEÑO DA COLECCIÓN  
Barro, Salgado, Santana [Grupo Revisión Deseño]

MAQUETACIÓN  
Imprenta Universitaria

EDICIÓN TÉCNICA  
Servizo de Publicacións e Intercambio Científico  
Campus Vida  
15782 Santiago de Compostela  
[usc.es/publicacions](http://usc.es/publicacions)

DOI: <https://dx.doi.org/10.15304/pu.2022.868>

# ÍNDICE

- 9 PRÓLOGO  
por Luis Rodríguez Camarero
- 9 1. Breve referencia biográfica
- 18 2. A crítica da concepción antropomórfica de Deus: a concepción racional do *Deus sive Natura*
- 26 3. A concepción do ser humano como ser modal: o desexo
- 30 4. As tres paixóns primixenias e a concepción da virtude
- 32 5. A natureza paixonal humana na súa espontaneidade: o desexar cego ou a vida na servidume
- 37 6. A necesidade de emendar a natureza paixonal humana: o desexar racional e a liberdade
- 41 7. Valoración final da *Ethica*: Spinoza e o desenvolvemento da comprensión natural
- 47 ÉTICA DEMOSTRADA SEGUNDO A  
ORDE XEOMÉTRICA  
Tradución de José Carracedo Fraga e  
Manuel Enrique Vázquez Buján
- 49 Nota dos tradutores
- 59 I. DE DEUS
- 109 II. DA NATUREZA E DA ORIXE DA MENTE

- 173 III. DA ORIXE E DA NATUREZA DOS AFECTOS
- 255 IV. DA SERVIDUME HUMANA, OU SEXA,  
DAS FORZAS DOS AFECTOS
- 341 V. DA POTENCIA DO ENTENDEMENTO, OU SEXA,  
DA LIBERDADE HUMANA



## 1. Breve referencia biográfica

Spinoza naceu o 24 de novembro de 1632 no barrio xudeu de Ámsterdam, no seo dunha familia de xudeus sefardís. O seu nome foi en portugués Bento, en hebreo Baruj, en latín Benedictus. Tras a expulsión dos xudeus da península Ibérica, a familia de Spinoza, de orixe española e portuguesa, tivo que emigrar a Holanda onde se dedicou a asuntos relacionados co comercio marítimo. Spinoza recibiu unha esmerada educación na tradición rabínica, tendo como profesores a Manassès Ben Israel e a Saül Morteira, especialista do Talmud. Tamén aprendeu latín na escola de Frans van den Ende, quen tivo fama de cartesiano, libre pensador, ateo e axitador político. O coñecemento do latín permitiulle acceder á lectura de numerosos textos de filósofos medievais, renacentistas e modernos. Por outra parte, temos que ter presente que a comunidade xudía de Ámsterdam era un medio heteroxéneo, en gran medida porque estaba constituída na súa maior parte por xudeus sefardís, os cales, durante a súa estada na península Ibérica, recibiran a influencia de crenzas relixiosas e de concepcións filosóficas, como as do racionalismo e as do naturalismo, alleas ás da tradición xudía. En Spinoza, consonte o exposto anteriormente, o racionalismo e o naturalismo constitúen o fundamento do seu sistema filosófico, o cal, como é sabido, foi edificado a partir dunha concepción racional da Natureza: a concepción do *Deus sive Natura*.

Tras a morte do seu pai, acaecida en 1653, Spinoza, xunto co seu irmán Gabriel, fíxose cargo da empresa familiar dedicada ao comercio marítimo. Porén, uns dous anos máis tarde abando-

nou os asuntos comerciais para poder dedicarse por completo á filosofía, aprendendo o oficio de óptico.

Ao principio do seu *Tratado da Reforma do Entendemento*, tras considerar que a maioría dos seres humanos dedican as súas vidas á consecución de bens materiais como a obtención de pracer, de riquezas e de gloria, bens relativos que como tales teñen a súa xusta medida<sup>1</sup>, preguntouse por cál sería o sumo ben, considerando que era necesario «curar» ou «purificar» o entendemento humano para poder perfeccionar a natureza humana<sup>2</sup>. Para Spinoza, pois, o perfeccionamento da nosa propia natureza coa axuda do noso entendemento é o único que podería dotar ás nosas vidas de verdadeiro sentido. E de feito a *Ethica* sería a expresión do camiño da sabedoría recorrido por Spinoza na dirección do perfeccionamento humano ao longo da súa vida.

Spinoza na súa xuventude aparecerá vinculado a varias figuras heréticas como a de Xoán de Prado, xudeu cordobés, que estudara medicina en Alcalá de Henares e puxera en cuestión a divindade das Sagradas Escrituras e a inmortalidade da alma. Spinoza foi finalmente denunciado por herético á sinagoga xudía de Ámsterdam e excomulgado o 21 de xullo de 1656. Parte do texto da excomuñón reza así: «Maldito sexa de noite; maldito sexa cando se deita e maldito cando se ergue; maldito cando sae e maldito sexa cando volta. Que a cólera e o noxo do Señor se desaten contra este home e boten sobre el todas as maldicións escritas no Libro da Lei. O Señor borrará o seu nome baixo os ceos e expulsarao de todas as tribos de Israel abandonándoo ao Maligno con todas as maldicións escritas no Libro da Lei. Mais vosoutros, que sodes fieis ao Señor voso Deus, vivide en paz.

---

<sup>1</sup> Debe terse en conta que Spinoza non foi dualista e, por iso, valorou tamén os bens materiais aínda que só na súa xusta medida, pois son bens relativos (Cfr. E., IV, XLV, escolio).

<sup>2</sup> De acordo co texto do *Tratado da Reforma do entendemento*, o sumo ben sería o logro do perfeccionamento da natureza humana, mentres que o verdadeiro ben sería o medio para conseguilo: a cura ou purificación —o perfeccionamento— do entendemento humano.

Ordenamos que ninguén manteña con el comunicación oral ou escrita, que ninguén lle preste ningún favor, que ninguén permaneza con el baixo o mesmo teito, ou a menos de catro iardas, que ninguén lea nada escrito por el».

Probablemente, con certa frecuencia, esaxerouse sobre o significado da expulsión de Spinoza da sinagoga xudía, pois temos que ter en conta que o texto da excomuñón era un texto formal, que se aplicaba a todo excomungado. Mais parece indubidable que Spinoza, tras a súa excomuñón, tivo que relacionarse, sobre todo, con aqueles círculos que podían admitir entre as súas filas un excomungado, aparecendo de feito vinculado con círculos cristiáns e protestantes liberais e, especialmente, co círculo dos colexiantes, cuxos membros se reunían periodicamente para realizar a lectura e libre interpretación da Biblia.

Por outra parte, tras a excomuñón de Spinoza os seus irmáns pretenderán desherdalo, baseándose na lei xudía que permitía desherdar un excomungado, mais Spinoza recorrerá á xustiza holandesa, gañándolles finalmente o preito aos seus irmáns. Porén, cando estes lle van facer a entrega da parte da herdanza que lle correspondía, Spinoza só aceptará unha cama coa súa colgadura. Con este xesto, Spinoza demostra que o que lle importaba non era a riqueza senón a xustiza<sup>3</sup>. Tampouco o afán de gloria ou notoriedade parecen ter xogado un papel relevante na vida de Spinoza e, así, un dos seus biógrafos, Jarig Jelles, refírese a que pouco antes da súa morte, lle comunicara ao seu amigo Luís Meller o seu desexo de que na súa *Ethica* non figu-

---

<sup>3</sup> Cfr. E., IV, capítulo XXV. O desinterese de Spinoza pola riqueza tamén quedou reflectido na biografía de Johannes Colerus e noutras, nas cales se relata que o seu amigo Simón de Vries lle ofreceu a Spinoza unha pensión anual de cincocentos floríns, e que Spinoza non aceptou dita cantidade e contentouse con só trescentos floríns. En torno á figura de Simón de Vries formouse un círculo que estudou o pensamento de Spinoza, o cal tivo acceso ás obras que Spinoza foi escribindo ao longo da súa vida e non publicou. De calquera xeito, malia os numerosos relatos dos biógrafos de Spinoza que poden dar a entender un absoluto menosprezo de Spinoza polos bens materiais, na miña opinión, como xa sinaléi anteriormente noutra nota, valorounos e apreiciounos na súa xusta medida como bens relativos. Véxase, por exemplo: E., IV, XLV, escolio.

rasedo nome do autor. Para Spinoza o importante nunha obra non é o seu autor, senón o valor da obra en si mesma. Esta conduta, entre outras, narradas polos seus biógrafos, fixeron que para gran parte do movemento ilustrado francés, incluído o deísta Voltaire, Spinoza encarnara unha das súas figuras máis representativas: a figura do ateo virtuoso<sup>4</sup>.

En 1665 Spinoza trasladou a súa residencia a Rijnsburg, pequena poboación preto de Leiden onde se dedicará por completo á filosofía, exercendo o oficio de óptico para o seu sustento económico. Leiden era naquela época un importante centro de reunión do círculo dos colexiantes. E unha parte significativa dos mellores amigos de Spinoza e das persoas coas cales Spinoza mantivo correspondencia por escrito pertencían a este círculo, como, por exemplo, Jarig Jelles, Pedro Balling e Simón de Vries, entre outros.

Contra 1663 Spinoza abandonou Rijnsburg e instalou a súa residencia en Voorburg, pequena poboación próxima á Haia<sup>5</sup>. Este traslado a Voorburg permitiulle establecer unha relación persoal con Christian Huygens, unha das grandes figuras da historia da óptica, o cal vivía nun palacete situado entre Voorburg e A Haia. Por outra parte, A Haia era neste momento histórico o centro do poder político das Provincias Unidas, e algunhas biografías preséntannos a Spinoza establecendo relación persoal co Gran Pensionario Jan de Witt e, mesmo, como sendo o seu conselleiro e percibindo do Gran Pensionario unha renda de 200 floríns.

Sexa como fora a relación que existira entre Spinoza e Jan de Witt, o certo é que cara a 1665 Spinoza interrompeu a elaboración da *Ethica* para escribir o *Tratado teolóxico-político*, publi-

---

<sup>4</sup> O pensamento ilustrado francés do século XVIII defendeu a separación da moral e relixión. Separación que tamén foi defendida por Hume, o cal na súa *Historia natural da relixión* defendeu, mesmo, a oposición entre a relixión e a moral.

<sup>5</sup> En Voorburg Spinoza iniciou a redacción da *Ethica*.



Spinoza contra 1665

cado en 1670 de forma anónima<sup>6</sup>, texto cuxo contido está en consonancia con algunhas das liñas mestras da política defendida polos republicanos de Jan de Witt<sup>7</sup>. Neste texto Spinoza non só defendeu dereitos individuais como a liberdade de pensamento ou de crenzas relixiosas, senón que realizou tamén unha crítica da transcendencia relixiosa para a continuación levar a cabo unha crítica da transcendencia a nivel político, defendendo que a autoridade política de dereito divino (absolutismo político) debería ceder o paso á autoridade política de dereito natural. Spinoza, en fin, no seu *Tratado teolóxico-político* defendeu a necesidade de transformar a orde política teocrática medieval nunha nova orde política secular e racional. E é por iso polo que Spinoza adoita ser considerado como un dos primeiros filósofos políticos modernos. Temos que ter en conta que esta defensa dunha nova orde política secular e racional, na cal a liberdade de pensamento e de crenzas constituían dereitos individuais, foi realizada por Spinoza nun momento histórico no cal o poder político e o relixioso estaban aínda entrelazados, polo cal a reacción fronte ao *Tratado teolóxico-político* non se fixo esperar; poucos textos, ao longo da historia, orixinaron un maior número de críticas e mesmo de frases injuriosas e insultantes cara ao seu autor. Máis aínda, tras a publicación deste texto, a ameaza de persecución sobre Spinoza volverase cada vez máis

---

<sup>6</sup> O *Tratado Teolóxico-político* publicouse en 1670, anónimo e con pé de imprenta falso (*Hamburgui, apud Henricum Kùraht*). Porén, moi pronto, Spinoza foi recoñecido como o seu autor e Jan Rieuwertsz como o seu editor.

<sup>7</sup> A organización política das Provincias Unidas, neste momento histórico, era extremadamente complexa e estaba presidida polo *Estatuder* das Provincias Unidas (cada provincia tiña tamén o seu propio *Estatuder*) e polo Gran Pensionario. O cargo do Gran Pensionario adoitaba ser desempeñado, como no caso de Jan de Witt, por un renomeado xurista, sendo a súa función principal a de dirixir a política exterior. Esta figura, que era apoiada pola burguesía comerciante, defendía habitualmente unha política de paz, pois a paz era necesaria para o comercio marítimo, e defendía tamén a autonomía das provincias unidas e a tolerancia relixiosa, pois este cargo xeralmente era ocupado por calvinistas moderados. En cambio, o cargo do *Estatuder* era desempeñado normalmente por calvinistas ortodoxos, que eran xeralmente membros de realza da casa de Orange e tiña o control do exército. A figura do *Estatuder* contaba co apoio da nobreza e do pobo chá e defendía unha política militarista e centralista, opoñéndose á liberdade de crenzas relixiosas.

plausible, e os termos «spinoziano» ou «spinozista» comezarán a adquirir un significado acusatorio. Así, no século XVIII varios ilustrados franceses foron encarcerados polo poder político no castelo de Vincennes de París baixo a acusación de seren spinozianos. Numerosas denuncias foron presentadas contra o *Tratado teolóxico-político* tras a súa publicación nas Provincias Unidas, pero as presións da Igrexa calvinista non conseguiron que a obra fora prohibida ata que foi derrubado o goberno do Gran pensionario Jan de Witt.

A ameaza de persecución sobre Spinoza, como xa sinaliei, tras a publicación do *Tratado teolóxico-político*, comezou a volverse real, e quizás esta sexa unha das razóns polas cales finalmente trasladou a súa residencia dende a pequena poboación de Vourbourg, na cal era facilmente localizable, á da Haia en 1670. Na Haia viviu inicialmente, durante un breve período de tempo, na casa da viúva Van Velden e máis tarde na casa do pintor Van der Spyck.

En 1672 Francia declarará a guerra a Holanda e os exércitos de Luís XIV, ao mando do gran Condé, cuns 90.000 soldados, invadirán Holanda, conquistando Maastricht, logo Utrecht e tomando rapidamente a maioría das Provincias Unidas. O Gran Pensionario Jan de Witt será considerado responsable do gran desastre, ao non ter conseguido alcanzar unha política de paz con Francia, sendo derrocado e pasando o poder político a Guillerme III de Orange, o cal será nomeado *Estatuder* das Provincias Unidas. Finalmente, o Gran Pensionario Jan de Witt e o seu irmán Cornelius foron brutalmente asasinados nunha rúa da Haia por unha multitude enlouquecida, no curso dunha revolta popular monárquica. Ante este feito tan terrible, segundo algunhas biografías, Spinoza redactou un panfleto titulado *Ultimi barbarorum*, coa intención de fixalo na vía pública, pero o seu caseiro Van der Spyck salvará a Spinoza dunha morte case segura ao pechar con chave a porta da casa e impedirille saír dela.

Por outra parte, en 1673 foille ofrecida a Spinoza unha cátedra de Filosofía en Heidelberg polo elector palatino, pero Spinoza rexeitou este ofrecemento, aducindo que o labor docente coaccionaría dalgún xeito a expresión libre do seu pensamento e lle restaría tempo para a construción da *Ethica*<sup>8</sup>.

Durante os últimos anos da súa vida, Spinoza permaneceu longos períodos no seu cuarto da casa de Van der Spick terminando a elaboración da súa *Ethica* e, posiblemente, tamén por cautela, pois a figura de Spinoza volvérase en extremo sospeitosa non só polo seu *Tratado teolóxico-político*, senón tamén polo seu apoio á política republicana de Jan de Witt.

Finalmente, en 1677, encontrándose Spinoza moi enfermo dunha tuberculose, que padecía dende había uns vinte anos, doenza posiblemente agravada polo seu oficio de pulidor de lentes, fixo vir onda el ao seu amigo e médico Luís Meyer para tomar, antes da súa morte, as decisións oportunas respecto aos seus escritos, falecendo acompañado por este amigo, a media mañá do domingo 21 de febreiro de 1677 á idade de 44 anos. A morte tan temperá de Spinoza impediulle a terminación do *Tratado da reforma do entendemento* e do *Tratado político* e tamén a construción da súa física<sup>9</sup>, proxecto que, de terse chegado a realizar, indubidablemente, tería botado moita luz sobre o seu pensamento. Pero, de calquera modo, Spinoza, malia morrer tan novo, legounos a súa mellor lente, a lente que puliu paciente e coidadosamente ao longo da súa breve pero intensa vida: a súa *Ethica*.

En vida, Spinoza só publicou dúas obras: os *Principios de filosofía de Descartes* cos *Pensamentos metafísicos* como apéndice (1663), e o *Tratado teolóxico-político*. A *Ethica* foi publi-

---

<sup>8</sup> Cfr. Carta LXVIII.

<sup>9</sup> No século XVII a figura do filósofo e a figura do científico eran aínda unha mesma figura. E Descartes, por exemplo, desenvolveu a súa física en *O Mundo ou o Tratado da Luz* e en *Os Principios de Filosofía*. Spinoza, pola súa parte, non chegou a realizar o proxecto da súa física debido a súa temperá morte.





Estatuta dos irmáns Jan (de pé) e Cornelius de Witt en Dordrecht

cada, xunto co resto da súa obra, o mesmo ano da súa morte, aínda que aparecen de feito nos comezos de 1678, grazas a unha doazón anónima.

## **2. A crítica da concepción antropomórfica de Deus: a concepción racional do *Deus sive Natura***

A Parte I da *Ethica* versa sobre Deus e iníciase coas definicións da Substancia, dos Atributos e dos Modos, definicións fundamentais para a comprensión do sistema spinoziano<sup>10</sup>.

En Descartes encontramos dúas definicións da substancia, a primeira corresponde á definición de substancia da tradición aristotélica, segundo a cal a substancia correspondería ao suxeito do cambio que subxace ás calidades sensibles variables. Pero, ademais, encontramos en Descartes unha segunda definición da substancia, segundo a cal «cando nós concibimos a substancia concibimos unicamente unha cousa que existe de tal maneira que non ten necesidade máis que de si mesmo para existir»<sup>11</sup>. Pois ben, Spinoza adoptará exclusivamente esta segunda definición da substancia cartesiana: «Por ‘substancia’ entendo aquilo que é en si e se concibe por si, ou sexa, aquilo cuxo concepto non precisa do concepto doutra cousa, a partir do cal se teña que formar». [E., I, Definicións]. En definitiva, para Spinoza só existe unha única substancia que sería Deus. Finalmente, Spinoza identifica a Deus coa Natureza e derruba escandalosamente a tradicional distinción entre Deus e o Mundo. O Deus de Spinoza, en fin, non será un Deus transcendente, senón un *Deus sive Natura*, un Deus inmanente que será causa eficiente ou inmanente e non transitiva de todo o real, tanto na súa esencia como na súa existencia. Todo o real, segundo Spinoza, teríase orixinado, polo tanto, a partir da

---

<sup>10</sup> Na *Ethica*, Spinoza expón o seu sistema filosófico. De tal modo que para poder comprender o significado da súa filosofía moral é necesario ter presente tamén a súa metafísica e a súa gnoseoloxía.

<sup>11</sup> Descartes, R., *Principia Philosophiae*, ed. A.T., IX, 57.

potencialidade infinita do *Deus sive Natura*. O proceso de secularización do pensamento humano iniciado coa revolución científica, poderíamos considerar nós, foi levado por Spinoza ata as súas últimas consecuencias, coa naturalización da teoloxía, coa identificación de Deus coa Natureza.

A continuación da definición da Substancia atopámonos coa definición dos atributos. Os atributos son «aquilo que o entendemento percibe da substancia como constitutivo da súa esencia». Spinoza sostivo que o *Deus sive Natura* posuía infinitos atributos, pero que o entendemento humano só percibía dous: o Pensamento e a Extensión. Esta concepción dos atributos envolve unha ruptura radical coa concepción cartesiana segundo a cal o pensamento e a extensión constitúen dúas substancias realmente distintas. Para Spinoza, en cambio, o pensamento e a extensión constitúen dous atributos dunha única substancia: o *Deus sive Natura*.

E, por último, ao comezo da *Ethica* encontrámonos con outra importante definición, a definición dos modos: «Por ‘modo’ entendo as afeccións dunha substancia, ou sexa, aquilo que é noutra cousa, mediante a cal tamén se concibe». Todas as cousas e todos os seres particulares da Natureza, os minerais, os vexetais, os animais e os seres humanos, polo tanto, serían modificacións finitas do *Deus Sive Natura*, serían seres que forman parte do *Deus sive Natura*, aínda que non son o *Deus sive Natura*, polo cal os modos e, polo tanto, tamén os seres humanos, deben ser comprendidos desde a Natureza da cal forman parte<sup>12</sup>. Esta concepción do ser humano como ser modal devolve, por conseguinte, ao ser humano á Natureza xunto cos restantes seres e cousas. En definitiva, a Substancia en tanto única non está sometida a ningún tipo de causa externa, mentres os modos están sempre inmersos constitutivamente en todo

---

<sup>12</sup> O camiño cognoscitivo, en consonancia coa revolución copernicana, invértese en Spinoza. E, así, o ser humano debe ser concibido desde a Natureza. A Terra deixou de ocupar o Centro en Copérnico e o ser humano deixou de ocupar o Centro en Spinoza.

un mundo de afeccións<sup>13</sup> cos outros seres e cousas, sendo, por iso, a súa existencia en extremo dependente de todo un mundo de causas externas.

Por outra parte, en todos os modos finitos —constituíndo a súa esencia— está presente, en diferentes graos, un mesmo afán ou esforzo actual e indefinido dirixido á conservación do propio ser: o *conatus*. Así, por exemplo, o *conatus* no seu grao inferior correspondería á mera resistencia dun mineral ao disgregarse, mentres o *conatus* no seu grao máis elevado correspondería a un afán ou esforzo actual e indefinido dirixido cara a conservación e o fortalecemento non só do corpo senón tamén da mente dun ser.

Unha vez que coñecemos o significado dos conceptos da Substancia, dos atributos e dos modos, podemos emprender a tarefa de comprender a concepción do *Deus sive Natura*. Esta concepción vai ser desenvolvida a través da contraposición entre as ideas adecuadas que teñen a súa orixe no entendemento e as ideas inadecuadas que teñen a súa orixe na imaxinación, no mundo das afeccións humanas<sup>14</sup>, pois a nosa razón

---

<sup>13</sup> O termo afección ten en Spinoza un significado de gran amplitude, pois corresponde a calquera causa externa que produce en nós un efecto. Neste sentido, por exemplo, non só as percepcións sensoriais, senón tamén as determinacións concretas dos desexos —as paixóns— serían afeccións, en tanto as paixóns son causadas por un obxecto externo. Por outra parte, Spinoza considerará as afeccións como imaxes, pois a través delas representámonos o mundo exterior (Cfr. E., II. XVII, escolio).

<sup>14</sup> Un trazo fundamental da gnoseoloxía racionalista corresponde á consideración da existencia de dúas facultades cognoscitivas: o entendemento e a imaxinación. Mentres no coñecemento a través da imaxinación o suxeito cognoscente é pasivo, no coñecemento a través do entendemento o suxeito cognoscente é activo. En Descartes o coñecemento sensorial é situado no coñecemento imaxinativo, pois indicaría máis a natureza das nosas facultades sensoriais que a das cousas exteriores. Mentres, en Spinoza, o coñecemento imaxinativo adquire unha gran amplitude, pois comprendería, como xa sinaléi na nota anterior, todo o mundo das afeccións humanas. Así, en Spinoza, non só o mundo das percepcións sensoriais formaría parte da imaxinación, senón tamén o das paixóns e, mesmo, moitos termos da linguaxe humana, os cales terían unha orixe imaxinativa no mundo das afeccións humanas. A contraposición entre estes dous niveis cognoscitivos, o do entendemento e o da imaxinación, será utilizada metodicamente por Spinoza na súa concepción do *Deus sive Natura*, pois Spinoza eliminará metodicamente da súa concepción de Deus calquera idea cuxo orixe poida situarse no mundo das afeccións humanas. Por outra parte, as ideas inadecuadas son ideas confusas e limitadas; mentres as ideas adecuadas son ideas verdadeiras e se corresponden cun coñecemento que posúe maior amplitude. Así, por exemplo, existirían dúas ideas sobre o Sol, unha imaxinativa que o representa como un corpo relativamente

necesariamente ha de concibir a Deus situándoo máis alá do mundo das afeccións humanas e das súas ideas, en tanto a división e o padecer só poden ter lugar nos modos e non poden ter lugar na Substancia.

Ao principio do apéndice final da parte I da súa *Ethica* sostivo que a maior parte dos prexuízos en torno á concepción de Deus derivan da crenza na existencia de causas finais na Natureza, as cales, para Spinoza, non serían outra cousa máis que ficcións humanas. Máis aínda, vai considerar que este prexuízo tería a súa orixe en que os seres humanos «neles, e fóra deles, atopan medios en non pequeno número, que os empuxan, e non pouco, a lograren o que lles é útil, por exemplo, ollos para ver, dentes para mastigar, herbas e animais para alimentarse, sol para alumear, mar para criar peixes» e imaxinan que un deus ou uns deuses semellantes aos seres humanos as dispuxeron para eles. Porén, os seres humanos tamén encontran na Natureza, no medio de tantas avantaxes naturais, moitas desvantaxes, «como tempestades, terremotos, enfermidades, etc.», e imaxinaron que correspondían a castigos de Deus ou os deuses polas súas malas accións, sen ter en conta que os castigos recaían tanto sobre os impíos como sobre os xustos, e sen decatarse que deste xeito convertían a Deus ou aos deuses nuns seres imperfectos como eles, é dicir, nun ser ou uns seres dependentes como nós das relacións cos outros seres e cousas. Spinoza, en fin, a través da súa explicación de cómo pode xerarse a crenza na existencia dun deus ou duns deuses antropomórficos, puxo ao descuberto non só a orixe imaxinativa de ditas crenzas, senón tamén a orixe imaxinativa da superstición.

Pero Spinoza non só negou a existencia dun finalismo transcendente, senón que, ademais, negou tamén a existencia

---

pequeno e situado tamén relativamente cerca de nós; pero, existe, outra idea do Sol —a idea adecuada— a cal, apoiándose nas razóns da Astronomía, o representa tal e como é (Cfr. E., IV, I, escolio). Do mesmo xeito, existirían dúas ideas acerca de Deus: a antropomórfica e imaxinativa e a intelectual, a cal o identifica necesariamente coa Natureza.

de calquera clase de finalismo na Natureza ao considerar que as ideas do Ben e do Mal, da Orde e a Confusión, do Calor ou do Frío, da Fermosura ou da Fealdade ou outras similares, sobre as cales se edificaron tradicionalmente as concepcións finalistas da Natureza, non poden empregarse para concibila racionalmente, pois estas ideas teñen a súa orixe nas afeccións humanas; é dicir, nas distintas formas nas que os seres humanos son afectados polos outros seres e cousas, non correspondendo, polo tanto, a ningunha realidade obxectiva. Moi significativamente, para poñer claramente de manifesto que estas ideas non corresponden a ningunha realidade obxectiva, senón tan só a maneiras de ser afectada a natureza humana polo mundo exterior, Spinoza, no apéndice final da parte I da *Ehica*, situou á Calor e ao Frío xunto ao Ben e ao Mal, a Orde e a Confusión ou a Fermosura e a Fealdade. Seguindo a Spinoza, poderíamos considerar nós que, en sentido estrito, non existe o Ben nin o Mal, nin a Orde nin Desorde, nin a Fermosura nin a Fealdade, etc., senón tan só o bo e o malo, o ordenado e o desordenado, o fermoso e o feo, como o calor e o frío, é dicir, como ideas das distintas formas de ser afectada a natureza humana polas cousas externas. A realidade destas ideas, en fin, circunscríbese ao mundo das afeccións humanas, son ideas, poderíamos considerar nós, puramente subxectivas. A Natureza, polo tanto, concibida a través da razón, ten que situarse máis alá do mundo das ideas platónicas, ten que situarse máis alá do Ben e do Mal, da Fermosura ou da Fealdade, da Orde e Desorde, da Perfección e Imperfección, máis alá, en fin, de todo finalismo transcendente ou inmanente.

Certo é que en ocasións Spinoza se referirá á Orde ou á Perfección da Natureza ou considerará á Natureza como Causa Libre, pero estes conceptos de Orde, Perfección ou Liberdade terán na súa aplicación á concepción do *Deus sive Natura* un significado distinto do seu significado habitual imaxinativo, pois non serán xa conceptos adxectivos ou polarizados, senón



Aspecto actual da sinagoga xudía de Ámsterdam, coñecida tamén como Sinagoga portuguesa (Portugees-Israëlietische Synagoge, en holandés)

conceptos únicos e substantivos do noso entendemento. Así, Spinoza cando se refire á Orde da Natureza non está utilizando o termo orde no seu significado habitual, adxectivo e imaxinativo, é dicir, da orde contraposta á desorde, senón que a Orde da Natureza, en Spinoza, en consonancia coa concepción determinista da Natureza defendida pola nova física mecanicista, non significa outra cousa máis que a existencia na Natureza dunha Orde Necesaria. Igualmente, o termo Perfección aplicado ao *Deus sive Natura* tampouco terá o seu significado habitual, adxectivo e imaxinativo do perfecto fronte ao imperfecto, como cando nós consideramos, por exemplo, que unha casa é máis perfecta que outra, porque está acabada ou porque se axusta mellor a un modo externo, senón que Spinoza, en tanto a Orde da Natureza é necesaria, entenderá o mesmo por Perfección e Realidade<sup>15</sup>. Todo se produce de maneira necesaria dende a potencialidade infinita da Natureza e, por iso, considerados dende a Natureza, por exemplo, o acto máis terrible e monstruoso que poida realizar un ser humano e o acto máis nobre e heroico serían igualmente Perfectos por ser igualmente necesarios, aínda que desde unha perspectiva modal, o primeiro sería imperfecto, terrible e monstruoso e o segundo perfecto, nobre e heroico<sup>16</sup>. Tamén considerará Spinoza a Deus ou a Natureza como Causa Libre, pero unha vez máis este concepto non posúe o seu significado habitual, isto é, aquel da concepción da liberdade como libre albedrío ou libre decisión da vontade, senón que a Liberdade do *Deus sive Natura* será concibida como Libre

---

<sup>15</sup> Cfr. E., II, definición VI.

<sup>16</sup> En Spinoza, como máis tarde en Hume ou máis tarde aínda en Darwin, o ben e o mal están mesturados na Natureza como o calor e o frío. Tanto Spinoza, como Hume, como Darwin rexeitaron a existencia de causas finais na Natureza. A teoría evolutiva de Darwin adoita interpretarse erroneamente como unha teoría finalista. Ernst Mayr sinalou con acerto que os filósofos non leran *A orixe das especies*, pois se o tiveran lido non poderían ter realizado interpretacións finalistas da teoría darwiniana (*Una larga controversia: Darwin y el darwinismo*, Barcelona, Crítica, 1992). O desenvolvemento da comprensión natural, desde Copérnico ata Darwin e desde Darwin ata os nosos días, envolve o rexeitamento da existencia de causas finais na Natureza e, por iso, o pensamento de Spinoza pode ser enmarcado dentro do marco do desenvolvemento da comprensión natural.



Necesidade, en ausencia de calquera tipo de coacción externa, pois, como xa se sinalou, para Spinoza, a nosa razón necesariamente ten que concibir a Deus como Causa única. E así, ao non poder existir nada fóra de Deus, en Deus identificáranse necesariamente o entendemento coa vontade e o ser co obrar.

En definitiva, a Deus non podemos imaxinalo, senón só enténdelo<sup>17</sup>. Non podemos, polo tanto, concibir a Deus antropomorficamente a través do mundo das afeccións humanas e as súas ideas inadecuadas ou imaxinativas. E, neste sentido, Spinoza tamén considerará imaxinativo o concepto da creación ou sosteirá que Deus está libre de paixóns. Así, o concepto de creación é un concepto imaxinativo, pois ten a súa orixe na imaxe dun artesán que constrúe unha obra segundo un modo externo, pero Deus non pode crear nada segundo un modo externo, pois non pode existir nada fóra de Deus, nin Deus pode carecer de algo e necesitar crealo. E Deus tamén necesariamente ha de carecer de paixóns, pois non pode experimentar afecto algún de alegría ou de tristeza, xa que non pode ser concibido racionalmente como semellante a nós, é dicir, como un ser ao cal lle afectan os outros seres e cousas. Deus, en fin, «non ama nin odia a ninguén»<sup>18</sup>.

Nas liñas anteriores, pretendín poñer de relevo os trazos fundamentais da concepción do *Deus sive Natura* de Spinoza. A concepción do *Deus sive Natura* parece ser o resultado da articulación da nova concepción determinista e afinalista da natureza da nova física mecanicista<sup>19</sup> coa crítica racional e sistemática das concepcións antropomórficas do Deus do cristianismo e doutras relixións históricas.

---

<sup>17</sup> Cfr. Carta LXVIII.

<sup>18</sup> E., IV, XVI, demostración.

<sup>19</sup> A presenza en Spinoza da nova concepción da natureza do mecanicismo cartesiano parece indubidable, pois para a nova física mecanicista non existen causas finais na natureza, senón só causas eficientes, e as leis da natureza son necesarias.

### 3. A concepción do ser humano como ser modal: o desexo

Deus a través das ideas adecuadas do entendemento ou da razón, como xa vimos anteriormente, non pode ser concibido, como adoita ser concibido comunmente, é dicir, imaxinativamente, como se fora similar a un Home Perfecto. Pois ben, tampouco pode concibirse adecuadamente o ser humano concibíndoo imaxinativamente como unha especie de Deus na Natureza. O ser humano non transcende a Natureza senón que é un ser modal, é dicir, unha modificación finita do *Deus sive Natura*. O ser humano, polo tanto, forma parte da Natureza e ha de ser comprendido dende a mesma. É un ser que, como calquera outro ser modal, está sempre inmerso constitutivamente nun mundo de afeccións (relacións) cos restantes seres e cousas, sendo, por iso, a súa existencia en extremo dependente de todo un mundo de causas externas fortuítas. Non será, por tanto, para Spinoza, a relación da alma co corpo a que constitúa ao ser humano, senón as relacións cos outros seres e cousas. Seguindo a Spinoza, poderíamos considerar nós, que o aire que respiramos forma parte constitutivamente de nós como a auga que bebemos, o alimento que tomamos, ou as múltiples relacións cos outros seres e cousas, aínda que existe unha relación que é a que máis nos constitúe e da cal máis dependemos —a relación co outro ser humano—, pois, como sostivo Spinoza, con ningún outro ser pode o ser humano establecer un maior número de relacións a non ser con outro ser humano.

Por outra parte, moi significativamente, Spinoza substituíu o termo «alma» polo termo «mente». Non somos, pois, Alma e corpo, senón mente e corpo, sendo a mente humana e o corpo humano dúas modificacións do atributo pensamento e do atributo extensión, respectivamente, da Substancia única. Deste modo, Spinoza rexeitou tamén a tradicional concepción dualista da natureza humana, a concepción segundo a cal a Alma e o corpo constitúen dúas substancias realmente distintas e sepa-

radas. Para Spinoza, en fin, a mente e o corpo posúen o mesmo valor ontolóxico e a mesma dignidade ao ser dúas modificacións dunha mesma realidade. E, neste sentido, Spinoza, tras considerar que tradicionalmente se situou o máis elevado e misterioso do ser humano na mente sostivo que a nosa ignorancia o é tanto do poder da mente como do poder do corpo, pois «ninguén ata agora determinou o que pode o corpo»<sup>20</sup>.

¿E qué é a mente? A mente, para Spinoza, é a idea do corpo, en dous sentidos diferentes: como conciencia das afeccións corporais e como idea do coñecemento adecuado ou inadecuado de ditas afeccións, non existindo, segundo Spinoza, posibilidade algunha de coñecer qué é a mente a non ser a través das afeccións corporais. Por outra parte, canta máis capacidade teña un corpo de afectar ou ser afectado máis capacidade posuirá a súa mente para pensar.

¿E qué é o que nos impulsa a vivir e a relacionármonos, se a mente é tan só a conciencia e a idea do corpo? O que nos impulsa a vivir e a relacionármonos son os apetitos e os desexos (apetitos conscientes): o *conatus*. Nos seres humanos estaría presente, constituíndo a súa esencia, un afán ou esforzo actual e indefinido dirixido cara á conservación e o fortalecemento do propio ser (corpo/mente), da propia vida: o *conatus*<sup>21</sup>. Para

---

<sup>20</sup> E., III, II, escolio. Na 2ª metade do século XVII descubríronse as «marabillas da natureza» a través dos primeiros microscopios, descubriuse a extremada perfección e complexidade de todos os organismos con absoluta independencia dos seus tamaños, descubriuse, por exemplo, a extremada perfección e complexidade do ollo da mosca, o cal posúe mil cristalinos, mentres o ollo humano só posúe un. Malebranche e Leibniz enunciaron o seu Principio de Perfección segundo o cal nada na natureza pode ser considerado grande ou pequeno en si mesmo. Parece probable que a dignificación da concepción do corpo en Spinoza se vincule ao descubrimento das «marabillas», pois sabemos pola súa correspondencia que, cando menos, construíu un microscopio.

<sup>21</sup> O concepto do *conatus* é definido como «esforzo actual e indefinido de cada cousa por perseverar no seu ser» nas proposicións VI, VII e VIII da Parte III, pero nas seguintes proposicións XI, XII e XIII introduciu con respecto ao *conatus* o concepto de potencia, polo cal poderíamos considerar, que en sentido estrito o esforzo do *conatus* non se dirixe só á conservación do propio ser, senón tamén ao aumento da potencia, ao fortalecemento. O *conatus* en distintos graos estaría presente en todos os seres e cousas, constituíndo a súa esencia actual.

Spinoza, pois, a nosa esencia actual non é a Razón ou a Alma, senón os apetitos e os desexos: o *conatus*.

Retomando o exposto anteriormente, para Spinoza, o ser humano é un ser modal, é mente e corpo e a súa esencia son os apetitos e os desexos: o *conatus*. Mais para comprender verdadeiramente o significado da nova concepción do ser humano de Spinoza é preciso ter en conta algo máis, é preciso ter en conta que para Spinoza os animais son semellantes aos seres humanos; é dicir, os animais son tamén seres modais, son tamén corpo e mente, e a súa esencia é tamén a mesma que a do ser humano, é dicir, os apetitos e os desexos: o *conatus*. Non existe, polo tanto, para Spinoza, diferenza de natureza entre os seres humanos e os animais, senón só unha diferenza de grao, por notable que sexa o grao da diferenza. Esta diferenza de grao, esta superioridade do ser humano sobre o resto dos animais tería a súa orixe en que os animais posúen un corpo menos apto para ter afeccións, é dicir, menos apto para ser afectado polos outros seres e cousas e, por iso, as súas mentes son menos aptas para pensar. E, neste mesmo sentido, de devolución do ser humano á Natureza, Spinoza rexeitou tamén a existencia dunha Libre Vontade no ser humano que o situaría por riba da orde necesaria e das leis da Natureza, considerando, ademais, que a crenza na liberdade tería a súa orixe na confusión da liberdade coa mera conciencia dos desexos, os cales serían sempre necesarios<sup>22</sup>. De calquera xeito, Spinoza defendeu tamén unha nova concepción da liberdade humana concibida, esta vez, como plena realización do afán ou esforzo do *conatus*, o cal constitúe a nosa esencia actual. A nova concepción da liberdade humana correspondería, así, á realización plena da súa natureza, á realización plena do afán ou esforzo do *conatus*, á realización da máxima potencia da mente e do corpo.

Tras todo o exposto ata aquí, poderíamos considerar que Spinoza non só defendeu a comprensión natural de Deus,

---

<sup>22</sup> Cfr. E., III, II, demostración.



No século XVII comézanse a descubrir as marabillas da natureza a través dos primeiros microscopios

identificando a Deus coa Natureza, transformando a Deus nun *Deus sive Natura*, senón que tamén defendeu, case dous séculos antes de Darwin, a comprensión natural do ser humano. Spinoza, polo tanto, naturalizou á Teoloxía e naturalizou tamén ao ser humano. O pensamento de Spinoza podería situarse, por todo iso, dentro do marco do desenvolvemento da comprensión natural do novo pensamento filosófico e científico iniciado coa revolución copernicana.

#### **4. As tres paixóns primixenias e a concepción da virtude**

O *conatus* spinoziano, por outra parte, permitirá comprender cómo se orixinan de maneira xeométrica as tres paixóns primixenias que constitúen a natureza humana. Así, o *conatus*, na realidade concreta de cada individuo, encóntrase sempre inmerso nun mundo de afeccións fortuítas con outros seres e cousas, afeccións que poden favorecer ou cumprir o seu afán ou esforzo ou poden debilitalo ou impedilo. No primeiro caso, a mente, en tanto ten conciencia das afeccións, experimentaríase un sentimento de alegría, é dicir, un tránsito dende unha menor potencia a unha maior potencia de obrar do propio ser. Mentres, no segundo, a mente experimentaríase un sentimento de tristeza, é dicir, un tránsito dende unha maior potencia de obrar a unha menor potencia de obrar do propio ser<sup>23</sup>. Pois ben, o desexo (*conatus*), a alegría e a tristeza constitúen as tres paixóns primixenias a partir das cales todas as restantes poden deducirse xeometricamente<sup>24</sup>. Para Spinoza, polo tanto, podemos acceder

---

<sup>23</sup> O concepto do *conatus* non é un concepto especulativo senón obxectivo por vivencial. Poderíamos poñer multitude de exemplos que porían de relevo a obxectividade desta concepción do *conatus*. Así, por exemplo, aos nenos e aos animais o que máis os alegra é xogar, e ¿por que?, porque o xogo é exercicio físico e tamén habilidade e astucia; no xogo, en fin, fortalécese o corpo e a mente.

<sup>24</sup> Ao final do prefacio á parte III da *Ethica*, Spinoza sinala que vai a realizar un estudo das paixóns humanas «como se fose cuestión de liñas, superficies ou corpos», é dicir, un estudo xeométrico ou científico.

a unha comprensión xeométrica ou científica<sup>25</sup> da natureza humana, pois a natureza humana non está constituída por unha Razón ou Alma transcendente oculta e misteriosa, senón polos apetitos e os desexos (*conatus*) e polas súas determinacións particulares: as paixóns. Pero, ademais, a partir do *conatus* pode comprenderse tamén a orixe dos conceptos do bo e do malo. Así, será bo todo aquilo que sexa útil e nos axude a conservar e a fortalecer o propio ser, a propia vida, todo aquilo que produza alegría. E será malo todo aquilo que sexa daniño ou nocivo e que debilite ou impida o cumprimento do afán ou esforzo do *conatus*<sup>26</sup> e, por iso, produza tristeza.

Por outra parte, a primacía do desexo na concepción spinoziana do ser humano, ponse de relevo na súa consideración, segundo a cal: «nós non desexamos algo porque xulguemos que iso é un ben, senón, ao contrario, chamamos a iso un ben porque o desexamos; e, en consecuencia, aquilo que rexeitamos denominámolo un mal»<sup>27</sup>. Mais, para interpretar correctamente o texto anterior, é preciso ter en conta que o desexar en Spinoza está sempre vinculado a ideas, orixinándose, así, dúas xeometrías: unha xeometría do desexar cego, do desexar vinculado ás ideas inadecuadas ou imaxinativas, e unha xeometría do desexar racional, do desexar vinculado ás ideas adecuadas ou intelectivas. Só unha lei, a lei do desexo (*conatus*) constitúe, segundo Spinoza, á natureza humana, mais cando os desexos se vinculan coas ideas adecuadas ou intelectivas, a lei do desexo que nos constitúe é tamén a lei da razón e da virtude. O *conatus* vai constituír, polo tanto, en último termo o único fundamento da virtude,

---

<sup>25</sup> A Matemática constituíu no s. XVII o modo do saber rigoroso e exacto.

<sup>26</sup> O *conatus* spinoziano, volvo a incidir niso, non é un concepto abstracto, senón apofántico por vivencial. Así, cada cal pode observar cómo nos alegamos cando se fortalece o noso corpo ou a nosa mente ou cómo nos entristecemos cando a nosa mente ou o noso corpo se debilitan. A nosa alegría e a nosa tristeza o son do impulso da vida que latexa en todos nós. Poderíamos afirmar, seguindo a Spinoza, que nos alegamos cando en nós se alegra a vida e nos entristecemos cando en nós se entristece a vida.

<sup>27</sup> E., III, XXXIX, escolio.

pois «canto máis cadaquén se esforza por buscar a súa utilidade, isto é, por conservar o seu ser, e é capaz diso, tanto máis dotado de virtude está»<sup>28</sup>. A *Ethica* spinoziana, como sinalou R. Misrahi, «non é en realidade máis que a definición da potencia verdadeira», é dicir, da auténtica realización do desexo.<sup>29</sup>

Spinoza, en fin, no só comprendeu naturalmente a Deus e ao ser humano, senón que, ademais, comprendeu naturalmente os fundamentos da moral, a cal non constitúe, como en Kant, un reino aparte do da natureza. Dito doutro xeito, a existencia dunha dimensión moral no ser humano tampouco o sitúa a este por riba das leis naturais, pois a virtude para Spinoza non será outra cousa que o verdadeiro cumprimento do afán ou esforzo do *conatus*, verdadeiro cumprimento que só pode lograrse cando dito afán ou esforzo é guiado pola nosa razón ou entendemento.

Porén, Spinoza sostivo na súa *Ethica* e, anteriormente, no *Tratado-teolóxico político* que na gran maioría dos seres humanos predomina o desexar cego vinculado ás ideas inadecuadas ou imaxinativas (vida na paixón) ¿E cal é a causa do predominio na maioría dos seres humanos do desexar cego, das paixóns cegas? A resposta a esta pregunta atopámola na parte III da *Ethica*, na cal Spinoza describiu cómo se orixinan imaxinativamente as distintas paixóns que constitúen a natureza humana na súa espontaneidade.

## **5. A natureza paixonal humana na súa espontaneidade: o desexar cego ou a vida na servidume**

Para Spinoza o desexar é sempre un imaxinar dirixido á conservación e ao aumento da potencia do propio ser, pois cada cal esfórzase por imaxinar respecto de si mesmo todo o que imaxina lle afecta de alegría»<sup>30</sup>. Por iso as paixóns, podemos considerar

---

<sup>28</sup> E., IV, XX.

<sup>29</sup> Misrahi, R., *Spinoza*, 108.

<sup>30</sup> Cfr. E., III, XII.



nós a partir do texto da *Ethica*, non serían outra cousa máis que as imaxinacións ou determinacións particulares do desexar humano<sup>31</sup>. De tal xeito, que a teoría das paixóns será en Spinoza, fundamentalmente, unha teoría da imaxinación, unha teoría do imaxinar humano e das súas imaxinacións<sup>32</sup>. ¿E que paixóns predominarán naturalmente e imaxinativamente nos seres humanos? Na parte III da *Ethica* defendeu a existencia de dúas orixes principais das paixóns humanas: unha orixe das paixóns referidas aos desexos de cada individuo respecto de si mesmo e outra orixe das paixóns referidas aos desexos dos outros. Así, en relación coas imaxinacións referidas aos desexos de cada individuo respecto de si mesmo hai que ter en conta que

---

<sup>31</sup> Examinemos calquera dos nosos desexos e decatáremos de que sempre que desexamos estamos imaxinando, e decatáremos tamén con facilidade doutro trazo fundamental do desexo, a saber, que os desexos se dirixen sempre cara ao futuro, cara ao porvir, e, máis aínda, decatáremos tamén de que o noso desexar-imaginar está rexido polo impulso do *conatus*, pois, como sostivo Spinoza, a nosa mente esfórzase por imaxinar o que nos axuda a conservar ou fortalecer o propio ser. Por outra parte, do texto spinoziano dedúcese que as paixóns corresponderían ás determinacións particulares do desexar humano. Así, escribiu: «E crese que non están menos tolos aqueles que arden de amor e que noites e días soñan soamente coa amante ou coa meretriz, xa que soen provocar risa. Agora ben, cando un avaro non pensa noutra cousa máis que no lucro ou no diñeiro, e un ambicioso na gloria, etc., non se cre que eses deliran, xa que soen ser molestos e son considerados dignos de odio» (E., IV, XLIV, escolio). No texto anterior, «non pensa máis» equivale a «non soña máis» ou «non imaxina máis». Igualmente, ao definir, por exemplo, a animosidade ou a xenerosidade fíxoo como correspondendo a desexos particulares (Cfr., E., III, LIX, escolio).

<sup>32</sup> A tradición anterior insistiu, sobre todo, no contido representativo das paixóns, mentres en Spinoza tamén estará presente o contido representativo, máis o imaxinativo ocupará un primeiro lugar en tanto o desexar é sempre un imaxinar, correspondendo as paixóns ás imaxinacións ou determinacións particulares do desexar-imaginar humano. Poderíamos, por poñer un exemplo, referímonos ao amor. Spinoza definiuno como «unha alegría acompañada da idea dunha causa exterior» (E., III, Definicións dos afectos). É dicir, o amor posúe un contido representativo, e amamos a alguén, poderíamos considerar nos, polas súas calidades, por exemplo, pola súa beleza física e/ou moral. Pero Spinoza incidiu tamén no compoñente imaxinativo do amor e sostivo, por exemplo, que amamos a quen imaxinamos que nos ama (Cfr., E., III, XLI). Tendo en conta que, segundo Spinoza, a nosa mente ao desexar esfórzase por imaxinar-desexar o que aumenta a potencia do propio ser (Cfr., E., III, XII), poderíamos considerar nos que un trazo fundamental do amor, sobre todo na súa primeira etapa do namoramento, adoita corresponder ao imaxinar que o outro vai satisfacer todas as nosas expectativas ou desexos. A realidade (contido representativo: beleza física e/ou moral do amado) e a ficción (contido imaxinativo: a ilusión de que o amado vai satisfacer todas as nosas expectativas) configuran así a figura do amado no amor. Máis aínda, na miña opinión, o éxito dunha relación amorosa debería fundamentarse no predominio do contido representativo ou obxectivo sobre o subxectivo ou ilusorio desta paixón.

o impulso do *conatus* é egocéntrico, pois orixínase no interior de cada individuo e diríxese só á conservación e fortalecemento do propio ser (corpo/mente). Polo tanto, o desexar-imaxinar da mente humana vai orixinar un predominio natural dos apetitos concupiscibles e de paixóns como a soberbia, a avaricia e a ambición<sup>33</sup>, paixóns que van propiciar un enfrontamento entre os seres humanos pola posesión duns mesmos obxectos e, por iso mesmo, un predominio natural nos seres humanos doutras paixóns como a envexa e o odio e a vinganza, paixóns todas elas que, envolvendo tristeza e enfrontando aos seres humanos entre si, se opoñen ao verdadeiro cumprimento do afán ou esforzo natural do *conatus*. O desexar-imaxinar do *conatus* volveríase, así, contra si mesmo, pois é a relación cos outros seres humanos a que máis nos constitúe e, polo mesmo, da cal máis depende a nosa felicidade ou infelicidade.

Máis aínda, a través da súa teoría das paixóns como unha teoría do desexar e das súas imaxinacións, Spinoza puxo tamén ao descuberto a presenza do desvarío no mundo das paixóns humanas, ao considerar que algunhas delas constitúen auténticos delirios ou enfermidades, pois nelas o individuo é totalmente posuído por un só obxecto: é o caso do amor (namoramento), da avaricia ou da ambición<sup>34</sup>. E, do mesmo xeito, referírase tamén á soberbia considerando esta paixón como un auténtico delirio ou enfermidade, pois nela o ser humano soña con que pode alcanzar todas as cousas que imaxina<sup>35</sup>. Poderíamos considerar nós, que o desexar do *conatus*, en tanto imaxinar dirixido non só cara á conservación, senón tamén á consecución da máxima potencia do propio ser, imaxinativamente non ten límite algún e,

---

<sup>33</sup> Cfr. E., III, LVI, escolio.

<sup>34</sup> Cfr. E., IV, XLIV, escolio.

<sup>35</sup> Cfr. E., III, XXVI, escolio. Spinoza nas súas consideracións sobre o amor (namoramento), a avaricia e a ambición está describindo as enfermidades que máis tarde Freud denominou co nome das «neuroses obsesivas».

por iso, na propia natureza do desexar de cada individuo habita o delirio como unha das súas posibilidades.

Mais, tamén, existiría na natureza humana unha tendencia espontánea á imitación dos afectos que imaxinamos nos outros, pois se imaxinamos algún afecto en alguén semellante a nós, esa imaxinación bastará para ser afectados por un afecto semellante ao seu<sup>36</sup>. Esta imitación dos afectos referida á tristeza Spinoza denominouna «conmiseración» (compaixón) e referida á alegría «emulación». Esta existencia dunha tendencia espontánea á imitación dos desexos que imaxinamos nos outros manifestaríase con absoluta claridade na infancia, pois os nenos ríen e choran polo simple feito de ver rir ou chorar, desexan imitar axiña canto ven facer aos outros e queren para eles todo o que imaxinan deleita aos outros<sup>37</sup>. A imitación dos afectos desvela, así, outro trazo fundamental da natureza humana, desvela o porqué os seres humanos son naturalmente compasivos e naturalmente envexosos, pois se imaxinan a tristeza noutro ser semellante a eles entrístécense, mais se imaxinan que outro ser semellante a eles goza dalgunha cousa que só un pode posuír, esforzaranse por conseguir que non posúa esa cousa.

Moitas das proposicións da parte III da *Ethica* transcriben diversas imitacións das paixóns que imaxinamos nos outros e tamén das súas consecuencias sobre as paixóns de cada individuo, pero só me deterei nalgunhas das máis relevantes. Así, «se alguén imaxina que el é amado por alguén e cre que el non deu ningún motivo para iso, amará a ese á súa vez»<sup>38</sup>. Amamos, pois, a quen imaxinamos nos ama e odiamos a quen imaxinamos nos odia. Polo tanto, engadimos nós, poderíamos amar a alguén que non nos ama, mais que imaxinamos nos ama, ou poderíamos odiar a alguén que imaxinamos nos odia, pero que non nos odia. Especialmente significativo sería tamén o fenómeno da

---

<sup>36</sup> Cfr. E., III, XXVII, demostración.

<sup>37</sup> Cfr. E., III, XXXII, escolio.

<sup>38</sup> E., III, XLI e XL.

intensificación das paixóns pola súa coincidencia coas paixóns que imaxinamos nos outros, «se imaxinamos que alguén ama ou desexa ou odia algunha cousa que nós mesmos amamos, desexamos ou odiamos, por iso mesmo amaremos, etc. esa cousa máis constantemente»<sup>39</sup>, deste modo o noso desexo, amor ou odio intensifícanse. E, por outra parte, cando as paixóns que imaxinamos nos outros son opostas ás nosas produciríase un caso particular da imitación dos afectos, ao cal Spinoza denominou a «flutuación do ánimo». Así, «se, en cambio, imaxinamos que aquel aborrece o que amamos, ou á inversa, entón padeceremos flutuación do ánimo»<sup>40</sup>, que sería algo así como o equivalente á dubida no mundo dos afectos. Nos celos, por exemplo, estaría presente a flutuación do ánimo, pois non serían «outra cousa que unha flutuación do ánimo xurdida á vez do amor e do odio, acompañados da idea doutro ao que se envexa»<sup>41</sup>.

Tras o exposto, poderíamos considerar nós que a imitación das paixóns ten a súa face e o seu reverso. A face é luminosa, pois a imitación dos afectos fainos ser naturalmente compasivos ou permite, como considerou Spinoza, aínda que non nos tiveramos detido niso, transformar o odio en amor. Pero o reverso é moito máis tenebroso que luminosa a face, pois como gran parte das paixóns que espontaneamente predominan nos seres humanos son cegas (soberbia, avaricia, ambición) e enfrontan aos seres humanos entre si, ou mesmo, como vimos, certas paixóns constitúen auténticos delirios, a imitación dos afectos reproduce e pode intensificar os desexos cegos —as paixóns cegas— e os delirios máis comúns dos seres humanos<sup>42</sup>. Así,

---

<sup>39</sup> E., III, XXXI.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> E., III, XXXV, escolio.

<sup>42</sup> Os afectos cuxa orixe se sitúa no desexar humano na súa espontaneidade natural poden ser, desde un punto de vista moral, bos (os seres humanos son naturalmente compasivos) ou malos (os seres humanos son naturalmente envexosos e máis inclinados á vinganza que ao perdón). Mentres que cando o desexar humano está vinculado ao coñecemento intelectual os afectos humanos son sempre bos.

por pñer un exemplo, parece indubidable que gran parte das condutas humanas máis aberrantes do ser humano na actualidade e ao longo da historia tiveron a súa orixe na comuñón polo odio. E, por todo iso, Spinoza sostivo que o sabio non debe deixarse arrastrar pola imitación das paixóns que imaxina nos outros seres humanos<sup>43</sup>.

## 6. A necesidade de emendar a natureza paixonal humana: o desexar racional e a liberdade

A comprensión da orixe das paixóns humanas polas súas causas próximas, realizada na parte III da *Ethica*, puxo ao descuberto a natureza cega e imaxinativa de gran parte das paixóns que constitúen a natureza humana na súa espontaneidade<sup>44</sup> e, por iso, a necesidade de emendala. Para Spinoza, en fin, é preciso transformar a nosa propia natureza liberándoa do desexar-imaginar cego. E esta transformación só será posible a través da mediación comprensiva do noso entendemento, pois todos os apetitos e desexos son paixóns cegas se están vinculados a ideas inadecuadas, mentres que son accións se están vinculados a ideas adecuadas<sup>45</sup>. Non existe, polo tanto, na filosofía de Spinoza ningunha loita entre a razón e a paixón, senón que a *emendatio* consiste nunha transformación da natureza humana sobre si mesma coa axuda do entendemento<sup>46</sup>. A esencia do ser humano continúa sendo o desexo, continúa sendo o desexar-imaginar e

---

<sup>43</sup> Cfr. E., III, capítulo XIII.

<sup>44</sup> Os desexos e paixóns que constitúen á natureza humana na súa espontaneidade poden ser bos ou malos. Así, por exemplo, os seres humanos, segundo Spinoza, son naturalmente compasivos, pero tamén son naturalmente envexosos.

<sup>45</sup> Cfr. E., V, III e V, IV, escolio.

<sup>46</sup> En Spinoza, de existir algún tipo de loita ou combate non sería entre a razón e a paixón, senón entre os distintos afectos (Cfr. E., IV, VII). Neste sentido podemos ter presente a súa negación da existencia no ser humano de ningunha Libre Vontade ou a súa crítica do dualismo cartesiano no Prefacio á Parte IV da *Ethica*. O papel da razón non é substantivo senón, como sostivo no seu *Tratado da Reforma do Entendemento*, instrumental. A través do instrumento da nosa razón podemos comprender cómo pode cumprirse verdadeiramente o afán ou esforzo do *conatus* e, deste xeito, transformar os nosos desexos ao inilos coas ideas adecuadas, uníndose, así, o imaxinar do desexar co obrar da nosa mente.

non a razón, pero grazas ao instrumento da nosa razón podemos comprender de qué xeito pode cumprirse verdadeiramente o afán ou impulso do *conatus* e, deste modo, reconducir os nosos desexos transformándoos de paixóns en accións<sup>47</sup>. E, así, dende unha vida na pasividade da paixón, dende unha vida sen conciencia de si, dende unha vida sen goberno algún e rexida polo curso fortuíto das causas externas na súa conxunción cun desexar cego unido ás ideas inadecuadas da imaxinación<sup>48</sup>, pasaríase a unha vida rexida por un desexar racional unido ás ideas adecuadas do entendemento, a unha vida activa e libre, é dicir, a unha vida con conciencia de si e dos outros seres e cousas (parte V da *Ethica*). ¿E como é posible realizar esta apropiación dos desexos, esta transformación dos desexos-paixóns en desexos-accións? ¿Como é posible unir os nosos apetitos e desexos ás ideas adecuadas do entendemento? Para comprender cómo é posible a *emendatio* é esencial o camiño percorrido ata aquí. Así, a comprensión do determinismo do *Deus sive Natura* produciría, canto menos, a diminución da intensidade de paixóns como as da desesperación ou as do odio e da vinganza. Pero non só a comprensión adecuada do determinismo da natureza permitiría emendar algunhas paixóns humanas, senón tamén a comprensión adecuada dos desexos e paixóns humanas na súa espontaneidade natural, pois esta comprensión intelectual, que Spinoza desenvolveu ao longo da parte III e IV da *Ethica*, puxo

---

<sup>47</sup> A *emendatio* spinoziana non propugna a aparición de superhome algún, senón o perfeccionamento da natureza humana a través da súa comprensión intelectual.

<sup>48</sup> Para Spinoza, gran parte dos seres humanos viven na imaxinación, en tanto as imaxinacións (paixóns) do seu desexar (imaxinar) estarían vinculadas ás ideas inadecuadas da imaxinación. E, aínda que Spinoza recorreu moi poucas veces á metáfora como recurso explicativo, neste caso considerou que na vida na imaxinación a nosa situación sería similar á dunha embarcación sen goberno, a cal sería movida polas olas do mar en diversas direccións segundo a dirección na que soprara o vento (E., III, LIX, escolio). Pero Spinoza non só describiu o penoso estado no cal se encontrarían a maior parte dos seres humanos, ao deixarse arrastrar polo curso fortuíto das causas externas na súa confluencia cun desexar cego unido ás ideas inadecuadas, senón que, ademais, describiu o rumbo para salvarnos, ese rumbo non sería outro que o que marca o compás do *conatus* correctamente interpretado polo noso entendemento.

de relevo a existencia dunha diferenciación cualitativa entre los distintos desexos que constitúen á natureza humana na súa espontaneidade, diferenciando os afectos alegres, bos e útiles, porque cumpren co afán ou esforzo do *conatus*, daqueles outros afectos que son tristes, malos e nocivos, porque se opoñen ao cumprimento de dito afán ou esforzo<sup>49</sup>. O sabio spinoziano comprende, en fin, que é necesario emendar á propia natureza das paixóns humanas para poder alcanzar o verdadeiro cumprimento do desexo, do afán ou esforzo do *conatus*. E así, cara o final da súa *Ethica*, sostivo que unha nova orde de pensamentos e imaxes constitúen a vida do sabio; é dicir, unha nova orde de ideas adecuadas e de desexos vinculados a ditas ideas, unha nova orde de afectos activos e non de paixóns, a orde dos afectos activos da fortaleza, a cal dividiu en animosidade e xenerosidade. A animosidade definiuna como «o desexo polo que cadaquén se esforza por conservar o seu ser baixo soamente o ditame da razón», e a xenerosidade definiuna como «o desexo polo que cadaquén baixo soamente o ditame da razón se esforza por axudar aos demais homes e por unilos a si en amizade»<sup>50</sup>. O sabio spinoziano, en fin, é aquel que se esforza por conservar e fortalecer o seu propio ser (*conatus*) guiado pola súa razón e se esforza tamén, guiado pola súa razón, por conservar e fortalecer

---

<sup>49</sup> En palabras de Spinoza: «O 'amor' é alegría acompañada da idea dunha causa exterior». «O 'odio' é tristeza acompañada da idea dunha causa exterior». «A 'alegría' é o paso do home dunha perfección menor a outra maior». «A 'tristeza' é o paso do home dunha perfección maior a outra menor» (E., III, Definicións dos afectos). En Spinoza coincide a felicidade individual co predominio dos afectos pertencentes ao amor e á amizade sobre os afectos pertencentes ao odio. O amor non só é bo porque se dirixa cara á plenitude do obxecto amado, senón que tamén é bo, porque é unha alegría que nos fortalece. Mentres o odio non só é malo porque se dirixa á destrución física ou moral do obxecto odiado, senón que tamén é malo para quen odia, pois é unha tristeza que o debilita. Para Spinoza –e este é un dos trazos fundamentais da súa filosofía moral– a conduta moral ou virtude coincide naturalmente coa felicidade individual. A *Ethica* de Spinoza non envolve, pois, significado represivo algún. A plena realización do impulso da vida, do desexo do *conatus*, coincide coa virtude. Por outra parte, Spinoza na súa definición do amor está reflectindo as súas vivencias que son tamén as nosas, pois qué sentimos ao encontrármonos cun amigo ou unha amiga, sentimos sempre un sentimento de alegría. ¿E que é a alegría? A alegría é o sentimento do renacer en nós a vida.

<sup>50</sup> E., III, LIX, escolio.

o ser dos outros seres humanos, é aquel, en fin, que conseguiría transformar o impulso individualizado do *conatus* tamén nun afán ou esforzo colectivo. E esta sería a razón pola cal Spinoza identificou a figura do sabio coa do verdadeiro amigo ou amiga de todos os demais seres humanos<sup>51</sup>. Dobre dificultade a do sabio spinoziano, pois se encerra gran dificultade a de chegar a ser un verdadeiro amigo/a, tanta ou máis dificultade encerra aínda o chegar a selo de todos os demais seres humanos sen ningunha excepción, pois como sinalou Spinoza: «os homes son xeralmente envexosos e máis proclives á vinganza que á misericordia. Así pois, require unha singular potencia de ánimo —a do sabio spinoziano, engadimos nós— soportar a cadaquén segundo o seu carácter e conterse a un mesmo, para non imitar os afectos deles»<sup>52</sup>. Pero, ademais, a *emendatio* spinoziana parece conlevar non só a emenda ou transformación dos desexos-paixóns en desexos-accións, senón mesmo a supresión de determinadas paixóns da natureza humana, pois Spinoza sostivo tamén que o home de ánimo forte «non odia a ninguén, non se irrita con ninguén, non envexa a ninguén, non se indigna con ninguén, non despreza a ninguén nin é en absoluto soberbio con ninguén»<sup>53</sup>.

En moitos casos adoita valorarse negativamente á *Ethica* polo seu elitismo, pola extremada dificultade que encerra o logro da sabedoría que propugna. E, de feito, a *Ethica* conclúe coa seguinte frase «todas as cousas excelentes son tan difíciles como raras». Mais Spinoza escribiu tamén que «cadaquén ten a potestade de entenderse a si mesmo e de entender os seus afec-

---

<sup>51</sup> O sabio spinoziano esfórzase «en axudar aos outros homes e unirse a eles a través da amizade» (E., III, LVIII, escolio).

<sup>52</sup> E., III, capítulo XIII; E., IV, apéndice, cap. XIII

<sup>53</sup> E., IV, LXXIII, escolio. A *emendatio* spinoziana envolvería, en sentido estrito, a supresión de todas as paixóns tristes como o odio, a envexa ou o desexo de vinganza, por exemplo, e tamén das paixóns que como a soberbia, a avaricia, a ambición ou a libido constitúen desvaríos da natureza desexante humana.



tos clara e distintamente, se non totalmente, si en parte, e, en consecuencia, de conseguir padecer menos por causa deles»<sup>54</sup>.

## 7. Valoración final da *Ethica*: Spinoza e o desenvolvemento da comprensión natural

Ao longo deste prólogo tratei de resaltar o valor da *Ethica* de Spinoza en relación co desenvolvemento da comprensión natural. Na miña opinión, en relación co desenvolvemento da comprensión natural na historia do pensamento filosófico, a *Ethica* de Spinoza ocupa un lugar similar ao que ocupan, por exemplo, o *De revolutionibus* de Copérnico ou *A Orixe das especies* de Darwin en relación co desenvolvemento da comprensión natural na historia do pensamento científico. E esta sería unha das razóns que explican o porqué a *Ethica* de Spinoza continúa mantendo o seu vigor e actualidade co paso dos séculos. Mais é indubidable a existencia doutras moitas razóns que explican tamén a actualidade deste texto, entre outras, poderíamos destacar: a súa crítica da relixión e da superstición, a súa concepción afinalista da Natureza, a súa concepción do ser humano como un ser natural, o seu estudo sobre a orixe natural das paixóns que constitúen a natureza humana e, sen lugar a dúbidas, o desenvolvemento dunha nova filosofía moral-laica para a cal a virtude non é outra cousa máis que o verdadeiro cumprimento do desexo correctamente interpretado pola nosa razón. Hai un antes e un despois da *Ethica* de Spinoza respecto á crítica da relixión, respecto á comprensión da Natureza, respecto á comprensión do ser humano, respecto á comprensión das paixóns que constitúen á natureza humana e, tamén, respecto ao desenvolvemento da filosofía moral. E, por todo isto, a *Ethica* de Spinoza constitúe tamén un clásico do pensamento humano na súa historia.

---

<sup>54</sup> E., V, IV, escolio.

## Bibliografía

### 1. Fontes máis relevantes

1677. B. D. S. *Opera posthuma*, s/e (J. Rieuwertsz), Amsterdam.
1677. *De Nagelate Schriften van B. d. S.*, s/e (J. Rieuwertsz), Amsterdam (tradución holandesa da anterior).
- No século XVIII non se realizou edición completa ningunha das obras de Spinoza, mentres que nos séculos XIX e XX realizáronse varias edicións, das cales só citaremos as dúas mellores:
1882. Van Vloten, J. e Land, J. P. N., *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, den Haag, M. Nijhoff (1882-1883), 2 vols.; reed., 3 vols., 1895; 4 vols. 1914.
1925. Carl Gebhardt, *Spinoza Opera*, ed. C. Winter, Heidelberg, 4 vols. (1925); reed. 1972.

### 2. Estudos e léxicos

- ALQUIE, F., *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, P.U.F., 1981.
- BENNETT, J., *Un estudio da Ética de Spinoza*, trad. de J. A. Robles, México, F.C.E., 1990. (ed. orig. 1984).
- BERTRAND, M., *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, P.U.F., 1983.
- BRUNSCHVIGG, L., *Spinoza et ses contemporains*, Paris, P.U.F., 1971.
- *Spinoza*, Paris, Alcan, 1984.
- CURLEI, E., *Behind the geometrical method*, Princeton, PUP, 1988.
- DELBOS, V., *Le Spinozisme*, Paris, J. Vrin, 1972.
- *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Paris, Alcan, 1983.
- DELEUZE, G., *Spinoza*, Paris, P.U.F., 1970.
- *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Ed. de Minuit, 1968.
- *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1981.

- DE DEUG, C., *The significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Assen, Van Gorcum, 1966.
- DAMASIO, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y de los sentimientos*, Barcelona, Crítica, 2006.
- DOMÍNGUEZ, A., *Spinoza*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.
- *La Ética de Spinoza. Fundamentos e significado*. Actas do Congreso Internacional de Almagro, Cuenca, Servicio de Publicaciones da Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.
- DONAGAN, A., *Spinoza*, New-York, Harvester- Wheatsheaf, 1988.
- DUFOUR-KOWALSKA, G., *L'Origine*, Paris, Ed. Beauchesne, 1973.
- DUJOVNE, L., *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía, 1941-1945, 4 vols.
- DUNIN-BORKOWSKI, S. von., *Spinoza*, Münster, Aschendorf, 1933-1936.
- FRAISE, J. C., *L'oeuvre de Spinoza*, Paris, J. Vrin, 1978.
- FREUDENTHAL., J., *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, reed. C. Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 1927, 2 vols.
- FRIEDMANN, G., *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1962.
- GEBHARDT, C., *Spinoza*, Buenos Aires, Losada, 1940.
- GIANCOTTI-BOSCHERINI, E., *Lexicon Spinozanum*, The Hague, M. Nijhoff, 1970; reed. 1987.
- GIANCOTTI-BOSCHERINI, E., *Baruch Spinoza*, Roma, Riuniti, 1985.
- GUEROULT, M., *Spinoza I. Dieu ; II. L'âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968 e 1974.
- GUZZO, A., *Il pensiero di Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
- HALLET, H. F., *Creation, Emanation and salvation : A spinozistic Study*, The Hague, M. Nijhoof, 1962.
- HAMPSHIRE, S., *Spinoza*, Madrid, Alianza, 1982.
- HUBBELING, H. G., *Spinoza*, Barcelona, Herder, 1981. (ed. orig. 1978).
- JOACHIN, H. H., *A Stude of Ethics of Spinoza*, Oxford, Clarendon Press, 1901; reed. New York, 1964.

- LACROIX, J., *Spinoza et le problème du salut*, Paris, P.U.F., 1970.
- LACHIEZA-REY, P., *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, J. Vrin, 1950.
- MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Paris, P.U.F., 1944-1999, 5 vols.
- MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Ed. de Minuit, 1969.
- *Le Christ et le salut des ignorantes chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972.
- MIGNINI, F., *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995.
- MISRAHI, R., *Spinoza*, Paris, Seghers, 1972.
- *Le desir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Gordon & Breach, 1972.
- NEGRI, A., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in B. Spinoza*, Milán, Feltrinelli, 1981.
- PARKINSON, G. H. R., *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1954.
- POLLOCK, F., *Spinoza. His life and philosophy*, London, Kegan Paul, 1880.
- RÁBADE, S., *Spinoza: razón y felicidad*, Madrid, Cincel, 1987.
- REVAH, I. S., *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris, Mouton, 1959.
- ROBINSON, L., *Kommentarzu Spinozas Ethik. Einleitung. Kommentar zum ersten und zweiten Teil der Ethik*, Leipzig, Meiner, 1928; reed., London, 1980.
- ROUSET, B., *La perspective finale de l'Étique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Paris, J. Vrin, 1963.
- SÉROUYA, H., *Spinoza. Sa vie, sa philosophie*, Paris, A. Michel, 1947.
- STEENBAKKERS, P., *Spinoza's Ethica from manuscript to print. Studies on text, form, related topics*, Utrecht University, Van Gorcum, 1924.

- 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*, Oslo, Inquiry, 1974.
- WOLFSON, H. A., *The philosophe of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Harvard Universite Press, 1934.
- *Spinoza: a life of reason*, New York, Philosophical Library, 1969.
- ZAC, S., *La morale de Spinoza*, Paris, P.U.F., 1959.
- *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, P.U.F., 1963.
- *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, P.U.F., 1965.
- *Philosophie, Théologie, Politique dans L'œuvre de Spinoza*, Paris, J. Vrin, 1979.



ÉTICA  
DEMOSTRADA SEGUNDO  
A ORDE GEOMÉTRICA





## NOTA DOS TRADUTORES

O coñecemento básico da *Ethica* de Spinoza débemosllo á edición recollida nos seus *Opera posthuma*, con data de publicación no 1677, aínda que aparecida de feito nos primeiros meses de 1678 (OP)<sup>1</sup>, e, complementariamente, á súa tradución neerlandesa levada a cabo por Jan Hendrik Glazemaker nos *Nagelate Schriften* (NS), igualmente datados en 1677. Fóra dalgunhas cartas, non se coñece ningún manuscrito, mais sabíase que o texto recollido nos OP, preparado polos amigos de Spinoza, foi corrixido en varios lugares, en principio unicamente en detalles de natureza estilística. Este foi, desde entón, o texto que se tomou como punto de partida para posteriores modificacións por vía de conxectura ou a partir do texto dos NS.

O texto dos OP foi emendado pola edición de J. van Vloten e J. P. N. Land en 1882-1883, precisamente acudindo á comparación coa versión neerlandesa, mais o paso máis transcendente veu da man de C. Gebhardt en 1925, quen cotexou máis sistematicamente o texto dos OP co dos NS. Este traballo filolóxico permitiulle postular que a versión neerlandesa foi previa á morte de Spinoza e que as dúas primeiras partes do tratado foron reelaboradas. A fortuna da edición de Gebhardt —que intercala adicións en neerlandés— foi grande e acabou por se converter no texto de referencia de estudosos e tradutores da *Ética*. A cuestión da relación do texto latino dos OP coa versión neerlandesa foi retomada en tempos máis recentes por parte de F. Akkerman<sup>2</sup>, discutindo, de paso, a posición de Gebhardt sobre a dobre redacción a partir da análise dalgunhas diver-

---

<sup>1</sup> Cf. L. Spruit-P. Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Brill, Leiden-Boston, 2011, p. 2.

<sup>2</sup> F. Akkerman, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza. On Style, Earliest Translation and Reception, Earliest and Modern Edition of Some Texts*, Krips Repro, Meppel, 1980, particularmente pp. 126-211.

xencias entre OP e NS. Tamén se ocupou deste problema P. Steenbakkers<sup>3</sup> nun traballo de 1994 e noutros estudos posteriores. Consecuencia destas investigacións é a idea de Akkerman e Steenbakkers de preparar unha nova edición do texto, que se anuncia como próxima.

A todo isto veuse engadir hai pouco tempo un dato de certa relevancia. Nun grupo de códices con materiais da Congregación do Santo Oficio transferidos á Biblioteca Apostólica Vaticana en 1922, o historiador e filósofo Leen Spruit descubriu o manuscrito *Lat. 12838*. Sen frontispicio nin título, sen nome de autor e catalogado baixo a fórmula xenérica de *Tractatus theologiae*, o manuscrito comeza directamente coa primeira definición da *Ética*. Non é da man propia de Spinoza, senón da de Pieter van Gent, que o tería copiado do texto do autor en 1675. O manuscrito, que vén ser o único supérstite da *Ética*, foi editado polo seu descubridor, en colaboración coa spinozista italiana Pina Totaro en 2011. Os editores levan a cabo unha comparación sistemática entre o texto do manuscrito e o dos OP, recollendo e clasificando as diferenzas que se producen, pero deixan para os futuros editores a análise da posible relación coa tradución neerlandesa e coas edicións ulteriores, particularmente coa de Gebhardt<sup>4</sup>.

Neste contexto, e por non sermos verdadeiros especialistas no conxunto da obra de Spinoza, nós optamos pola solución máis tradicional de traducir o texto de Gebhardt, con algunhas observacións menores e algunhas aclaracións a pasaxes concretas á vista das consideracións de Spruit e Totaro<sup>5</sup>. Cómpre sinalar que mantivemos a disposición formal do texto, que, á

---

<sup>3</sup> P. Steenbakkers, *Spinoza's Ethica from Manuscript to Print: Studies on Text, Form and Related Topics*, Van Gorcum, Assen, 1994; «The textual history of Spinoza's Ethics», en O. Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 26-41. Tamén é de interese F. Akkerman-P. Steenbakkers, *Spinoza to the Letter. Studies in Words, Texts and Books*, Brill, Leiden-Boston, 2005.

<sup>4</sup> L. Spruit-P. Totaro, *The Vatican Manuscript*, pp. 30-45.

<sup>5</sup> L. Spruit-P. Totaro, *Ibid.*, pp. 45-47.

súa vez, está inspirada na dos OP e que, dun ou doutro xeito, conservan todas as traducións. Para todas as referencias que Spinoza inclúe ao longo da redacción, conservamos o sistema de parénteses e cursivas que segue Gebhardt. Conservamos igualmente a distribución dos parágrafos no caso de secuencias moi longas, particularmente do Apéndice final da Parte I e dalgúns escolios especialmente extensos. Unicamente engadimos, por veces, guións para sinalar o carácter parentético dalgunha secuencia e marcamos con aspas angulares as palabras ás que se alude de maneira metalingüística. Pola súa condición de expresión formular, deixamos sen traducir a abreviatura utilizada de xeito sistemático á fin de cada demostración: *Q. E. D.*, isto é, «O que se tiña que demostrar». As notas aclaratorias restrínxense a algunha pasaxe desde o punto de vista textual ou dalgunha cita directa ou refeita.

Outra cousa son as dificultades que implica verter un texto coma o da *Ética* a calquera lingua. Vaia por diante que facemos nosa a reflexión de B. Pautrat<sup>6</sup>, cando, na presentación da súa tradución nos lembra que coa *Ética* pasa coma con todos os libros e que o mellor, se se pode, é lela na súa lingua orixinal, en latín. Unha interpretación rigorista desta afirmación acabaría por facernos desistir da tradución, cousa pouco acaída á realidade dos feitos. Así é que, unha vez asumida a tarefa, fixémoslle fronte aos diversos inconvenientes. O primeiro deles ten que ver co galego en tanto que lingua de destino, na medida na que moitos conceptos fronteirizos entre o léxico común e o culto precisan consolidarse en contextos específicos. Outra dificultade atinxe aos grandes conceptos dos que discute Spinoza, facendo uso dunha enorme cantidade de léxico de tradición filosófica, que con frecuencia vai mudando o seu sentido coas sucesivas reflexións sobre os conceptos. Algún deles non

---

<sup>6</sup> B. Pautrat, *Spinoza. Éthique. Texte original et traduction*, Éditions du Seuil, Paris, 1988, p. 7.

representa tanto un problema de tradución, cal pode ser *Deus* —inevitablemente traducido por «Deus»— canto un problema de interpretación. Outros, pola contra, poñen ao tradutor diante de dilemas apenas resolubles. Emblemático neste sentido é o caso de *Mens*. A tradición francesa, carente dun substantivo derivado de *mens*, divídese entre «âme» e «esprit», e a española privilexia «alma», aínda recoñecendo as connotacións espiritualistas desta palabra. Nós mantemos un ton xeral de cinguirnos á secuencia do texto latino e optamos por «mente», deixando «alma» para as escasas aparicións de *anima*; en calquera caso, resulta complexo verbalizar a concepción spinoziana da *mens*, que o propio autor presenta como sinónimo de *anima* no prefacio dos *Principios da Filosofía de Descartes* e no prefacio da Parte V da *Ética*. Outro tanto se pode dicir dunha longa xeira de conceptos, tales coma *affectus*, *beatitudo*, *felicitas*, etc., o que explica a publicación de dicionarios específicos sobre a obra de Spinoza<sup>7</sup>.

Precisa tamén explicación unha situación singular que se produce neste volume da colección «Clásicos do Pensamento Universal». En efecto, circunstancias diversas propiciaron que fomos dous os encargados de elaborar a tradución da *Ética*, o que esixiu un traballo de colaboración constante. Non supuxo ningún problema a repartición, correndo as dúas primeiras partes a cargo de Manuel E. Vázquez Buján e as tres seguintes a cargo de José Carracedo Fraga. Pola contra, a procura dun texto homoxéneo foi máis laboriosa. Tentamos, e esperamos ter acadado, uniformar sistematicamente a versión das partículas de conexión, cuestión nada menor nun tratado de filosofía. Outro tanto fixemos co abano de termos fronteirizos entre o léxico común e o seu uso máis «técnico». Nalgún caso, fíxose necesario botar man da innovación por calco do orixinal, cales poden ser casos coma os de «naturante» e «naturada» ditos da natureza.

---

<sup>7</sup> Ch. Ramond, *Dictionnaire Spinoza*, Ellipses, Paris, 2007.

Aínda con iso, poida que teñan subsistido pequenas diferenzas vinculadas a matices lingüísticos de cada un dos dous tradutores, que non deberían condicionar a fidelidade da tradución e que non serían imposibles, no caso dun texto longo coma este, mesmo no caso dun tradutor único.

Santiago de Compostela, outono de 2014

B. D. S.

OPERA  
POSTHUMA,

*Quorum series post Præfationem  
exhibetur.*



C I O I O C L X X V I I .

Portada dos *Opera Posthuma* de Spinoza (J. Rieuwertsz, Amsterdam 1677)

# ETHICA

Ordine Geometrico demonstrata,

ET

*In quinque Partes distincta,  
in quibus agitur,*

- I. De DEO.
- II. De Naturâ & Origine MENTIS.
- III. De Origine & Naturâ AFFECTUUM.
- IV. De SERVITUTE Humanâ, seu de AFFECTUUM VIRIBUS.
- V. De POTENTIA INTELLECTUS, seu de LIBERTATE Humanâ.





# ÉTICA

**demostrada segundo a orde xeométrica  
e dividida en cinco partes,  
nas que se trata,**

I. De Deus.

II. Da natureza e da orixe da mente.

III. Da orixe e da natureza dos afectos.

IV. Da servidume humana, ou sexa, das forzas dos afectos.

V. Da potencia do entendemento, ou sexa, da liberdade humana.



# ÉTICA

## PRIMEIRA PARTE

### De Deus

#### DEFINICIÓNS

I. Por «causa de seu» entendo aquilo cuxa esencia implica a súa existencia, ou aquilo cuxa natureza non se pode concibir a non ser como existente.

II. Chámaselle «finita no seu xénero» a aquela cousa á que se lle pode poñer límite con outra da mesma natureza. Por exemplo, dise que un corpo é finito porque sempre concibimos outro máis grande. Así, un pensamento vese limitado por outro pensamento. En cambio, un corpo non se ve limitado por un pensamento nin un pensamento por un corpo.

III. Por «substancia» entendo aquilo que é en si e se concibe por si, ou sexa, aquilo cuxo concepto non precisa do concepto doutra cousa, a partir do cal se teña que formar.

IV. Por «atributo» entendo aquilo que o entendemento percibe da substancia como constitutivo da súa esencia.

V. Por «modo» entendo as afeccións dunha substancia, ou sexa, aquilo que é noutra cousa, mediante a cal tamén se concibe.

VI. Por «Deus» entendo un ente absolutamente infinito, ou sexa, a substancia que consta de infinitos atributos, dos que cada un expresa unha esencia eterna e infinita.

#### EXPLICACIÓN

Digo «absolutamente infinito», mais non «no seu xénero»; en efecto, daquilo que só é infinito no seu xénero podemos negar infinitos atributos; en cambio, no caso daquilo que é absolutamente infinito, pertence á súa esencia todo canto expresa esencia e non implica ningunha negación.

VII. Chámaselle «libre» a aquela cousa que existe só por necesidade da súa natureza e que se determina por si soa a actuar. «Necesaria», en cambio, ou máis ben «coaccionada», a aquela que se ve determinada por outra a existir e a obrar dunha forma certa e determinada.

VIII. Por «eternidade» entendo a existencia mesma, na medida na que se concibe que se segue necesariamente só da definición dunha cousa eterna.

#### EXPLICACIÓN

En efecto, tal existencia concíbese como verdade eterna, o mesmo ca esencia da cousa, e por iso non se pode explicar pola duración ou polo tempo, aínda que a duración se conciba como carente de principio e de fin.

#### AXIOMAS

I. Todo o que é, ou é en si ou é noutra cousa.

II. Aquilo que non se pode concibir por outra cousa, debe concibirse por si.

III. Dunha determinada causa dada séguese necesariamente un efecto; e, pola contra, se non se dá ningunha causa determinada, é imposible que se siga un efecto.

IV. O coñecemento dun efecto depende do coñecemento da causa e implícao.

V. As cousas que non teñen nada en común entre elas, tampouco non se poden entender unhas polas outras, ou sexa, o concepto dunha non implica o concepto da outra.

VI. A idea verdadeira debe ser conforme con aquilo do que é idea.

VII. De todo canto se pode concibir como non existente, a súa esencia non implica a súa existencia.

## PROPOSICIÓN I

*A substancia é por natureza anterior ás súas afeccións.*

### DEMOSTRACIÓN

É evidente en función das definicións 3 e 5.

## PROPOSICIÓN II

*Dúas substancias que teñan distintos atributos, non teñen nada común entre si.*

### DEMOSTRACIÓN

É tamén evidente a partir da definición 3. En efecto, cada unha debe ser en si e debe concibirse por si, ou sexa, o concepto dunha non implica o concepto da outra.

## PROPOSICIÓN III

*No caso de cousas que non teñen nada en común entre si, unha delas non pode ser causa da outra.*

### DEMOSTRACIÓN

Se non teñen nada común entre elas, daquela (*polo axioma 5*), tampouco non poden entenderse unha pola outra e, polo tanto (*polo axioma 4*), unha non pode ser causa da outra. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN IV

*Dúas ou varias cousas distintas, ou se distinguen entre si pola diversidade dos atributos das substancias ou pola diversidade das súas afeccións.*

### DEMOSTRACIÓN

Todo o que é, ou é en si ou é noutra cousa (*polo axioma 1*), ou sexa (*polas definicións 3 e 5*), fóra do entendemento non hai nada a non ser as substancias e as súas afeccións. Daquela, fóra do

entendemento non hai nada polo que se poidan distinguir varias cousas a non ser as substancias, ou, o que é o mesmo (*pola definición 4*), os seus atributos e as súas afeccións. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN V

*Na natureza das cousas, non pode haber dúas ou máis substancias da mesma natureza ou do mesmo atributo.*

#### DEMOSTRACIÓN

Se houberse varias substancias distintas, deberían distinguirse entre si ou pola diversidade dos atributos ou pola diversidade das afeccións (*pola proposición precedente*). De se distinguiren unicamente pola diversidade dos atributos, daquela, concederábase que non hai máis ca unha co mesmo atributo. En cambio, de se distinguiren pola diversidade das afeccións, ao ser por natureza a substancia anterior ás súas afeccións (*pola proposición 1*), daquela, deixando a un lado as afeccións e considerándoa en si, isto é (*pola definición 3 e<sup>1</sup> polo axioma 6*), considerándoa verdadeiramente, non será posible concibir que se distinga doutra, isto é (*pola proposición precedente*), non poderá haber varias, senón só unha. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN VI

*Unha substancia non pode ser producida por outra substancia.*

#### DEMOSTRACIÓN

Na natureza das cousas non pode haber dúas substancias co mesmo atributo (*pola proposición precedente*), isto é (*pola proposición 2*), que teñan algo común entre si. E, polo tanto (*pola*

---

<sup>1</sup> Este é o texto proposto por Gebhardt; nos OP atópase *per Def. 3 et 6*, «*polas definicións 3 e 6*». O texto do manuscrito do Vaticano di *per def. 3 ax. 6*, sendo *ax.* un engadido interlineal. O testemuño do manuscrito implica unha lixeira variación doutrinal fronte ao texto das OP. Cfr. L. Spruit-P. Totaro, *The Vatican Manuscript*, p. 46.

*proposición 3*), unha non pode ser causa da outra, ou sexa, unha non pode ser producida pola outra. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

De aquí séguese que unha substancia non pode ser producida por outra cousa. En efecto, na natureza das cousas non hai máis que as substancias e as súas afeccións, como é evidente a partir do axioma 1 e das definicións 3 e 5. Logo non pode ser producida por outra substancia (*pola proposición precedente*). Daquela, unha substancia non pode, en termos absolutos, ser producida por outra cousa. *Q. E. D.*

#### *Doutra maneira*

Isto demóstrase aínda máis facilmente polo absurdo contradictorio. En efecto, se unha substancia puidese ser producida por outra cousa, o seu coñecemento debería depender do coñecemento da súa causa (*pola axioma 4*); e, polo tanto (*pola definición 3*) non sería substancia.

#### PROPOSICIÓN VII

*Á natureza da substancia pertence o existir.*

#### DEMOSTRACIÓN

Unha substancia non pode ser producida por outra cousa (*pola corolario da proposición precedente*); así é que será causa de seu, isto é (*pola definición 1*), a súa propia esencia implica necesariamente a súa existencia, ou sexa, á súa natureza pertence o existir. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN VIII

*Toda substancia é necesariamente infinita.*

#### DEMOSTRACIÓN

Substancia cun mesmo atributo non existe máis ca unha (*pola proposición 5*), e á súa natureza pertence o existir (*pola propo-*

sición 7). Daquela, será propio da súa natureza o existir, como finita ou como infinita. Mais, como finita, non. En efecto (*pola definición 2*), tería que verse limitada por outra da mesma natureza, que tamén tería necesariamente que existir (*pola proposición 7*); e, polo tanto, daríanse dúas substancias do mesmo atributo, o que é absurdo (*pola proposición 5*). Daquela, existe como infinita. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO I

Dado que ser finito é, en verdade, unha negación parcial, e ser infinito é a afirmación absoluta da existencia dunha natureza calquera, daquela, só da proposición 7 séguese que toda substancia ten que ser infinita.

#### ESCOLIO II

Non dubido que todos os que vulgan de maneira confusa sobre as cousas e non teñen por costume coñecer as cousas polas súas primeiras causas, terán dificultades para concibir a demostración da proposición 7; non é de estrañar, porque non distinguen entre as modificacións das substancias e as substancias mesmas, nin saben cómo se producen as cousas. De aí vén que lles atribúan ás substancias o comezo que ven nas cousas naturais; en efecto, os que ignoran as verdadeiras causas das cousas, confunden todo, e, sen ningunha repugnancia de espírito, figúranse árbores que falan coma os homes, e que os homes se forman tanto das pedras coma da semente, e imaxinan que calquera forma se transforma en calquera outra. Da mesma maneira, os que confunden a natureza divina coa humana, facilmente lle atribúen a Deus os afectos humanos, sobre todo mentres ignoran cómo se producen os afectos na mente. Mais, se os homes lle prestasen atención á natureza da substancia, non terían a máis mínima dúbida sobre a verdade da proposición 7; aínda máis, esta proposición sería para



todos un axioma, e incluíriase no grupo das nocións comúns. Entenderían, en efecto, por substancia o que é en si e se concibe por si, ou sexa, o que para coñecerse non precisa do coñecemento doutra cousa. En cambio, por modificacións entenderían o que é noutra cousa, e o concepto delas fórmase a partir do concepto da cousa na que están: por iso podemos ter ideas verdadeiras de modificacións non existentes; xa que, aínda que non existan en acto fóra do entendemento, a súa esencia está a tal punto comprendida noutra cousa que poden ser concibidas por esa outra cousa. En cambio, a verdade das substancias fóra do entendemento non está máis ca nelas mesmas, porque se conciben por si. Daquela, se alguén dixese ter unha idea clara e distinta —ou sexa, verdadeira— dunha substancia, e dubidar, non obstante, da existencia de tal substancia, iso, por Hércules!, sería como se dixese ter unha idea verdadeira e dubidar, non obstante, se é falsa —como é manifesto para quen lle preste a atención suficiente—; ou se alguén establece que unha substancia se crea, establece ao mesmo tempo que unha idea falsa se fixo verdadeira: máis absurdo ca isto non se pode concibir nada; e, polo tanto, hai que recoñecer necesariamente que a existencia dunha substancia, o mesmo ca a súa esencia, é unha verdade eterna. E disto, doutra maneira, podemos concluír que non hai máis ca unha substancia única da mesma natureza, cousa que me pareceu que merecía a pena expoñer aquí. Mais, para facelo por orden, é preciso observar, en primeiro lugar, que a verdadeira definición de cada cousa non implica nin expresa nada máis cá natureza da cousa definida. De onde se segue, en segundo lugar, que ningunha definición implica nin expresa un número determinado de individuos, posto que non expresa nada máis cá natureza da cousa definida. Por exemplo, a definición dun triángulo non expresa nada máis cá natureza simple do triángulo, mais non un número determinado de triángulos. En terceiro lugar. É preciso observar que se dá necesariamente unha causa

determinada de cada cousa existente, por razón da cal existe. En cuarto lugar. É preciso, por fin, observar que esta causa, por razón da cal unha cousa existe, ou ben debe conterse na mesma natureza e definición da cousa existente —non é de estrañar, porque á súa natureza pertence o existir— ou ben debe darse fóra dela. Suposto isto, séguese que, se na Natureza existe un número determinado de individuos, necesariamente debe darse unha causa que fai que existan eses individuos, e que non existan nin máis nin menos. Se, por exemplo, na natureza das cousas existen 20 homes —supoño, por razón de claridade, que existen ao mesmo tempo e que non existiron outros antes na Natureza—, non será suficiente —para dar conta de por qué existen 20 homes— expoñer a causa da natureza humana en xeral, senón que será necesario tamén expoñer a causa que fai que non existan nin máis nin menos que 20, porque (*pola observación 3*) necesariamente debe darse para cada cousa unha causa que fai que exista. Mais, esta causa (*polas observacións 2 e 3*) non pode conterse na mesma natureza humana, posto que a verdadeira definición do home non implica o número vinte; e, polo tanto (*pola observación 4*), a causa que fai que estes vinte homes existan, e que, en consecuencia, exista cada un deles, debe necesariamente darse fóra de cada un, e por iso hai que concluír absolutamente que todo aquilo da Natureza do cal poden existir numerosos individuos, debe necesariamente ter unha causa exterior para que existan. Entón, dado que á natureza dunha substancia (*en virtude do xa exposto neste escolio*) pertence o existir, a súa definición debe implicar a existencia como necesaria, e, en consecuencia, a súa existencia debe concluírse con só a súa definición. Agora ben, da súa definición (*como xa expuxemos nas observacións 2 e 3*) non pode seguirse a existencia de varias substancias; daquela, séguese necesariamente dela que non existe máis ca unha única da mesma natureza, como se propoñía.

## PROPOSICIÓN IX

*Canta máis realidade ou ser ten unha cousa, tantos máis atributos lle competen.*

### DEMOSTRACIÓN

É evidente a partir da definición 4.

## PROPOSICIÓN X

*Cada atributo dunha mesma substancia debe concibirse por si.*

### DEMOSTRACIÓN

Un atributo, en efecto, é o que o entendemento percibe dunha substancia como constitutivo da súa esencia (*pola definición 4*), e, polo tanto (*pola definición 3*), debe concibirse por si. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

A partir disto faise manifesto que, aínda que dous atributos se conciban como realmente distintos, ou sexa, un sen intervención do outro, non podemos, non obstante, concluír a partir diso que constitúan dous entes ou dúas substancias distintas; é propio, en efecto, da natureza da substancia que cada un dos seus atributos se conciba por si, posto que todos os atributos que ten estiveron sempre ao mesmo tempo nela, e que un non puido ser producido por outro, senón que cada un expresa a realidade ou o ser da substancia. Daquela, está lonxe de ser absurdo o atribuír varios atributos a unha substancia única; aínda máis, non hai na Natureza nada máis claro có feito de que cada ente deba concibirse baixo algún atributo, e, que canta máis realidade ou ser teña, máis atributos terá que expresan necesidade, isto é, eternidade e infinitude; e, en consecuencia, nada tampouco hai máis claro có feito de que un ente absolutamente infinito deba necesariamente ser definido (*segundo explicamos na definición 6*) como un ente que consta de infinitos atributos, dos que cada

un expresa unha determinada esencia eterna e infinita. Entón, se alguén quere saber agora por qué signo poderemos, daquela, recoñecer a diversidade das substancias, que lea as proposicións seguintes, que amosan que na natureza das cousas non existe máis ca unha única substancia, e que esta é absolutamente infinita, razón pola cal sería van buscar este signo.

### PROPOSICIÓN XI

*Deus, isto é, a substancia que consta de infinitos atributos, dos que cada un expresa unha esencia eterna e infinita, existe necesariamente.*

#### DEMOSTRACIÓN

Se o negas, concibe, se é posible, que Deus non existe. Daquela (*polo axioma 7*), a súa esencia non implica a existencia. Agora ben (*pola proposición 7*), isto é absurdo: Daquela, Deus existe necesariamente. *Q. E. D.*

#### *Doutra maneira*

A cada cousa hai que asignarlle unha causa ou razón, que fai que exista ou que non exista. Por exemplo, se un triángulo existe, debe darse unha razón ou causa que fai que exista; se, pola contra, non existe, debe darse tamén unha razón ou causa que impida que exista, ou ben que elimine a súa existencia. Agora ben, esta razón ou causa, ou ben debe conterse na natureza da cousa ou ben fóra dela. Por exemplo, a razón que fai que un círculo cadrado non exista, indícaa a súa propia natureza; non é de estrañar, porque implica unha contradición. Pola contra, o que fai que unha substancia exista séguese da súa propia natureza, porque, ben se sabe, implica a existencia. (*véxase a proposición 7*). Mais, a razón que fai que un círculo ou un triángulo existan ou non existan, non se segue da súa natureza, senón da orde da natureza corpórea como un todo; desta orde, en efecto, debe seguirse,

ou ben que o triangulo xa existe necesariamente, ou ben que é imposible que xa exista. E isto é manifesto por si. Do que se segue que necesariamente existe aquilo do que non se dá ningunha razón nin causa que impida que exista. Así pois, se non se pode dar ningunha razón nin causa que impida que Deus exista, ou que elimine a súa existencia, hai que concluír de maneira absoluta que existe necesariamente. Mais, se tal razón ou causa se dese, tería que darse, ou ben na mesma natureza de Deus, ou ben fóra dela, ou sexa, noutra substancia de natureza diferente. Porque se fose da mesma natureza, con iso mesmo se concedería que hai Deus. Mais, unha substancia que fose doutra natureza non tería nada común con Deus (*pola proposición 2*), e, polo tanto, no podería nin asegurar nin eliminar a súa existencia. Como unha razón ou causa que elimine a existencia divina non se pode dar fóra da natureza divina, deberá necesariamente darse, se realmente Deus non existe, na súa propia natureza, que, a partir deste feito, implicaría unha contradición. Agora ben, afirmar isto dun Ente absolutamente infinito, e sumamente perfecto, é absurdo. Daquela, nin en Deus nin fóra de Deus se dá ningunha causa nin razón que elimine a súa existencia, e, por iso, Deus existe necesariamente. *Q. E. D.*

#### *Doutra maneira*

Poder non existir é impotencia e, pola contra, poder existir é potencia (*como se sabe de seu*). Así é que, se o que xa existe necesariamente non son máis ca entes finitos, daquela hai entes finitos máis potentes có Ente absolutamente infinito; e isto (*como se sabe de seu*), é absurdo; daquela, ou nada existe, ou existe tamén un Ente absolutamente infinito. Agora ben, nós existimos, ou ben en nós, ou ben noutra cousa que necesariamente existe (*véxase o axioma 1 e a proposición 7*). Daquela, un Ente absolutamente infinito, ou sexa (*pola definición 6*), Deus, necesariamente existe. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

Nesta última demostración quixen amosar a existencia de Deus a posteriori, para que a demostración se percibise máis facilmente, mais non porque a existencia de Deus non se siga a priori deste mesmo fundamento. En efecto, dado que poder existir é potencia, séguese que, canta máis realidade lle compete á natureza dunha cousa, máis forzas ten por si mesma para existir; e que, polo tanto, un Ente absolutamente infinito, ou sexa, Deus, ten por si mesmo unha potencia de existir absolutamente infinita, e por iso existe absolutamente. Poida, non obstante, que moitos non vexan a evidencia desta demostración, porque teñen por costume contemplar unicamente as cousas que proveñen de causas exteriores; e, entre elas, as que se producen axiña, isto é, as que existen facilmente, son tamén as que ven perecer facilmente, e, pola contra, xulgan máis difíciles de facer, isto é, de existencia non tan fácil, as cousas que conciben como máis complexas. Mais, para que se liberen deste prexuízos, non teño necesidade de amosar aquí en que senso é verdadeiro o enunciado «o que axiña se fai, axiña se desfai»<sup>2</sup>, nin tampouco se, respecto da Natureza enteira, todas as cousas son ou non igualmente fáciles. Mais, chega unicamente con facer notar que non estou a falar aquí das cousas que se fan por causas exteriores senón só das substancias, que (*proposición 6*) non se poden producir por ningunha causa exterior. En efecto, as cousas que se fan por causas exteriores, ben consten de moitas ou de poucas partes, todo canto teñen de perfección ou de realidade débenllo á virtude da causa exterior, e, polo tanto, a súa existencia orixínase só na perfección da causa exterior, non da súa propia. Pola contra, todo canto unha substancia ten de perfección non é debido a ningunha causa exterior; razón pola que tamén a súa existencia debe seguirse só da súa natureza, que, en consecuencia, non é

---

<sup>2</sup> Refrán de orixe latina, que aparece en Baltasar Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, 57. Cfr. H. Walther, *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung III/4*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, nº 25747.

outra cousa cá súa esencia. Así pois, a perfección dunha cousa non elimina a súa existencia, senón que, pola contra, asegúraa; a imperfección, en cambio, elimínnaa, e, polo tato, non podemos estar máis seguros da existencia de ningunha cousa que da existencia do Ente absolutamente infinito, isto é, perfecto, ou sexa, Deus. En efecto, dado que a súa esencia exclúe toda imperfección, e implica a perfección absoluta, precisamente por iso elimina calquera causa de dúbida sobre a súa existencia e proporciona a suma certeza dela, cousa que penso que resultará moi clara para quen preste media atención.

### PROPOSICIÓN XII

*Non se pode verdadeiramente concibir ningún atributo dunha substancia do que se siga que esa substancia se pode dividir.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, as partes nas que unha substancia así concibida se dividise, ou conservarían a natureza da substancia ou non a conservarían. No primeiro caso, cada parte debería ser infinita, e (*pola proposición 6*) causa de seu, e (*pola proposición 5*) debería constar dun atributo distinto, e, polo tanto, dunha substancia poderían constituírse varias, cousa que (*pola proposición 6*) é absurda. Engade que as partes (*pola proposición 2*) non terían nada en común co seu todo, e que o todo (*pola definición 4 e a proposición 10*) podería ser e concibirse sen as súas partes, cousa que ninguén pode dudar que é absurda. No caso de que se admita o segundo, isto é, que as partes non conservaran a natureza da substancia, daquela, ao ser dividida toda a substancia en partes iguais, perdería a natureza de substancia, e deixaría de ser, cousa que (*pola proposición 7*) é absurda.

### PROPOSICIÓN XIII

*Una substancia absolutamente infinita é indivisible.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, se fose divisible, as partes nas que se dividise, ou conservarían a natureza da substancia absolutamente infinita ou non a conservarían. No primeiro caso, daríanse, daquela, varias substancias da mesma natureza, cousa que (*pola proposición 5*) é absurda. No caso de que se admita o segundo, daquela (*o mesmo ca antes*), unha substancia absolutamente infinita podería deixar de ser, cousa que (*pola proposición 11*) tamén é absurda.

#### COROLARIO

Disto séguese que ningunha substancia, e, en consecuencia, ningunha substancia corpórea en tanto que é substancia, é divisible.

#### ESCOLIO

Que a substancia é indivisible enténdese máis sinxelamente polo só feito de que a natureza da substancia non se pode concibir máis ca como infinita, e de que por «parte» da substancia non se pode entender outra cousa máis ca unha substancia finita, cousa que (*pola proposición 8*) implica unha contradición manifesta.

#### PROPOSICIÓN XIV

*Aparte de Deus, non pode darse nin concibirse ningunha substancia.*

#### DEMOSTRACIÓN

Dado que Deus é un ente absolutamente infinito, do que non se pode negar ningún atributo que exprese a esencia da substancia (*pola definición 6*), e, dado que existe necesariamente (*pola proposición 11*), se se dese algunha substancia aparte de Deus, debería explicarse por algún atributo de Deus, de maneira que existirían dúas substancias co mesmo atributo, cousa que (*pola*



*proposición 5*) é absurda; e, polo tanto, non pode darse ningunha substancia fóra de Deus, e, en consecuencia, tampouco non se pode concibir. Pois se puidese concibirse, debería concibirse necesariamente como existente; e isto (*pola primeira parte desta demostración*) é absurdo. Daquela, fóra de Deus non pode darse nin concibirse ningunha substancia. *Q. E. D.*

#### COROLARIO I

De aquí séguese moi claramente, en primeiro lugar, que Deus é único, isto é (*pola definición 6*), que na natureza das cousas non se dá máis que unha substancia, e que esta é absolutamente infinita, como xa sinalamos no *escolio da proposición 10*.

#### COROLARIO II

Séguese, en segundo lugar, que a cousa extensa e a cousa pensante, ou son atributos de Deus ou (*pola axioma 1*) afeccións dos atributos de Deus.

#### PROPOSICIÓN XV

*Todo canto é, é en Deus, e sen Deus nada pode ser nin se pode concibir.*

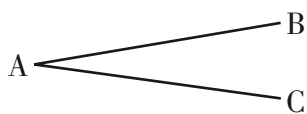
#### DEMOSTRACIÓN

Aparte de Deus, non se dá nin pode concibirse ningunha substancia (*pola proposición 14*), isto é (*pola definición 3*), ningunha cousa que é en si e se concibe por si. Mais, os modos (*pola definición 5*) non poden ser nin se poden concibir sen a substancia; razón pola que estes poden ser só na natureza divina e concibirse só por ela. Agora ben, fóra das substancias e dos modos non se dá nada (*pola axioma 1*). Daquela, sen Deus nada pode ser nin se pode concibir. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

Hainos que se figuran a Deus á maneira dun home, constituído por un corpo e unha mente, e sometido ás paixóns; o moi desviados que están estes do verdadeiro coñecemento de Deus consta suficientemente a partir do xa demostrado. Mais, a estes non lles presto atención; en efecto, todos cantos teñen contemplado dalgunha maneira a natureza divina negan que Deus sexa corpóreo. Isto, ademais, próbano moi ben polo feito de que por «corpo» entendemos unha cantidade calquera, longa, ancha e profunda, delimitada por unha certa figura, e nada máis absurdo ca isto se pode dicir de Deus, a saber, do ente absolutamente infinito. Entre tanto, non obstante, con outras razóns coas que tentan demostrar isto mesmo, mostran claramente que eles separan por completo da natureza divina a propia substancia corpórea, ou sexa, extensa, e establecen que foi creada por Deus. Mais, de que potencia divina puideron ser creados, ignóranos totalmente, cousa que mostra claramente que non entenden o que eles mesmos din. Eu, pola miña parte, demostrei con claridade suficiente, cando menos ao meu entender (*véxase o corolario da proposición 6 e o escolio 2 da proposición 8*), que ningunha substancia pode ser producida ou creada por outra cousa. Ademais, na proposición 14 mostramos que, aparte de Deus, non pode darse nin concibirse ningunha substancia; e de aí concluímos que a substancia extensa é un dos infinitos atributos de Deus. Con todo, para unha explicación máis completa, vou refutar os argumentos dos adversarios, que se reducen, en conxunto, ao seguinte: En primeiro lugar, que a substancia corpórea, en tanto que substancia, consta, segundo cren, de partes; e por iso negan que poida ser infinita, e, en consecuencia, que poida pertencer a Deus. E explican isto con moitos exemplos, dos que vou aducir algún que outro. Se a substancia corpórea —din eles— é infinita, concíbese dividida en dúas partes; cada unha das partes será ou finita ou infinita. De ser o primeiro, daquela un infinito componse de dúas partes

finitas, cousa que é absurda. De ser o segundo, daquela dáse un infinito dúas veces máis grande ca outro infinito, cousa que tamén é absurda. Ademais, se unha cantidade infinita se mide en partes da dimensión dun pé, deberá constar de infinitas partes desas, o mesmo que se se mide en partes dunha polgada; e, polo tanto, un número infinito será doce veces máis grande ca outro infinito. Por fin, se se concibe que, a partir dun punto dunha cantidade infinita calquera, dúas liñas, como AB, AC, separadas inicialmente por unha distancia concreta e determinada, se prolongan ata o infinito, é certo que a



distancia entre B e C aumentará continuamente e que, ao cabo, de determinada pasará a ser indeterminable. Dado que estes absurdos se seguen —segundo cren— do feito de supoñer unha cantidade infinita, tiran diso a conclusión de que a substancia corpórea debe ser finita e, en consecuencia, que non pertence á esencia de Deus. O segundo argumento vaise procurar tamén a partir da suma perfección de Deus. En efecto —din—, dado que Deus é un ente sumamente perfecto, non pode padecer; agora ben, a substancia corpórea, por ser divisible, pode padecer; daquela, séguese que esta non pertence á esencia de Deus. Tales son os argumentos que atopo nos autores, cos que tentan mostrar que a substancia corpórea é indigna da natureza divina e non pode pertencer a ela. Mais, en realidade, se alguén se fixa ben, descubrirá que eu xa respondín a isto, posto que estes argumentos baséanse unicamente no feito de supoñer que a substancia corpórea está composta de partes, cousa que xa mostrei (*proposición 12 co corolario da proposición 13*) que é absurda. Despois, se alguén quere aquilatar ben a cuestión, verá que todos eses absurdos (*suposto que son todos absurdos, cousa da que xa non discuto*), a partir dos que queren concluír

que a substancia extensa é finita, non se seguen en absoluto do feito de supoñer unha cantidade infinita; séguense, en cambio, do feito de supoñeren que esa cantidade infinita é mensurable e consta de partes finitas; por iso, dos absurdos que de aí se seguen non poden concluír outra cousa máis ca que a cantidade infinita non é mensurable e que non pode estar formada por partes finitas. E isto é precisamente o que xa nós demostramos anteriormente (*proposición 12, etc.*). Por iso, o dardo que dirixen contra nós, tíranos verdadeiramente contra eles mesmos. Non obstante, se eles queren concluír deste absurdo seu que a substancia extensa debe ser finita, non fan, por Hércules!, nada distinto de calquera que, téndose figurado que o círculo ten as propiedades dun cadrado, conclúe que o círculo non ten un centro, a partir do cal todas as liñas tiradas cara á circunferencia son iguais. En efecto, a substancia corpórea, que non pode concibirse se non é como infinita, única e indivisible (*véxase as proposicións 8, 5 e 12*), concíbena eles, para concluír que é finita, como formada de partes finitas, múltiple e divisible. Da mesma maneira, outros, despois de se figuraren que unha liña se compón de puntos, son capaces de atopar moitos argumentos cos que mostrar que a liña non pode dividirse ata o infinito. E, con certeza, non é menos absurdo afirmar que a substancia corpórea está composta por corpos ou partes, ca afirmar que o corpo está composto por superficies, as superficies por liñas, as liñas, finalmente, por puntos. E isto deben recoñecelo todos os que saben que unha razón clara é infalible, e, primeiro ca ninguén, os que negan que se dea o baleiro. Se, en efecto, a substancia corpórea puidese dividirse de maneira que as súas partes fosen realmente distintas, por qué, daquela, unha parte non podería aniquilarse, quedando as outras conectadas entre si coma antes? E por qué deben axustarse todas de maneira que non se dea baleiro? Con certeza, as cousas que son realmente distintas entre si, poden existir unha sen outra e permanecer no seu estado. Dado que o baleiro non se dá na Natureza —

isto trátase noutro lugar—, senón que todas as partes teñen que conxuntarse de maneira que non se dea o baleiro, séguese tamén disto que elas non poden realmente distinguirse, isto é, que a substancia corpórea, en tanto que substancia, non se pode dividir. Se alguén, non obstante, pregunta neste momento por qué nós somos por natureza tan propensos a dividir a cantidade, respóndolle que a cantidade é concibida por nós de dúas maneiras, a saber, en abstracto, ou sexa, superficialmente, é dicir, tal como a imaxinamos; ou ben como substancia, cousa que só se fai polo entendemento. Así, se atendemos á cantidade tal como se presenta na imaxinación —cousa que facemos con frecuencia e máis facilmente—, atoparémola finita, divisible e composta de partes; en cambio, se atendemos a ela tal como se presenta no entendemento e a concibimos en tanto que substancia —cousa que moi dificilmente acontece—, entón, como xa demostramos suficientemente, atoparémola infinita, única e indivisible. Isto será suficientemente evidente para todos os que teñan aprendido a distinguir entre imaxinación e entendemento, principalmente se se lle presta tamén atención ao feito de que a materia é a mesma en todos os sitios, e de que nela non se distinguen partes, a non ser que, en tanto que materia, a concibimos afectada de maneiras diversas, polo que as súas partes só se distinguen polo modo, mais non realmente. Por exemplo, a auga, en tanto que é auga, concibimos que se divide e que as súas partes se separan unhas das outras; mais, non en tanto que é substancia corpórea, porque en tanto que tal nin se separa nin se divide. Ademais, a auga, en tanto que auga, xérase e corrómese; mais, en tanto que substancia, nin se xera nin se corrompe. E con isto penso que teño respondido tamén ao segundo argumento, porque este baséase tamén no feito de que a materia, en tanto que substancia, é divisible e consta de partes. E aínda que non fose así, non sei por qué a materia ía ser indigna da natureza divina, posto que (*pola proposición 14*) fóra de Deus non se pode dar ningunha substancia pola que ela

puidese padecer. Todas as cousas —digo eu— son en Deus, e todas cantas se fan, fanse só en virtude das leis da natureza infinita de Deus, e séguense —tal como vou mostrar a continuación— da necesidade da súa esencia; por iso non hai ningunha razón pola que se poida dicir que Deus padece por outra cousa, ou que a substancia extensa é indigna da natureza divina, aínda que se supoña divisible, con tal de que se conceda que é eterna e infinita. Mais, sobre isto, chega de momento.

### PROPOSICIÓN XVI

*Da necesidade da natureza divina deben seguirse infinitas cousas de infinitos modos —isto é, todo canto pode caer baixo o entendemento infinito—.*

#### DEMOSTRACIÓN

Esta proposición debe ser evidente para todo o mundo, só con que preste atención ao feito de que, dada a definición dunha cousa calquera, o entendemento conclúe varias propiedades, que se seguen necesariamente dela —isto é, da propia esencia da cousa—, e tantas máis canta máis realidade expresa a definición desa cousa, isto é, canta máis realidade implica a esencia da cousa definida. Dado que a natureza divina ten atributos absolutamente infinitos (*pola definición 6*), dos que cada un expresa tamén unha esencia infinita no seu xénero, daquela, da súa necesidade, deben necesariamente seguirse infinitas cousas de infinitos modos —isto é, todo canto pode caer baixo o entendemento infinito—. *Q. E. D.*

#### COROLARIO I

De aquí séguese que Deus é causa eficiente de todas as cousas que poden caer baixo o entendemento infinito.

#### COROLARIO II

Séguese, en segundo lugar, que Deus é causa por si, e non por accidente.

### COROLARIO III

Séguese, en terceiro lugar, que Deus é absolutamente causa primeira.

### PROPOSICIÓN XVII

*Deus actúa só polas leis da súa natureza e sen coacción de ningún.*

### DEMOSTRACIÓN

Acabamos de demostrar na proposición 16 que da necesidade exclusiva da natureza divina, ou —o que é o mesmo— das leis da súa natureza, séguense cousas absolutamente infinitas; e na proposición 15 demostramos que sen Deus nada pode ser nin concibirse, senón que todo é en Deus; razón pola cal fóra del non pode haber nada que o determine ou o coaccione a actuar, e, polo tanto, Deus actúa só polas leis da súa natureza, e non coaccionado por ningún. *Q. E. D.*

### COROLARIO I

De aquí séguese, en primeiro lugar, que non se dá ningunha causa que, extrínseca ou intrinsecamente, incite a Deus a actuar, agás a perfección da súa natureza.

### COROLARIO II

Séguese, en segundo lugar, que só Deus é causa libre. Só Deus, en efecto, existe pola exclusiva necesidade da súa natureza (*pola proposición 11 e polo corolario 1 da proposición 14*), e actúa só pola necesidade da súa natureza (*pola proposición precedente*). E, polo tanto (*pola definición 7*), só el é causa libre. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Outros pensan que Deus é causa libre porque, segundo cren, pode facer que as cousas que dixemos que se seguen da súa natu-

reza, isto é, que son da súa potestade, non se fagan, ou sexa, non sexan producidas por el. Mais, isto é o mesmo ca se dixesen que Deus pode facer que da natureza do triángulo non se siga que os seus tres ángulos son iguais a dous rectos, ou que dunha causa dada non se siga un efecto, cousa que é absurda. Ademais, vou mostrar máis adiante, sen a axuda desta proposición, que nin o entendemento nin a vontade pertencen á natureza de Deus. Ben sei que que hai moitos que pensan que poden demostrar que o sumo entendemento e a libre vontade pertencen á natureza de Deus; din, en efecto, que non coñecen nada máis perfecto que se lle poida atribuír a Deus ca aquilo que en nós é a suma perfección. Ademais, aínda con concibiren a Deus como sumamente intelixente en acto, non cren, non obstante, que poida facer que existan todas as cousas que entende en acto; pensan que desta maneira destruírían a potencia de Deus. Se tivese creado —din eles— todas cantas cousas hai no seu entendemento, nese caso non tería podido crear máis nada, cousa que cren que lle repugna á omnipotencia de Deus; e por iso preferiron establecer un Deus indiferente a todo e que non crea ningunha outra cousa máis ca aquilo que decidiu crear con certa vontade absoluta. Mais, eu penso ter mostrado con suficiente claridade (*véxase a proposición 16*) que da suma potencia de Deus, ou sexa, da súa natureza infinita, fluíron necesariamente, ou sexa, séguense sempre coa mesma necesidade, infinitas cousas de infinitos modos, isto é, todas as cousas; da mesma maneira que da natureza do triángulo, desde a eternidade e para a eternidade, se segue que os seus tres ángulos son iguais a dous rectos. Razón pola cal a omnipotencia de Deus estivo en acto desde a eternidade e permanecerá para a eternidade na mesma actualidade<sup>3</sup>. E desta maneira, cando menos ao meu ver, establécese unha omnipotencia de Deus moito máis perfecta. Aínda máis, os adversarios —permítaseme falar abertamente— parecen

---

<sup>3</sup> Corresponde ao latín *actualitas*, «estado do que é en acto»



negar a omnipotencia de Deus. Vense coaccionados, en efecto, a confesar que Deus entende infinitas cousas susceptibles de seren creadas, que, non obstante, nunca poderá crear. Noutro caso, en efecto, isto é, se crease todas as cousas que entende, esgotaría, segundo eles, a súa omnipotencia, e volveríase imperfecto. Así é que, para establecer a Deus como perfecto, vense reducidos a teren que establecer ao mesmo tempo que non pode facer todas as cousas ás que se estende a súa potencia; e non vexo que cousa se pode imaxinar máis absurda ca isto, ni que lle repugne máis á omnipotencia de Deus. Ademais —para dicir tamén aquí algo sobre o entendemento e a vontade que lle atribuímos comunmente a Deus—, se o entendemento e, claro está, a vontade pertencen á esencia eterna de Deus, haberá con certeza que entender por estes dous atributos outra cousa distinta do que de costume entenden as persoas comúns. En efecto, o entendemento e a vontade, que constituirían a esencia de Deus, deberían diferir do noso entendemento e da nosa vontade tanto como grande é o ceo, e non poderían concordar en nada a non ser na denominación; non doutra maneira de como concordan entre eles o Can, signo celeste, e o can, animal ladrador. Vouno demostrar da seguinte forma. Se o entendemento pertence á natureza divina, non poderá, coma o noso entendemento, ser por natureza posterior —como aproba a maioría— ou simultáneo ás cousas entendidas, posto que Deus é anterior a todas as cousas por causalidade (*polo corolario I da proposición 16*); pola contra, a verdade, e a esencia formal das cousas, é tal precisamente porque existe obxectivamente como tal no entendemento de Deus. Por esta razón, o entendemento de Deus, na medida na que se concibe como constitutivo da esencia de Deus, é realmente causa das cousas, tanto da súa esencia como da súa existencia; cousa que parecen ter advertido tamén os que afirmaron que o entendemento, a vontade e a potencia de Deus son unha e a mesma cousa. Desta maneira, ao ser o entendemento de Deus a causa única das cousas, enténdase —segundo mos-

tramos— tanto da súa esencia como da súa existencia, debe necesariamente el mesmo diferir delas, tanto por razón da súa esencia como por razón da súa existencia. O causado, en efecto, difire da súa causa precisamente naquilo que ten da causa. Por exemplo, un home é causa da existencia, pero non da esencia, doutro home, posto que esta é unha verdade eterna; e por iso poden concordar totalmente segundo a esencia; na existencia, en cambio, teñen que diferir; e por esta razón, se se malogra a existencia dun, non por iso se vai malograr a do outro; mais, se a esencia dun puidese destruírse e volverse falsa, destruíríase tamén a esencia do outro. Por esta razón, a cousa que é causa da esencia e da existencia dalgún efecto, debe diferir de tal efecto tanto por razón da esencia como por razón da existencia. Agora ben, o entendemento de Deus é a causa da esencia e da existencia do noso entendemento; daquela, o entendemento de Deus, na medida na que se concibe como constitutivo da esencia divina, difire do noso entendemento, tanto por razón da esencia como por razón da existencia, e non pode concordar con el en nada, a non ser na denominación, que é o que queriamos. No tocante á vontade, procédese da mesma maneira, tal como calquera pode ver facilmente.

### PROPOSICIÓN XVIII

*Deus é causa inmanente, pero non transitiva, de todas as cousas.*

#### DEMOSTRACIÓN

Todas as cousas que son, son en Deus e deben concibirse por Deus (*pola proposición 15*) e, polo tanto (*polo corolario 1 da proposición 16*), Deus é a causa das cousas que son nel mesmo: é a primeira causa. Despois, fóra de Deus non se pode dar ningunha substancia (*pola proposición 14*), isto é (*pola definición 3*), ningunha cousa máis ca Deus que exista en si: era a segunda causa. Deus, daquela, é a causa inmanente, pero non transitiva, de todas as cousas. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XIX

*Deus, ou sexa, todos os atributos de Deus son eternos.*

### DEMOSTRACIÓN

Deus, en efecto (*pola definición 6*) é unha substancia que (*pola proposición 11*) existe necesariamente, isto é (*pola proposición 7*), á súa natureza pertence o existir, ou —o que é o mesmo— da súa definición séguese que existe, e, polo tanto (*pola definición 8*), é eterno. Ademais, por atributos de Deus é preciso entender aquilo que (*pola definición 4*) expresa a esencia da substancia divina, isto é, aquilo que pertence á substancia: iso precisamente —digo eu— é o que deben implicar os atributos. Agora ben, á natureza da substancia (*tal como xa demostrei a partir da proposición 7*) pertence a eternidade. Daquela, cada un dos atributos debe implicar a eternidade e, polo tanto, son todos eternos. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Esta proposición é tamén evidente en grao máximo pola maneira (*proposición 11*) que tiven de demostrar a existencia de Deus; a partir desa demostración —digo eu— consta que a existencia de Deus, o mesmo que a súa esencia, é unha verdade eterna. Ademais, (*proposición 19 dos Principios de Descartes*) demostrei tamén doutra maneira a eternidade de Deus, e non fai falla repetilo aquí.

## PROPOSICIÓN XX

*A existencia de Deus e a súa esencia son unha e a mesma cousa.*

### DEMOSTRACIÓN

Deus (*pola proposición anterior*) e todos os seus atributos son eternos, isto é (*pola definición 8*), cada un dos seus atributos expresa a existencia. Daquela, os mesmos atributos de Deus,

que (*pola definición 4*) explican a esencia eterna de Deus, explican ao mesmo tempo a súa existencia eterna, isto é, aquilo mesmo que constitúe a esencia de Deus, constitúe ao mesmo tempo a súa existencia, e, polo tanto, esta e a súa esencia son unha e a mesma cousa. *Q. E. D.*

#### COROLARIO I

De aquí séguese, en primeiro lugar, que a existencia de Deus, o mesmo que a súa esencia, é unha verdade eterna.

#### COROLARIO II

Séguese, en segundo lugar, que Deus, ou sexa, todos os atributos de Deus son inmutables. En efecto, se mudasen por razón da súa existencia, deberían tamén (*pola proposición precedente*) mudar por razón da súa esencia, isto é, (*como se sabe de seu*) de verdadeiros deberían volverse falsos, cousa que é absurda.

#### PROPOSICIÓN XXI

*Todo canto se segue da natureza absoluta dalgún atributo de Deus, debeu existir sempre e ser infinito, ou sexa, é eterno e infinito en virtude dese mesmo atributo.*

#### DEMOSTRACIÓN

Concibe, se se pode, —no caso de que o negues— que nalgún atributo de Deus, a partir da súa natureza absoluta, se segue algo que sexa finito e teña unha existencia determinada, ou sexa, unha duración; por exemplo a idea de Deus no pensamento. Agora ben, o pensamento, ao supoñer que é un atributo de Deus, é necesariamente (*pola proposición II*) infinito pola súa natureza. Mais, na medida na que ten a idea de Deus, suponse finito. Agora ben (*pola definición 2*), non pode concibirse como finito, a non ser que estea determinado polo pensamento mesmo. Mais, non polo pensamento mesmo na medida

na que constitúe a idea de Deus, pois nese sentido suponse que é finito; daquela, polo pensamento, na medida na que non constitúe a idea de Deus, que, non obstante (*pola proposición 11*), debe necesariamente existir. Logo, dáse un pensamento que non constitúe a idea de Deus, e, por iso, da súa natureza, na medida na que é pensamento absoluto, non se segue necesariamente a idea de Deus —concíbese, en efecto, como constitutivo e como non constitutivo da idea de Deus—. Cousa que vai contra a hipótese. Por esta razón, se a idea de Deus no pensamento, ou algo —dá o mesmo o que se colla, porque a demostración é universal— nalgún atributo de Deus, se segue da necesidade da natureza absoluta dese atributo, ten que ser necesariamente infinito; isto era o primeiro.

Para continuar, aquilo que así se segue da necesidade da natureza dalgún atributo, non pode ter unha existencia determinada, ou sexa, unha duración. En efecto, se o negas, imos supoñer que unha cousa que se segue da necesidade da natureza dalgún atributo se dá nalgún atributo de Deus, por exemplo, a idea de Deus no pensamento; e imos supoñer que nalgún momento non existiu ou non existirá. Como se supón que o pensamento é un atributo de Deus, debe necesariamente existir e ser inmutable (*pola proposición 11 e polo corolario 2 da proposición 20*). Razón pola que, alén dos límites da duración da idea de Deus —dáse por suposto, en efecto, que nalgún momento non existiu ou non existirá—, o pensamento deberá existir sen a idea de Deus; mais, isto vai contra a hipótese; dáse por suposto, en efecto, que dun pensamento dado se segue necesariamente a idea de Deus. Daquela, a idea de Deus no pensamento, ou calquera cousa que se siga necesariamente da natureza absoluta dalgún atributo de Deus, non pode ter unha duración determinada, senón que, en virtude dese mesmo atributo, é eterna; isto era o segundo. E fíxate que isto mesmo hai que afirmalo de calquera cousa que, nalgún atributo de Deus, se siga necesariamente da natureza absoluta de Deus.

## PROPOSICIÓN XXII

*Todo canto se segue dalgún atributo de Deus, na medida na que está modificado por unha modificación tal que por el existe necesariamente e é infinita, debe tamén necesariamente existir e ser infinito.*

### DEMOSTRACIÓN

A demostración desta proposición procede da mesma maneira que a demostración da precedente.

## PROPOSICIÓN XXIII

*Todo modo que necesariamente existe e é infinito, necesariamente tivo que seguirse ou ben da natureza absoluta dalgún atributo de Deus, ou ben dalgún atributo modificado por unha modificación que existe necesariamente e é infinita.*

### DEMOSTRACIÓN

O modo, en efecto, é noutra cousa pola que se debe concibir (*pola definición 5*), isto é (*pola proposición 15*), só é en Deus e só por Deus se pode concibir. Daquela, se se concibe que un modo existe necesariamente e é infinito, estas dúas cousas deben necesariamente concluírse, ou percibirse, por algún atributo de Deus, na medida na que se concibe que este expresa a infinitude e a necesidade da existencia, ou sexa (*o que é o mesmo pola definición 8*), a eternidade, isto é (*pola definición 6 e pola proposición 19*), na medida na que se considera absolutamente. Daquela, un modo que existe necesariamente e é infinito, tivo que seguirse da natureza absoluta dalgún atributo de Deus; e isto, ou ben inmediatamente (*sobre isto, proposición 21*), ou ben mediante algunha modificación que se segue da súa natureza absoluta, isto é (*pola proposición precedente*), que existe necesariamente e é infinita. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XXIV

*A esencia das cousas producidas por Deus non implica a existencia.*

### DEMOSTRACIÓN

É evidente pola definición 1. En efecto, aquilo cuxa natureza —enténdese considerada en si mesma— implica a existencia, é causa de seu e existe pola exclusiva necesidade da súa natureza.

### COROLARIO

De aquí séguese que Deus non só é causa de que as cousas empecen a existir, senón tamén de que persistan na existencia, ou sexa —por usar un termo escolástico—, que Deus é causa do ser das cousas. Pois, tanto se as cousas existen como se non existen, cada vez que prestamos atención á súa esencia, atopamos que esta non implica nin existencia nin duración; e, polo tanto, a súa esencia non pode ser causa nin da súa existencia nin da súa duración, senón só Deus, o único cunha natureza á que pertence o existir (*polo corolario 1 da proposición 14*).

## PROPOSICIÓN XXV

*Deus non é só causa eficiente da existencia das cousas, senón tamén da súa esencia.*

### DEMOSTRACIÓN

Se o negas, daquela Deus non é causa da esencia das cousas; e, polo tanto, (*polo axioma 4*) pode concibirse sen Deus a esencia das cousas. Agora ben, isto (*pola proposición 15*) é absurdo. Daquela, Deus é tamén causa da esencia das cousas. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Esta proposición séguese máis claramente da proposición 16. Desta, en efecto, séguese que, dada a natureza divina, debe

necesariamente concluírse dela tanto a esencia como a existencia das cousas; e, por dicilo nunha palabra, no sentido no que se di que Deus é causa de seu, debe tamén dicirse que é causa de todas as cousas, o que vai constar aínda máis claramente a partir do seguinte corolario.

#### COROLARIO

As cousas particulares non son nada máis ca afeccións dos atributos de Deus, ou sexa, modos mediante os que os atributos de Deus se expresan dunha maneira precisa e determinada. A demostración é evidente a partir da proposición 15 e da definición 5.

#### PROPOSICIÓN XXVI

*Unha cousa que está determinada a obrar algo, necesariamente está determinada desa maneira por Deus; e a que non está determinada por Deus, non pode determinarse a si mesma a obrar.*

#### DEMOSTRACIÓN

Aquilo polo que se di que as cousas están determinadas a obrar algo, é necesariamente algo positivo (*como se sabe de seu*). E, polo tanto, Deus, por necesidade da súa natureza, é causa eficiente tanto da súa esencia como da súa existencia (*polas proposicións 25 e 16*); isto era o primeiro. Do que se segue tamén moi claramente o que se propón como segundo. Pois se unha cousa que non está determinada por Deus, puidese determinarse a si mesma, a primeira parte desta proposición sería falsa, cousa que é absurda, como xa mostramos.

#### PROPOSICIÓN XXVII

*Unha cousa que está determinada por Deus a obrar algo, no pode volverse a si mesma indeterminada.*



## DEMOSTRACIÓN

Esta proposición é evidente a partir do axioma terceiro.

### PROPOSICIÓN XXVIII

*Calquera cousa singular, ou sexa, calquera cousa que é finita e ten unha existencia determinada, non pode existir nin ser determinada a obrar, a non ser que sexa determinada a existir e a obrar por outra causa, que tamén é finita e ten unha existencia determinada; e, á súa vez, esta causa tampouco non pode existir, nin ser determinada a obrar, a non ser que sexa determinada a existir e a obrar por outra, que tamén é finita e ten unha existencia determinada, e así ata o infinito.*

## DEMOSTRACIÓN

Todo canto está determinado a existir e a obrar, está determinado así por Deus (*pola proposición 26 e polo corolario da proposición 24*). Mais, aquilo que é finito e ten unha existencia determinada, non puido ser producido pola natureza absoluta dalgún atributo de Deus; en efecto, todo canto se segue da natureza absoluta dalgún atributo de Deus, é infinito e eterno (*pola proposición 21*). Daquela, tivo que seguirse de Deus, ou dalgún atributo del, na medida na que é considerado como afectado por algún modo, porque nada se dá fóra da substancia e dos modos (*pola axioma 1 e polas definicións 3 e 5*), e os modos (*pola corolario da proposición 25*) non son nada máis ca afeccións dos atributos de Deus. Agora ben, tampouco non puido seguirse de Deus, ou dalgún atributo seu, na medida na que está afectado por unha modificación que é eterna e infinita (*pola proposición 22*). Daquela, tivo que seguirse ou verse determinado a existir e a obrar por Deus, ou por algún atributo seu, na medida na que está modificado por unha modificación que é finita e ten unha existencia determinada. Isto era o primeiro. Despois, esta causa, á súa vez, ou sexa, este modo (*pola mesma razón coa*

*que acabamos de demostrar a primeira parte desta)* tivo tamén que verse determinado por outra, que tamén é finita e ten un existencia determinada, e, á súa vez, esta última (*pola mesma razón*) por outra, e así sempre (*pola mesma razón*) ata o infinito. Q. E. D.

#### ESCOLIO

Dado que algunhas cousas tiveron que ser producidas inmediatamente por Deus, a saber, as que se seguen necesariamente da súa natureza absoluta, e, por medio destas primeiras, outras que, non obstante, non poden nin ser nin concibirse sen Deus, séguese de aquí, en primeiro lugar, que Deus é causa absolutamente «próxima» das cousas inmediatamente producidas por el, e non «no seu xénero», como din. Pois os efectos de Deus, sen a súa causa, nin poden ser nin se poden concibir (*pola proposición 15 e polo corolario da proposición 24*). Séguese, en segundo lugar, que non se pode dicir que Deus é causa «remota das cousas singulares», a non ser, se cadra, coa finalidade de distinguir estas últimas das que el produciu inmediatamente, ou, mellor, que se seguen da súa natureza absoluta. Pois, por causa «remota» entendemos unha causa tal que non está unida de ningunha maneira co seu efecto. Agora ben, todas as cousas que son, son en Deus, e dependen de Deus a tal punto que, sen el, nin poden ser nin se poden concibir.

#### PROPOSICIÓN XXIX

*Na natureza das cousas non se dá nada continxente, senón que todas as cousas, en virtude da necesidade da natureza divina, están determinadas a existir e a obrar dunha determinada maneira.*

## DEMOSTRACIÓN

Todo canto é, é en Deus (*pola proposición 15*); mais, de Deus non se pode dicir que é unha cousa continxente, pois (*pola proposición 11*) existe de maneira necesaria e non continxente. Por outra parte, os modos da natureza divina seguíronse tamén dela de maneira necesaria e non continxente; e isto, ou ben na medida na que se considera a natureza divina absolutamente (*pola proposición 21*), ou ben determinada a actuar dunha certa maneira (*pola proposición 27*). Ademais, Deus é causa destes modos non só na medida na que simplemente existen (*polo corolario da proposición 24*), senón tamén (*pola proposición 26*) na medida na que se consideran determinados a obrar algo. Porque se non están determinados por Deus (*pola mesma proposición*), é imposible, mais non continxente, que se determinen a si mesmos; e, pola contra (*pola proposición 27*), se están determinados por Deus, é imposible, mais non continxente, que se volvan a si mesmos indeterminados. Por esta razón, todas as cousas están determinadas pola necesidade da natureza divina, non só para existir, senón tamén para existir e obrar dunha certa maneira, e non se dá nada continxente.

## ESCOLIO

Antes de seguir para diante, quero explicar aquí, ou máis ben facer notar, qué debemos entender por «Natureza naturante» e qué por «Natureza naturada». Pois penso que, polo anteriormente exposto, consta xa que por «Natureza naturante» debemos entender o que é en si e se concibe por si, ou sexa, aqueles atributos da substancia que expresan unha esencia eterna e infinita, isto é (*polo corolario 1 da proposición 14 e polo corolario 2 de proposición 17*), Deus, na medida na que é considerado causa libre. Por «Natureza naturada», en cambio, todo aquilo que se segue da necesidade da natureza de Deus, ou sexa, de cada un dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, na medida na que son considera-

dos como cousas que son en Deus e que, sen Deus, nin poden ser ni se poden concibir.

### PROPOSICIÓN XXX

*O entendemento, finito en acto ou infinito en acto, debe comprender os atributos de Deus e as afeccións de Deus, e ningunha outra cousa.*

#### DEMOSTRACIÓN

A idea verdadeira debe ser conforme con aquilo do que é idea (*polo axioma 6*), isto é (*como se sabe de seu*), aquilo que se contén obxectivamente no entendemento debe darse necesariamente na Natureza. Agora ben, na Natureza (*polo corolario I da proposición 14*) non se dá máis substancia ca unha, naturalmente Deus, e non hai outras afeccións (*polo proposición 15*) máis cás que son en Deus, e que (*polo mesma proposición*), sen Deus, nin poden ser nin se poden concibir. Daquela, o entendemento, finito en acto ou infinito en acto, debe comprender os atributos de Deus e as afeccións de Deus, e ningunha outra cousa. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXXI

*O entendemento en acto, ben sexa finito, ben infinito, así como a vontade, o desexo, o amor, etc. deben ser referidos á Natureza naturada, e non á naturante.*

#### DEMOSTRACIÓN

Por entendemento, en efecto (*como se sabe de seu*), non entendemos o pensamento absoluto, senón só unha certa maneira de pensar, maneira que difire doutras, como o desexo, o amor, etc., e, polo tanto (*polo definición 5*), debe concibirse mediante o pensamento absoluto, a saber (*polo proposición 15 e polo definición 6*), mediante algún atributo de Deus que expresa a

esencia eterna e infinita do pensamento; e debe concibirse de maneira tal que non poida nin ser nin ser concibido sen el; por iso (*polo escolio da proposición 29*), debe ser referido á Natureza naturada e non a Natureza naturante, como tamén os outros modos de pensar.

#### ESCOLIO

A razón pola que falo aquí do entendemento en acto non é que acepte que se dá algún entendemento en potencia, senón que, desexando evitar calquera confusión, non quixen falar máis que da cousa percibida por nós da maneira máis clara posible, a saber, da intelección mesma; nada é percibido por nós con máis claridade ca ela. Nada, en efecto, podemos entender que non conduza a un coñecemento máis perfecto da intelección.

#### PROPOSICIÓN XXXII

*A vontade no se pode chamar causa libre, senón só necesaria.*

#### DEMOSTRACIÓN

A vontade é só un certo modo do pensar, o mesmo có entendemento; e, polo tanto (*polo proposición 28*), ningunha volición pode existir nin ser determinada a obrar, a non ser que sexa determinada por outra causa, e esta, a súa vez, por outra, e así sucesivamente ata o infinito. E se a vontade se supón infinita, debe tamén ser determinada por Deus a existir e a obrar, non na medida na que el é substancia absolutamente infinita, senón na medida na que ten un atributo que expresa a esencia infinita e eterna de pensamento (*polo proposición 23*). Así pois, de calquera maneira que se conciba, ben sexa como finita, ben como infinita, require unha causa que a determine a existir e a obrar, e, polo tanto (*polo definición 7*), non se lle pode chamar causa libre, senón só necesaria ou coaccionada.

## COROLARIO I

De aquí séguese, en primeiro lugar, que Deus non obra pola liberdade da vontade.

## COROLARIO II

Séguese, en segundo lugar, que a vontade e o entendemento manteñen coa natureza de Deus a mesma relación que o movemento e o repouso e, de maneira absoluta, que todas as cousas naturais, que (*pola proposición 29*) deben ser determinadas por Deus a existir e a obrar dunha certa maneira. Pois a vontade, coma todas as outras cousas, precisa una causa que a determine a existir e a obrar dunha certa maneira. E, aínda que dunha vontade ou dun entendemento dados se sigan infinitas cousas, non obstante, non por iso se pode dicir que Deus actúa pola liberdade da vontade con máis fundamento ca se pode dicir que, dado que hai cousas que se seguen do movemento e do repouso —en efecto, tamén destes se seguen infinitas cousas— Deus actúa pola liberdade do movemento e do repouso. Por esta razón, a vontade non pertence á natureza de Deus en maior medida cás outras cousas naturais, senón que mantén con ela a mesma relación que o movemento e o repouso e todas as restantes cousas das que mostramos que se seguen da necesidade da natureza divina, e son determinadas por ela a existir e a obrar dunha determinada maneira.

## PROPOSICIÓN XXXIII

*As cousas non puideron ser producidas por Deus de ningunha outra maneira nin noutra orde distintas daquelas coas que foron producidas.*

## DEMOSTRACIÓN

En efecto, todas as cousas se seguiron necesariamente da natureza de Deus xa dada (*pola proposición 16*), e están determi-

nadas pola necesidade da natureza de Deus a existir e a obrar dunha determinada maneira (*pola proposición 29*). E así, se as cousas puidesen ser doutra natureza, ou verse determinadas a obrar doutra maneira, de xeito que a orde da Natureza fose distinta, daquela tamén a natureza de Deus podería ser distinta do que agora é; e, polo tanto (*pola proposición 11*), tamén esa outra debería existir e, en consecuencia, poderían darse dous ou máis Deuses, cousa que (*polo corolario 1 da proposición 14*) é absurda. Por isto, as cousas non puideron ser producidas por Deus de ningunha outra maneira nin noutra orde, etc. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO I

Tendo mostrado co dito, de maneira máis clara cá luz de mediodía, que nas cousas non se dá absolutamente nada polo que se lles poida chamar continxentes, quero explicar agora en poucas palabras qué deberemos entender por «continxente»; mais, primeiro, qué por «necesario» e qué por «imposible». A unha cousa calquera chámase «necesaria», ou ben por razón da súa esencia, ou ben por razón da causa. En efecto, a existencia dunha cousa calquera séguese necesariamente, ou ben da súa esencia e definición, ou ben dunha causa eficiente dada. Por outra parte, por estas razóns, chámase tamén «imposible» a unha cousa calquera; sen dúbida porque a súa esencia ou definición implica contradición, ou porque non se dá ningunha causa exterior determinada a producir tal cousa. Mais, a unha cousa non se lle chama «continxente» por ningunha outra causa que non estea relacionada coa deficiencia do noso coñecemento. En efecto, unha cousa da que ignoramos se a súa esencia implica contradición, ou da que sabemos ben que non implica ningunha contradición, e, non obstante, non podemos afirmar nada con certeza sobre a súa existencia, porque se nos escapa a orde das causas, tal cousa nunca podemos vela nin como necesaria nin como imposible, e por iso lle chamamos continxente ou posible.

## ESCOLIO II

Do que precede séguese con claridade que as cousas foron producidas por Deus con suma perfección, posto que se seguiron necesariamente dunha natureza perfectísima dada. E isto non acusa a Deus de ningunha imperfección; a súa propia perfección, en efecto, forzounos a afirmar isto. Aínda máis, do contrario disto seguiríase claramente —como acabo de mostrar— que Deus non é sumamente perfecto; porque se as cousas tivesen sido producidas doutra maneira, debería atribuírselle a Deus outra natureza, distinta da que nos vemos coaccionados a atribuírlle a partir da consideración de Ente perfectísimo. Mais, non dubido que moitos van rexeitar esta opinión como absurda, e non van querer dispoñer o seu ánimo para sopesala; e isto non por outra razón cá de estaren acostumados a atribuírlle a Deus outra liberdade moi distinta da que nós (*definición 7*) difundimos, a saber, unha vontade absoluta. Mais, tampouco non dubido que, se quixesen reflexionar sobre este asunto e sopesar correctamente consigo mesmos a secuencia das miñas demostracións, acabarían por rexeitar de cheo unha liberdade das características da que lle atribúen agora a Deus, non só como ridícula, senón tamén como un grande obstáculo para a ciencia. E non é preciso que repita aquí o que se dixo no escolio da proposición 17. Así e todo, en atención a eles, vou aínda mostrar que, mesmo concedendo que a vontade pertenza á esencia de Deus, non deixa de seguirse da súa perfección que as cousas non puideron ser creadas por Deus de ningunha outra maneira nin noutra orde. Cousa que será fácil mostrar se empexamos por considerar o que eles mesmos conceden, a saber, que depende só do decreto e da vontade de Deus que cada cousa sexa o que é. Pois, noutro caso, Deus non sería causa de todas as cousas. Despois, que todos os decretos de Deus foron sancionados polo propio Deus desde a eternidade. Pois, noutro caso, sería acusado de imperfección e de inconstancia. Agora ben, dado que na eternidade non se dá «cando», «antes» nin



«despois», séguese de aquí, quero dicir, da exclusiva perfección de Deus, que Deus nunca pode nin nunca puido decretar outra cousa, ou sexa, que Deus non existiu antes dos seus decretos nin pode existir sen eles. Mais, van dicir que, aínda dando por suposto que Deus tivese feito unha natureza das cousas diferente, ou que desde a eternidade tivese decretado outra cousa sobre a Natureza e a súa orde, non se seguiría diso ningunha imperfección en Deus. Pero se din iso, concederán ao mesmo tempo que Deus pode mudar os seus decretos. Pois se Deus tivese decretado sobre a Natureza e a súa orde algo distinto do que decretou, isto é, que<sup>4</sup> tivese querido ou concibido algo distinto sobre a Natureza, tería necesariamente tido outro entendemento distinto do que agora ten, e outra vontade distinta da que agora ten. E se está permitido atribuírle a Deus un entendemento distinto e unha vontade distinta sen mudar en nada a súa esencia e a súa perfección, qué razón hai para que non poida agora mudar os seus decretos sobre as cousas creadas, permanecendo, non obstante, igualmente perfecto? O seu entendemento, en efecto, e a súa vontade respecto das cousas creadas e da súa orde, como queira que se conciban, é irrelevante en relación á súa esencia e á súa perfección. Por outra parte, todos os filósofos que vin conceden que en Deus non se dá entendemento ningún en potencia, senón só en acto; como o seu entendemento e a súa vontade non se distinguen da súa esencia, como tamén conceden todos, séguese, daquela, tamén de aquí que se tivese tido outro entendemento e outra vontade en acto, a súa esencia sería tamén necesariamente outra; e, por conseguinte —tal como concluín desde o principio— se as cousas tivesen sido producidas por Deus dunha maneira distinta de como son agora, o entendemento de Deus e a súa

---

<sup>4</sup> A redacción pode parecer incoherente, pero é aceptable. Nos OP dáse a secuencia *si ... ut* e así edita o texto Gebhart. Distintos tradutores acollen sistematicamente a lectura *si ... si*, introducida a partir de J. H. Leopold, *Ad Spinoza Opera Posthuma*, The Hague, 1902.

vontade, isto é —tal como se concede— a súa esencia debería ser outra, cousa que é absurda.

Así, como as cousas non puideron<sup>5</sup> ser producidas por Deus de ningunha outra maneira nin noutra orde, e como se segue da suma perfección de Deus que isto é verdade, ningunha razón sensata nos poderá persuadir en absoluto de que Deus non quixo crear todas as cousas que están no seu entendemento coa mesma perfección coa que as entende. Mais, van dicir que nas cousas non hai ningunha perfección nin imperfección, senón que aquilo que hai nelas, polo que son perfectas ou imperfectas e se lles chama boas ou malas, depende só da vontade de Deus; e, polo tanto, se Deus quixese, tería podido facer que o que agora é perfección fose a suma imperfección, e ao revés. Mais, qué outra cousa sería isto máis ca afirmar abertamente que Deus, que entende necesariamente o que quere, pode pola súa vontade facer que el entenda as cousas dunha maneira distinta de como as entende, cousa que —como acabo de mostrar— é un absurdo grande? Podo, pois, revirar o argumento contra eles da seguinte maneira. Todas as cousas dependen da potestade de Deus. E así, para que as cousas puidesen ser doutra maneira, necesariamente a vontade de Deus debería tamén ser doutra maneira; agora ben, a vontade de Deus non pode ser doutra maneira —como acabamos de mostrar con toda evidencia a partir da perfección de Deus—. Daquela, as cousas non poden ser doutra maneira. Confeso que esta opinión, que subordina todas as cousas a unha certa vontade indiferente de Deus e establece que todas elas dependen do seu beneplácito, desvíase menos da verdade cá de aqueles que establecen que Deus actúa en todo tendo en conta o ben. Pois estes parecen poñer fóra de Deus algo que non depende de Deus, ao que Deus atende coma a un modelo cando obra, ou ao que se orienta, coma a un certo

---

<sup>5</sup> Nos OP lese *potuerint*, que cadra ben no contexto sintáctico. Gebhart recolle a lectura *potuerit*, se cadra por erro, aínda que o singular sería admisible; o códice do Vaticano le *potuerunt*; cfr. L. Spruit-P. Totaro, *The Vatican Manuscript*, p. 112.24.

obxectivo. Cousa que, certamente, non é distinta de subordinar a Deus ao destino, e non se pode establecer cousa máis absurda ca esta sobre Deus, de quen mostramos que é a primeira e única causa libre, tanto da esencia de todas as cousas coma da súa existencia. Por iso non teño por que perder o tempo en refutar este absurdo.

#### PROPOSICIÓN XXXIV

*A potencia de Deus é a súa propia esencia.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, da necesidade exclusiva da esencia de Deus séguese que Deus é causa de seu (*pola proposición 11*), e (*pola proposición 16 e o seu corolario*) de todas as cousas. Daquela, a potencia de Deus, pola que el mesmo e todas as cousas son e actúan, é a súa propia esencia. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XXXV

*Todo canto concibimos que está na potestade de Deus, necesariamente é.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, todo canto está na potestade de Deus, debe (*pola proposición precedente*) ser comprendido na súa esencia de xeito que se siga necesariamente dela e, polo tanto, necesariamente é. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XXXVI

*Nada existe sen que da súa natureza se siga algún efecto.*

#### DEMOSTRACIÓN

Todo canto existe expresa a natureza, ou sexa, a esencia de Deus dunha certa e determinada maneira (*polo corolario da*

*proposición 25*), isto é (*pola proposición 34*), todo canto existe expresa dunha certa e determinada maneira a potencia de Deus, que é causa de todas as cousas, e, polo tanto (*pola proposición 16*), debe seguirse diso algún efecto. *Q. E. D.*

## APÉNDICE

Con isto expliquei a natureza de Deus e as súas propiedades, a saber: que existe necesariamente; que é único; que é e actúa en virtude da necesidade exclusiva da súa natureza; que é causa libre de todas as cousas e cómo o é; que todas as cousas son en Deus e dependen del, de xeito tal que, sen el, nin poden ser nin se poden concibir; e, finalmente, que todas as cousas foron predeterminadas por Deus, non, certamente, en virtude da liberdade da vontade ou do beneplácito absoluto, senón en virtude da natureza absoluta de Deus, ou sexa, da súa potencia infinita. Ademais, alí onde se me presentou a ocasión, procurei arredar os prexuízos que puidesen impedir que se percibisen as miñas demostracións. Mais, como quedan aínda non poucos prexuízos que poderían e poden tamén impedir, e en moi alto grao, que os homes poidan comprender a concatenación das cousas tal como a expliquei, pareceume que merecía a pena sometelos aquí ao exame da razón. Dado que todos os prexuízos que me propoño sinalar aquí dependen dun único, consistente en que os homes supoñen comunmente que todas as cousas naturais, o mesmo ca eles, actúan por un fin; aínda máis, establecen como certo que o propio Deus dirixe todas as cousas cara a algún fin concreto —din, en efecto, que Deus fixo todas as cousas polo home, e o home para que lle renda culto a El—, vou empezar considerando este único prexuízo, procurando, en primeiro lugar, a causa de que a maioría descansen nel e todos sexan tan propensos por natureza a facelo seu. Despois vou mostrar a súa falsidade e, finalmente, como a partir deste se orixinaron os prexuízos do «ben e o mal», do «mérito e o pecado», do «eloxio e o vituperio», da «orde e a confusión», da «fermosura e a feal-

dade», e doutros máis deste xénero. Mais, non é este o lugar para deducir isto da natureza da mente humana: chegará polo de agora con tomar por fundamento o que todos deben recoñecer, a saber, que todos os homes nacen descoñecendo as causas das cousas, e que todos teñen apetito de procurar o que lles é útil, cousa da que son conscientes. Disto séguese, en efecto, en primeiro lugar, que os homes opinan que son libres, porque son conscientes das súas volicións e do seu apetito, e nin soñando pensan nas causas que os dispoñen a apetecer e a querer, porque as descoñecen. En segundo lugar, séguese que os homes actúan en todo por razón dun fin, a saber, por razón da utilidade que apetecen; de onde resulta que sempre aspiran unicamente a saber as causas finais das cousas xa rematadas, e, unha vez que tomaron coñecemento delas, repousan, por non teren razón ningunha para seguir a dubidar. Mais, se non poden oílas doutro, non lles queda máis ca volvérense sobre eles mesmos e viraren cara aos fins que habitualmente os determinan a eles a cousas coma esas, e, desta maneira, xulgan necesariamente o carácter dos outros a partir da seu propio. Ademais, como neles, e fóra deles, atopan medios en non pequeno número, que os empuxan, e non pouco, a lograren o que lles é útil, por exemplo, ollos para ver, dentes para mastigar, herbas e animais para alimentarse, sol para alumear, mar para criar peixes, resultou de aquí que consideran todas as cousas naturais como medios para a súa utilidade; e como saben que eles descubriron eses medios, mais non os elaboraron, tiveron a partir diso unha razón para crer que hai alguén distinto que elaborou eses medios para os usaren eles. Pois, despois de considerar as cousas como medios, non puideron crer que estas se fixeron a si mesmas, senón que, a partir dos medios que elaboran habitualmente para eles mesmos, tiveron que concluír que existe algún ou algúns reitores da Natureza, dotados de liberdade humana, que lles procuraron todas as cousas e as fixeron para seren usadas por eles. E o carácter destes reitores, como nunca oíran falar nada

del, tiveron que xulgallo a partir do seu, e por iso estableceron que os Deuses dirixen todo á utilidade humana, coa finalidade de vincularen a eles os homes e seren tidos por eles na máis alta honra; de onde resultou que cadaquén, a partir do seu carácter, forxou no seu pensamento maneiras distintas de lle render culto a Deus, para que Deus o amase máis que aos outros e dirixise a Natureza enteira á utilidade do seu desexo cego e da súa avaricia insaciable. E así é como este prexuízo mudou en superstición e botou raíces fondas nas mentes, cousa que estivo na base de que cadaquén se esforzase co máis grande empeño por entender as causas finais de todas as cousas e por explicalas. Mais, mentres pretenderon mostrar que a Natureza non fai nada en balde —isto é, que non sexa para a utilidade dos homes—, parece que non teñen mostrado máis nada ca que a Natureza e os Deuses deliran o mesmo cós homes. Mira, por favor, onde acabou por ir dar a cousa! No medio de tantas comodidades da Natureza tiveron que atopar non poucas incomodidades, tales como tempestades, terremotos, enfermidades, etc.; e estableceron que isto acontecía porque os Deuses estaban anoxados polas ofensas inflixidas polos homes, ou sexa, polos pecados cometidos no seu culto; e aínda que a experiencia llelo reprochaba un día si e outro tamén, e mostraba con infinitos exemplos que as comodidades e as incomodidades lles acontecían indistintamente aos piadosos e aos impíos, non por iso desistiron do seu inveterado prexuízo: foilles, en efecto, máis fácil situar este feito entre outras cousas descoñecidas, das que ignoraban a utilidade —e agarrarse deste xeito ao seu estado actual e innato de ignorancia—, ca desmontar toda aquela construción e forxar unha nova no seu pensamento. A partir diso estableceron como certo que os xuízos dos Deuses lle pasan moito por diante ao alcance humano; e esta única causa tería con certeza chegado para que a verdade se lle agochase para sempre ao xénero humano, se a Matemática, que non versa sobre os fins senón só sobre as esenciais das figuras e as súas propiedades, non lles

tivese mostrado aos homes outra norma da verdade; e, ademais da Matemática, poden tamén sinalarse outras causas —que está de máis enumerar aquí— polas que se fixo posible que os homes se desen conta destes prexuízos comúns, e fosen conducidos ao verdadeiro coñecemento das cousas.

Co dito expliquei suficientemente o que propuxen en primeiro lugar. Mais, para mostrar xa que á Natureza non se lle preestableceu ningún fin, e que todas as causas finais non son outra cousa máis que ficcións humanas, non hai necesidade de moitas explicacións. Creo, en efecto, que xa consta suficientemente, tanto polos fundamentos e causas dos que mostrei que tiraba a súa orixe este prexuízo, como pola proposición 16 e polos corolarios da proposición 32, e, ademais disto, por todos os argumentos cos que mostrei que todas as cousas da Natureza proceden cunha certa necesidade eterna e con suma perfección. Non obstante, vou aínda engadir algo, a saber, que esta doutrina sobre o fin volve completamente do revés a Natureza, pois o que en realidade é causa, considérao efecto, e viceversa. Por outra parte, o que por natureza é anterior, faíno posterior. E, finalmente, o que é o sumo e o máis perfecto, convérteo en moi imperfecto. Pois —deixando a un lado os dous primeiros puntos, xa que son manifestos de seu—, segundo consta polas proposicións 21, 22 e 23, o efecto máis perfecto é aquel que é producido inmediatamente por Deus, e unha cousa é tanto máis imperfecta cantas máis causas intermedias precisa para ser producida. Agora ben, se as cousas que foron inmediatamente producidas por Deus tivesen sido feitas para que Deus acadase o seu propio fin, nese caso as últimas, por razón das que se fixeron as anteriores, serían necesariamente as máis excelentes de todas. Por outra parte, esta doutrina elimina a perfección de Deus, pois se Deus actúa por razón dun fin, necesariamente pretende algo que non ten. E, aínda que os teólogos e os metafísicos distinguen entre «fin de carencia» e «fin de asimilación», confesan, non obstante, que Deus creou todas as

cousas por razón del mesmo, e non por razón das cousas que se habían crear, porque, fóra de Deus, non poden sinalar, antes da creación, nada polo que Deus actuase e, polo tanto, vense necesariamente coaccionados a confesar que Deus non tivo as cousas para as que quixo elaborar os medios, e que as desexou, como parece claro de seu. E non se debe pasar aquí por alto que os seguidores desta doutrina, que quixeron exhibir o seu enxeño sinalando os fins das cousas, aduciron, para probar esta doutrina súa, unha maneira nova de argumentar, a saber, a redución, non ao imposible, senón á ignorancia; cousa que mostra que non había ningún outro medio de argumentar en favor desta doutrina. Pois se, por exemplo, desde un cumio calquera caese un pedra na cabeza de alguén e o matase, demostrarán da seguinte maneira que a pedra caeu para matar o home. Se, en efecto, non caeu para este fin, pola vontade de Deus, cómo puideron concorrer por casualidade tantas circunstancias —con frecuencia concorren varias ao mesmo tempo—? Responderás, se cadra, que iso aconteceu porque o aire sopraba e que o home ía de camiño por alí. Mais, insistirán e preguntarán: por que sopraba o aire naquel momento? Por que o home ía de camiño por alí precisamente naquel momento? Se volves a responder que o aire se levantou porque a mar, a véspera, co tempo aínda tranquilo, empezara a revolverse, e que o home fora invitado por un amigo, volverán a insistir —porque as preguntas non se acaban— e preguntarán: por que logo se revolvía a mar? Por qué o home fora invitado para aquela ocasión? E seguindo así, non pararán de preguntar polas causas das causas ata que escapes refuxiarte na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorancia. E deste xeito tamén, cando ven a construción do corpo humano, quedan pasmados, e, por descoñeceren as causas de tan grande obra de arte, conclúen que non foi construída por arte mecánica, senón divina ou sobrenatural, e que está constituída de tal maneira que unha parte non dane a outra. E de aquí vén que quen procura as verdadeiras causas dos milagres,



e quen se esforza por entender as cousas naturais como douto, e non admiralas como necio, pase en todos os sitios por herexe e por impío e así sexa proclamado por parte daqueles a quen o vulgo adora como intérpretes da Natureza e dos Deuses. Pois saben que, eliminada a ignorancia, elimínase o pasmo, isto é, o medio único que teñen de argumentar e de protexer a súa autoridade. Mais, deixo isto e paso ao que decidín tratar aquí en terceiro lugar.

Unha vez que os homes se convenceron de que todo canto se fai, se fai por razón deles mesmos, tiveron que xulgar como principal en cada cousa o que lles resultaba máis útil, e apreciar como as máis excelentes todas aquelas cousas que lles afectaban máis favorablemente. Por iso tiveron que formar nocións coas que explicar a natureza das cousas, como son «ben», «mal», «orde», «confusión», «quente», «frío», «fermosura», «fealdade»; e, como se consideran libres, xurdiron de aí nocións como «eloxio» e «vituperio», «pecado» e «mérito»; mais, estas heinas explicar máis adiante, despois de tratar da natureza humana; aquelas, en cambio, vounas explicar aquí brevemente. Claro está, a todo aquilo que conduce á saúde e ao culto de Deus chamáronlle «ben», e ao que lles é contrario a estas cousas, «mal». E, como os que non entenden a natureza das cousas, senón que se limitan a imaxinalas, non afirman nada sobre elas, e toman a imaxinación polo entendemento, cren por iso firmemente que nas cousas hai unha orde, descoñecendo a natureza das cousas e a deles. Pois, cando están dispostas de xeito tal que, ao sérennos representadas polos sentidos, podemos imaxinalas facilmente e, en consecuencia, lembralas facilmente, dicimos que están ben ordenadas, e, no caso contrario, mal ordenadas, ou sexa, confusas. E, como as cousas que podemos imaxinar facilmente nos resultan máis agradables cás outras, por iso os homes prefiren a orde á confusión, como se, na Natureza, a orde fose algo distinto da relación coa nosa imaxinación; e din que Deus creou todas as

cousas cunha orde e, desta maneira, sen eles mesmos o saberen, atribúenlle imaxinación a Deus; a non ser que, por caso, pretendan que Deus, na súa providencia coa imaxinación humana, dispuxo todas as cousas de maneira que puidesen imaxinalas o máis facilmente posible; e, se cadra, non lles dá para atrás o feito de que se atopen infinitas cousas que superan con moito a nosa imaxinación, e gran número delas que a confunden por culpa da súa debilidade. Mais, sobre esta materia, xa é abondo. Polo demais, as outras nocións non son tampouco máis que modos de imaxinar, polos que a imaxinación se ve afectada de diversas maneiras, e, non obstante, os ignorantes téñenas polos atributos principais das cousas; porque, como xa dixemos, cren que todas as cousas se fixeron por razón deles, e cualifican a natureza dunha cousa calquera como boa ou mala, sa ou podre e corrompida segundo se ven afectados por ela. Por exemplo, se o movemento que os nervios reciben dos obxectos representados polos ollos contribúe á saúde, os obxectos que o causan son cualificados de «fermosos»; en cambio, os que provocan un movemento contrario, de «feos». Ademais, aos que estimulan o sentido polo nariz, chámanlles «recententes» ou «cheirentos»; aos que obran pola lingua, «doces» ou «agres», «saborosos» ou «insípidos», etc. Aos que obran polo tacto, «duros» ou «brandos», «ásperos» ou «suaves», etc. E, por fin, dos que estimulan os oídos dise que emiten ruído, son ou harmonía. Esta última fixo aos homes tolear ao extremo de crer que tamén Deus se deleita coa harmonía. E non faltan filósofos que se convenceron eles mesmos de que os movementos celestes compoñen unha harmonía. Todo isto mostra suficientemente que cadaquén se fixo un xuízo sobre as cousas en función da disposición do seu cerebro, ou máis ben que tomou por realidades as afeccións da súa imaxinación. Por iso non é de estrañar —por sinalalo tamén de camiño— que entre os homes teñan xurdido tantas controversias como experimentamos, entre elas, por remate, o Esecticismo. Pois, aínda que os corpos humanos concordan

en ben cousas, discrepan, non obstante, na maior parte delas, e, por iso, o que a un lle parece bo, a outro parécelle malo; o que a un ordenado, a outro confuso; o que é agradable para un, é ingrato para outro, e outro tanto sobre o resto das cousas, que aquí paso por riba, tanto por non ser este o lugar para tratalas expresamente, como por sabelo ben abondo todo o mundo por propia experiencia. Está, en efecto, na boca de todos que «hai tantas cabezas como puntos de vista»<sup>6</sup>, que «cadaquén insiste no seu punto de vista», que «non hai menos diferenzas entre os cerebros ca entre os padais». Sentenzas, estas, que mostran suficientemente que os homes xulgan sobre as cousas segundo a disposición do seu cerebro e que máis ben imaxinan as cousas que as entenden. En efecto, se tivesen entendido as cousas, estas —testemuña a Matemática—, se non atraer a todos, como mínimo convenceríanos.

E así, vemos que todas as nocións<sup>7</sup> coas que o vulgo acostuma a explicar a Natureza, son só modos de imaxinar, e non indican a natureza de cousa ningunha, senón unicamente a constitución da imaxinación; e, dado que teñen nomes coma os dos entes existentes fóra da imaxinación, chámolles entes non de razón, senón de imaxinación; e, polo tanto, todos os argumentos que se invocan contra nós a partir de nocións coma esas, pódense rexeitar facilmente. Moitos, en efecto, teñen por costume argumentar desta maneira. Se todas as cousas son consecuencia da necesidade da natureza perfectísima de Deus, de onde xurdiron, daquela, tantas imperfeccións na Natureza, tales como a corrupción das cousas ata a cheirume, a fealdade que provoca náuseas, a confusión, o mal, o pecado, etc.? Mais, como acabo de dicir, refútanse facilmente. Pois a perfección

---

<sup>6</sup> Reelaboración do célebre adaxio de Terencio *Quot homines, tot sententiae* (Terencio, *Formión*, 454). Sentido parello é o que se atopa en Horacio, *Sátiras*, 2, 1, 27-28: *Quot capitum uiuunt, totidem studiorum milia* «cantos miles de homes viven, tantas son as súas ansias».

<sup>7</sup> Na edición dos OP lese *rationes* «razóns», pero Gebhardt, seguindo as NS, prefire *notiones*.

das cousas debe apreciarse só pola súa natureza e potencia, e por iso as cousas non son máis ou menos perfectas polo feito de deleitaren ou ofenderen os sentidos dos homes, por se axeitaren á natureza humana ou por lle repugnaren. E a aqueles que se preguntan por que Deus non creou a todos os homes de maneira tal que só se gobernasen pola guía da razón, non lles respondo máis ca que porque non lle faltou materia para crear todas as cousas, desde o máis alto grao de perfección ata o máis baixo; ou, falando máis propiamente, porque as leis da súa natureza foron amplas abondo para producir todas as cousas que poden ser concibidas por un entendemento infinito, segundo demostrei na proposición 16.

Estes son os prexuízos que me propuxen sinalar aquí. Se quedan aínda algúns desta fariña, poderán ser corrixidos por cada un cunha mediana reflexión.

*Fin da primeira parte.*

# ÉTICA

## SEGUNDA PARTE

### Da natureza e da orixe da mente

*Paso xa a explicar as cousas que deberon seguirse necesariamente da esencia de Deus, ou sexa, do Ente eterno e infinito. Non, certamente, todas, pois na proposición 16 da primeira parte demostramos que dela deberon seguirse infinitas cousas de infinitos modos, senón só aquelas que nos poden guiar case pola man ao coñecemento da mente humana e da súa suma beatitude.*

### DEFINICIÓNS

I. Por corpo entendo o modo que expresa dunha certa e determinada maneira a esencia de Deus, na medida na que se considera cousa extensa; véxase o corolario da proposición 25 da parte I.

II. Digo que pertence á esencia dunha cousa aquilo que, unha vez dado, resulta necesariamente a cousa, e, unha vez quitado, quítase necesariamente a cousa; ou ben aquilo sen o que a cousa, ou, inversamente, o que sen a cousa, non pode ser nin se pode concibir.

III. Por idea entendo o concepto de mente, que a mente forma, porque é cousa pensante.

### EXPLICACIÓN

*Digo máis ben «concepto» ca «percepción», porque a denominación de percepción parece indicar que a mente padece por obra do obxecto. En cambio, o concepto parece expresar unha acción da mente.*

IV. Por idea adecuada entendo a idea que, na medida na que se considera en si sen relación co obxecto, ten todas as propiedades e denominacións intrínsecas da verdadeira idea.

## EXPLICACIÓN

*Digo «intrínsecas» para excluír a que é extrínseca, a saber, a concordancia da idea con aquilo do que é idea.*

V. A duración é a continuación indefinida da existencia.

## EXPLICACIÓN

*Digo «indefinida», porque non se pode determinar de ningunha maneira pola propia natureza da cousa existente, nin tampouco pola causa eficiente, que, claro está, asegura necesariamente a existencia da cousa, mais non a elimina.*

VI. Por «realidade» e por «perfección» entendo o mesmo.

VII. Por «cousas singulares» entendo as cousas que son finitas e teñen unha existencia determinada. E se varios individuos concorren para unha única acción, de xeito que todos son ao mesmo tempo causa dun único efecto, considéroos a todos, nese aspecto, como unha única cousa singular.

## AXIOMAS

I. A esencia do home non implica a existencia necesaria, isto é, pola orde da Natureza, tanto pode acontecer que este ou aquel home exista como que non exista.

II. O home pensa.

III. Os modos de pensar, como o amor, o desexo ou calquera dos que se designan coa denominación de «efectos do ánimo», non se dan a non ser que no mesmo individuo se dea a idea da cousa amada, desexada, etc. Agora ben, a idea pode darse aínda que non se dea ningún outro modo de pensar.

IV. Nós sentimos que un certo corpo se ve afectado de moitas maneiras.

V. Nin sentimos nin percibimos ningunha cousa singular, máis que os corpos e os modos de pensar.

*Véxanse os postulados que veñen despois da proposición 13.*

## PROPOSICIÓN I

*O pensamento é un atributo de Deus, ou sexa, Deus é unha cousa pensante.*

### DEMOSTRACIÓN

Os pensamentos singulares, ou sexa, este pensamento ou aqueloutro son modos que expresan a natureza de Deus dunha certa e determinada maneira (*polo corolario da proposición 25 da parte I*). Daquela, compételle a Deus (*pola definición 5 de parte I*) un atributo cuxo concepto implican todos os pensamentos singulares, e mediante o que tamén se conciben. É, pois, o pensamento un dos infinitos atributos de Deus, que expresa a esencia eterna e infinita de Deus (*véxase a definición 6 da parte I*), ou sexa, Deus é unha cousa pensante. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Esta proposición resulta tamén evidente polo feito de que nós podemos concibir un ente pensante infinito. Pois, cantas máis cousas pode pensar un ente pensante, tanta máis realidade ou perfección concibimos que contén; daquela, un ente que pode pensar infinitas cousas de infinitas maneiras, necesariamente é infinito pola capacidade de pensar. Desta maneira, dado que, atendendo só ao pensamento, concibimos un ente infinito, necesariamente o pensamento (*polas definicións 4 e 6 da parte I*) é un dos infinitos atributos de Deus, tal como pretendíamos.

## PROPOSICIÓN II

*A extensión é un atributo de Deus, ou sexa, Deus é unha cousa extensa.*

### DEMOSTRACIÓN

A demostración desta proposición procede da mesma maneira que a da anterior.

### PROPOSICIÓN III

*Dáse necesariamente en Deus unha idea, tanto da súa esencia como de todas as cousas que se seguen necesariamente da súa esencia.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, Deus (*pola proposición 1 desta parte*) pode pensar infinitas cousas de infinitas maneiras, ou (*o que é o mesmo, pola proposición 16 da parte 1*) pode formar unha idea da súa esencia e de todas as cousas que necesariamente se seguen dela. Sendo así que todo canto está na potestade de Deus, necesariamente existe (*pola proposición 35 da parte 1*); daquela, tal idea dáse necesariamente, e (*pola proposición 15 da parte 1*) non se dá a non ser en Deus. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Por potencia de Deus, o vulgo entende a vontade libre de Deus e o dereito sobre todas as cousas que existen, e que son, por iso, tidas comunmente por continxentes. Din, en efecto, que Deus ten a potestade de destruílo todo e de reduci-lo á nada. Ademais, moi polo miúdo comparan a potencia de Deus coa dos reis. Mais, isto refutámolo nos corolarios 1 e 2 da proposición 32 da parte 1, e, na proposición 16 da parte 1, mostramos que Deus actúa coa mesma necesidade coa que se entende a si mesmo, isto é, que, tal como da necesidade da natureza divina se segue —como establecen todos con voz uniforme— que Deus se entende a si mesmo, coa mesma necesidade séguese tamén que Deus fai infinitas cousas de infinitas maneiras. Por outra parte, na proposición 34 da parte 1, mostramos que a potencia de Deus non é nada máis que a esencia actuante de Deus; e, polo tanto, tan imposible nos é concibir que Deus non actúa como que Deus non existe. Aínda máis, se me apetece seguir tratando isto máis tempo, podería tamén mostrar aquí que a



potencia que o vulgo imaxina en Deus, no só é humana —cousa que mostra que Deus é concibido polo vulgo como home ou a xeito de home—, senón tamén que implica impotencia. Mais, non quero falar tantas veces da mesma cousa. Só lle pido e lle volvo pedir ao lector que sopesa unha vez e outra o que se dixo sobre esta materia na primeira parte, desde a proposición 16 ata o fin. Pois ninguén poderá percibir correctamente o que quero, a non ser que teña moito coidado de non confundir a potencia de Deus coa potencia humana dos reis ou co seu dereito.

#### PROPOSICIÓN IV

*A idea de Deus, da que se seguen infinitas cousas de infinitas maneiras, só pode ser única.*

#### DEMOSTRACIÓN

O entendemento infinito non comprende nada máis que os atributos de Deus e as súas afeccións (*pola proposición 30 da parte I*). Agora ben, Deus é único (*polo corolario 1 da proposición 14 da parte I*). Daquela, a idea de Deus, da que se seguen infinitas cousas de infinitas maneiras, só pode ser única. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN V

*O ser formal das ideas recoñece a Deus como causa só na medida na que se considera como causa pensante, e non na medida na que se explica por outro atributo. Isto é, tanto as ideas dos atributos de Deus como as das cousas singulares recoñecen como causa eficiente, non os propios obxectos ideados ou cousas percibidas, senón a Deus mesmo, na medida na que é causa pensante.*

#### DEMOSTRACIÓN

Está claro, sen dúbida, pola proposición 3 desta parte. En efecto, alí concluíamos que Deus pode formar unha idea da súa esencia e de todas as cousas que necesariamente se seguen dela, a par-

tir só do feito de que Deus é cousa pensante, e non do feito de que sexa o obxecto da súa idea. Por esta razón, o ser formal das ideas recoñece como causa a Deus na medida na que é cousa pensante. Mais, demóstrase doutra maneira como segue. O ser formal das ideas é un modo de pensar (*como se sabe de seu*), isto é (*polo corolario da proposición 25 da parte 1*), un modo que expresa dunha certa maneira a natureza de Deus, na medida na que é unha cousa pensante; e, polo tanto (*polo proposición 10 da parte 1*) non implica o concepto de ningún outro atributo de Deus, e, en consecuencia (*polo axioma 4 da parte 1*), non é efecto de ningún outro atributo máis ca do pensamento. E, polo tanto, o ser formal das ideas recoñece a Deus como causa só na medida na que se considera como cousa pensante, etc. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN VI

*Os modos dun atributo calquera teñen por causa a Deus só na medida na que se considera baixo o atributo do que son modos, e non na medida na que se considera baixo algún outro.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, cada atributo concíbese por si e sen outro (*polo proposición 10 da parte 1*). Por esta razón, os modos de calquera atributo implican o concepto do seu atributo, mais non o doutro; e, polo tanto (*polo axioma 4 da parte 1*), teñen por causa a Deus só na medida na que se considera baixo o atributo do que son modos, e non na medida na que se considera baixo algún outro. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

De aquí séguese que o ser formal das cousas que non son modos de pensar, non se segue da natureza divina porque esta coñeceu as cousas primeiro, senón que as cousas ideadas son consecuencia e conclúense dos seus atributos da mesma maneira e

coa mesma necesidade coas que mostramos que as ideas son consecuencia do atributo do pensamento.

## PROPOSICIÓN VII

*A orde e a conexión das ideas é o mesmo que a orde e a conexión das cousas.*

### DEMOSTRACIÓN

Está claro polo axioma 4 da parte I. Pois a idea de calquera cousa causada depende do coñecemento da causa da que é efecto.

### COROLARIO

De aquí séguese que a potencia de pensar de Deus é igual á súa potencia actual de actuar. Isto é, todo canto se segue formalmente da natureza infinita de Deus, todo iso séguese obxectivamente en Deus, na mesma orde e coa mesma conexión, a partir da idea de Deus.

### ESCOLIO

Antes de seguir para diante, debemos traer á memoria o que mostramos máis arriba, a saber, que todo canto pode ser percibido polo entendemento infinito como constitutivo da esencia da substancia, todo iso pertence só á única substancia, e que, en consecuencia, a substancia pensante e a substancia extensa son unha e a mesma substancia, que é comprendida unhas veces baixo aquel atributo, outras baixo aqueloutro. Así, tamén, un modo da extensión e a idea dese modo son unha e a mesma cousa, mais expresada de dúas maneiras; cousa que algúns hebreos parecen ter visto como a través da néboa, enténdase os que establecen que Deus, o entendemento de Deus e as cousas por el entendidas son unha e a mesma cousa. Por exemplo, un círculo existente na Natureza, e a idea dese círculo existente, idea que tamén existe en Deus, son unha e a mesma cousa, que se explica por diversos atributos; e, por iso, ben concibamos a

Natureza baixo o atributo da extensión, ben baixo o atributo do pensamento, ben baixo outro calquera, atoparemos unha e a mesma orde, ou sexa, unha e a mesma conexión de causas, isto é, que se seguen as mesmas cousas nun atributo e no outro. Que eu teña dito que Deus é causa dunha idea, por exemplo, do círculo na medida na que é só cousa pensante, e do círculo na medida na que é cousa extensa, non é por ningunha outra razón máis ca porque o ser formal da idea do círculo non pode percibirse a non ser que sexa por outro modo de pensar que é como a súa causa próxima, e aquel á súa vez por outro, e así ata o infinito; de tal xeito que, mentres as cousas son consideradas como modos de pensar, debemos explicar a orde de toda a Natureza, ou sexa, a conexión das causas, só polo atributo do pensamento, e, na medida na que son consideradas como modos da extensión, tamén a orde de toda a Natureza debe explicarse só polo modo da extensión; e outro tanto entendo no caso dos outros atributos. Por esta razón, a causa das cousas tal como son en si é realmente Deus, na medida na que consta de infinitos atributos. E polo de agora non podo explicar isto de maneira máis clara.

### PROPOSICIÓN VIII

*As ideas das cousas singulares, ou sexa, dos modos que non existen, deben estar comprendidas na idea infinita de Deus, da mesma maneira cás esencias formais das cousas singulares, ou sexa, dos modos, se conteñen nos atributos de Deus.*

#### DEMOSTRACIÓN

Esta proposición é evidente a partir da anterior, mais enténdese máis claramente a partir do escolio precedente.

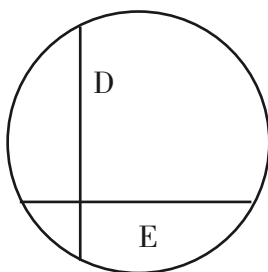
#### COROLARIO

De aquí séguese que, mentres as cousas singulares non existen a non ser na medida na que están comprendidas nos atributos

de Deus, o seu ser obxectivo, ou sexa, as súas ideas, non existen a non ser na medida na que existe a idea infinita de Deus; e cando se di que as cousas singulares existen non só na medida na que están comprendidas nos atributos de Deus, senón tamén na medida na que se di que duran, as ideas delas implican tamén a súa existencia, pola que se di que duran.

#### ESCOLIO

Se alguén desexa un exemplo para unha explicación máis rica deste punto, seguramente non lle vou poder ofrecer ningún que explique adecuadamente a materia da que falo aquí, porque é única. Vou tentar, non obstante, aclarala ata onde sexa posible. Un círculo, como sabemos, é dunha natureza tal que os rectángulos formados polos segmentos<sup>8</sup> de todas as liñas rectas que cortan unhas ás outras dentro del, son iguais entre eles. Por esta razón, nun círculo contéñense infinitos rectángulos iguais entre eles; con todo, non se pode dicir que existe ningún deles, a non ser na medida na que existe o círculo, nin tampouco se pode dicir que existe a idea de ningún destes rectángulos, a non ser na medida na que está comprendida na idea do círculo. Concíbase agora que, deses infinitos rectángulos, só existen dous, a saber, E e D.



<sup>8</sup> A expresión é, segundo algúns tradutores, elíptica e inclínanse por seguir a versión da edición holandesa, que lee *rectangula facta a duobus segmentis*, «rectángulos formados por dous segmentos».

Con certeza, as ideas deles existen tamén xa non só na medida na que están comprendidas unicamente na idea do círculo, senón tamén na medida na que implican a existencia deses rectángulos, e isto fai que se distingan das restantes ideas dos restantes rectángulos.

### PROPOSICIÓN IX

*A idea dunha cousa singular que existe en acto, ten por causa a Deus, non na medida na que é infinito, senón na medida na que se considera que está afectado por outra idea dunha cousa singular que existe en acto, da que tamén é causa Deus, na medida na que está afectado por unha terceira, e así ata o infinito.*

#### DEMOSTRACIÓN

A idea dunha cousa singular que existe en acto é un modo singular de pensar e distinto dos outros (*polo corolario e polo escolio da proposición 8 desta parte*), e, polo tanto, ten por causa a Deus, na medida na que é só cousa pensante, mais non (*polo proposición 28 da parte 1*) na medida na que é cousa absolutamente pensante, senón na medida na que se considera afectado por outro modo de pensar, e deste tamén é causa Deus na medida na que está afectado por outro, e así ata o infinito. Agora ben, a orde e a conexión das ideas (*polo proposición 7 desta parte*) son as mesmas que a orde e a conexión das causas; daquela, a causa dunha idea singular é outra idea, ou sexa, Deus, na medida na que se considera afectado por outra idea; e tamén desta na medida na que é afectado por outra, e así ata o infinito. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

De todo canto acontece no obxecto singular dunha idea calquera, dáse o coñecemento en Deus, só na medida na que ten a idea dese obxecto.

#### DEMOSTRACIÓN

De todo canto acontece no obxecto dunha idea calquera, dáse en Deus unha idea (*pola proposición 3 desta parte*), non na medida na que é infinito, senón na medida na que se considera afectado por outra idea dunha cousa singular (*pola proposición precedente*); mais (*pola proposición 7 desta parte*), a orde e a conexión das ideas son as mesmas que a orde e a conexión das cousas. E, daquela, o coñecemento do que acontece nun obxecto singular calquera darase en Deus, só na medida na que ten a idea dese obxecto. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN X

*Á esencia do home non pertence o ser da substancia, ou sexa, a substancia non constitúe a forma do home.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, o ser da substancia implica a existencia necesaria (*pola proposición 7 da parte 1*). Entón, se o ser da substancia pertencese á esencia do home, daquela, dada a substancia, daríase necesariamente o home (*pola definición 2 desta parte*), e, en consecuencia, o home existiría necesariamente, cousa que (*pola axioma 1 desta parte*) é absurda. Daquela, etc. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Esta proposición demóstrase tamén pola proposición 5 da parte 1, a saber, que non se dan dúas substancias da mesma natureza. E, como poden existir moitos homes, daquela, non é o ser da substancia o que constitúe a forma do home. Está clara, ademais, esta proposición a partir das restantes propiedades da substancia, a saber, que a substancia é, pola súa natureza, infinita, inmutable, indivisible, etc., como cadaquén pode ver facilmente.

## COROLARIO

De aquí séguese que a esencia do home está constituída por certas modificación dos atributos de Deus.

## DEMOSTRACIÓN

Pois o ser da substancia (*pola proposición precedente*) non pertence á esencia do home. Daquela (*pola proposición 15 da parte I*), esta é algo que é en Deus e que, sen Deus, non pode ser nin se pode concibir, ou sexa (*polo corolario da proposición 25 da parte I*), unha afección, ou un modo, que expresa a natureza de Deus dunha certa e determinada maneira.

## ESCOLIO

Todos deben razoablemente conceder que, sen Deus, nada pode ser nin se pode concibir. Pois todos admiten que Deus é a única causa de todas as cousas, tanto da súa esencia como da súa existencia, isto é, que Deus non só é a causa das cousas segundo o devir, como se di, senón tamén segundo o ser. Mais, entre tanto, son moitos os que din que pertence á esencia dunha cousa calquera aquilo sen o que a cousa nin pode ser nin se pode concibir; e, polo tanto, ou ben cren que a natureza de Deus pertence á esencia das cousas creadas, ou ben que as cousas creadas poden ser ou se poden concibir sen Deus, ou ben —o que é máis certo— non están moi seguros de si mesmos. Creo que a razón disto é que non mantiveron a orde no filosofar. Pois creron que a natureza divina, que debían considerar primeiro ca todo por ser prioritaria tanto no coñecemento como na Natureza, era a última na orde do coñecemento, e que as cousas que se denominan obxectos dos sentidos, ían diante de todo. De aí resultou que, mentres consideraron as cousas naturais, non houbo cousa na que pensasen menos ca na natureza divina, e, cando máis tarde dirixiron o seu ánimo á consideración da natureza divina, non houbo cousa na que puidesen pensar menos ca nas súas primei-



ras ficcións, sobre as que construíran o coñecemento das cousas naturais, porque non lles podían axudar nada no coñecemento da natureza divina. E, polo tanto, non é de estrañar que se contradixesen constantemente. Mais, deixo isto a un lado, pois aquí só tiveron o intento en explicar a razón pola que non dixeron que pertence á esencia dunha cousa aquilo sen o que esa cousa nin pode ser nin se pode concibir; e é que as cousas singulares non poden ser nin se poden concibir sen Deus, e, non obstante, Deus non pertence á esencia delas. O que dixeron é que necesariamente constitúe a esencia dunha cousa aquilo que, unha vez dado, se dá a cousa, e, unha vez eliminado, se elimina a cousa; ou aínda, aquilo sen o que a cousa —e, inversamente, aquilo que sen a cousa— nin pode ser nin se pode concibir.

### PROPOSICIÓN XI

*O primeiro que constitúe o ser actual da mente humana non é máis que a idea dunha cousa singular existente en acto.*

#### DEMOSTRACIÓN

A esencia do home (*polo corolario da proposición precedente*) está constituída por certos modos dos atributos de Deus, a saber (*polo axioma 2 desta parte*), polos modos de pensar; de todos eles (*polo axioma 3 desta parte*), o primeiro por natureza é a idea, e, dada esta, os outros modos —aos que a idea é anterior por natureza— deben darse no mesmo individuo (*polo axioma 3 desta parte*). E, polo tanto a idea é o primeiro que constitúe o ser da mente humana. Mais, non a idea dunha cousa non existente, pois nese caso (*polo corolario da proposición 8 desta parte*) non se podería dicir que existe a propia idea; daquela, será a idea dunha cousa existente en acto. Mais, non dunha cousa infinita, porque unha cousa infinita (*polo proposición 21 e 22 da parte 1*) debe existir sempre necesariamente; agora ben, isto (*polo axioma 1 desta parte*) é absurdo; daquela, o primeiro que

constitúe o ser actual da mente humana é a idea dunha cousa singular existente en acto. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

De aquí séguese que a mente humana é unha parte do entendemento infinito de Deus; e, por iso, cando dicimos que a mente humana percibe isto ou aquilo, non dicimos máis ca que Deus —non na medida na que é infinito, senón na medida na que se explica pola natureza da mente humana, ou sexa, na medida na que constitúe a esencia da mente humana— ten esta ou aquela idea. E, cando dicimos que Deus ten esta ou aquela idea, non só na medida na que el constitúe a natureza da mente humana, senón na medida na que ten tamén, conxuntamente coa mente humana, a idea doutra cousa, dicimos que a mente humana percibe parcial e inadecuadamente esa cousa.

#### ESCOLIO

Nesta altura, os lectores estarán, sen dúbida, parados e viranlles á cabeza moitas cousas que os farán ir amodo; e por esta razón rógolles que avancen comigo a paso lento, e que non emitan xuízo ata chegaren ao cabo da lectura.

#### PROPOSICIÓN XII

*Todo canto acontece no obxecto da idea constitutiva da mente humana, debe ser percibido pola mente humana, ou sexa, esa cousa darase necesariamente unha idea na mente. Isto é, se o obxecto da idea constitutiva da mente humana é un corpo, nese corpo non poderá acontecer nada que non sexa percibido pola mente humana.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, de todo canto acontece no obxecto dunha idea calquera dáse necesariamente o coñecemento en Deus (*polo coro-*

*lario da proposición 9 desta parte*), na medida na que se considera afectado pola idea dese obxecto, isto é (*pola proposición 11 desta parte*), na medida na que constitúe a mente dalgunha cousa. Entón, de todo canto acontece no obxecto da idea constitutiva da mente humana dáse necesariamente o coñecemento en Deus, na medida na que constitúe a natureza da mente humana, isto é (*pola corolario da proposición 11 desta parte*), o coñecemento diso darase necesariamente na mente, ou sexa, a mente percíbeo. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Esta proposición é tamén evidente, e enténdese máis claramente a partir do escolio da proposición 7 desta parte. Véxase.

### PROPOSICIÓN XIII

*O obxecto da idea constitutiva da mente humana é o corpo, ou sexa, un certo modo da extensión, que existe en acto, e ningunha outra cousa.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, se o corpo non fose o obxecto da mente humana, as ideas das afeccións do corpo non estarían en Deus (*pola corolario da proposición 9 desta parte*) na medida na que constituiría a nosa mente, senón na medida na que constituiría a mente doutra cousa, isto é (*pola corolario da proposición 11 desta parte*), as ideas das afeccións do corpo non estarían na nosa mente. Agora ben (*pola axioma 4 desta parte*), temos as ideas das afeccións dun corpo; daquela, o obxecto da idea constitutiva da mente humana é o corpo, e (*pola proposición 11 desta parte*) existente en acto. Por outra parte, se, ademais do corpo, houbese tamén outro obxecto da mente, dado que (*pola proposición 36 da parte I*) nada existe do que non se siga algún efecto, debería necesariamente (*pola proposición 12 desta parte*) darse na nosa mente

a idea dalgún efecto seu. Agora ben, (*polo axioma 5 desta parte*) non se dá ningunha idea del. Daquela, o obxecto da nosa mente é o corpo existente, e ningunha outra cousa. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

De aquí séguese que o home consta de mente e corpo, e que o corpo humano existe tal como o sentimos.

#### ESCOLIO

A partir disto non só entendemos que a mente humana está unida ao corpo, senón tamén o que é preciso entender por unión da mente e do corpo. Mais, ninguén poderá entendela de maneira adecuada, ou sexa, distinta, a non ser que coñeza primeiro adecuadamente a natureza do noso corpo. Pois o que temos mostrado ata agora son cousas completamente comúns, e non pertencen en maior grado aos homes que aos outros individuos, que, non obstante, son todos eles animados, aínda que en diferentes graos. Pois necesariamente se dá en Deus unha idea de cada cousa, da que Deus é causa da mesma maneira ca da idea do corpo humano, e, polo tanto, todo canto temos dito da idea do corpo humano, debe dicirse necesariamente da idea de calquera cousa. Non obstante, tampouco non podemos negar que as ideas difiren entre elas, coma os propios obxectos, e que unha ten máis prestancia e contén máis realidade ca outra, tal como o obxecto dunha ten máis prestancia e contén máis realidade có obxecto doutra; e, por iso, para determinar en que se diferencia a mente humana das outras e en que lles vai por diante, precisamos, como dixemos, coñecer a natureza do seu obxecto, isto é, do corpo humano. Mais, explicala aquí, nin me é posible nin tampouco necesario para o que quero demostrar. Non obstante, e de maneira xenérica, digo que, canto máis apto cós outros é un corpo para facer ou padecer moitas cousas ao mesmo tempo, máis apta cás outras é a súa mente para percibir

moitas cousas ao mesmo tempo; e que canto máis as accións dun corpo dependen só del, e menos concorren con el na acción outros corpos, tanto máis apta é a súa mente para entender distintamente. E a partir disto podemos coñecer a prestancia dunha mente fronte a outras, e tamén ver a causa de por que non temos do noso corpo máis ca un coñecemento moi confuso, e outras moitas cousas que deducirei disto na continuación. Por esta razón, pareceume que merecía a pena explicar e demostrar isto mesmo con máis detalle, para o que é necesario formular algunhas premisas sobre a natureza dos corpos.

#### AXIOMA I

Todos os corpos, ou se moven ou están en repouso.

#### AXIOMA II

Todo corpo se move, ou máis amodo ou máis á présa.

#### LEMA I

*Os corpos distínguense entre eles por razón do movemento e do repouso, da rapidez e do vagar, e non por razón da substancia.*

#### DEMOSTRACIÓN

A primeira parte deste lema douna por coñecida de seu. E que os corpos non se distinguen por razón da substancia, está claro tanto pola proposición 5 como da 8 da parte I; e máis claramente aínda polo dito no escolio da proposición 15 da parte I.

#### LEMA II

*Todos os corpos concordan nalgunhas cousas.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, todos os corpos concordan no feito de implicaren o concepto dun único e idéntico atributo (*pola definición 1 desta*

*parte*). Ademais, en que se poden mover ou máis amodo ou máis á présa, e, en termos absolutos, en que se poden mover ou estar en repouso.

### LEMA III

*Un corpo en movemento ou en repouso tivo que ser determinado ao movemento ou ao repouso por outro corpo, que tamén foi determinado por outro ao movemento ou ao repouso, e aquel, á súa vez, por outro, e así ata o infinito.*

### DEMOSTRACIÓN

Os corpos (*pola definición 1 desta parte*) son cousas singulares, que se distinguen entre elas por razón do movemento e do repouso; e, polo tanto (*pola proposición 28 da parte 1*), cada un debeu necesariamente ser determinado ao movemento ou ao repouso por outra cousa singular, a saber (*pola proposición 6 desta parte*), por outro corpo, que (*polo axioma 1*) tamén se move ou está en repouso. Agora ben, este (*pola mesma razón*) tampouco non puido moverse ou estar en repouso de non ter sido determinado por outro ao movemento ou ao repouso, e este, á súa vez (*pola mesma razón*), por outro, e así ata o infinito. *Q. E. D.*

### COROLARIO

De aquí séguese que un corpo en movemento mantense en movemento ata ser determinado por outro a quedar en repouso; e que un corpo en repouso mantense tamén en repouso ata ser determinado por outro ao movemento. Cousa que tamén se sabe de seu. Pois, cando supoño que un corpo, por exemplo A, está en repouso, e non atendo a outros corpos en movemento, non poderei dicir do corpo A nada máis ca que está en repouso. Se despois acontece que o corpo A se move, isto non pode, con certeza, provir de que estaba en repouso; disto, en efecto, non podía seguirse nada máis ca que o corpo A estaba en repouso.

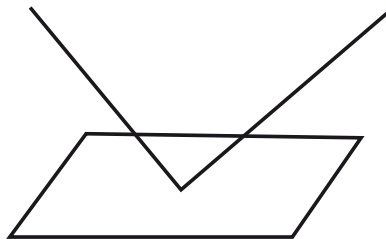
Se, pola contra, se supón que A se move, sempre que atendamos só a A, non poderemos afirmar nada del, máis ca que se move. Se despois acontece que A está en repouso, isto tampouco non pode, con certeza, provir do movemento que tiña; do movemento, en efecto, non podía seguirse nada máis ca que A se movía; entón, acontece a partir dunha cousa que non estaba en A, a saber, unha causa exterior, pola que se viu determinado ao repouso.

### AXIOMA I

Todos os modos nos que un corpo se ve afectado por outro, séguense da natureza do corpo afectado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo afectante; de xeito tal que un único e o mesmo corpo se move de distintas maneiras en función da diversidade da natureza dos corpos que o moven, e, pola contra, corpos diversos son movidos de distintas maneiras por un único e o mesmo corpo.

### AXIOMA II

Cando un corpo en movemento choca con outro en repouso e non o pode arredar, rebota de xeito que continúa a moverse, e o ángulo formado pola liña do movemento de rebote co plano do corpo en repouso co que chocou, será igual ao ángulo que forma a liña do movemento de incidencia co mesmo plano.



Isto polo que toca aos corpos máis simples, enténdase os que só se distinguen entre eles polo movemento e o repouso, pola rapidez e o vagar. Subamos ao nivel dos compostos.

## DEFINICIÓN

*Cando algúns corpos da mesma ou de distinta magnitude se ven forzados polos outros a contactaren uns cos outros, ou, se se moven con idéntico ou distintos graos de velocidade, a transmitiren uns aos outros os seus movementos cunha certa relación, diremos que eses corpos están unidos entre si e que todos a un tempo compoñen un único corpo, ou sexa, un individuo, que se distingue dos outros por esta unión de corpos.*

## AXIOMA III

Canto máis grandes ou máis pequenas son as superficies coas que as partes dun individuo ou corpo composto contactan unhas ás outras, tanto máis difícil ou máis facilmente se poden ver coaccionadas a mudar de sitio, e, en consecuencia, tanto máis difícil ou máis facilmente pode facerse que o mesmo individuo revista outra figura. E de aquí que lles chame «duros» aos corpos cuxas partes contactan unhas coas outras por superficies grandes, «brandos», en cambio, por superficies pequenas, e «fluídos», por fin, a aqueles cuxas partes se moven unhas entre as outras.

## LEMA IV

*Se dun corpo, ou sexa, dun individuo que se compón de varios corpos, se separan certos corpos, e, ao mesmo tempo, outros tantos de idéntica natureza veñen ocupar o lugar daqueles, o individuo conservará a súa natureza igual ca antes, sen cambio ningún da súa forma.*

## DEMOSTRACIÓN

Os corpos, en efecto (*polo lema I*), non se distinguen por razón da substancia, e o que constitúe a forma dun individuo consiste (*pola definición precedente*) na unión dos corpos; agora ben, esta (*por hipótese*) consérvase aínda que se produza un cambio conti-



nuo dos corpos; daquela, o individuo conservará a súa natureza igual ca antes, tanto por razón da substancia coma do modo.

#### LEMA V

*Se as partes que compoñen un individuo se volven máis grandes ou máis pequenas, nunha proporción tal, non obstante, que todas conservan entre elas, igual ca antes, a mesma relación de movemento e de repouso, o individuo conservará tamén a súa natureza igual ca antes, sen cambio ningún da súa forma.*

#### DEMOSTRACIÓN

A deste lema é a mesma que a do precedente.

#### LEMA VI

*Se certos corpos que compoñen un individuo se ven coaccionados a torcer o movemento que levan cara a un sitio en dirección a outro, mais de xeito tal que poidan continuar os seus movementos e comunicalos entre eles coa mesma relación ca antes, o individuo conservará tamén a súa natureza, sen cambio ningún da súa forma.*

#### DEMOSTRACIÓN

É evidente de seu. Suponse, en efecto, que o individuo conserva todo o que, na súa definición, dixemos que constitúe a súa forma.

#### LEMA VII

*Un individuo así composto conserva, ademais, a súa natureza, tanto se se move todo el como se está en repouso, tanto se se move cara a un sitio como cara a outro, mentres cada parte conserve o seu movemento e llelo comunique ás outras igual ca antes.*

## DEMOSTRACIÓN

Está claro a partir da súa definición, que podes ver antes do lema 4.

## ESCOLIO

Vemos, pois, con isto por que un individuo composto se pode ver afectado de distintas maneiras, conservando, non obstante, a súa natureza. E ata o de agora concibimos un individuo que non se compón máis ca de corpos que só se distinguen entre si polo movemento e o repouso, a rapidez e o vagar, isto é, que se compoñen dos corpos máis simples. Se agora concibimos outro, composto de varios individuos de natureza diversa, atoparemos que pode ser afectado de moitas outras maneiras, conservando, non obstante, a súa natureza. Pois, dado que cada unha das súas partes está composta de varios corpos, daquela (*polo lema precedente*), cada parte poderá, sen cambio ningún da súa natureza, moverse máis amodo ou máis á présa, e, en consecuencia, comunicarlles ás outras os seus movementos con máis rapidez ou con máis vagar. Se concibimos, ademais, un terceiro xénero de individuos, composto polos do segundo, atoparemos que pode ser afectado de moitas outras maneiras sen cambio ningún da súa natureza. E, se continuamos así ata o infinito, concibiremos facilmente que toda a Natureza é un único individuo, cuxas partes, isto é, todos os corpos, varían de infinitas maneiras, sen cambio ningún da integridade do individuo. E se a miña pretensión fose tratar expresamente do corpo, debería ter explicado e demostrado isto de xeito máis prolixo. Mais, xa dixeran que pretendo outra cousa e que non traio isto a colación máis ca porque podo deducir facilmente disto o que decidín demostrar.

## POSTULADOS

I. O corpo humano componse de moitos individuos —de diversa natureza—, dos que cada un é moi composto.

II. Dos individuos dos que se compón o corpo humano, algúns son fluídos, algúns brandos e, finalmente, algúns duros.

III. Os individuos que compoñen o corpo humano, e, en consecuencia, o propio corpo humano, son afectados de moitas maneiras por moitos corpos exteriores.

IV. O corpo humano, para conservarse, precisa de moitos outros corpos, que, por así dicir, o rexeneran continuamente.

V. Cando unha parte fluída do corpo humano se ve determinada por un corpo exterior a chocar moitas veces con outra branda, cámbialle o plano a esta e imprímelle como unha sorte de vestixios do corpo exterior que a impulsa.

VI. O corpo humano pode mover os corpos exteriores de moitas maneiras e dispoñelos de moitas maneiras.

#### PROPOSICIÓN XIV

*A mente humana é apta para percibir moitas cousas, e é tanto máis apta cantas máis son as maneiras das que o seu corpo pode ser disposto.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, o corpo humano (*polos postulados 3 e 6*) vese afectado de moitas maneiras polos corpos exteriores, e está disposto para afectar aos corpos exteriores de moitas maneiras. Agora ben, todo canto acontece no corpo humano (*pola proposición 12 desta parte*), debe percíbilo a mente humana; daquela, a mente humana é apta para percibir moitas cousas, e é tanto máis apta, etc. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XV

*A idea que constitúe o ser formal da mente humana non é simple, senón composta de moitas ideas.*

## DEMOSTRACIÓN

A idea que constitúe o ser formal da mente humana é a idea do corpo (*pola proposición 13 desta parte*), que (*polo postulado 1*) se compón de moitos individuos moi compostos. Agora ben, de calquera individuo que compón o corpo, dáse necesariamente (*polo corolario da proposición 8 desta parte*) unha idea en Deus. Daquela (*pola proposición 7 desta parte*), a idea do corpo humano está composta por esa gran cantidade de ideas das partes que o compoñen.

## PROPOSICIÓN XVI

*A idea dun modo calquera de o corpo humano se ver afectado polos corpos exteriores, debe implicar a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior.*

## DEMOSTRACIÓN

En efecto, todos os modos de se ver afectado un corpo séguense da natureza do corpo afectado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo afectante (*polo axioma 1 que segue ao corolario de lema 3*). Por esta razón, a idea deses modos (*polo axioma 4 da parte 1*) implicará necesariamente a natureza dun corpo máis do outro; e, polo tanto, a idea de calquera modo de o corpo humano se ver afectado por un corpo exterior, implica a natureza do corpo humano e a do corpo exterior. *Q. E. D.*

## COROLARIO I

De aquí séguese, en primeiro lugar, que a mente humana<sup>9</sup> percibe a natureza de moitos corpos ao mesmo tempo que a natureza do seu.

---

<sup>9</sup> No canto do texto dos OP e de Gebhardt —*primo Mentem humanam*—, o códice Vaticano le *corpus humanum*. L. Spruit-P. Totaro, *The Vatican Manuscript*, p. 46, suxiren que se podería tratar dun erro de Van Gent, o copista do manuscrito, mais a confusión indica que é o corpo, e non a mente, o suxeito da percepción, o que implica un punto de vista novo na filosofía spinoziana da mente.

## COROLARIO II

Séguese, en segundo lugar, que as ideas que temos dos corpos exteriores indican máis ben a constitución do noso corpo que a natureza dos corpos exteriores, como expliquei con moitos exemplos no apéndice da primeira parte.

## PROPOSICIÓN XVII

*Se o corpo humano se ve afectado por un modo que implica a natureza dun corpo exterior, a mente humana contemplará ese corpo exterior como existente en acto ou como estando na súa presenza, ata que o corpo se vexa afectado por un afecto que exclúa a existencia dese mesmo corpo ou a súa presenza.*

## DEMOSTRACIÓN

Está claro. Pois mentres o corpo humano está afectado desta maneira, a mente humana (*pola proposición 12 desta parte*) contemplará esta afección do corpo, isto é (*pola proposición precedente*), terá a idea dun modo existente en acto, idea que implica a natureza do corpo exterior; isto é, terá unha idea que non exclúe, senón que asegura a existencia ou presenza da natureza do corpo exterior; e, polo tanto, a mente (*polo corolario 1 da proposición precedente*) contemplará o corpo exterior como existente en acto ou como presente, ata que o corpo se vexa afectado, etc. *Q. E. D.*

## COROLARIO

A mente poderá contemplar coma se estivesen presentes os corpos exteriores polos que o corpo humano se viu afectado unha vez, aínda que non existan nin estean presentes.

## DEMOSTRACIÓN

Mentres os corpos exteriores determinan as partes fluídas do corpo humano de tal xeito que choquen frecuentemente coas

máis brandas, fanlles a estas cambiar os seus planos (*polo postulado 5*); isto fai (*véxase o axioma 2 que segue ao corolario do lema 3*) que reboten de maneira distinta de como o facían antes habitualmente, e tamén que, despois, ao viren dar contra estes novos planos no seu movemento espontáneo, reboten da mesma maneira que cando foron impulsadas polos corpos exteriores cara a aqueles planos; e que, en consecuencia, mentres avanzan no seu movemento despois dese rebote, afecten ao corpo humano da mesma maneira, cousa sobre a que a mente (*pola proposición 12 desta parte*) pensará outra vez; isto é (*pola proposición 17 desta parte*), a mente contemplará outra vez o corpo exterior como presente. E isto todas cantas veces as partes fluídas do corpo humano, no seu movemento espontáneo, vaian dar contra estes mesmos planos. Por esta razón, aínda que os corpos exteriores, polos que o corpo humano se viu afectado unha vez, non existan, a mente, non obstante, contemplaraos como presentes todas cantas veces se repita esta acción do corpo. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Vemos, pois, como se pode dar o caso —como se dá moitas veces— que contemplemos como presentes cousas que non existen. E pódese dar o caso de que isto aconteza por outras causas; mais, aquí chégame con ter mostrado unha pola que poder explicar a cuestión coma se a tivese mostrado pola súa verdadeira causa; non creo, non obstante, desviarme moito da verdadeira, posto que todos os postulados que asumín apenas conteñen nada que non conste por experiencia, da que non nos está permitido dubidar despois de termos mostrado que o corpo humano existe tal como o sentimos (*véxase o corolario que segue á proposición 13 desta parte*). Ademais (*a partir do corolario precedente e do corolario 2 da proposición 16 desta parte*), entendemos claramente cal é a diferenza entre a idea, por exemplo, de Pedro, que constitúe a esencia da mente do propio Pedro, e a idea do propio Pedro que está noutro home, poñamos que

en Paulo. Aquela, en efecto, explica directamente a esencia do corpo do propio Pedro, e non implica a súa existencia máis ca mentres Pedro existe; estoutra, en cambio, indica máis ben a constitución do corpo de Paulo cá natureza de Pedro, e, por iso, mentres persiste a constitución do corpo de Paulo, a mente de Paulo contemplará a Pedro, aínda que non exista, como algo que se lle fai presente. Ademais, e por agarrarnos ás palabras usuais, ás afeccións do corpo humano, cuxas ideas nos representan os corpos exteriores como se estivesen presentes, chamáremoslles «imaxes» das cousas, aínda que non reproducen as figuras das cousas. E cando a mente contempla os corpos desta maneira, diremos que os imaxina. E aquí, para empezar a indicar qué é o erro, quixera que tomarades nota de que as imaxinacións da mente, consideradas en si mesmas, non conteñen ningún erro, ou sexa, que a mente non erra polo feito de imaxinar, senón só na medida na que se considera que carece dunha idea que exclúa a existencia das cousas que se imaxina presentes. Pois se a mente, mentres imaxina como presentes cousas que non existen, soubese ao mesmo tempo que esas cousas non existen realmente, con certeza atribuiría esa potencia de imaxinar á unha virtude, e non a un vicio, da súa natureza; especialmente se esta capacidade de imaxinar dependese só da súa natureza, isto é (*pola definición 7 da parte 1*), se esta capacidade de imaxinar da mente fose libre.

### PROPOSICIÓN XVIII

*Se o corpo humano foi unha vez afectado por dous ou máis corpos ao mesmo tempo, cando a mente imaxine despois algún deles, lembrará tamén os outros ao instante.*

#### DEMOSTRACIÓN

A mente (*polo corolario precedente*) imaxina un corpo por unha razón, a saber, porque o corpo humano vese afectado e disposto

polos vestixios dun corpo exterior da mesma maneira que se viu afectado cando algunhas das súas partes foron impulsadas por ese mesmo corpo exterior; mais (*por hipótese*), o corpo foi disposto de tal xeito que a mente imaxinase dous corpos ao mesmo tempo; daquela, tamén agora imaxinará os dous ao mesmo tempo, e a mente, cando imaxine un dos dous, lembrará o outro ao instante. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

A partir disto, entendemos claramente o que é a memoria. Non é, en efecto, máis ca unha certa concatenación de ideas que implican a natureza das cousas que están fóra do corpo humano, e que se produce na mente segundo a orde e a concatenación das afeccións do corpo humano. Digo, en primeiro lugar, que é unha concatenación só das ideas que implican a natureza das cousas que están fóra do corpo humano, e non das ideas que explican a natureza desas mesmas cousas. Son, en realidade (*pola proposición 16 desta parte*), as ideas das afeccións do corpo humano, que implican tanto a natureza deste como a dos corpos exteriores. Digo, en segundo lugar, que esta concatenación se produce segundo a orde e a concatenación das afeccións do corpo humano, para distinguila da concatenación de ideas que se produce segundo a orde do entendemento, coa axuda do cal a mente percibe as cousas polas súas primeiras causas e que é o mesmo en todos os homes. E con isto entendemos tamén claramente por qué a mente vai dar ao instante do pensamento dunha cousa ao pensamento doutra que non ten ningún parecido coa primeira; como, por exemplo, do pensamento da palabra «*pomum*»<sup>10</sup>, un romano irá dar ao instante ao pensamento dun froito, que non ten ningún parecido con ese son articulado nin nada en común, a non ser que o corpo dese mesmo home se viu afectado moitas veces por estas dúas cousas, isto é, que

---

<sup>10</sup> Isto é, «mazá».



ese home oíu moitas veces a palabra «*pomum*» mentres vía ese froito; e así é que cadaquén irá dar dun pensamento a outro segundo o costume ordenou as imaxes das cousas no corpo de cada un. Pois un soldado, por exemplo, ao ver na area o rastro dun cabalo, irá dar ao instante do pensamento dun cabalo ao dun xinete, e de aí ao da guerra, etc. En cambio, un campesiño irá dar do pensamento do cabalo ao dun arado, ao dun agro, etc., e, desta maneira, cadaquén irá dun pensamento a este ou a aqueloutro, segundo se habituou a relacionar e concatenar as imaxes das cousas desta maneira ou daqueloutra.

### PROPOSICIÓN XIX

*A mente humana non coñece o propio corpo humano nin sabe que existe, a non ser polas ideas das afeccións polas que o corpo se ve afectado.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, a mente humana é a mesma idea ou coñecemento do corpo humano (*pola proposición 13 desta parte*), idea que (*pola proposición 9 desta parte*) está certamente en Deus na medida na que se considera que está afectado por outra idea dunha cousa singular; noutras palabras, dado que (*polo postulado 4*) o corpo humano precisa de moitos corpos, que, por así dicir, o rexeneran continuamente, e a orde e a conexión das ideas é o mesmo cá orde e a conexión das causas, esa idea estará en Deus, na medida na que se considera que está afectado polas ideas de moitas cousas singulares. Así é que Deus ten a idea do corpo humano, ou sexa, coñece o corpo humano, na medida na que é afectado por moitas outras ideas e non na medida na que constitúe a natureza da mente humana, isto é (*polo corolario da proposición 11 desta parte*), a mente humana non coñece o corpo humano. Mais, as ideas das afeccións do corpo están en Deus, na medida na que constitúe a natureza da mente humana, ou sexa, a mente humana

percibe esas mesmas afeccións (*pola proposición 12 desta parte*), e, en consecuencia (*pola proposición 16 desta parte*), percibe o propio corpo humano, e isto (*pola proposición 17 desta parte*), como existente en acto; daquela, a mente humana só percibe o propio corpo humano nese sentido. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XX

*Da mente humana dáse tamén en Deus unha idea ou coñecemento, que se segue en Deus e se refire a Deus da mesma maneira que a idea ou coñecemento do corpo humano.*

#### DEMOSTRACIÓN

O pensamento é un atributo de Deus (*pola proposición 1 desta parte*), e, polo tanto (*pola proposición 3 desta parte*), debe darse necesariamente en Deus unha idea, tanto del mesmo como de todas as súas afeccións, e, en consecuencia (*pola proposición 11 desta parte*), tamén da mente humana. Por outra parte, non se segue que esta idea ou coñecemento da mente se dea en Deus na medida na que é infinito, senón na medida na que se ve afectado por outra idea dunha cousa singular (*pola proposición 9 desta parte*). Mais, a orde e a conexión das ideas é o mesmo que a orde e a conexión das causas (*pola proposición 7 desta parte*); daquela, esta idea ou coñecemento da mente séguese en Deus e refírese a Deus da mesma maneira que a idea ou coñecemento do corpo. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXI

*Esta idea da mente está unida á mente da mesma maneira que a propia mente está unida ao corpo.*

#### DEMOSTRACIÓN

Que a mente está unida ao corpo, mostrámolo polo feito de que o corpo é o obxecto da mente (*véxanse as proposicións 12 e 13*

*desta parte*); e, polo tanto, por esa mesma razón, a idea da mente debe estar unida co seu obxecto, isto é, coa propia mente, da mesma maneira que a mente está unida ao corpo. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Esta proposición enténdese moito máis claramente a partir do dito no escolio da proposición 7 desta parte; alí mostramos, en efecto, que a idea do corpo e o corpo, isto é (*polo proposición 13 desta parte*), a mente e o corpo, son un e o mesmo individuo, que é concibido, ben baixo o atributo do pensamento, ben baixo o da extensión; por esta razón, a idea da mente e a propia mente son unha e a mesma cousa, que é concibida baixo un único e idéntico atributo, a saber, o do pensamento. Séguese —digo eu— que a idea de mente e a propia mente danse en Deus, coa mesma necesidade, a partir da mesma potencia de pensar. Pois, en realidade, a idea da mente, isto é, a idea da idea, non é máis cá forma da idea, na medida na que esta é considerada como un modo de pensar, sen relación co obxecto. En efecto, desde o momento no que alguén sabe algo, sabe por iso mesmo que o sabe, e sabe, ao mesmo tempo, que sabe o que sabe, e así ata o infinito. Mais, disto trataremos máis adiante.

#### PROPOSICIÓN XXII

*A mente humana non percibe só as afeccións do corpo, senón tamén as ideas destas afeccións.*

#### DEMOSTRACIÓN

As ideas das ideas das afeccións séguense en Deus da mesma maneira, e refírense a Deus da mesma maneira cás propias ideas das afeccións; cousa que se demostra do mesmo xeito que a proposición 20 desta parte. Agora ben, as ideas das afeccións do corpo están na mente humana (*polo proposición 12 desta parte*), isto é (*polo corolario da proposición 11 desta parte*), en

Deus, na medida na que constitúe a esencia da mente humana. Daquela, as ideas destas ideas estarán en Deus, na medida na que ten coñecemento ou idea da mente humana, isto é (*pola proposición 21 desta parte*), na propia mente humana, que percibe, por esta razón, non só as afeccións do corpo, senón tamén as ideas delas. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXIII

*A mente non se coñece a si mesma máis ca na medida na que percibe as ideas das afeccións do corpo.*

#### DEMOSTRACIÓN

A idea ou coñecemento da mente (*pola proposición 20 desta parte*) séguese en Deus da mesma maneira, e refírese a Deus da mesma maneira, que a idea ou coñecemento do corpo. Agora ben, dado que (*pola proposición 19 desta parte*) a mente humana non coñece o propio corpo humano, isto é (*polo corolario da proposición 11 desta parte*), dado que o coñecemento do corpo humano non se refire a Deus na medida na que este constitúe a natureza da mente humana, daquela, tampouco o coñecemento da mente non se refire a Deus na medida na que este constitúe a esencia da mente humana; e, polo tanto (*polo mesmo corolario da proposición 11 desta parte*), a mente humana non se coñece a si mesma neste sentido. Por outra parte, as ideas das afeccións polas que o corpo se ve afectado, implican a natureza do propio corpo humano (*pola proposición 16 desta parte*), isto é (*pola proposición 13 desta parte*), concordan coa natureza da mente; por esta razón, o coñecemento destas ideas implicará necesariamente o coñecemento da mente. Agora ben (*pola proposición precedente*), o coñecemento destas ideas está na propia mente humana; daquela a mente humana só se coñece a si mesma neste sentido. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XXIV

*A mente humana non implica o coñecemento adecuado das partes que compoñen o corpo humano.*

### DEMOSTRACIÓN

As partes que compoñen o corpo humano non pertencen á esencia do corpo mesmo máis que na medida na que transmiten unhas ás outras os seus movementos cunha certa relación (*véxase a definición que segue ao corolario do lema 3*), e non na medida na que poden ser consideradas como individuos, sen relación co corpo humano. En efecto, as partes do corpo humano (*polo postulado 1*) son individuos moi compostos, cuxas partes (*polo lema 4*) se poden segregar do corpo humano —conservando este integramente a súa natureza e a súa forma— e transmitir os seus movementos (*véxase axioma 1, que segue ao lema 3*) a outros corpos con outra relación; e, polo tanto (*polo proposición 3 desta parte*), a idea ou coñecemento de calquera parte estará en Deus, e, precisamente (*polo proposición 9 desta parte*), na medida na que se considera que está afectado por outra idea dunha cousa singular, cousa esta que, na orde da Natureza, é anterior á parte mesma (*polo proposición 7 desta parte*). E ademais, isto mesmo hai que dicilo tamén de calquera parte dese individuo que compón o corpo humano; e, polo tanto, o coñecemento de calquera parte que compón o corpo humano está en Deus na medida na que se ve afectado por moitas ideas de cousas, e non na medida na que ten só a idea do corpo humano, isto é (*polo proposición 13 desta parte*), a idea que constitúe a natureza da mente humana; e, polo tanto (*polo corolario da proposición 11 desta parte*), a mente humana non implica o coñecemento adecuado das partes que compoñen o corpo humano.

## PROPOSICIÓN XXV

*A idea dunha afección calquera do corpo humano non implica o coñecemento adecuado do corpo exterior.*

## DEMOSTRACIÓN

Mostramos que a idea dunha afección do corpo humano implica a natureza do corpo exterior (*ver a proposición 16 desta parte*) na medida na que o corpo<sup>11</sup> exterior determina o mesmo corpo humano dunha certa maneira. Agora ben, na medida na que o corpo exterior é un individuo que non se refire ao corpo humano, a súa idea ou coñecemento está en Deus (*pola proposición 9 desta parte*) na medida na que se considera a Deus afectado pola idea doutra cousa, idea que (*pola proposición 7 desta parte*), por natureza, é anterior ao corpo exterior mesmo. Por esta razón, o coñecemento adecuado do corpo exterior non está en Deus na medida na que ten a idea dunha afección do corpo humano, ou sexa, a idea dunha afección do corpo humano non implica o coñecemento adecuado do corpo exterior. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XXVI

*A mente humana non percibe ningún corpo exterior como existente en acto a non ser por medio das ideas das afeccións do seu corpo.*

## DEMOSTRACIÓN

Se o corpo humano non é afectado de ningunha maneira por ningún corpo exterior, daquela (*pola proposición 7 desta parte*), a idea do corpo humano, isto é (*pola proposición 13 desta parte*), a mente humana, tampouco non é afectada de ningunha maneira pola idea da existencia dese corpo, ou sexa, non percibe de ningunha maneira a existencia dese corpo exterior. Agora ben, na medida na que o corpo humano se ve afectado dalgunha maneira por algún corpo exterior, nese medida (*pola*

---

<sup>11</sup> *Corpus* omítese na edición dos OP, pero aparece nos *Nagelate Schriften*. Parece probable que se trate dunha elisión por razón de estilo por canto que *corpus* reaparece na mesma frase.

*proposición 16 desta parte, co corolario 1 da mesma) percibe o corpo exterior. Q. E. D.*

#### COROLARIO

A mente humana, na medida na que imaxina un corpo exterior, non ten del un coñecemento adecuado.

#### DEMOSTRACIÓN

Cando a mente humana contempla os corpos exteriores por medio das ideas das afeccións do seu corpo, dicimos, entón, que as imaxina (*véxase o escolio da proposición 17 desta parte*); e a mente non pode imaxinar doutra forma (*pola proposición precedente*) os corpos exteriores como existentes en acto. E, polo tanto (*pola proposición 25 desta parte*), a mente, na medida na que imaxina os corpos exteriores, non ten deles un coñecemento adecuado. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XXVII

*A idea dunha afección calquera do corpo humano non implica o coñecemento adecuado do corpo humano mesmo.*

#### DEMOSTRACIÓN

Unha idea, a que se queira, dunha afección calquera do corpo humano implica a natureza do corpo humano na medida na que se considera que o propio corpo humano é afectado dunha certa maneira (*véxase a proposición 16 desta parte*). Agora ben, na medida na que o corpo humano é un individuo que se pode ver afectado de moitas outras maneiras, a súa idea, etc. *Véxase a demostración da proposición 25 desta parte.*

#### PROPOSICIÓN XXVIII

*A ideas das afeccións do corpo humano, na medida na que se refiren só á mente humana, non son claras e distintas, senón confusas.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, as ideas das afeccións do corpo humano implican a natureza, tanto dos corpos exteriores como do propio corpo humano (*pola proposición 16 desta parte*), e deben implicar a natureza, non só do corpo humano, senón tamén das súas partes, posto que as afeccións son modos (*pola postulado 3*) polos que se ven afectadas as partes do corpo humano e, en consecuencia, todo o corpo. Agora ben (*polas proposicións 24 e 25 desta parte*), o coñecemento adecuado dos corpos exteriores, o mesmo que o das partes que compoñen o corpo humano, non está en Deus na medida na que se considera que está afectado pola mente humana, senón na medida na que se considera que está afectado por outras ideas. Daquela, estas ideas das afeccións, na medida na que se refiren só á mente humana, son como consecuencias sen premisas, isto é (*como se sabe de seu*), ideas confusas. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Demóstrase da mesma maneira que a idea que constitúe a natureza da mente humana non é, considerada en si sola, clara e distinta; como tampouco non o é a idea da mente humana nin o son as ideas das afeccións do corpo humano, na medida na que se refiren só á mente, cousa que cadaquén pode ver facilmente.

#### PROPOSICIÓN XXIX

*A idea da idea dunha afección calquera do corpo humano non implica o coñecemento adecuado da mente humana.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, a idea dunha afección do corpo humano (*pola proposición 27 desta parte*) non implica o coñecemento adecuado do corpo mesmo, ou sexa, non expresa adecuadamente a súa



natureza, isto é (*pola proposición 13 desta parte*), non concorda adecuadamente coa natureza da mente; e, polo tanto (*polo axioma 6 da parte 1*), a idea desta idea non expresa adecuadamente a natureza da mente humana, ou sexa, non implica o seu coñecemento adecuado. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

Séguese de aquí que a mente humana, cantas veces percibe as cousas segundo a orde común da Natureza, non ten un coñecemento adecuado de si mesma, nin do seu corpo, nin dos corpos exteriores, senón tan só confuso e mutilado. Pois a mente non se coñece a si mesma máis que na medida na que percibe as ideas das afeccións do corpo (*pola proposición 23 desta parte*). Mais, o seu corpo (*pola proposición 19 desta parte*) non o percibe máis ca polas ideas mesmas das afeccións, as únicas tamén polas que (*pola proposición 26 desta parte*) percibe os corpos exteriores; e, polo tanto, na medida na que ten esas ideas, non ten un coñecemento adecuado de si mesma (*pola proposición 29 desta parte*), nin do seu corpo (*pola proposición 27 desta parte*), nin dos corpos exteriores (*pola proposición 25 desta parte*), senón tan só (*pola proposición 28 desta parte, co seu escolio*) mutilado e confuso. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Digo expresamente que a mente non ten un coñecemento adecuado de si mesma, nin do seu corpo, nin dos corpos exteriores, senón tan só confuso<sup>12</sup>, cantas veces percibe as cousas segundo a orde común da Natureza, isto é, cantas veces se ve determinada a contemplar isto ou aquilo exteriormente, quérese dicir, pola aparición fortuíta das cousas, e non cantas veces se ve determinada internamente, a saber, porque contempla moitas cousas a un tempo, a entender as concordancias das mesmas, as súas dife-

---

<sup>12</sup> Gebhardt engade *et mutilatam* «e mutilado», que non está nas OP.

renzas e as súas oposicións. En efecto, cantas veces está internamente disposta desta ou daquela maneira, entón contempla as cousas de xeito claro e distinto, como mostrarei máis adiante.

### PROPOSICIÓN XXX

*Da duración do noso corpo, nós non podemos ter máis ca un coñecemento moi inadecuado.*

#### DEMOSTRACIÓN

A duración do noso corpo non depende da súa esencia (*polo axioma 1 desta parte*), nin tampouco da natureza absoluta de Deus (*polo proposición 21 da parte 1*). Contrariamente (*polo proposición 28 da parte 1*), está determinado a existir e a obrar por unhas causas tales que tamén elas están determinadas por outras a existir e a obrar dunha certa e determinada maneira, e estas, á súa vez, por outras, e así ata o infinito. Entón, a duración do noso corpo depende da orde común da Natureza e da constitución das cousas. Mais, da forma de estaren constituídas, diso, o coñecemento adecuado dáse en Deus na medida na que ten as ideas de todas elas, e non na medida na que ten só a idea do corpo humano (*polo corolario da proposición 9 desta parte*); por esta razón, o coñecemento da duración do noso corpo é, en Deus, moi inadecuada, na medida na que se considera que constitúe só a natureza da mente humana, isto é (*polo corolario da proposición 11 desta parte*), este coñecemento é, na nosa mente, moi inadecuado. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXXI

*Da duración das cousas singulares que están fóra de nós, nosoutros non podemos ter máis ca un coñecemento moi inadecuado.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, cada cousa singular, o mesmo que o corpo humano, debe ser determinada por outra cousa singular a existir e a

obrar, e dunha determinada maneira, e esta, á súa vez, por outra, e así ata o infinito (*pola proposición 28 da parte 1*). Mais, dado que, a partir desta propiedade común das cousas singulares, demostramos na proposición precedente que nós non temos máis que un coñecemento moi inadecuado da duración do noso corpo, daquela haberá que concluír isto mesmo sobre a duración das cousas singulares, a saber, que non podemos ter dela máis que un coñecemento moi inadecuado.

#### COROLARIO

De aquí séguese que todas as cousas particulares son continxentes e corruptibles. Pois, da súa duración, non podemos ter un coñecemento adecuado (*pola proposición precedente*), e isto é o que debemos entender por «continxencia e corruptibilidade das cousas» (*véxase o escolio 1 da proposición 33 da parte 1*). Pois (*pola proposición 29 da parte 1*), fóra disto, non se dá nada continxente.

#### PROPOSICIÓN XXXII

*Todas as ideas, na medida na que se refiren a Deus, son verdadeiras.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, todas as ideas que están en Deus concordan por completo cos obxectos dos que son idea (*polo corolario da proposición 7 desta parte*), e, polo tanto (*polo axioma 6 da parte 1*), son todas verdadeiras. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XXXIII

*Nas ideas non hai nada positivo polo que sexan consideradas falsas.*

#### DEMOSTRACIÓN

Se o negas, concibe, se é posible, un modo positivo de pensar que constitúa a forma do erro ou falsidade. Este modo de pensar

non pode estar en Deus (*pola proposición precedente*); mais, fóra de Deus, tampouco non pode ser nin se pode concibir (*pola proposición 15 da parte 1*). E, polo tanto, nada positivo pode darse nas ideas polo que sexan consideradas falsas. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XXXIV

*Toda idea que en nós é absoluta, ou sexa, adecuada e perfecta, é verdadeira.*

#### DEMOSTRACIÓN

Cando dicimos que se dá en nós unha idea adecuada e perfecta, non dicimos (*polo corolario da proposición 11 desta parte*) máis ca que se dá unha idea adecuada e perfecta en Deus, na medida na que constitúe a esencia da nosa mente, e, en consecuencia (*pola proposición 32 desta parte*), non dicimos máis ca que tal idea é verdadeira. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XXXV

*A falsidade consiste na privación do coñecemento que implican as ideas inadecuadas, ou sexa, mutiladas e confusas.*

#### DEMOSTRACIÓN

Nas ideas non se dá nada positivo que constitúa a forma da falsidade (*pola proposición 33 desta parte*); agora ben, a falsidade non pode consistir na privación absoluta —dise, en efecto, que son as mentes, e non os corpos, as que erran e se enganan— nin tampouco na ignorancia absoluta; ignorar e errar son, en efecto, cousas distintas. Por esta razón, consiste na privación do coñecemento que vén implícita no coñecemento inadecuado das cousas, ou sexa, nas ideas inadecuadas e confusas. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

No escolio da proposición 17 desta parte expliquei en que sentido o erro consiste na privación do coñecemento; mais, para

unha explicación máis rica deste punto vou dar un exemplo, que é: engánanse os homes por pensaren que son libres, opinión que consiste só no feito de seren conscientes das súas accións e ignorantes das causas que as determinan. Daquela, esta idea súa da liberdade é que non coñecen causa ningunha das súas accións. Pois iso que din de que as accións humanas dependen da vontade, son palabras das que non teñen idea ningunha. Que é a vontade, en efecto, e como move o corpo, descoñéceno todos; os que se gaban doutra cousa e se figuran residencias e moradas para a alma provocan de costume risa ou náuseas. Así, cando miramos para o sol, imaxinamos que dista de nós máis ou menos douscentos pés, erro que non consiste só en imaxinar isto, senón no feito de que, mentres o imaxinamos así, ignoramos a súa verdadeira distancia e a causa desta imaxinación. Pois, aínda que despois saibamos que dista de nós máis de 600 diámetros terrestres, non deixaremos de imaxinar que está a pouca distancia; en efecto, non imaxinamos o sol tan próximo por ignorar a súa verdadeira distancia, senón porque a afección do noso corpo implica a esencia do sol, na medida na que o propio corpo se ve afectado por el.

### PROPOSICIÓN XXXVI

*As ideas inadecuadas e confusas son consecuencia unhas das outras coa mesma necesidade que as ideas adecuadas, ou sexa, claras e distintas.*

#### DEMOSTRACIÓN

Todas as ideas están en Deus (*pola proposición 15 da parte 1*) e, na medida na que se refiren a Deus, son verdadeiras (*pola proposición 32 desta parte*) e (*polo corolario da proposición 7 desta parte*) adecuadas; e, polo tanto, non hai ideas inadecuadas nin confusas, máis que na medida na que se refiren á mente singular de alguén (*sobre isto, véxanse as proposicións 24 e 28*

*desta parte*). E, polo tanto, todas elas, tanto as adecuadas como as inadecuadas, son consecuencia unhas doutras coa mesma necesidade. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXXVII

*Aquilo que é común a todas as cousas (sobre isto, véxase máis arriba o lema 2) e o que está por igual na parte e no todo, non constitúe a esencia de ningunha cousa singular.*

#### DEMOSTRACIÓN

Se o negas, concibe, se é posible, que iso constitúe a esencia dunha cousa singular, poñamos a esencia de B. Entón (*pola definición 2 desta parte*), iso non poderá ser nin poderá concibirse sen B; agora ben, isto vai contra a hipótese. Daquela, iso non pertence á esencia de B nin constitúe a esencia doutra cousa singular. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXXVIII

*As cousas que son comúns a todo e que están por igual na parte e no todo, non se poden concibir a non ser adecuadamente.*

#### DEMOSTRACIÓN

Sexa A algo común a todos os corpos e que está por igual na parte e no todo dun corpo calquera. Digo que A non se pode concibir a non ser adecuadamente. Pois a súa idea (*polo corolario da proposición 7 desta parte*) será necesariamente adecuada en Deus, tanto na medida na que ten a idea do corpo humano, como na medida na que ten as ideas das súas afeccións, que (*polas proposicións 16, 25 e 27 desta parte*) implican en parte tanto a natureza do corpo humano como a dos corpos exteriores; isto é (*polas proposicións 12 e 13 desta parte*), esta idea será necesariamente adecuada en Deus, na medida na que el constitúe a mente humana, ou sexa, na medida na que ten as ideas

que están na mente humana. Entón, a mente (*polo corolario da proposición 11 desta parte*) percibe necesariamente A de maneira adecuada, e isto tanto na medida na que se percibe a si mesma, como na medida na que percibe o seu corpo ou calquera outro exterior, e A non se pode concibir doutra maneira.  
*Q. E. D.*

#### COROLARIO

De aquí séguese que se dan certas ideas ou nocións comúns a todos os homes. Pois (*polo lema 2*) todos os corpos concordan en certas cousas, que (*polo proposición precedente*) deben ser percibidas por todos adecuadamente, ou sexa, clara e distintamente.

#### PROPOSICIÓN XXXIX

*A idea daquilo que é común e propio do corpo humano e de certos corpos exteriores polos que se ve habitualmente afectado, e que está por igual na parte e no todo de calquera deles, tamén será adecuada na mente.*

#### DEMOSTRACIÓN

Sexa A aquilo que é común e propio do corpo humano e de certos corpos exteriores, e que está por igual no corpo humano e nesos corpos exteriores, e que, finalmente, está por igual na parte e no todo de calquera corpo exterior. Dese A darase unha idea adecuada en Deus (*polo corolario da proposición 7 desta parte*), tanto na medida na que ten a idea do corpo humano como na medida na que ten as ideas dos corpos exteriores postulados. Supoñamos agora que o corpo humano se ve afectado por un corpo exterior por medio daquilo que ten en común con el, isto é, A; a idea desta afección implicará a propiedade A (*polo proposición 16 desta parte*), e, polo tanto (*polo mesmo corolario da proposición 7 desta parte*), a idea desta afección, na medida na que implica a propiedade A, será adecuada en Deus,

na medida na que está afectado pola idea do corpo humano, isto é (*pola proposición 13 desta parte*), na medida na que constitúe a natureza da mente humana; e, polo tanto (*polo corolario da proposición 11 desta parte*), esta idea é tamén adecuada na mente humana. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

De aquí séguese que a mente é tanto máis apta para percibir adecuadamente moitas cousas, cantas máis cousas ten o seu corpo en común con outros corpos.

#### PROPOSICIÓN XL

*Todas as ideas que se seguen na mente de ideas que son adecuadas nela, son tamén adecuadas.*

#### DEMOSTRACIÓN

Está claro. Pois, cando dicimos que na mente humana unha idea se segue de ideas que son adecuadas nela, non dicimos máis (*polo corolario da proposición 11 desta parte*) ca que no mesmo entendemento divino se dá unha idea, da que é causa Deus, non na medida na que é infinito nin na medida na que se ve afectado polas ideas de moitas cousas singulares, senón só na medida na que constitúe a esencia da mente humana.

#### ESCOLIO I

Con isto expliquei a causa das nocións que se chaman «comúns», e que son os fundamentos do noso razoamento. Mais, danse outras causas dalgúns axiomas ou nocións, que sería do caso explicar segundo o noso método, posto que a partir delas constaría qué nocións son máis útiles cás outras, e cales apenas terían utilidade de ningunha clase. Tamén, cales son comúns, cales son claras e distintas só para os que non padecen prexuízos e cales, finalmente, están mal fundadas. Ademais, constaría



de onde tiraron a súa orixe as nocións que chaman «segundas» e, en consecuencia, os axiomas que se fundan nelas, e outras cousas que algunha vez teño meditado a propósito disto. Mais, como iso o deixei para outro tratado, e tamén para non provocar desgana polo exceso de prolixidade desta materia, decidín pasar aquí por alto esta cuestión. Aínda así, para non omitir nada que sexa necesario saber, engadirei brevemente as causas das que tiraron a súa orixe os termos chamados «transcendentais», como «ente», «cousa», «algo». Estes termos xorden polo feito de que o corpo humano, por ser limitado, só é capaz de formar en si, de maneira distinta e simultánea, un certo número de imaxes (*que é unha imaxe, expliqueino no escolio da proposición 17 desta parte*); no caso de que este número se exceda, as imaxes empezarán a confundirse; e se este número de imaxes que o corpo é capaz de formar en si de maneira simultánea e distinta se excede moito, confundiranse todas completamente entre si. Sendo isto así, está claro, polo corolario da proposición 17 e pola proposición 18 desta parte, que a mente humana poderá imaxinar de maneira distinta e simultánea tantos corpos como imaxes se poden formar simultaneamente no seu corpo. Agora ben, cando as imaxes se confunden completamente no corpo, tamén a mente imaxinará todos os corpos de maneira confusa, sen distinción ningunha, e comprenderaos, por así dicir, baixo un único atributo, a saber, baixo o atributo do «ente», da «cousa», etc. Isto tamén se pode deducir do feito de que as imaxes non conservan sempre o mesmo vigor e por outras causas análogas a estas, que non é preciso explicar aquí, pois, para o fin no que temos a mira, chega con considerar só unha, pois todas se reducen a que estes termos significan ideas sumamente confusas. De causas semellantes xurdiron tamén as nocións que chaman «universais», como «home», «cabalo», «can», etc., a saber, porque no corpo humano fórmanse simultaneamente tantas imaxes — de homes, por exemplo —, que superan a súa capacidade de imaxinar, non de todo, certamente, mais si, non

obstante, ao punto de que a mente non pode imaxinar as pequenas diferenzas de cada un —tales como a cor, o tamaño, etc.— nin o seu número preciso, e de que só imaxina de maneira distinta aquilo no que todos concordan na medida na que isto afecta ao corpo; pois o corpo foi afectado en grao máximo por iso común a partir de cada ser singular; e iso é o que a mente expresa co nome de «home» e o que predica de infinitos seres singulares. Porque non é capaz, como dixemos, de imaxinar un número preciso de seres singulares. Mais, hai que sinalar que estas nocións non se forman da mesma maneira en todos, senón que varían en cada un por razón da cousa pola que o corpo se viu afectado máis veces, e que a mente imaxina ou lembra máis facilmente. Por exemplo, os que con máis frecuencia teñen contemplado con admiración a estatura dos homes, entenderán polo nome de «home» un animal de estatura ergueita; en cambio, os que habitualmente contemplaron outra cousa, formarán outra imaxe común dos homes, a saber, que o home é un animal que ri, un animal bípede sen plumas, un animal racional; e así das outras cousas: cada un formará imaxes universais das cousas en virtude da disposición do seu corpo. Por esta razón, non é de estrañar que teñan xurdido tantas controversias entre os filósofos que quixeron explicar as cousas naturais só por medio das súas imaxes.

## ESCOLIO II

A partir de todo o dito anteriormente queda claro que nós percibimos moitas cousas e formamos nocións universais, en primeiro lugar, a partir das cousas singulares que se nos representan polos sentidos de maneira mutilada, confusa e sen orde para o entendemento (*véxase o corolario da proposición 29 desta parte*); e por iso acostumo a chamarlles a tales percepcións «coñecemento por experiencia vaga». En segundo lugar, a partir de signos, por exemplo, polo feito de que, ao oír ou ler certas palabras, lembramos as cousas e formamos delas certas

imaxes semellantes a aquelas por medio das que imaxinamos esas cousas (*véxase o escolio da proposición 18 desta parte*). De aquí en diante, a estes dous modos de contemplar as cousas chamareilles «coñecemento do primeiro xénero», «opinión» ou «imaxinación». En terceiro lugar, e último, a partir do feito de que temos nocións comúns e ideas adecuadas das propiedades das cousas (*véxanse corolario da proposición 38, proposición 39 co seu corolario e proposición 40 desta parte*); a este modo chamareille «razón» e «coñecemento do segundo xénero». Ademais destes dous xéneros de coñecemento, existe, como vou mostrar na continuación, un terceiro que chamaremos «ciencia intuitiva». E este xénero de coñecemento avanza desde a idea adecuada da esencia formal de certos atributos de Deus cara ao coñecemento adecuado da esencia das cousas. Todo isto vouno explicar co exemplo dunha sola cousa. Dados, por exemplo, tres números, quérese obter un cuarto, que sexa ao terceiro coma o segundo ao primeiro. Non dubidan os comerciantes en multiplicar o segundo polo terceiro e dividir o produto polo primeiro; evidentemente, porque aínda non deixaron esquecer o que lle oíron ao seu mestre sen demostración ningunha, ou porque o verificaron moitas veces con números moi simples, ou pola forza da demostración da proposición 19 do libro 7 de Euclides, a saber, pola propiedade común dos números proporcionais. Mais, cos números moi simples non se necesita nada disto. Por exemplo, dados os números 1, 2, 3, non hai ninguén que non vexa que o cuarto número proporcional é 6, e isto con moita máis claridade porque, da relación que, cunha ollada, vemos que ten o primeiro co segundo, concluímos o cuarto.

### PROPOSICIÓN XLI

*O coñecemento do primeiro xénero é a única causa da falsidade; en cambio, o do segundo e o do terceiro, é necesariamente verdadeiro.*

#### DEMOSTRACIÓN

No escolio precedente dixemos que pertencen ao primeiro xénero de coñecemento todas as ideas que son inadecuadas e confusas; e, polo tanto (*pola proposición 35 desta parte*), este coñecemento é a única causa da falsidade. Por outra parte, dixemos que pertencen ao coñecemento do segundo e do terceiro xénero as que son adecuadas; e, polo tanto (*pola proposición 34 desta parte*), este é necesariamente verdadeiro. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XLII

*O coñecemento do segundo e do terceiro xénero, e non o do primeiro, ensínanos a distinguir o verdadeiro do falso.*

#### DEMOSTRACIÓN

Esta proposición é evidente de seu. En efecto, quen sabe distinguir entre o verdadeiro e o falso, debe ter unha idea adecuada do verdadeiro e do falso, isto é (*polo escolio 2 da proposición 40 desta parte*), coñecer o verdadeiro e o falso polo segundo ou o terceiro xénero de coñecemento.

#### PROPOSICIÓN XLIII

*Quen ten unha idea verdadeira, sabe ao mesmo tempo que ten unha idea verdadeira, e non pode dudar da verdade da cousa.*

#### DEMOSTRACIÓN

Idea verdadeira en nós é aquela que é adecuada en Deus, na medida na que este se explica pola natureza da mente humana (*polo corolario da proposición 11 desta parte*). Supoñamos, entón, que se dá en Deus, na medida na que se explica pola natureza da mente humana, a idea adecuada A. Desta idea debe necesariamente darse tamén en Deus unha idea que se refire a Deus da mesma maneira cá idea A (*pola proposición 20 desta parte, cuxa demostración é universal*). Agora ben, suponse que a idea

A se refire a Deus na medida na que se explica pola natureza da mente humana; daquela, tamén a idea da idea A debe referirse a Deus desta mesma maneira, isto é (*polo mesmo corolario da proposición 11 desta parte*), esta idea adecuada da idea A estará na mesma mente que ten a idea adecuada A; e, polo tanto, quen ten unha idea adecuada, ou sexa (*pola proposición 34 desta parte*), quen coñece verdadeiramente unha cousa, debe ao mesmo tempo ter unha idea adecuada do seu coñecemento, ou sexa, un coñecemento verdadeiro; noutras palabras (*como é manifesto de seu*), debe ao mesmo tempo ter certeza diso. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

No escolio da proposición 21 desta parte expliquei que é a idea da idea; mais, hai que sinalar que a proposición precedente é, de seu, manifesta abondo. Pois ninguén que teña unha idea verdadeira ignora que a idea verdadeira implica a certeza suma; pois ter unha idea verdadeira non significa máis ca coñecer unha cousa perfectamente ou o mellor posible; e ninguén sensatamente pode dubidar disto, a non ser que pense que unha idea é algo mudo, a xeito de pintura nunha táboa, e non un modo de pensar, a saber, o entender mesmo. E —pregunto eu— quen pode saber que entende unha cousa, se non a entende primeiro? Isto é, quen pode saber que ten certeza dunha cousa, se primeiro non está certo desa cousa? Por outra parte, que cousa se pode dar, como norma da verdade, máis clara e certa cá idea verdadeira? Certamente, tal como a luz se manifesta a si mesma e ás tebras, así a verdade é norma de si mesma e do falso. E con isto penso ter dado resposta a estas cuestións, a saber: se a idea verdadeira se distingue da falsa só na medida na que se di que concorda con aquilo do que é idea, non ten, daquela, a idea verdadeira máis realidade ou perfección cá falsa —posto que se distinguen só por unha denominación extrínseca—, e, en consecuencia, non a ten tampouco un home que ten ideas verdadeiras en maior medida có que as ten só falsas? Por outra parte, de onde vén que os homes

teñan ideas falsas? E, finalmente, como pode alguén saber con certeza que ten ideas que concordan con aquilo do que son idea? A estas cuestións —digo eu— penso ter dado xa resposta. Pois, no que atinxe á diferenza entre idea verdadeira e falsa, consta, pola proposición 35 desta parte, que aquela é a esta como o ente ao non-ente. E as causas da falsidade mostreinas moi claramente a partir da proposición 19 ata a 35 co seu escolio. Con iso faise tamén ver que diferenza hai entre un home que ten ideas verdadeiras e un que non as ten máis que falsas. Finalmente, no que atinxe ao último, a saber, por que medios pode saber un home que ten unha idea que concorda con aquilo do que é idea, acabo de mostrar suficiente e sobradamente que iso procede só do feito de que ten unha idea que concorda con aquilo do que é idea, ou sexa, que a verdade é norma de si mesma. A isto engade que a nosa mente, na medida na que percibe verdadeiramente as cousas, é parte do entendemento infinito de Deus (*polo corolario da proposición 11 desta parte*); e, polo tanto, é tan necesario que sexan verdadeiras as ideas claras e distintas da mente coma que o sexan as ideas de Deus.

#### PROPOSICIÓN XLIV

*Non é propio da natureza da razón contemplar as cousas como continxentes, senón como necesarias.*

#### DEMOSTRACIÓN

É propio da natureza da razón percibir as cousas verdadeiramente (*pola proposición 41 desta parte*), a saber, tal como son en si, isto é (*pola proposición 29 da parte 1*), non como continxentes, senón como necesarias. *Q. E. D.*

#### COROLARIO I

De aquí séguese que depende só da imaxinación que contemplemos as cousas como continxentes, tanto a respecto do pasado coma do futuro.

## ESCOLIO

Vou explicar en poucas palabras de que maneira se fai isto. Mostramos anteriormente (*proposición 17 desta parte, co seu corolario*) que a mente, aínda que as cousas non existan, percíbeas, non obstante, sempre como presentes, a non ser que aparezan causas que exclúan a súa existencia presente. Por outra parte (*proposición 18 desta parte*), mostramos que, se o corpo humano foi unha vez afectado por dous corpos exteriores ao mesmo tempo, cando máis tarde a mente imaxine un dos dous, lembrarase ao instante tamén do outro, isto é, contemplará os dous como presentes, a non ser que aparezan causas que exclúan a súa existencia presente. Ademais, ninguén dubida que imaxinamos tamén o tempo, naturalmente polo feito de que imaxinamos que os corpos se moven uns máis amodo ca outros, ou máis á présa ou á mesma velocidade. Supoñamos, entón, un neno que onte pola mañá viu a Pedro por primeira vez, ao mediodía a Paulo e á tarde a Simeón, e hoxe pola mañá outra vez a Pedro. Pola proposición 18 desta parte, está claro que, non ben vexa a luz do día, imaxinará ao instante o sol percorrendo a mesma zona do ceo que lle viu percorrer a véspera, ou sexa, imaxinará o día enteiro, e a Pedro ao mesmo tempo que a mañá, a Paulo, en cambio, que o mediodía e a Simeón que a tarde; isto é, imaxinará a existencia de Paulo e Simeón en relación co tempo futuro; e, pola contra, se ve a Simeón á tarde, a Paulo e a Pedro referiraos ao tempo pasado, imaxinándoos, claro está, simultaneamente ao tempo pasado; e isto con tanta máis constancia cantas máis veces os teña visto nesta mesma orde. E se algunha vez acontece que outra tarde calquera ve a Xacobe no canto de Simeón, á mañá seguinte imaxinará, en relación coa tarde, ben a Simeón, ben a Xacobe, mais non os dous ao mesmo tempo; pois suponse que á tarde viu só un dos dous e non os dous a un tempo. Así é que a súa imaxinación flutuará, e imaxinará ao mesmo tempo que a mañá, ben a este, ben a aqueloutro, isto é, non contemplará a ningún dos dous como futuro

certo, senón aos dos como futuro contingente. E esta flutuación da imaxinación será a mesma no caso de que se trate da imaxinación das cousas que contemplamos da mesma maneira en relación co tempo pasado ou co presente, e, en consecuencia, imaxinaremos como contingentes as cousas referidas tanto ao tempo presente, como ao pasado ou ao futuro.

#### COROLARIO II

É propio da natureza da razón percibir as cousas baixo unha certa aparencia de eternidade.

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, é propio da natureza da razón contemplar as cousas como necesarias e non como contingentes (*pola proposición precedente*). E esta necesidade das cousas (*pola proposición 41 desta parte*), percíbea verdadeiramente, isto é (*polo axioma 6 da parte 1*), tal como é en si. Mais (*pola proposición 16 da parte 1*), esta necesidade das cousas é a mesma necesidade da natureza eterna de Deus; daquela, é propio da natureza da razón percibir as cousas baixo esta aparencia de eternidade. Engade que os fundamentos da razón son nocións (*pola proposición 38 desta parte*) que explican aquilo que lles é común a todas as cousas e que (*pola proposición 37 desta parte*) non explican a esencia de ningunha cousa singular; e que, por isto, deben concibirse sen ningunha relación co tempo e si baixo unha certa aparencia de eternidade. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XLV

*Calquera idea de calquera corpo ou cousa singular existente en acto implica necesariamente a esencia eterna e infinita de Deus.*

#### DEMOSTRACIÓN

A idea dunha cousa singular existente en acto implica necesariamente tanto a esencia desa cousa como a súa existencia (*polo*



*corolario da proposición 8 desta parte*); agora ben, as cousas singulares (*pola proposición 15 da parte 1*) non se poden concibir sen Deus; mais, dado que (*pola proposición 6 desta parte*) teñen por causa a Deus na medida na que é concibido baixo un atributo do que esas mesmas cousas son modos, as súas ideas deben necesariamente (*pola axioma 4 da parte 1*) implicar o concepto do seu atributo, isto é, a esencia eterna e infinita de Deus. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Aquí, por «existencia» non entendo a duración, isto é, a existencia na medida na que se concibe en abstracto e como unha especie de cantidade. Pois falo da natureza mesma da existencia, que se atribúe ás cousas singulares porque da eterna necesidade da natureza de Deus séguense infinitas cousas de infinitos modos (*véxase a proposición 16 da parte 1*). Falo —digo eu— da existencia mesma das cousas singulares na medida na que son en Deus. Pois, aínda que cada unha se ve determinada por outra cousa singular a existir dunha certa maneira, non obstante, a forza coa que cada unha persevera na existencia, séguese da eterna necesidade da natureza de Deus. Sobre isto, véxase o corolario da proposición 24 da parte 1.

#### PROPOSICIÓN XLVI

*O coñecemento da esencia eterna e infinita de Deus que implica cada idea, é adecuado e perfecto.*

#### DEMOSTRACIÓN

A demostración da proposición precedente é universal, e ben unha cousa se considere como parte, ben como todo, a súa idea, sexa a do todo, sexa a da parte (*pola proposición precedente*), implicará a esencia eterna e infinita de Deus. Por esta razón, aquilo que dá o coñecemento eterno e infinito da esencia de

Deus, é común a todas as cousas e está por igual na parte e no todo, e, polo tanto (*pola proposición 38 desta parte*), ese coñecemento será adecuado. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XLVII

*A mente humana ten un coñecemento adecuado da esencia eterna e infinita de Deus.*

### DEMOSTRACIÓN

A mente humana ten ideas (*pola proposición 22 desta parte*), polas que (*pola proposición 23 desta parte*) se percibe a si mesma, o seu corpo (*pola proposición 19 desta parte*) e (*polo corolario 1 da proposición 16 e pola proposición 17 desta parte*) os corpos exteriores como existentes en acto; e, polo tanto (*polas proposicións 45 e 46 desta parte*), ten un coñecemento adecuado da esencia eterna e infinita de Deus. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

A partir disto, vemos que a esencia infinita de Deus e a súa eternidade son coñecidas por todos. E, dado que todas as cousas son en Deus e se conciben por Deus, séguese que, deste coñecemento, podemos deducir moitas cousas que coñecemos adecuadamente e, polo tanto, formar o terceiro xénero de coñecemento, do que falamos no escolio 2 da proposición 40 desta parte; e da súa prestancia e utilidade teremos ocasión de falar na parte quinta<sup>13</sup>. Que os homes non teñan un coñecemento igual de claro de Deus ca das nocións comúns, vén de que non poden imaxinar a Deus como imaxinan os corpos e de que xuntaron o nome de «Deus» coas imaxes das cousas que ven habitualmente; cousa que os homes apenas poden evitar, porque se

---

<sup>13</sup> *Quinta Parte* é a proposta editorial de Gebhardt, pero os OP dan *4 parte*, o mesmo có manuscrito Vaticano; cfr. Spruit-Totaro L. Spruit-P. Totaro, *The Vatican Manuscript*, p. 161.2. Poida que esta referencia interna indique que, nun certo estado, a *Ética* foi planificada con catro partes. Cfr. L. Spruit-P. Totaro, *The Vatican Manuscript*, p. 146

ven continuamente afectados polos corpos exteriores. E, certamente, os máis dos erros consisten só en non lles aplicarmos correctamente o nome ás cousas. En efecto, cando alguén di que as liñas que se trazan desde o centro dun círculo á súa circunferencia son desiguais, entende por «círculo», polo menos nese caso, unha cousa distinta da que entenden os matemáticos. Así mesmo, cando os homes erran nun cálculo, teñen uns números na mente e outros no papel. Por esta razón, se examinas a súa mente, realmente non erran; parece, non obstante, que erran, porque pensamos que teñen na mente os mesmos números que están no papel. Se isto non fose así, non creríamos que erran en nada, como non crin que errara un que oín hai pouco dicindo a berros que o seu atrio voara á galiña do veciño, porque a súa intención<sup>14</sup> parecíame clara abondo. E de aquí xorden as máis das controversias, a saber, de que os homes non explican correctamente a súa intención, ou ben de que interpretan mal a intención doutro. Pois, en realidade, mentres se contradín en extremo uns aos outros, ou ben pensan o mesmo ou ben cousas distintas, de xeito tal que os erros e absurdos que pensan que hai no outro, non son tales.

### PROPOSICIÓN XLVIII

*Na mente non hai ningunha vontade absoluta ou libre, senón que a mente vese determinada a querer isto ou aquilo por unha causa que tamén se ve determinada por outra, e esta, á súa vez, por outra, e así ata o infinito.*

### DEMOSTRACIÓN

A mente é un certo e determinado modo de pensar (*pola proposición 11 desta parte*), e, polo tanto (*polo corolario 2 da proposición 17 da parte 1*), non pode ser causa libre das súas

---

<sup>14</sup> Neste caso e nalgúns outros esporádicos, «intención» traduce *mens*, que non presenta aquí o sentido xeral do termo no conxunto do tratado.

accións, ou sexa, non pode ter unha facultade absoluta de querer ou non querer, senón que debe ser determinada a querer isto ou aquilo (*pola proposición 28 da parte 1*) por unha causa, que tamén se ve determinada por outra, e esta, á súa vez, por outra, etc. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Demóstrase da mesma maneira que na mente non se dá ningunha facultade absoluta de entender, de desexar, de amar, etc. De onde se segue que estas facultades e outras semellantes, ou son directamente ficticias ou non son máis ca entes metafísicos, ou sexa, universais que de costume formamos a partir dos particulares. De xeito que o entendemento e a vontade teñen con esta e aquela idea, ou con esta e aquela volición, a mesma relación que a «petreidade»<sup>15</sup> con esta ou aquela pedra, ou ca «home» con Pedro e Paulo. A razón pola que os homes pensan que son libres, explicámola no apéndice da primeira parte. Mais, antes de seguir para diante, vén ao caso sinalar aquí que por «vontade» entendo a facultade de afirmar e de negar, e non o desexo; entendo a facultade —digo eu— pola que a mente afirma ou nega que é verdadeiro e que falso, e non o desexo polo que a mente apetece as cousas ou se afasta delas. Agora ben, unha vez que demostramos que estas facultades son nocións universais, que non se distinguen das singulares a partir das que as formamos, é preciso investigar agora se as propias volicións son algo máis que as ideas mesmas das cousas. É preciso investigar —digo eu— se se dá na mente outra afirmación e negación ademais da que implica a idea na medida na que é idea; sobre esta materia, véxase a proposición seguinte, así como a definición 3 desta parte, para

---

<sup>15</sup> *Lapideitas*, «petreidade», é un termo abstracto que se comprende ben polo contexto; Tertuliano, *O adorno das mulleres*, 1, 61, utiliza o termo *lapidositas* no sentido de «obxecto duro».

que o pensamento non acabe por ser unha pintura. En efecto, por «ideas» non entendo imaxes como as que se forman no fondo do ollo ou, se se quere, no medio do cerebro, senón os conceptos de pensamento.

### PROPOSICIÓN XLIX

*Na mente non se dá ningunha volición, ou sexa, afirmación e negación, máis cá que implica a idea na medida na que é idea.*

#### DEMOSTRACIÓN

Na mente (*pola proposición precedente*) non se dá ningunha facultade absoluta de querer ou non querer, senón só volicións singulares, a saber, esta e aquela afirmación, e esta e aquela negación. Concibamos, entón, unha volición singular, a saber, un modo de pensar polo que a mente afirma que os tres ángulos dun triángulo son iguais a dous rectos. Esta afirmación implica o concepto ou idea do triángulo, isto é, non se pode concibir sen a idea do triángulo. En efecto, é o mesmo se digo que A debe implicar o concepto B ca se digo que A non se pode concibir sen B. Por outra parte, esta afirmación (*pola axioma 3 desta parte*) tampouco non pode existir sen a idea de triángulo. Daquela, esta afirmación non pode ser nin se pode concibir sen a idea de triángulo. Ademais, esta idea do triángulo debe implicar esta mesma afirmación, a saber, que os seus tres ángulos son iguais a dous rectos. Por esta razón, e en sentido inverso, esta idea do triángulo non pode ser nin se pode concibir sen esta afirmación; e, polo tanto (*pola definición 2 desta parte*), esta afirmación pertence á esencia da idea do triángulo e non é nada máis ca ela mesma. E o que dixemos desta volición —posto que a collemos á nosa vontade— hai que dicilo tamén de calquera volición, a saber, que non é nada máis cá idea. *Q. E. D.*

## COROLARIO

A vontade e o entendemento son unha e a mesma cousa.

## DEMOSTRACIÓN

A vontade e o entendemento non son nada máis cás propias volicións e ideas singulares (*pola proposición 48 desta parte e o seu escolio*). Agora ben, a volición singular e a idea singular (*pola proposición precedente*) son unha e a mesma cousa; daquela, a vontade e o entendemento son unha e a mesma cousa. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

Con isto eliminamos a que comunmente se establece como causa do erro. E máis arriba mostramos que a falsidade consiste só na privación que implican as ideas mutiladas e confusas. Por esta razón, unha idea falsa, na medida na que é falsa, non implica a certeza. Así é que cando dicimos que o home descansa nas cousas falsas e non dubida delas, non por iso dicimos que está no certo, senón só que non dubida, ou que descansa nas cousas falsas, porque non se dan causas de ningún tipo que fagan flutuar a súa imaxinación. Sobre esta materia, véxase o escolio da proposición 44 desta parte. Entón, por moito que se dea por suposto que o home se adhire ao falso, nunca diremos, non obstante, que está no certo. Pois por «certeza» entendemos algo positivo (*véxase a proposición 43 desta parte, co seu escolio*) e non a privación da dúbida. Agora ben, por «privación da certeza» entendemos a falsidade. Mais, para unha explicación máis rica da proposición precedente faltan por facer algunhas advertencias. Falta tamén que eu responda ás obxeccións que se poden poñer diante desta doutrina nosa; e, finalmente, para arredar todos os escrúpulos, pareceume que merecía a pena sinalar algúns aspectos útiles desta doutrina. Digo «algúns», pois os principais entenderanse mellor a partir do que imos dicir na parte quinta.

Empezo, entón, polo primeiro, e advértolles aos lectores que distinguan con precisión entre a idea, ou sexa, o concepto

da mente, e as imaxes das cousas que imaxinamos. Por outra parte, é necesario que distinguan entre as ideas e as palabra coas que significamos as cousas. Pois, dado que moitos confunden de plano estas tres cousas, a saber, as imaxes, as palabras e as ideas, ou non as distinguen con precisión abondo ou, finalmente, coa cautela requirida, por iso ignoraron de plano esta doutrina da vontade, de coñecemento necesario, tanto para a especulación como para ordenar sabiamente a vida. Os que pensan que as ideas consisten nas imaxes que se forman en nós pola aparición dos corpos, persuádense a si mesmos que as ideas das cousas das que non podemos formar unha imaxe semellante, non son ideas, senón só ficcións que nos figuramos polo libre albedrío da vontade; miran, pois, as ideas como pinturas mudas nunha táboa e, ocupados de antemán por este prexuízo, non ven que a idea, na medida na que é idea, implica afirmación ou negación. Por outra parte, os que confunden as palabras coa idea, ou coa propia afirmación implícita na idea, pensan que poden querer en contra do que senten, cando só con palabras afirman ou negan algo en contra do que senten. Mais, destes prexuízos poderase desprender facilmente quen atenda á natureza do pensamento, que non implica de ningunha maneira o concepto da extensión, e, polo tanto, entenderá claramente que a idea —posto que é un modo de pensar— non consiste na imaxe de ningunha cousa nin en palabras. Pois a esencia das palabras e das imaxes está constituída só polos movementos corpóreos, que non implican de ningunha maneira o concepto do pensamento. E sobre isto, chega con ter feito estas advertencias, polo que paso ás anteditas obxeccións.

A primeira delas é que teñen por establecido que a vontade se estende máis lonxe ca o entendemento e que, polo tanto, é distinta del. Mais, a razón pola que pensan que a vontade se estende máis lonxe ca o entendemento é que din ter experimentado que non lles fai falla unha facultade de asentir ou afirmar e de negar, maior cá que xa temos para asentir a outras infinitas

cousas que non percibimos, mentres que si faría falla unha maior facultade de entender. Daquela, a vontade distínguese do entendemento porque este é finito e aquela infinita.

En segundo lugar, pódese obxectar que non parece que a experiencia ensine nada con máis claridade ca que podemos suspender o noso xuízo para non asentir ás cousas que percibimos; cousa que se confirma tamén polo feito de que non se di que ninguén se engane na medida na que percibe algo, senón só na medida na que asente ou disente. Por exemplo, quen se figura un cabalo alado, non por iso concede que se dá un cabalo alado, isto é, non por iso se engana, a non ser que, ao mesmo tempo, conceda que se dá un cabalo alado; entón, nada parece ensinar máis claramente a experiencia ca que a vontade, ou sexa, a facultade de asentir, é libre e distinta da facultade de entender.

En terceiro lugar, pódese obxectar que non parece que unha afirmación conteña máis realidade ca outra, isto é, non parece que precisemos unha potencia maior para afirmar que é verdadeiro o que é verdadeiro que para afirmar que é verdadeiro algo que é falso. Agora ben, percibimos que unha idea ten máis realidade ou perfección ca outra; en efecto, canta máis prestancia teñen uns obxectos ca outros, tanta máis perfectas son tamén as ideas duns cás dos outros. Con isto, parece tamén constar a diferenza entre a vontade e o entendemento.

En cuarto lugar, pódese obxectar: se o home non obra pola liberdade da súa vontade, qué acontecerá, daquela, se está en equilibrio coma a asna de Buridan? Perecerá de fame e de sede? Se concedo isto, parecería que concibo unha asna ou a estatua dun home, non un home; mais, se o nego, daquela determinarase a si mesmo e, en consecuencia, ten a facultade de desprazarse e de facer o que queira. Ademais disto, poden, se cadra, obxectarse outras cousas; mais, como non estou suxeito a introducir aquí o que cadaquén pode soñar, vou procurar responder só ás obxeccións sinaladas, e isto todo o brevemente que poida.

E a respecto da primeira, digo que concedo que a vontade se estende máis lonxe có entendemento, se entenden por «enten-



demento» só as ideas claras e distintas; mais, nego que a vontade se estenda máis lonxe cás percepcións, ou sexa, a facultade de concibir; e, realmente, non vexo por que debe ser declarada infinita a facultade de querer, máis ben cá facultade de sentir; en efecto, tal como pola mesma facultade de querer podemos afirmar infinitas cousas —unha atrás doutra, non obstante, pois non podemos afirmar infinitas cousas ao mesmo tempo—, da mesma maneira, pola mesma facultade de sentir, podemos tamén sentir ou percibir infinitos corpos —un atrás doutro, claro está—. ¿E se din que se dan infinitas cousas que non podemos percibir? Replico que nós non podemos alcanzar esas cousas con ningún pensamento e, en consecuencia, con ningunha facultade de querer. Así e todo, din eles, se Deus quixese facer que as percibísemos tamén, deberíanos dar, certamente, unha facultade maior de percibir, mais non unha facultade de querer maior que nos deu; o que é o mesmo ca se dixesen que, se Deus quixese facer que entendésemos infinitos outros entes, sería, certamente, necesario que nos dese un maior entendemento, mais non unha idea de ente máis universal da que nos deu para abranguer eses infinitos entes. Mostramos, en efecto, que a vontade é un ente universal, ou sexa, unha idea pola que explicamos todas as volicións singulares, isto é, o que lles é común a todas. Así é que, como cren que esta idea común ou universal de todas as volicións é unha facultade, non é nada de estrañar que digan que esta facultade se estende ata o infinito, alén dos límites do entendemento. En efecto, «universal» dise igual dun ca de moitos ou de infinitos.

Á segunda obxección respondo negando que nós teñamos a libre potestade de suspender o xuízo. Porque, cando dicimos que alguén suspende o xuízo, non dicimos máis ca que ve que non percibe adecuadamente a cousa. A suspensión do xuízo é, pois, en realidade, unha percepción, e non unha libre vontade. Para entender isto claramente, concibamos un neno que imaxina un cabalo alado, e que non percibe ningunha cousa máis. Posto que esta imaxinación implica a existencia do cabalo (*polo*

*corolario da proposición 17 desta parte*) e o neno non percibe nada que elimine a existencia do cabalo, contemplará necesariamente o cabalo como presente, e non poderá dubidar da súa existencia, aínda que non teña certeza dela. E isto experimentámolo nos soños todos os días, e non creo que haxa ninguén que pense que, mentres soña, ten a libre potestade de suspender o xuízo sobre as cousas que soña, e de facer que non soñe as cousas que soña que ve; e, a pesar diso, acontece que mesmo nos soños suspendemos o xuízo, quérese dicir, cando soñamos que soñamos. Concedo, ademais, que ninguén se engana na medida na que percibe, isto é, concedo que as imaxinacións da mente, consideradas en si, non implican erro ningún (*véxase o escolio da proposición 17 desta parte*), mais nego que o home non afirme nada na medida na que percibe. Pois, qué é percibir un cabalo alado, máis ca afirmar que o cabalo ten ás? Se a mente non percibe ningunha outra cousa, fóra do cabalo alado, contemplaría-o como presente e non tería razón ningunha para dubidar da súa existencia, nin facultade ningunha de disentir; a non ser que a imaxinación do cabalo alado se una a unha idea que elimina a existencia do cabalo, ou a mente perciba que a idea que ten do cabalo alado é inadecuada; e, nese caso, ou negará necesariamente a existencia do cabalo, ou dubidará necesariamente dela.

E con isto penso ter respondido tamén á terceira obxección, a saber, que a vontade é algo universal, que se predica de todas as ideas, e que só significa o que é común a todas as ideas, é dicir, a afirmación. Por isto, a súa esencia adecuada, na medida na que se concibe así en abstracto, debe estar en cada unha das ideas, e só con este criterio é a mesma en todas; mais, non na medida na que se considera que constitúe a esencia da idea, pois, nese sentido, as afirmacións singulares difiren entre elas igual cás ideas mesmas. Por exemplo, a afirmación implicada pola idea do círculo difire da implicada pola idea do triángulo o mesmo cá idea do círculo difire da idea do triángulo. Por outra parte, nego absolutamente que necesitemos a mesma potencia de pensar para afirmar que é verdadeiro o que é verdadeiro,

que para afirmar que é verdadeiro o que é falso. Pois estas dúas afirmacións, se te fixas na intención, relaciónanse entre elas coma o ente e o non-ente; en efecto, nas ideas non hai nada positivo que constituía a forma da falsidade (*véxase a proposición 35 desta parte, co seu escolio, e o escolio da proposición 47 desta parte*). Por esta razón, vén moi ao caso sinalar aquí con que facilidade nos enganamos cando confundimos os universais cos singulares, e os entes de razón e abstractos cos reais.

No tocante, finalmente, á cuarta obxección, digo que concedo totalmente que un home situado en tal equilibrio —a saber, que non percibe máis que a sede e a fame, tal comida e tal bebida, as dúas á mesma distancia del— perecerá de fame e de sede. Se me preguntan se un home coma ese non debe ser considerado máis ben un asno ca un home, digo quen non o sei, como tampouco non sei que valoración facer do que se colga, e que valoración facer dos nenos, dos necios, dos tolos, etc.

Queda, por último, indicar en que medida esta doutrina do coñecemento contribúe á práctica da vida, cousa da que nos daremos conta facilmente a partir do seguinte, que é:

En primeiro lugar. Na medida na que nos ensina que actuamos só pola aquiescencia de Deus e que somos partícipes da natureza divina, e tanto máis canto máis perfectas son as accións que levamos a cabo e canto máis e máis entendemos a Deus. Daquela, esta doutrina, ademais de lle aportar ao ánimo unha tranquilidade completa, ten tamén de bo que nos ensina en que consiste a nosa felicidade suma, ou beatitude, a saber, só no coñecemento de Deus, coñecemento que nos induce a facer unicamente as cousas que o amor e a piedade<sup>16</sup> nos aconsellan. De onde entendemos claramente ata que punto están desviados da verdadeira valoración da virtude os que, pola súa virtude e as súas moi boas accións, como pola suma servidume, esperan ser galardoados por Deus cos máis altos premios, como se a

---

<sup>16</sup> Trátase do concepto de *pietas*, definido por Spinoza (*Ética*, 4, 37, escolio 1) como «o desexo de facer o ben que se xera porque vivimos baixo a guía da razón».

propia virtude e o servizo a Deus non fosen a mesma felicidade e a suma liberdade.

En segundo lugar. Na medida na que nos ensina como nos debemos comportar en relación coas cousas da fortuna, ou sexa, que non están baixo a nosa potestade, isto é, que non se seguen da nosa natureza; a saber, esperar e soportar con ánimo equilibrado as dúas caras da fortuna; porque, certamente, todas as cousas se seguen do decreto eterno de Deus coa mesma necesidade que da esencia do triángulo se segue que os seus tres ángulos son iguais a dous rectos.

En terceiro lugar. Esta doutrina axuda á vida social, na medida na que ensina a non lle ter odio a ninguén, a non menosprezar, a non se burlar, a non irritarse contra ninguén, a non ter envexa. Tamén na medida na que lle ensina a cada un a contentarse co seu e a axudar ao veciño, non por misericordia de muller, por parcialidade ou por superstición, senón só pola guía da razón, segundo o requiran a ocasión e a circunstancia, tal como hei mostrar na cuarta<sup>17</sup> parte.

En cuarto lugar. Finalmente, esta doutrina axuda tamén, e non pouco, á sociedade común, na medida na que ensina con que principios deben ser gobernados e dirixidos os cidadáns, a saber, non para que sexan servos, senón para que libremente fagan o mellor. E con isto, rematei o que me propuxera tratar neste escolio e doulle cabo a esta nosa segunda parte, na que penso ter explicado con detalles abondo e, ata onde a dificultade da materia o permite, de maneira clara, a natureza da mente humana e as súas propiedades, e ter feito achegas tales que delas se poden concluír moitas cousas brillantes, moi útiles e de coñecemento necesario, tal como vai constar, en parte, polo que vén a continuación.

### *Fin da segunda parte*

---

<sup>17</sup> *Quarta Parte*: esta é a lección de Gebhardt; nos OP lese *3 parte* e no códice vaticano *Tertia parte*. Cfr. L. Spruit-P. Totaro, *The Vatican Manuscript*, p. 168.31.

ÉTICA  
TERCEIRA PARTE  
**Da orixe e da natureza dos afectos**

PREFACIO

Moitos dos que escribiron sobre os afectos e o modo de vivir dos homes parece que tratan non sobre cousas naturais, que seguen as leis comúns da Natureza, senón sobre cousas que están fóra da Natureza. Mesmo parece que conciben ao home na Natureza como un dominio dentro dun dominio, pois cren que o home perturba a orde da Natureza máis que seguila, e que el ten sobre as súas accións unha potencia absoluta e que non é determinado por outra cousa distinta ca el mesmo. Ademais, atribúen a causa da impotencia e da inconstancia humanas non á potencia común da Natureza, senón a non sei que vicio da natureza humana, a cal por iso lamentan, ridiculizan, desprezan ou, o que sucede máis a miúdo, detestan; e quen a impotencia da mente humana sabe criticar con máis elocuencia e con máis agudeza é considerado como divino. Non faltaron, non obstante, homes moi eminentes (ao traballo e á actividade deles nós confesamos deber moito) que escribiron sobre o correcto modo de vivir moitas cousas brillantes e deron consellos cheos de prudencia aos mortais. Mais ninguén, que eu saiba, determinou a natureza e as forzas dos afectos e qué capacidade ten, pola súa parte, a mente para moderalos. Sei certamente que o celeberrimo Descartes, aínda que tamén crera que a mente ten absoluta potencia sobre as súas accións, non obstante afanouse en explicar os afectos humanos polas súas primeiras causas e ao mesmo tempo mostrar o camiño polo que a mente pode ter absoluto dominio sobre os afectos; mais, de certo, na miña opinión nada mostrou salvo a agudeza do seu grande enxeño, como no seu lugar demostrarei.

Así pois, quero volver a aqueles que prefiren detestar ou ridiculizar os afectos e as accións dos homes antes que enten-

delos. A estes pareceralles, sen dúbida, estraño que eu acometa tratar os vicios e as ineptias dos homes segundo o método xeométrico e queira demostrar segundo un razoamento certo as cousas que eles proclaman que son contrarias á razón e que son vas, absurdas e horrendas. Pero, este é o meu razoamento: na Natureza non sucede nada que non poida ser atribuído a un vicio dela, xa que a Natureza é sempre a mesma e en todas partes unha e a mesma son a súa virtude e a súa potencia de actuar, isto é, as leis e as regras da Natureza, segundo as cales se fan todas as cousas e cambian dunhas formas noutras, son en todas partes e sempre as mesmas; e, polo tanto, unha e a mesma debe ser tamén a maneira de entender a natureza de calquera cousa, a saber, a través das leis e das regras universais da Natureza. Así pois, os afectos do odio, da ira, da envexa, etc., considerados en si mesmos, séguense da mesma necesidade e virtude da Natureza que as demais cousas singulares; e, polo tanto, admiten causas certas polas que son entendidos e teñen propiedades certas, tan dignas do noso coñecemento como as propiedades de calquera outra cousa con cuxa contemplación nos deleitamos. Así pois, sobre a natureza e as forzas dos afectos e sobre a potencia da mente sobre eles vou tratar co mesmo método co que tratei nas partes precedentes sobre Deus e a mente, e as accións e os apetitos humanos examinarei coma se fose unha cuestión sobre liñas, planos ou corpos.

## DEFINICIÓNS

I. Denomino «causa adecuada» a aquela cuxo efecto pode ser percibido clara e distintamente por ela mesma. «Inadecuada», en cambio, ou «parcial» chamo a aquela cuxo efecto non se pode comprender só por ela mesma.

II. Digo que «nós actuamos», cando en nós ou fóra de nós sucede algo do que somos causa adecuada, isto é (*pola definición precedente*), cando da nosa natureza se segue en nós ou fóra

de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Polo contrario, digo que «nós padecemos», cando en nós sucede algo ou da nosa natureza se segue algo do que nós non somos causa, a non ser parcial.

III. Por «afecto» entendo as afeccións do corpo, polas cales a potencia de actuar do propio corpo é aumentada ou é diminuída, é favorecida ou é reprimida, e asemade as ideas destas afeccións.

*Así pois, se destas afeccións podemos ser causa adecuada, entón por «afecto» entendo unha acción; nos outros casos, unha paixón.*

## POSTULADOS

I. O corpo humano pode ser afectado de moitas maneiras coas que a súa potencia de actuar é aumentada ou diminuída, e tamén doutras que non converten a súa potencia de actuar nin en maior nin en menor.

*Este postulado ou axioma apóiase no postulado 1 e nos lemas 5 e 7 que se deben ver despois da proposición 13 da parte 2.*

II. O corpo humano pode padecer moitos cambios e, non obstante, reter as impresións ou vestixios dos obxectos (*sobre isto véxase o postulado 5 da parte 2*) e, en consecuencia, as mesmas imaxes das cousas, das que a definición debe verse no escolio da proposición 17 da parte 2.

## PROPOSICIÓN I

*A nosa mente fai algunhas cousas, mais padece outras, a saber, na medida en que ten ideas adecuadas, nesa medida necesariamente fai algunhas cousas, e na medida en que ten ideas inadecuadas, nesa medida necesariamente padece outras cousas.*

## DEMOSTRACIÓN

As ideas de calquera mente humana son unhas adecuadas, outras, en cambio, mutiladas e confusas (*polo escolio da propo-*

sición 40 da parte 2). Non obstante, as ideas que na mente de alguén son adecuadas, son adecuadas en Deus, en canto que El constitúe a esencia desa mente (*polo corolario da proposición 11 da parte 2*); e, por outra parte, as que son inadecuadas na mente, son tamén en Deus inadecuadas (*polo mesmo corolario*), non soamente en canto que El contén a esencia desa mente, senón tamén en canto que contén en si á vez as mentes das outras cousas. Ademais, de calquera idea dada debe necesariamente seguirse algún efecto (*pola proposición 36 da parte 1*), do cal Deus é a causa adecuada (*véxase a definición 1 desta parte*), non en canto que é infinito, senón en canto que se considera afectado por esa idea dada (*véxase a proposición 9 da parte 2*). Agora ben, dese efecto do que Deus é a causa en canto que está afectado pola idea que é adecuada na mente de alguén, esa mesma mente é a causa adecuada (*polo corolario da proposición 11 da parte 2*). Daquela, a nosa mente (*pola definición 2 desta parte*) en canto que ten ideas adecuadas, fai necesariamente algunhas cousas; iso era o primeiro. Por outra parte, de todo o que se segue necesariamente dunha idea que é adecuada en Deus, non en canto que contén en si soamente a mente dun home, senón en canto que contén en si as mentes das outras cousas á vez que a mente dese home, diso (*polo mesmo corolario da proposición 11 da parte 2*) a mente dese home non é causa adecuada, senón parcial, e, polo tanto (*pola definición 2 desta parte*), a mente, en canto que ten ideas inadecuadas, padece necesariamente algunhas cousas; iso era o segundo. Daquela, a nosa mente, etc. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

De aquí séguese que a mente está sometida a tantas máis paixóns cantas máis ideas inadecuadas ten, e, pola contra, que fai tantas máis cousas cantas máis ideas ten adecuadas.



## PROPOSICIÓN II

*Nin o corpo pode determinar a mente a pensar, nin a mente o corpo ao movemento nin ao repouso nin a calquera outra cousa (se a hai).*

### DEMOSTRACIÓN

Todos os modos de pensar teñen por causa a Deus en canto que é cousa pensante e non en canto que se explica por outro atributo (*pola proposición 6 da parte 2*). Daquela, o que determina a mente a pensar é un modo de pensar e non da extensión, isto é (*pola definición 1 da parte 2*), non é o corpo; iso era o primeiro. Por outra parte, o movemento e o repouso dun corpo deben proceder doutro corpo que tamén foi determinado ao movemento ou ao repouso por outro, e, en xeral, todo o que nun corpo se produce debeu proceder de Deus en canto que se considera afectado por algún modo da extensión e non en canto que se considera afectado por algún modo de pensar (*pola mesma proposición 6 da parte 2*), isto é, non pode proceder da mente, que é un modo de pensar (*pola proposición 11 da parte 2*); iso era o segundo. Daquela, nin o corpo pode determinar a mente, etc. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Estas cousas enténdense máis claramente a partir das que foron ditas no escolio da proposición 7 da parte 2, a saber, que a mente e o corpo son unha soa e a mesma cousa, que é concibida xa baixo o atributo do pensamento xa baixo o da extensión. De onde resulta que a orde ou a concatenación das cousas é unha soa, ora a natureza sexa concibida baixo este atributo ora baixo aqueloutro, e que, en consecuencia, a orde das accións e das paixóns do noso corpo é por natureza simultánea coa orde das accións e das paixóns da mente; e iso tamén resulta evidente a partir da demostración da proposición 12 da parte 2.

Agora ben, aínda que estas cousas sexan tales que non queda ningún motivo de dúbida, non obstante apenas creo que, se non confirmo o tema coa experiencia, os homes poidan ser inducidos a considerar estas cousas con ecuanimidade; tan firmemente persuadidos están de que o corpo ou se move ou repousa por unha simple orde da mente e de que fai moitísimas cousas que dependen soamente da vontade da mente e da súa capacidade de pensar! En efecto, ninguén ata agora determinou o que pode o corpo, isto é, a ninguén ata agora a experiencia lle ensinou o que pode facer o corpo só a partir das leis da Natureza, en tanto que é considerada soamente corpórea, e o que non pode, a non ser determinado pola mente. Pois ninguén ata agora coñeceu a fábrica do corpo con tal precisión que puidese explicar todas as súas funcións, por non mencionar xa que nos brutos se observan moitas cousas que superan en moito a sagacidade humana, e que os somnábulo en soños fan moitísimas cousas que non ousarían espertos; isto mostra ben que o corpo só a partir das leis da súa natureza pode moitas cousas das que a súa mente se sorprende. Ademais, ninguén sabe de que forma ou por que medios a mente move o corpo, nin cantos graos de movemento pode transmitirle ao corpo e con canta rapidez pode movelo. De onde se deriva que, cando os homes din que esta ou aqueloutra acción do corpo procede da mente, que ten dominio sobre o corpo, non saben o que din e non fan máis que confesaren con rechamantes palabras que ignoran, sen darlle importancia, a verdadeira causa desa acción.

Agora ben, dirán que, saiban ou non saiban por que medios a mente move o corpo, eles, non obstante, coñecen por experiencia que, se a mente non fose apta para pensar, o corpo sería inerte. Ademais, que eles coñecen por experiencia que só na potestade da mente está tanto falar coma calar e moitas outras cousas que, por conseguinte, cren que dependen da decisión da mente. Mais, polo que respecta ao primeiro, pregúntolles se a experiencia non lles ensina tamén que, se pola contra o corpo

está inerte, a mente é ao mesmo tempo inepta para pensar. Pois, cando o corpo descansa durante o sono, a mente permanece ao mesmo tempo adormecida con el e non ten potestade de pensar igual que cando está esperta. Ademais, creo que todos coñecen por experiencia que a mente non sempre está igual de apta para pensar sobre un mesmo obxecto, senón que, canto máis apto está o corpo para que nel se estimule a imaxe deste ou daqueloutro obxecto, tanto máis apta está a mente para contemplar este ou aqueloutro obxecto. Agora ben, dirán que non pode suceder que só a partir das leis da Natureza, en canto que é considerada soamente corpórea, poidan ser deducidas as causas dos edificios, das pinturas e de cousas deste tipo, que só se fan coa arte humana, e que o corpo humano, se non é determinado e guiado pola mente, poida ser capaz de edificar un templo. Pero, eu xa mostrei que eles non saben o que pode o corpo ou que pode ser deducido só a partir da contemplación da súa natureza, e que eles coñecen por experiencia que son feitas só a partir das leis da Natureza moitísimas cousas que nunca crerían que puidesen ser feitas a non ser baixo a dirección da mente, como son as que fan os somnábulo en sonos e das que estes mesmos se sorprenden, cando están espertos. Engado aquí a mesma fábrica do corpo humano, a cal en artefacto supera moitísimo a todas as que foron fabricadas pola arte humana, por non mencionar xa o que mostrei máis arriba, que da Natureza, considerada baixo calquera atributo, séguense infinitas cousas.

Polo que respecta ao segundo, é seguro que as cousas humanas irían moito mellor, se na potestade dos homes estivese por igual calar que falar. Agora ben, a experiencia ensina máis que suficiente que os homes nada teñen menos baixo a súa potestade que a lingua e que nada poden menos que moderaren os seus apetitos. De aí resulta que a maioría crea que nós só facemos libremente as cousas que apetecemos levemente, xa que o apetito desas cousas pode ser facilmente contraído polo recordo doutra cousa que frecuentemente lembramos, pero que

en absoluto facemos libremente aquelas que apetecemos con afecto grande e que non pode ser apagado polo recordo doutra cousa. Mais en verdade, se os homes non coñecesen por experiencia que nós facemos moitas cousas das que despois nos arrepentimos e que nós a miúdo, cando somos sacudidos por afectos evidentemente contrarios, vemos as cousas mellores e seguimos as peores, nada impediría que cresen que nós facemos todas as cousas libremente. Así, o bebé cre apetecer libremente o leite, o neno irado querer a vinganza e o temeroso a fuga. Pola súa parte, o ebrio cre que el por libre decisión da súa mente di o que despois sobrio querería ter calado; igualmente o delirante, a charlatana, o neno e moitísimos desta caste cren que falan por libre decisión da mente, a pesar de que non son capaces de reprimir o impulso de falar que teñen. Deste modo a propia experiencia ensina, de forma non menos clara que a razón, que os homes cren seren libres polo único motivo de que son conscientes das súas accións e ignorantes das causas polas que estas son determinadas, e ademais que as decisións da mente non son outra cousa que os propios apetitos e elas por iso son variadas segundo a variada disposición do corpo. Pois cadaquén modera todas as cousas segundo o seu afecto e os que ademais son sacudidos por afectos contrarios non saben o que queren; en cambio, os que non son sacudidos por ningún afecto, por leve motivo son empurrados a un lado e a outro.

Sen dúbida, todas esas cousas mostran claramente que tanto a decisión da mente coma o apetito e a determinación do corpo son por natureza simultáneos ou máis ben unha e a mesma cousa, a cal chamamos «decisión», cando é considerada baixo o atributo do pensamento e é explicada por ese atributo, e denominamos «determinación», cando é considerada baixo o atributo da extensión e é deducida das leis do movemento e do repouso. Isto aínda quedará máis claro polo que agora imos dicir. Pois hai outra cousa que querería sinalar aquí ante todo, a saber, que nós non podemos facer ningunha cousa por decisión

da mente, a non ser que nos lembremos dela. Por exemplo, non podemos dicir unha palabra, se non a lembramos. Ademais, non está na libre potestade da mente lembrar unha cousa ou esquecela. Polo tanto, crese que só está na potestade da mente isto, que pola soa decisión da mente podemos calar ou dicir a cousa que lembramos. Mais, cando nós soñamos estar falando, cremos que falamos por libre decisión da mente e, non obstante, non falamos ou, se falamos, iso sucede por movemento espontáneo do corpo. Ademais, soñamos que nós ocultamos algunhas cousas aos homes e iso pola mesma decisión da mente pola que, mentres estamos espertos, calamos as cousas que sabemos. Soñamos, en fin, que nós facemos por decisión da mente algunhas cousas que, mentres estamos espertos, non nos atrevemos a facer. E por iso querería eu saber se na mente se dan dous tipos de decisións, un o das fantásticas e outro o das libres. E se non parece ben chegar ata tal punto de desvarío, necesariamente débese conceder que esa decisión da mente, que se cre que é libre, non se distingue da mesma imaxinación ou da memoria e que non é outra cousa máis que aquela afirmación que é implicada necesariamente pola idea en canto que é idea (*véxase a proposición 49 da parte 2*). E, por conseguinte, estas decisións da mente xorden na mente pola mesma necesidade que as ideas das cousas existentes en acto. Aqueles, pois, que cren que por libre decisión da mente falan ou calan ou fan calquera cousa, soñan cos ollos abertos.

### PROPOSICIÓN III

*As accións da mente xorden só das ideas adecuadas; as paixóns, en cambio, dependen só das inadecuadas.*

#### DEMOSTRACIÓN

O primeiro que constitúe a esencia da mente non é outra cousa que a idea do corpo existente en acto (*polas proposicións 11 e 13*

*da parte 2), a cal (pola proposición 15 da parte 2) se compón de moitas outras, algunhas das cales (polo corolario da proposición 38 da parte 2) son adecuadas, outras, en cambio, inadecuadas (polo corolario da proposición 29 da parte 2). Daquela, todo o que se segue da natureza da mente e de que a mente é a causa próxima pola que iso debe ser entendido, necesariamente debe seguirse dunha idea adecuada ou dunha inadecuada. Agora ben, a mente, na medida en que (pola proposición 1 desta parte) ten ideas inadecuadas, nesa medida necesariamente padece. Daquela, as accións da mente só se seguen das ideas adecuadas e, polo tanto, a mente soamente padece porque ten ideas inadecuadas. Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Vemos, pois, que as paixóns só se refiren á mente en canto que esta ten algo que implica negación, ou sexa, en canto que é considerada unha parte da Natureza que por si mesma e sen as outras non pode ser percibida clara e distintamente. E desta forma podería eu mostrar que as paixóns refírense ás cousas singulares do mesmo modo que á mente e que doutra forma non poden ser percibidas; pero o meu propósito é tratar soamente sobre a mente humana.

#### PROPOSICIÓN IV

*Ningunha cousa pode ser destruída, agás por unha causa exterior.*

#### DEMOSTRACIÓN

Esta proposición é evidente de seu, pois a definición de calquera cousa afirma a esencia desa mesma cousa, pero non a nega, ou sexa, asegura a esencia da cousa, pero non a elimina. Así pois, mentres atendemos soamente á propia cousa e non ás causas exteriores, nada nesa cousa poderemos encontrar que a poida destruír. Q. E. D.

## PROPOSICIÓN V

*As cousas son de natureza contraria, isto é, non poden estar no mesmo suxeito, na medida en que unha cousa pode destruír a outra.*

### DEMOSTRACIÓN

En efecto, se puidesen concordar entre elas ou estar á vez no mesmo suxeito, podería entón darse no mesmo suxeito algo que podería destruílo, o cal (*pola proposición precedente*) é absurdo. Daquela, as cousas, etc. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN VI

*Cada cousa esfórzase, canto nela está, por perseverar no seu ser.*

### DEMOSTRACIÓN

En efecto, as cousas singulares son modos cos que os atributos de Deus se manifiestan de maneira certa e determinada (*polo corolario da proposición 25 da parte I*), isto é (*pola proposición 34 da parte I*), son cousas que manifiestan de maneira certa e determinada a potencia de Deus, pola que Deus existe e actúa. E ningunha cousa ten en si algo polo que poida ser destruída, ou sexa, que suprima a súa existencia (*pola proposición 4 desta parte*), senón que, polo contrario, oponse a todo aquilo que pode eliminar a súa existencia (*pola proposición precedente*) e, por conseguinte, esfórzase, canto pode e está nela, por perseverar no seu ser. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN VII

*O esforzo co que cada cousa se esforza por perseverar no seu ser non é outra cousa que a esencia actual desa mesma cousa.*

### DEMOSTRACIÓN

Da esencia dada de calquera cousa séguense necesariamente algunhas cousas (*pola proposición 36 da parte I*) e as cousas

non poden máis que aquilo que necesariamente se segue da natureza determinada delas (*pola proposición 29 da parte 1*). Polo tanto, a potencia de calquera cousa, ou sexa, o esforzo co que ela mesma, ben soa ben con outras, fai algo ou se esforza por facelo, isto é (*pola proposición 6 desta parte*), a potencia ou o esforzo co que se esforza por perseverar no seu ser, non é máis que a esencia dada, ou sexa, actual desa mesma cousa. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN VIII

*O esforzo co que cada cousa se esforza por perseverar no seu ser non implica ningún tempo finito, senón indefinido.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, se implicase un tempo limitado que determinase a duración da cousa, entón só da mesma potencia pola que a cousa existe seguiríase que a cousa non podería existir despois dese tempo limitado, senón que debería ser destruída; agora ben, isto é absurdo. Daquela, o esforzo polo que a cousa existe non implica ningún tempo definido, senón ao contrario, xa que (*pola mesma proposición 4 desta parte*), se non é destruída por ningunha causa exterior, pola mesma potencia pola que xa existe continuará existindo sempre. Daquela, ese esforzo implica un tempo indefinido. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN IX

*A mente, tanto na medida en que ten ideas claras e distintas como na medida en que as ten confusas, esfórzase por perseverar no seu ser cunha duración indefinida e é consciente deste esforzo seu.*

#### DEMOSTRACIÓN

A esencia da mente está constituída a partir de ideas adecuadas e inadecuadas (*como mostramos na proposición 3 desta parte*), por conseguinte, tanto na medida en que ten estas como na



medida en que ten aquelas, esfórzase por perseverar no seu ser, e iso (*pola proposición 8 desta parte*) cunha duración indefinida. Non obstante, como a mente (*pola proposición 23 da parte 2*) por medio das ideas das afeccións do corpo necesariamente é consciente de si mesma, a mente é, daquela (*pola proposición 7 desta parte*), consciente do seu esforzo. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Este esforzo, cando se refire só á mente, chámase «vontade», mais cando se refire á vez á mente e ao corpo, denomínase «apetito», o cal, polo tanto, non é outra cousa que a mesma esencia do home, da natureza do cal se seguen necesariamente as cousas que serven para a conservación do home e que, en consecuencia, o home está determinado a facer. Ademais, entre «apetito» e «desexo» non hai ningunha diferenza, agás que o desexo se refire xeralmente aos homes, en canto que son conscientes do seu apetito e, polo tanto, pode definirse así: «o desexo é o apetito con consciencia do mesmo». Consta, pois, por todas estas cousas que nós non intentamos, queremos, apetecemos nin desexamos algo porque xulgamos que iso é bo, senón, polo contrario, que nós xulgamos que algo é bo porque intentamos, queremos, apetecemos e desexamos iso.

#### PROPOSICIÓN X

*Unha idea que exclúe a existencia do noso corpo non pode darse na nosa mente, senón que é contraria a ela.*

#### DEMOSTRACIÓN

Calquera cousa que pode destruír o noso corpo non pode darse nel (*pola proposición 5 desta parte*), e, polo tanto, nin a idea desa cousa pode darse en Deus, en canto que ten a idea do noso corpo (*polo corolario da proposición 9 da parte 2*), isto é (*polas proposicións 11 e 13 da parte 2*), a idea desa cousa non

pode darse na nosa mente. Ao contrario, xa que (*polas proposicións 11 e 13 da parte 2*) o primeiro que constitúe a esencia da mente é a idea do corpo que existe en acto, o primeiro e principal do esforzo da nosa mente é (*pola proposición 7 desta parte*) afirmar a existencia do noso corpo, e, polo tanto, unha idea que nega a existencia do noso corpo é contraria á nosa mente, etc. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XI

*A idea de calquera cousa que aumenta ou diminúe, favorece ou reprime a potencia de actuar do noso corpo, aumenta ou diminúe, favorece ou reprime a potencia de pensar da nosa mente.*

### DEMOSTRACIÓN

Esta proposición é evidente a partir da proposición 7 da parte 2 ou tamén a partir da proposición 14 da parte 2.

### ESCOLIO

Vemos, en efecto, que a nosa mente pode padecer grandes cambios e pasar xa a unha maior xa unha menor perfección; e, certamente, estas paixóns explícanos os afectos da alegría e da tristeza. Por «alegría», pois, no que segue entenderei «a paixón coa que a mente pasa a unha maior perfección»; por «tristeza», en cambio, «a paixón coa que a mente pasa a unha menor perfección». Ademais, chamo «sensación pracenteira» ou «xúbilo» ao «afecto de alegría referido á vez á mente e ao corpo»; en cambio, «dor» ou «melancolía» ao «afecto de tristeza». Mais, hai que sinalar que a sensación pracenteira e a dor refírense ao home, cando unha soa parte súa é máis afectada que as outras, e, en cambio, o xúbilo e a melancolía, cando todas as partes son afectadas por igual. Que é, ademais, o «desexo», expliqueino no escolio da proposición 9 desta parte. E aparte destes tres non recoñezo ningún outro afecto primario,

pois mostrarei no que segue que os demais xorden deses tres. Pero, antes de seguir máis adiante, paréceme ben explicar aquí máis detalladamente a proposición 10 desta parte, para que se entenda máis claramente de que maneira unha idea é contraria a outra idea.

No escolio da proposición 17 da parte 2 mostramos que a idea que constitúe a esencia da mente implica a existencia do corpo durante tanto tempo como existe ese mesmo corpo. Ademais, das cousas que mostramos no corolario da proposición 8 da parte 2 e no escolio desa mesma parte séguese que a existencia presente da nosa mente depende só de que evidentemente a mente implica a existencia actual do corpo. Mostramos, por último, que a potencia da mente coa que esta imaxina as cousas e as lembra, tamén depende (*véxanse as proposicións 17 e 18 da parte 2, cos seus escolios*) de que a mesma mente implica a existencia actual do corpo. Desas cousas séguese que a existencia presente da mente e a súa potencia de imaxinar son suprimidas tan pronto como a mente deixa de afirmar a existencia presente do corpo. Agora ben, a causa de por que a mente deixa de afirmar esta existencia do corpo, non pode ser a mesma mente (*pola proposición 4 desta parte*) nin tampouco que o corpo deixa de existir. Pois (*pola proposición 6 da parte 2*) a causa de por que a mente afirma a existencia do corpo non é que o corpo comeza a existir; polo tanto, pola mesma razón nin deixa de afirmar a existencia do mesmo corpo que o corpo deixa de existir, senón que (*pola proposición 8 da parte 2*) isto xorde doutra idea que exclúe a existencia presente do noso corpo e, por conseguinte, da nosa mente, e que esa idea, polo tanto, é contraria á idea que constitúe a esencia da nosa mente.

## PROPOSICIÓN XII

*A mente esfórzase, canto pode, por imaxinar as cousas que aumentan ou favorecen a potencia de actuar do corpo.*

#### DEMOSTRACIÓN

Mentres o corpo humano é afectado por un modo que implica a natureza dalgún corpo exterior, a mente humana contemplará ese mesmo corpo como presente (*pola proposición 17 da parte 2*), e, por conseguinte (*pola proposición 7 da parte 2*), mentres a mente humana contempla algún corpo exterior como presente, isto é (*polo escolio da mesma proposición 17*), mentres o imaxina, o corpo humano é afectado por un modo que implica a natureza dese mesmo corpo exterior. E, polo tanto, mentres a mente imaxina as cousas que aumentan ou favorecen a potencia de actuar do noso corpo, o corpo é afectado por modos que aumentan ou favorecen a súa potencia de actuar (*véxase o postulado 1 desta parte*), e, por conseguinte (*pola proposición 11 desta parte*), é aumentada ou favorecida a potencia de pensar da mente. E, polo tanto (*polas proposicións 6 ou 9 desta parte*), a mente esfórzase, canto pode, por imaxinar esas cousas. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XIII

*Cando a mente imaxina as cousas que diminúen ou reprimen a potencia de actuar do corpo, esfórzase, canto pode, por lembrar as cousas que exclúen a existencia desas cousas.*

#### DEMOSTRACIÓN

Mentres a mente imaxina algo así, a potencia da mente e do corpo é diminuída ou reprimida (*como demostramos na proposición precedente*); e, con todo, a mente imaxinará iso ata que imaxine outra cousa que exclúa a existencia presente diso (*pola proposición 17 da parte 2*), isto é (*como acabamos de mostrar*), a potencia da mente e do corpo é diminuída ou reprimida ata que a mente imaxine outra cousa que exclúe a existencia daquilo e que, polo tanto, a mente (*pola proposición 9 desta parte*) se esforzará por imaxinar ou lembrar, canto pode. *Q. E. D.*

## COROLARIO

De aquí séguese que a mente rexeita imaxinar as cousas que diminúen ou reprimen a súa propia potencia e a do corpo.

## ESCOLIO

A partir destas cousas claramente entendemos qué é o amor e qué o odio. En efecto, «o amor» non é outra cousa que «a alegría acompañada da idea dunha causa exterior», e «o odio» non é outra cousa que «a tristeza acompañada da idea dunha causa exterior». Vemos, ademais, que quen ama se esforza necesariamente por ter presente e conservar a cousa que ama, e que, por contra, quen odia se esforza por apartar e destruír a cousa á que ten odio. Pero, de todas estas cousas trataremos máis detalladamente no que segue.

## PROPOSICIÓN XIV

*Se a mente foi afectada unha vez por dous afectos ao mesmo tempo, cando despois sexa afectada por un deses dous, será afectada tamén polo outro.*

## DEMOSTRACIÓN

Se o corpo humano foi afectado unha vez por dous corpos ao mesmo tempo, cando a mente despois imaxine un deses dous, ao instante tamén lembrará o outro (*pola proposición 18 da parte 2*). Non obstante, as imaxinacións da mente revelan os afectos do noso corpo máis que a natureza dos corpos exteriores (*pola corolario 2 da proposición 16 da parte 2*); daquela, se o corpo e, por conseguinte, a mente (*véxase a definición 3 desta parte*) foron afectados unha vez por dous afectos, cando despois sexan afectados por un deses dous, serán afectados tamén polo outro. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XV

*Calquera cousa pode ser por accidente causa de alegría, de tristeza ou de desexo.*

#### DEMOSTRACIÓN

Supóñase que a mente é afectada ao mesmo tempo por dous afectos, un evidentemente que nin aumenta nin diminúe a súa potencia de actuar, e outro que ou a aumenta ou a diminúe (*véxase o postulado 1 desta parte*). A partir da proposición precedente queda patente que, cando a mente despois sexa afectada polo primeiro en virtude da súa verdadeira causa, a cal (*por hipótese*) por si mesma non aumenta nin diminúe a potencia de pensar da mente, ao momento tamén será afectada polo segundo, que aumenta ou diminúe a potencia de pensar da mente, isto é (*polo escolio da proposición 11 desta parte*), será afectado de alegría ou de tristeza. E, polo tanto, aquela primeira cousa será causa de alegría ou de tristeza non por si mesma, senón por accidente. E por ese mesmo camiño facilmente pode mostrarse que aquela cousa pode ser por accidente causa do desexo. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

Polo só feito de que temos contemplada unha cousa co afecto de alegría ou de tristeza, afecto do cal ela mesma non é causa eficiente, podemos amar ou odiar esa cousa.

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, deste só feito resulta (*pola proposición 14 desta parte*) que a mente, ao imaxinar despois esa cousa, é afectada polo afecto da alegría ou da tristeza, isto é (*polo escolio da proposición 11 desta parte*), resulta que a potencia da mente e do corpo é aumentada ou diminuída, etc. E, por conseguinte (*pola proposición 12 desta parte*), resulta que a mente desexa ou rexeita imaxinar esa cousa, isto é (*polo escolio da proposición 13 desta parte*), que ama ou odia esa cousa. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

A partir de aquí entendemos por que pode suceder que amemos ou odiamos algunhas cousas sen causa algunha para nós coñe-

cida, senón soamente —como din— por simpatía e antipatía. E con isto hai que relacionar tamén os obxectos que nos afectan de alegría ou de tristeza só polo feito de que teñen algo similar a obxectos que adoitan afectarnos con eses mesmos afectos, como mostrarei na proposición seguinte. Sei, certamente, que os autores que primeiro introduciron estes nomes de «simpatía» e «antipatía», quixeron significar con eles algunhas calidades ocultas das cousas; creo, porén, que nos é lícito entender tamén por eses nomes calidades coñecidas ou manifestas.

### PROPOSICIÓN XVI

*Polo só feito de que imaxinamos que unha cousa ten algo similar a un obxecto que soe afectar a mente de alegría ou de tristeza, aínda que aquilo no que a cousa é similar ao obxecto non sexa a causa eficiente deses afectos, non obstante amaremos ou odiaremos esa cousa.*

### DEMOSTRACIÓN

Aquilo que é similar ao obxecto témolo contemplado no mesmo obxecto (*por hipótese*) con afecto de alegría ou de tristeza, e, polo tanto (*pola proposición 14 desta parte*), cando a mente é afectada pola imaxe del, ao momento tamén é afectada por este ou aqueloutro afecto, e, en consecuencia, a cousa que percibimos que ten iso mesmo similar, será (*pola proposición 15 desta parte*) por accidente causa de alegría ou de tristeza. Así pois (*pola corolario precedente*), aínda que aquilo no que a cousa é similar ao obxecto non sexa a causa eficiente deses afectos, non obstante amaremos ou odiaremos esa cousa. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XVII

*Se imaxinamos que unha cousa que adoita afectarnos cun afecto de tristeza ten algo similar a outra que adoita afectarnos cun afecto igualmente grande de alegría, odiaremos e amaremos á vez esa cousa.*

## DEMOSTRACIÓN

En efecto, (*por hipótese*) esta cousa é por si mesma causa de tristeza e (*polo escolio da proposición 13 desta parte*), en canto que a imaxinamos con este afecto, odiámola; e ademais, en canto que imaxinamos que esa cousa ten algo similar a outra cousa que adoita afectarnos cun afecto igualmente grande de alegría, amarémola cun esforzo igualmente grande de alegría (*polo proposición precedente*). E, polo tanto, odiaremos e amaremos á vez esa cousa. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

«Este estado da mente, que evidentemente xorde de dous afectos contrarios», chámase «flutuación do ánimo», a cal ten que ver, polo tanto, co afecto como a dúbida coa imaxinación (*véxase o escolio da proposición 44 da parte 2*); e a flutuación do ánimo e a dúbida non difiren entre si máis que segundo o máis ou o menos. Pero, hai que sinalar que na proposición precedente deducín esas flutuacións do ánimo a partir das causas que son causas por si dun afecto e por accidente doutro; e fixen iso, porque así podían ser máis facilmente deducidas do anteriormente dito, pero non porque eu negue que as flutuacións do ánimo xeralmente xorden dun obxecto que é causa eficiente de ambos afectos. Pois o corpo humano (*polo postulado 1 da parte 2*) componse de moitísimos individuos de diversa natureza e, polo tanto (*polo axioma 1 que segue ao lema 3, que debe verse despois da proposición 13 da parte 2*), pode ser afectado por un só e o mesmo corpo de moitísimos e diversos modos. E, por contra, xa que unha soa e a mesma cousa pode ser afectada de moitos modos, entón tamén poderá afectar de moitos e diversos modos unha soa e a mesma parte do corpo. A partir diso facilmente podemos concibir que un só e o mesmo obxecto pode ser a causa de moitos e contrarios afectos.



## PROPOSICIÓN XVIII

*O home é afectado a partir dunha imaxe dunha cousa pasada ou futura co mesmo afecto de alegría e de tristeza que a partir da imaxe dunha cousa presente.*

### DEMOSTRACIÓN

Mentres un home é afectado pola imaxe dalgunha cousa, contemplará a cousa como presente, aínda que non exista (*pola proposición 17 da parte 2, co seu corolario*), e non imaxinará esa cousa como pasada ou futura, a non ser en canto que a súa imaxe está unida á imaxe dun tempo pasado ou futuro (*véxase o escolio da proposición 44 da parte 2*). Polo tanto, a imaxe dunha cousa, considerada en si soa, é a mesma, xa se refira a un tempo futuro ou pasado, xa a un presente, isto é (*polo corolario 2 da proposición 16 da parte 2*), o estado do corpo, ou sexa, o afecto é o mesmo, xa a imaxe sexa dunha cousa pasada ou futura, xa dunha presente. E, polo tanto, o afecto de alegría e de tristeza é o mesmo, xa a imaxe sexa dunha cousa pasada ou futura, xa dunha presente. *Q. E. D.*

### ESCOLIO I

Chamo aquí pasada ou futura a unha cousa en canto que fomos ou seremos afectados por ela; por exemplo, en canto que esa cousa a vimos ou a veremos, nos repuxo ou nos reporá, nos danou ou nos danará, etc. Pois, na medida en que imaxinamos esa cousa así, nesa medida afirmamos a súa existencia, isto é, o corpo non é afectado por ningún afecto que exclúa a existencia da cousa; e, polo tanto (*pola proposición 17 da parte 2*), o corpo é afectado pola imaxe desa mesma cousa do mesmo modo ca se esa cousa estivese presente. Con todo, xa que ocorre a miúdo que os que experimentaron moitas cousas, flutúan, sempre que contemplan unha cousa como futura ou pasada, e dubidan moitísimo sobre a realización desa cousa (*véxase o escolio da propo-*

sición 44 da parte 2), diso resulta que os afectos que xorden de imaxes similares das cousas non son tan constantes, senón que xeralmente son perturbadas por imaxes doutras cousas, ata que os homes se aseguran da realización da cousa.

## ESCOLIO II

Polo que se acaba de dicir entendemos qué é a esperanza, o medo, a seguridade, a desesperación, o gozo e o remordemento de conciencia. En efecto, a «esperanza» non é outra cousa que «a alegría inconstante xurdida da imaxe dunha cousa futura ou pasada de cuxa realización dubidamos». O «medo», por contra, é «a tristeza inconstante xurdida tamén da imaxe dunha cousa dubidosa». Ademais, se destes afectos se elimina a dúbida, da «esperanza» resulta a «seguridade» e do «medo» a «desesperación», é dicir, «a alegría ou a tristeza xurdidas da imaxe dunha cousa da que tivemos medo ou esperanza». Pola súa parte, o «gozo» é «a alegría xurdida da imaxe dunha cousa pasada de cuxa realización tivemos dúbida». Finalmente, o «remordemento de conciencia» é «a tristeza oposta ao gozo».

## PROPOSICIÓN XIX

*Quen imaxina que é destruído aquilo que ama, entristecerase; se imaxina, en cambio, que é conservado, alegrarase.*

## DEMOSTRACIÓN

A mente esfórzase, canto pode, por imaxinar as cousas que aumentan ou favorecen a potencia de actuar do corpo (*pola proposición 12 desta parte*), isto é (*polo escolio da proposición 13 desta parte*), as cousas que ama. Agora ben, a imaxinación é favorecida polas cousas que aseguran a existencia da cousa e, pola contra, é reprimida polas cousas que exclúen a existencia desa cousa (*pola proposición 17 da parte 2*). Daquela, as imaxes das cousas que aseguran a existencia da cousa amada favore-

cen o esforzo da mente co que se esforza por imaxinar a cousa amada, isto é (*polo escolio da proposición 11 desta parte*), afectan de alegría a mente; e as cousas que, polo contrario, exclúen a existencia da cousa amada, reprimen ese mesmo esforzo da mente, isto é (*polo mesmo escolio*), afectan de tristeza a mente. Polo tanto, quen imaxina que é destruído aquilo que ama, entristecerase, etc. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XX

*Quen imaxina que é destruído aquilo que odia, alegrarase.*

### DEMOSTRACIÓN

A mente (*polo proposición 13 desta parte*) esfórzase por imaxinar aquilo que exclúe a existencia das cousas polas que a potencia de actuar do corpo é diminuída ou reprimida, isto é (*polo escolio da mesma proposición*), esfórzase por imaxinar aquilo que exclúe a existencia das cousas que odia. E, polo tanto, a imaxe da cousa que exclúe a existencia daquilo que a mente odia, favorece ese esforzo da mente, isto é (*polo escolio da proposición 11 desta parte*), afecta de alegría a mente. Así pois, quen imaxina que é destruído aquilo que odia, alegrarase. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XXI

*Quen imaxina o que ama afectado de alegría ou de tristeza, tamén será afectado de alegría ou de tristeza, e cada un destes dous afectos será maior ou menor no amante, segundo que cada un dos dous sexa maior ou menor na cousa amada.*

### DEMOSTRACIÓN

As imaxes das cousas (*como demostramos na proposición 19 desta parte*) que aseguran a existencia da cousa amada, favorecen o esforzo da mente co que se esforza por imaxinar esa mesma cousa amada. Mais, a alegría asegura a existencia da

cousa alegre, e tanto máis canto maior é o afecto de alegría; é, en efecto (*polo escolio da proposición 11 desta parte*), o paso a unha maior perfección. Daquela, a imaxe da alegría da cousa amada favorece no amante o esforzo da súa propia mente, isto é (*polo escolio da proposición 11 desta parte*), afecta de alegría o amante, e tanto maior canto maior fose este afecto na cousa amada; iso era o primeiro. Por outra parte, na medida en que unha cousa é afectada dalgunha tristeza, nesa medida é destruída, e tanto máis canto maior é a tristeza pola que é afectada (*polo mesmo escolio da proposición 11 desta parte*). E, polo tanto (*pola proposición 19 desta parte*), quen imaxina que o que ama é afectado de tristeza, tamén é afectado de tristeza, e tanto máis canto maior fose ese afecto na cousa amada. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XXII

*Se imaxinamos que alguén afecta de alegría unha cousa que amamos, seremos afectados de amor a el. Se, por contra, imaxinamos que ese mesmo afecta de tristeza esa mesma cousa, por contra tamén seremos afectados de odio contra el.*

### DEMOSTRACIÓN

Aquel que afecta de alegría ou de tristeza unha cousa que amamos, tamén nos afecta a nós de alegría ou de tristeza, se, certamente, imaxinamos a cousa amada afectada desa alegría ou tristeza (*pola proposición precedente*). Agora ben, suponse que esa alegría ou tristeza se dá en nós acompañada da idea da causa exterior; daquela (*polo escolio da proposición 13 desta parte*), se imaxinamos que alguén afecta de alegría ou de tristeza unha cousa que amamos, seremos afectados de amor ou de odio a ese mesmo. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

A proposición 21 explícanos qué é a «compaixón», que podemos definir como que é «a tristeza xurdida do mal doutro». Non

obstante, non sei con que nome debe ser chamada a alegría que xorde do ben doutro. Por outra parte, denominaremos «recoñecemento» «o amor a aquel que fixo ben a outro» e, polo contrario, «indignación» «o odio a aquel que fixo mal a outro». Hai que sinalar, en fin, que nós non só nos compadecemos da cousa que antes amamos (*como mostramos na proposición 21*), senón tamén da cousa pola que antes non sentimos ningún afecto, con tal de que a consideremos semellante a nós (*como máis abaixo mostrarei*); e hai que sinalar que, polo tanto, sentimos tamén recoñecemento por aquel que fixo ben a un semellante e, ao contrario, indignámonos contra aquel que causou dano a un semellante.

### PROPOSICIÓN XXIII

*Quen imaxina aquilo que odia afectado de tristeza, alegrarase; se, pola contra, imaxina iso afectado de alegría, entristecerase; e cada un destes afectos será maior ou menor, segundo o seu contrario sexa maior ou menor naquilo que odia.*

#### DEMOSTRACIÓN

Unha cousa odiosa, na medida en que é afectada pola tristeza, nesa medida é destruída, e tanto máis canto maior é a tristeza pola que é afectada (*polo escolio da proposición 11 desta parte*). Quen, pois (*pola proposición 20 desta parte*), imaxina que unha cousa que odia é afectada de tristeza, será por contra afectado de alegría, e tanto maior canto maior imaxina que é a tristeza pola que é afectada a cousa odiosa; iso era o primeiro. Ademais, a alegría asegura a existencia da cousa alegre (*polo mesmo escolio da proposición 11 desta parte*), e tanto máis canto maior é a alegría que se concibe. Se alguén imaxina que é afectado de alegría aquel ao que odia, esa imaxinación (*pola proposición 13 desta parte*) reprimirá o seu esforzo, isto é (*polo escolio da proposición 11 desta parte*), o que odia será afectado de tristeza, etc. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Esa alegría apenas pode ser sólida e sen algún conflito do ánimo. Pois (*como mostrarei deseguido na proposición 27 desta parte*), na medida en que alguén imaxina que unha cousa semellante a el é afectada co afecto da tristeza, nesa medida debe entristecerse; e ao contrario, se imaxina que esa cousa é afectada de alegría. Pero, aquí prestamos atención só ao odio.

#### PROPOSICIÓN XXIV

*Se imaxinamos que alguén afecta de alegría unha cousa que odiamos, tamén seremos afectados de odio a el. Se, por contra, imaxinamos que ese mesmo afecta a mesma cousa de tristeza, seremos afectados de amor a el.*

#### DEMOSTRACIÓN

Esta proposición demóstrase do mesmo modo que a proposición 22 desta parte, á cal se remite.

#### ESCOLIO

Estes e similares afectos de odio teñen que ver coa «envexa», a cal non é, polo tanto, outra cousa que «o mesmo odio, en canto que se considera que ese odio dispón ao home de tal maneira que goza co mal doutro e, pola contra, entristécese co ben doutro».

#### PROPOSICIÓN XXV

*Esforzámonos por afirmar sobre nós e sobre unha cousa amada todo aquilo que imaxinamos que afecta de alegría a nós ou a cousa amada, e, ao contrario, por negar todo aquilo que imaxinamos que afecta de tristeza a nós ou a cousa amada.*

#### DEMOSTRACIÓN

Aquilo que imaxinamos que afecta de alegría ou de tristeza unha cousa amada, aféctanos a nós de alegría ou de tristeza

(pola proposición 21 desta parte). Agora ben, a mente (pola proposición 12 desta parte) esfórzase, canto pode, por imaxinar as cousas que nos afectan de alegría, isto é (pola proposición 17 da parte 2 e polo seu corolario), por contemplalas como presentes, e, ao contrario (pola proposición 13 desta parte), por excluír a existencia daquelas cousas que nos afectan de tristeza. Daquela, esforzámonos por afirmar sobre nós e sobre a cousa amada todo aquilo que imaxinamos que afecta de alegría a nós e a cousa amada, e, ao contrario, etc. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXVI

*Esforzámonos por afirmar sobre unha cousa que odiamos todo aquilo que imaxinamos que afecta de tristeza esa cousa, e, ao contrario, por negar aquilo que imaxinamos que afecta de alegría esa cousa.*

### DEMOSTRACIÓN

Esta proposición séguese da proposición 23 igual que a precedente da proposición 21 desta parte.

### ESCOLIO

Con estas cousas vemos que facilmente sucede que o home se estima a si mesmo e estima a cousa amada máis do xusto, e, ao contrario, estima menos do xusto a cousa que odia. Certamente, esa imaxinación, cando se refire ao mesmo home que se estima a si mesmo máis do xusto, chámase «soberbia» e é unha especie de delirio, xa que o home soña cos ollos abertos que el ten poder sobre todas as cousas que alcanza só coa imaxinación e que, polo tanto, contempla como reais, e exulta con esas cousas, mentres que non pode imaxinar as cousas que exclúen a existencia daquelas e limitan a potencia de actuar del mesmo. Así pois, a «soberbia» é «a alegría xurdida de que o home se estima a si mesmo máis do xusto». Por outra parte, chámase «sobre-

estimación» «a alegría que xorde de que o home estima a outro máis do xusto». E, finalmente, chámase «menosprezo» «a alegría que xorde de que o home estima a outro menos do xusto».

## PROPOSICIÓN XXVII

*Polo feito de que imaxinamos que é afectada por algún afecto unha cousa similar a nós e pola que non sentimos ningún afecto, por iso mesmo somos afectados por un afecto similar.*

### DEMOSTRACIÓN

As imaxes das cousas son afeccións do corpo humano, das cales as ideas representan corpos exteriores como presentes a nós (*polo escolio da proposición 17 da parte 2*), isto é (*pola proposición 16 da parte 2*), das cales as ideas envolven a natureza do noso corpo e á vez a natureza presente dun corpo exterior. Así pois, se a natureza do corpo exterior é similar á natureza do noso corpo, entón a idea do corpo exterior que imaxinamos implicará unha afección do noso corpo similar á afección do corpo exterior; e, por conseguinte, se imaxinamos a alguén semellante a nós afectado por algún afecto, esa imaxinación expresará unha afección do noso corpo similar a ese afecto. En consecuencia, polo feito de que imaxinamos que algunha cousa similar a nós é afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar ao dela. E se odiamos unha cousa similar a nós, entón (*pola proposición 23 desta parte*) seremos afectados por un afecto contrario ao dela, non similar. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Esta imitación de afectos, cando se refire á tristeza, chámase «compaixón» (*sobre a cal véxase o escolio da proposición 22 desta parte*); mais, referida ao desexo chámase «emulación», a cal, polo tanto, non é outra cousa que «o desexo dalgunha cousa que se xera en nós polo feito de que imaxinamos que outros semellantes a nós teñen ese mesmo desexo».



### COROLARIO I

Se imaxinamos que alguén polo que non sentimos ningún afecto, afecta de alegría unha cousa similar a nós, seremos afectados de amor a el. Se, pola contra, imaxinamos que afecta esa mesma cousa de tristeza, seremos afectados de odio a el.

### DEMOSTRACIÓN

Isto demóstrase a partir da proposición precedente do mesmo modo que a proposición 22 desta parte a partir da proposición 21.

### COROLARIO II

Non podemos odiar unha cousa da que nos compadecemos, polo feito de que a súa miseria nos afecta de tristeza.

### DEMOSTRACIÓN

Se, en efecto, nós puidésemos terlle odio a esa cousa por iso, entón (*pola proposición 23 desta parte*) alegrariámonos pola súa tristeza, o cal é contrario á hipótese.

### COROLARIO III

Esforzarémonos, canto poidamos, por liberar da miseria unha cousa da que nos compadecemos.

### DEMOSTRACIÓN

Aquilo que afecta de tristeza unha cousa da que nos compadecemos, aféctanos tamén a nós de tristeza similar (*pola proposición precedente*). Polo tanto, esforzarémonos por pensar en todo aquilo que elimina a existencia desa cousa, ou sexa, que destrúe esa cousa (*pola proposición 13 desta parte*), isto é (*pola escolio da proposición 9 desta parte*), apeteceremos destruír iso, ou sexa, estaremos determinados a destruír iso. E, polo tanto, esforzarémonos por liberar da súa miseria unha cousa da que nos compadecemos. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

Esa vontade ou ese apetito de facer ben que xorde de que nos compadecemos da cousa á que queremos facer un ben, chámase «benevolencia», a cal, polo tanto, non é outra cousa que o desexo xurdido da paixón. Polo demais, sobre o amor e o odio a aquel que fixo ben ou mal a unha cousa que imaxinamos que é similar a nós, véxase o escolio da proposición 22 desta parte.

## PROPOSICIÓN XXVIII

*Esforzámonos por promover que se faga todo aquilo que imaxinamos que conduce á alegría; en cambio, esforzámonos por apartar ou destruír o que imaxinamos que se opón a aquela, ou sexa, que conduce á tristeza.*

## DEMOSTRACIÓN

O que imaxinamos que conduce á alegría, esforzámonos, canto podemos, por imaxinalo (*pola proposición 12 desta parte*), isto é (*pola proposición 17 da parte 2*), esforzarémonos, canto poidamos, por contemplar iso como presente, ou sexa, como existente en acto. Pero, o esforzo ou a potencia da mente en pensar é igual e simultáneo por natureza ao esforzo ou á potencia do corpo en actuar (*como claramente se segue do corolario da proposición 7 e do corolario da proposición 11 da parte 2*). Daquela, esforzámonos absolutamente por que iso exista, ou sexa (*o que polo escolio da proposición 9 desta parte é o mesmo*), apetecémolo e intentámolo; iso era o primeiro. Por outra parte, se aquilo que cremos que é causa de tristeza, isto é (*polo escolio da proposición 13 desta parte*), se aquilo que odiamos imaxinamos que é destruído, alegrarémonos (*pola proposición 20 desta parte*) e, polo tanto, esforzarémonos (*pola primeira parte desta demostración*) por destruír iso mesmo ou por apartalo de nós, para que non contemplemos iso como presente; iso era o segundo. Daquela, esforzámonos por promover que se faga todo aquilo que imaxinamos que conduce á alegría, etc. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XXIX

*Nós esforzarémonos tamén por facer todo aquilo que imaxinamos que os homes<sup>18</sup> miran con alegría, e, ao contrario, aborreceremos facer aquilo que imaxinamos que os homes aborrecen.*

### DEMOSTRACIÓN

Polo feito de que imaxinamos que os homes aman ou odian algo, nós amaremos ou odiaremos iso mesmo (*pola proposición 27 desta parte*), isto é (*polo escolio da proposición 13 desta parte*), por iso mesmo alegrarémonos ou entristecerémonos coa presenza desa cousa. E, polo tanto (*pola proposición precedente*), todo aquilo que imaxinamos que os homes aman, ou sexa, miran con alegría, esforzarémonos por facelo, etc. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Este esforzo por facer algo e tamén por omitilo por un só motivo, para agradar aos homes, chámase «ambición», sobre todo cando nos esforzamos con tanto empeño por agradar ao vulgo que facemos ou omitimos algunhas cousas con dano noso ou alleo; nos outros casos adoita denominarse «humanidade». Por outra parte, chamo «eloxio» a alegría coa que imaxinamos a acción doutro coa que se esforzou en deleitarnos; chamo, en cambio, «vituperio» a tristeza coa que, pola contra, aborrecemos a acción dese outro.

## PROPOSICIÓN XXX

*Se alguén fixo algo que imaxina que afecta aos demais de alegría, el será afectado de alegría, acompañada da idea de si mesmo como causa, ou sexa, contemplarase a si mesmo con alegría. Se, polo contrario, fixo algo que imaxina que afecta aos demais de tristeza, contemplarase pola contra a si mesmo con tristeza.*

---

<sup>18</sup> Nota do autor: *N.B. Enténdase aquí e no que segue «os homes polos que non sentimos ningún afecto».*

## DEMOSTRACIÓN

Quen imaxina que el afecta aos demais de alegría ou de tristeza, por iso mesmo (*pola proposición 27 desta parte*) será afectado de alegría ou de tristeza. Non obstante, como o home (*polas proposicións 19 e 23 da parte 2*) é consciente de si mesmo por medio das afeccións coas que é determinado a actuar, aquel, pois, que fixo algo que el mesmo imaxina que afecta aos demais de alegría, será afectado de alegría con consciencia de si mesmo como causa, ou sexa, contemplarase a si mesmo con alegría, e, polo contrario, etc. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

Como o amor (*polo escolio da proposición 13 desta parte*) é alegría acompañada da idea dunha causa exterior, e o odio é tristeza acompañada tamén da idea dunha causa exterior, esa alegría e esa tristeza serán, pois, especie de amor e de odio. Pero, xa que o amor e o odio se refiren a obxectos exteriores, designaremos eses afectos con outros nomes; a saber, denominaremos «gloria» a alegría acompañada da idea dunha causa exterior, e «vergoña» a tristeza contraria a aquela; enténdase, cando a alegría ou a tristeza xorden de que o home cre ser eloxiado ou vituperado. Nos outros casos chamarei «satisfacción de si mesmo» a alegría acompañada da idea dunha causa interior, «arrepentimento», en cambio, a tristeza contraria a aquela. Ademais, xa que (*polo corolario da proposición 17 da parte 2*) pode suceder que a alegría coa que alguén imaxina que el afecta aos demais sexa soamente imaxinaria, e xa que (*pola proposición 25 desta parte*) cadaquén se esforza por imaxinar de si mesmo todo o que imaxina que o afecta de alegría, facilmente, pois, pode suceder que o que se gloria sexa soberbio e que se imaxine que el é agradable para todos, cando é molesto para todos.

## PROPOSICIÓN XXXI

*Se imaxinamos que alguén ama ou desexa ou odia algunha cousa que nós mesmos amamos, desexamos ou odiamos, por iso*

*mesmo amaremos, etc. esa cousa máis constantemente. Se, en cambio, imaxinamos que aquel aborrece o que amamos, ou á inversa, entón padeceremos flutuación do ánimo.*

#### DEMOSTRACIÓN

Polo só feito de que imaxinamos que alguén ama algunha cousa, por iso mesmo amaremos esa mesma cousa (*pola proposición 27 desta parte*). Agora ben, supoñamos que nós amamos esa mesma cousa sen iso; engádesse, daquela, ao amor unha nova causa pola que é fomentado, e, polo tanto, amaremos máis constantemente por iso mesmo o que amamos. Ademais, polo feito de que imaxinamos que alguén aborrece algunha cousa, aborreceremos esa mesma cousa (*pola mesma proposición*). Agora ben, se supoñemos que ao mesmo tempo nós amamos esa mesma cousa, ao mesmo tempo, daquela, amaremos e aborreceremos esa mesma cousa, ou sexa (*véxase o escolio da proposición 17 desta parte*), padeceremos flutuación do ánimo. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

De aquí e da proposición 28 desta parte séguese que cadaquén se esforza, canto pode, por que cadaquén ame o que el mesmo ama e odie tamén o que el mesmo odia; de aí aquilo do poeta<sup>19</sup>:

«Esperemos por igual, por igual temamos os amantes;  
se alguén ama o que outro deixa, de ferro é».

#### ESCOLIO

Este esforzo por conseguir que cadaquén aprobe o que un mesmo ama ou odia é realmente ambición (*véxase o escolio da proposición 29 desta parte*); e, polo tanto, vemos que cadaquén por natureza apetece que os demais vivan segundo o carácter

---

<sup>19</sup> O texto pertence a Ovidio, *Amores*, 2, 19, 4-5, pero os versos están citados en orde inversa.

del mesmo; e, mentres todos apetecen iso por igual, por igual son estorbo entre si, e, mentres todos queren ser eloxiados ou ser amados por todos, son obxecto de odio mutuamente.

## PROPOSICIÓN XXXII

*Se imaxinamos que alguén goza dalgunha cousa que un só pode posuír, esforzarémonos por conseguir que aquel non posúa esa cousa.*

### DEMOSTRACIÓN

Polo só feito de que imaxinamos que alguén goza dalgunha cousa (*pola proposición 27 desta parte, co seu corolario*), amaremos esa cousa e desexaremos gozar dela. Agora ben (*por hipótese*), imaxinamos que a esta alegría estorba o feito de que aquel goce desa mesma cousa; daquela (*pola proposición 28 desta parte*), esforzarémonos por que aquel non posúa esa cousa. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Vemos, pois, que a natureza dos homes está en xeral establecida de tal maneira que eles compadécense daqueles aos que lles vai mal e envexan aos que lles vai ben, e (*pola proposición precedente*) con tanto maior odio canto máis aman a cousa que imaxinan que o outro posúe. Vemos, ademais, que da mesma propiedade da natureza humana, da que se segue que os homes son misericordiosos, tamén se segue que eles son envexosos e ambiciosos. Se quixésemos, en fin, consultar a propia experiencia, saberíamos por experiencia que ela nos ensina todas estas cousas, sobre todo, se atendésemos aos primeiros anos da nosa vida. En efecto, sabemos por experiencia que os nenos, xa que o seu corpo está continuamente como en oscilación, rin ou chorran polo só feito de ver rir ou chorar a outros, e ademais todo o que ven facer a outros, desexan imitalo ao instante, e, en fin, desexan para si todas as cousas coas que imaxinan que outros

se deleitan, porque, sen dúbida, as imaxes das cousas son, como dixemos, as mesmas afeccións do corpo humano, ou sexa, os modos cos que o corpo humano é afectado por causas exteriores e é disposto a facer isto ou aquilo.

### PROPOSICIÓN XXXIII

*Cando amamos unha cousa similar a nós, esforzámonos, canto podemos, por conseguir que ela nos ame á súa vez.*

#### DEMOSTRACIÓN

Unha cousa que amamos esforzámonos, canto podemos, por imaxinala máis que as demais (*pola proposición 12 desta parte*). Se, pois, esa cousa é similar a nós, esforzaremos por afectala de alegría máis que as demais (*pola proposición 29 desta parte*), ou sexa, esforzaremos, canto poidamos, por conseguir que a cousa amada sexa afectada de alegría acompañada da idea de nós, isto é (*polo escolio da proposición 13 desta parte*), que ela nos ame á súa vez. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXXIV

*Canto maior é o afecto por nós polo que imaxinamos que é afectada unha cousa amada, tanto máis nos gloriaremos.*

#### DEMOSTRACIÓN

Nós (*pola proposición precedente*) esforzámonos, canto podemos, por que unha cousa amada nos ame á súa vez, isto é (*polo escolio da proposición 13 desta parte*), por que unha cousa amada sexa afectada de alegría acompañada da idea de nós. Así pois, canta maior é a alegría pola que imaxinamos que unha cousa amada é afectada pola nosa causa, tanto máis ese esforzo é favorecido, isto é (*pola proposición 11 desta parte, co seu escolio*), tanto maior é a alegría pola que somos afectados. Agora ben, cando nos alegamos de ter afectado de alegría a outro semellante a

nós, entón contemplámonos a nós mesmos con alegría (*pola proposición 30 desta parte*); daquela, canto maior é o afecto por nós polo que imaxinamos que é afectada unha cousa amada, tanto maior será a alegría coa que nos contemplaremos a nós mesmos, ou sexa (*polo escolio da proposición 30 desta parte*), tanto máis nos gloriaremos. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXXV

*Se alguén imaxina que unha cousa amada une a outro a ela co mesmo vínculo de amizade ou cun máis estreito que aquel co que el só posuía esa cousa, será afectado de odio a esa mesma cousa amada e envexará a ese outro.*

#### DEMOSTRACIÓN

Canto maior é o amor a el polo que alguén imaxina que é afectada unha cousa amada, tanto máis se gloriará (*pola proposición precedente*), isto é (*polo escolio da proposición 30 desta parte*), tanto máis se alegrará. E, polo tanto (*pola proposición 28 desta parte*), esforzarse, canto pode, por imaxinar que a cousa amada está ligada a el mesmo o máis estreitamente posible, esforzo ou apetito que, certamente, é fomentado, se imaxina que outro desexa o mesmo para el (*pola proposición 31 desta parte*). Agora ben, suponse que ese esforzo ou apetito é reprimido pola imaxe desa mesma cousa amada acompañada da imaxe daquel que a cousa amada une a ela. Daquela (*polo escolio da proposición 11 desta parte*), por iso mesmo aquel será afectado de tristeza acompañada da idea da cousa amada como causa, e ao mesmo tempo pola imaxe do outro, isto é (*polo escolio da proposición 13 desta parte*), será afectado de odio á cousa amada e ao mesmo tempo a ese outro (*polo corolario da proposición 15 desta parte*), ao cal envexará (*pola proposición 23 desta parte*), porque se deleita coa cousa amada. *Q. E. D.*



## ESCOLIO

Este odio a unha cousa amada, unido á envexa, chámase «celos», os cales, por tanto, non son outra cousa que unha fluctuación do ánimo xurdida á vez do amor e do odio, acompañados da idea doutro ao que se envexa. Ademais, este odio á cousa amada será maior en proporción á alegría coa que acostumaba ser afectado o celoso polo recíproco amor á cousa amada, e tamén en proporción ao afecto co que era afectado respecto a aquel que imaxina que a cousa amada une a ela. Pois se odiaba a aquel, por iso mesmo odiará a cousa amada (*pola proposición 24 desta parte*), xa que imaxina que esa cousa afecta de alegría iso que el mesmo odia, e tamén (*polo corolario da proposición 15 desta parte*) polo feito de que é obrigado a unir a imaxe da cousa amada á imaxe daquel que odia. Esta razón ten xeralmente lugar no amor a unha muller; en efecto, quen imaxina que a muller que ama se prostitúe con outro, non só se entristecerá polo feito de que é reprimido o seu apetito, senón que tamén sentirá aversión por ela mesma, xa que é obrigado a unir a imaxe da cousa amada ás partes pudendas e ás excrecións do outro. A iso, en fin, engádase que o celoso non é acollido pola cousa amada co mesmo rostro que ela lle acostumaba ofrecer, causa pola que tamén o amante se entristece, como agora vou mostrar.

## PROPOSICIÓN XXXVI

*Quen lembra unha cousa coa que se deleitou unha vez, desexa posuír esa mesma cousa coas mesmas circunstancias que cando se deleitou con ela por primeira vez.*

## DEMOSTRACIÓN

Todo o que un home viu xunto cunha cousa que o deleitou, todo iso (*pola proposición 15 desta parte*) será por accidente causa de alegría; e, polo tanto (*pola proposición 28 desta parte*), desexará posuír todo iso xunto coa cousa que o deleitou, ou sexa, de-

sexará posuír a cousa con todas as mesmas circunstancias que cando se deleitou con ela por primeira vez. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

Así pois, se descobre que falta unha desas circunstancias, o amante entristecerase.

#### DEMOSTRACIÓN

Pois, na medida en que descobre que falta algunha circunstancia, nesa medida imaxina algo que exclúe a existencia daquela cousa. Como, non obstante, está por amor desexoso deses circunstancias ou circunstancia (*pola proposición precedente*), daquela (*pola proposición 19 desta parte*), na medida en que imaxina que esa falta, entristecerase. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Esta tristeza, en canto que se refire á ausencia daquilo que amamos, chámase «nostalxia».

#### PROPOSICIÓN XXXVII

*O desexo que xorde por tristeza ou alegría e por odio ou amor é tanto maior canto maior é o afecto.*

#### DEMOSTRACIÓN

A tristeza diminúe a potencia de actuar do home (*polo escolio da proposición 11 desta parte*) ou reprímea, isto é (*pola proposición 7 desta parte*), diminúe o esforzo co que o home se esforza por perseverar no seu ser ou reprímeo, e, polo tanto (*pola proposición 5 desta parte*), é contraria a ese esforzo; e todo polo que o home afectado de tristeza se esforza é por apartar a tristeza. Agora ben (*pola definición de tristeza*), canto maior é a tristeza, tanto maior é a parte da potencia de actuar do home á que é necesario que ela se opoña; daquela, canto maior é a tristeza,

tanto maior será a potencia de actuar coa que se esforzará o home en contra por apartar a tristeza, isto é (*polo escolio da proposición 9 desta parte*), tanto maior será o desexo ou apetito co que se esforzará por apartar a tristeza. Ademais, xa que a alegría (*polo mesmo escolio da proposición 11 desta parte*) aumenta ou favorece a potencia de actuar do home, facilmente polo mesmo camiño se demostra que o home afectado de alegría non desexa outra cousa que conservala, e iso con tanto maior desexo canto maior sexa a alegría. Finalmente, xa que o odio e o amor son os mesmos afectos de alegría ou de tristeza, séguese da mesma maneira que o esforzo, apetito ou desexo que xorde polo odio ou polo amor será maior en proporción a ese odio e a ese amor. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXXVIII

*Se alguén comezou a odiar unha cousa amada de tal maneira que o amor é totalmente anulado, sentirá por esa cousa un odio maior por igual causa que se nunca a tivese amado, e tanto maior canto maior fora antes o amor.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, se alguén comeza a odiar unha cousa que ama, máis apetitos seus son reprimidos que se non tivese amado esa cousa. Certamente, o amor é alegría (*polo escolio da proposición 13 desta parte*), a cal o home se esforza, canto pode (*polo proposición 28 desta parte*), por conservar, e iso (*polo mesmo escolio*) contemplando a cousa amada como presente e afectándoa de alegría (*polo proposición 21 desta parte*), canto pode. E, sen dúbida, ese esforzo (*polo proposición precedente*) é tanto maior canto maior é o amor, así como o esforzo por conseguir que a cousa amada o ame a el á súa vez (*véxase a proposición 33 desta parte*). Agora ben, estes esforzos son reprimidos polo odio á cousa amada (*polo corolario da proposición 13 e polo proposición*

23 desta parte); daquela, o amante (*polo escolio da proposición 11 desta parte*) tamén por esta causa será afectado de tristeza, e tanto maior canto maior fora o amor, isto é, ademais da tristeza que foi a causa do odio xorde outra do feito de ter amado esa cousa; e, en consecuencia, contemplará a cousa amada con maior afecto de tristeza, isto é (*polo escolio da proposición 13 desta parte*), sentirá por ela maior odio que se non a tivese amado, e tanto maior canto maior fora o amor. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXXIX

*Quen odia a alguén, esforzarase por facerlle mal, a non ser que tema que diso xurda un mal maior para el; e, pola contra, quen ama a alguén, esforzarase pola mesma lei por facerlle ben.*

#### DEMOSTRACIÓN

Odiar a alguén é (*polo escolio da proposición 13 desta parte*) imaxinar alguén como causa de tristeza; e, polo tanto, ese que odia a alguén esforzarase por apartalo ou destruílo. Mais, se teme que diso veña algo máis triste ou (o que é o mesmo) un mal maior para el e cre que el pode evitar iso non inferindo ao que odia o mal que meditaba, desexará absterse de inferir o mal (*pola mesma proposición 28 desta parte*), e iso (*pola proposición 37 desta parte*) con maior esforzo que aquel polo que estaba dominado para inferir o mal, esforzo que, polo tanto, prevalecerá, como queríamos. A demostración da segunda parte procede do mesmo modo. Daquela, quen odia a alguén, etc. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Por «ben» entendo aquí todo tipo de alegría e todo canto, ademais, conduce a ela, e principalmente aquilo que satisfai o anhelo, calquera que este sexa. Por «mal», pola súa parte, entendo todo tipo de tristeza, e principalmente aquilo que frustra o anhelo. Máis arriba, en efecto (*no escolio da proposición*

9 desta parte) mostramos que nós non desexamos algo porque xulguemos que iso é un ben, senón, ao contrario, chamamos a iso un ben porque o desexamos; e, en consecuencia, aquilo que rexeitamos denominámolo un mal. Polo tanto, cadaquén segundo o seu afecto xulga ou estima qué é bo, qué malo, qué mellor, qué peor e qué, en fin, óptimo ou qué pésimo. Así, o avaro xulga óptimo a abundancia de diñeiro, pésimo, en cambio, a escaseza del. O ambicioso, en cambio, nada desexa igual que a gloria e, pola contra, nada teme igual que a vergoña. Para o envexoso, por outra parte, nada é máis agradable que a infelicidade doutro e nada máis molesto que a felicidade allea. E así cadaquén segundo o seu afecto xulga que algunha cousa é boa ou mala, útil ou inútil.

Polo demais, este afecto polo que o home é disposto de tal modo que non quere o que quere ou quere o que non quere, chámase «temor», o cal, polo tanto, non é outra cousa que «o medo, en canto que o home é disposto por el a evitar cun mal menor o mal que xulga que vai vir» (*véxase a proposición 28 desta parte*). Mais, se o mal que teme é a vergoña, entón o temor denomínase «pudor». Se, en fin, o desexo de evitar un mal que vai vir é reprimido polo temor doutro mal de tal modo que non sabe que quere mellor, entón o medo chámase «consternación», principalmente se ambos males que se temen son dos máis grandes.

## PROPOSICIÓN XL

*Quen imaxina que el é odiado por alguén e cre que el non lle deu a ese ningún motivo de odio, odiará á súa vez a ese mesmo.*

### DEMOSTRACIÓN

Quen imaxina a alguén afectado de odio, tamén por iso mesmo será afectado de odio (*pola proposición 27 desta parte*), isto é (*pola escolio da proposición 13 desta parte*), de tristeza acompañada da idea dunha causa exterior. Agora ben, el mesmo (*por*

*hipótese*) non imaxina ningunha causa desa tristeza, agás aquel que o odia; daquela, polo feito de que imaxina que el é odiado por alguén, será afectado de tristeza acompañada da idea daquel que o odia, ou sexa (*polo mesmo escolio*), odiará a aquel. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

E se imaxina que el deu un xusto motivo de odio, entón (*pola proposición 30 desta parte e polo escolio da mesma*) será afectado de vergoña. Pero, isto (*pola proposición 25 desta parte*) ocorre raramente. Por outra parte, esta reciprocidade de odio pode tamén xurdir de que ao odio séguese o esforzo por inferir mal a aquel que é odiado (*pola proposición 39 desta parte*). Así pois, quen imaxina que el é odiado por alguén, imaxinará que ese mesmo é causa dalgún mal ou de tristeza; e, polo tanto, será afectado de tristeza ou de medo acompañados da idea daquel que o odia como causa, isto é, será afectado de odio á súa vez, como dixemos máis arriba.

#### COROLARIO I

Quen imaxina ao que ama afectado de odio a el, será sacudido á vez por odio e por amor. Pois, en canto que imaxina que el é odiado por aquel, é determinado (*pola proposición precedente*) a odiar a ese mesmo á súa vez. Non obstante (*por hipótese*), tamén ama a ese mesmo; daquela, será sacudido á vez por odio e por amor.

#### COROLARIO II

Se alguén imaxina que algún mal por odio lle foi inferido por alguén polo que antes non sentía afecto algún, ao momento esforzarase por devolverlle a ese o mesmo mal.

#### DEMOSTRACIÓN

Quen imaxina que alguén está afectado de odio a el, odiará a ese á súa vez (*pola proposición precedente*) e (*pola proposición*

26 desta parte) esforzarse por idear todo o que poida afectalo de tristeza e afanarse por inferirlllo (*pola proposición 39 desta parte*). Agora ben (*por hipótese*), o primeiro que imaxina deste modo é o mal a si inferido; daquela, esforzarse por inferirllle ao momento a aquel o mesmo. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

O esforzo por inferir mal a aquel que odiamos chámase «ira»; o esforzo, en cambio, por devolver o mal a nós inferido denomínase «vinganza».

#### PROPOSICIÓN XLI

*Se alguén imaxina que el é amado por alguén e cre que el non deu ningún motivo para iso (o que pode suceder polo corolario da proposición 15 e pola proposición 16 desta parte), amaré a ese á súa vez.*

#### DEMOSTRACIÓN

Esta proposición demóstrase polo mesmo camiño que a precedente. Véxase tamén o escolio dela.

#### ESCOLIO

E se crera que el deu un xusto motivo de amor, gloriárase (*pola proposición 30 desta parte, co seu escolio*), o cal, certamente (*pola proposición 25 desta parte*) sucede con máis frecuencia; e dixemos que o contrario a iso ocorre cando alguén imaxina que el é odiado por alguén (*véxase o escolio da proposición precedente*). Por outra parte, este amor recíproco e, consecuentemente (*pola proposición 39 desta parte*), o esforzo por facer ben a aquel que nos ama e que (*pola mesma proposición 39 desta parte*) se esforza por facernos ben, chámase «agradecemento» ou «gratidade»; e, polo tanto, é evidente que os homes están moito máis dispostos para a vinganza que para devolver un beneficio.

## COROLARIO

Quen imaxina que el é amado por aquel ao que odia, será sacudido á vez por odio e por amor. Isto demostrase polo mesmo camiño que o primeiro corolario da proposición precedente.

## ESCOLIO

E se prevalece o odio, esforzase por inferir mal a aquel polo que é amado. Sen dúbida, este afecto denomínase «crueldade», principalmente se se cre que aquel que ama non deu ningún motivo común de odio.

## PROPOSICIÓN XLII

*Quen movido por amor ou por esperanza de gloria fixo a alguén un beneficio, entristecerase, se ve que ese beneficio é recibido con ánimo ingrato.*

## DEMOSTRACIÓN

Quen ama algunha cousa similar a el, esfórzase, canto pode, por conseguir ser amado á súa vez por esa mesma cousa (*pola proposición 33 desta parte*). Quen, pois, por amor fai a alguén un beneficio, fai iso co anhelo, polo que está dominado, de ser amado á súa vez, isto é (*pola proposición 34 desta parte*), coa esperanza de gloria, ou sexa (*pola escolio da proposición 30 desta parte*), de alegría; e, polo tanto (*pola proposición 12 desta parte*), esforzase por imaxinar, canto pode, esa causa de gloria, ou sexa, por contemplala como existente en acto. Agora ben (*por hipótese*), imaxina outra cousa que exclúe a existencia desa mesma causa; daquela (*pola proposición 19 desta parte*), entristecerase por iso mesmo. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XLIII

*O odio é aumentado polo odio recíproco e pode ser, por contra, destruído polo amor.*



#### DEMOSTRACIÓN

Naquel que imaxina que o que odia está afectado á súa vez de odio a el, xorde por iso mesmo (*pola proposición 40 desta parte*) un novo odio, mentres aínda dura (*por hipótese*) o primeiro. Mais se, por contra, imaxina que aquel mesmo está afectado de amor a el, na medida en que imaxina iso, nesa medida (*pola proposición 30 desta parte*) contemplarase a si mesmo con alegría e nesa medida (*pola proposición 29 desta parte*) esforzarase por compracer a aquel, isto é (*pola proposición 41 desta parte*), nesa medida esfórzase por non odiar a aquel e por non afectalo de ningunha tristeza. Ese esforzo, sen dúbida (*pola proposición 37 desta parte*), será maior ou menor en proporción ao afecto do que xorde; e, polo tanto, se é maior que aquel que xorde do odio e co que se esforza por afectar de tristeza a cousa que odia (*pola proposición 26 desta parte*), prevalecerá sobre el e destruírá o odio do ánimo. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XLIV

*O odio que é vencido totalmente polo amor, convértese en amor; e por iso ese amor é maior que se o odio non o precedese.*

#### DEMOSTRACIÓN

Procédese do mesmo modo que na proposición 38 desta parte. Pois, quen comeza a amar a cousa que odia, ou sexa, que acostumaba contemplar con tristeza, alégrese polo mesmo feito de que ama, e a esta alegría que o amor implica (*véxase a definición deste no escolio da proposición 13 desta parte*) súmase tamén aquela que xorde do feito que o esforzo por apartar a tristeza que o odio envolve (*como mostramos na proposición 37 desta parte*) é completamente favorecido, ao ir acompañado da idea, como causa, daquel ao que odiou.

#### ESCOLIO

Aínda que esa cousa sexa así, non obstante ninguén se esforzará por odiar algunha cousa ou por ser afectado de tristeza,

para gozar desa maior alegría, isto é, ningún coa esperanza de resarcirse dun dano desexará que se lle infira un dano, nin ansiará estar enfermo coa esperanza de convalecer. Pois cadaquén esforzarase sempre por conservar o seu ser e por apartar, canto pode, a tristeza. E se, polo contrario, puidese concibirse que o home pode desexar odiar a alguén, para despois sentir por el maior amor, entón ansiaría sempre odiar a ese. Pois, canto maior fose o odio, tanto maior sería o amor e, polo tanto, ansiaría sempre que o odio aumentase máis e máis, e por ese mesmo motivo o home esforzaríase por enfermarse máis e máis, para despois gozar de maior alegría pola restauración da saúde, e, polo tanto, sempre se esforzaría por estar enfermo, o que (*pola proposición 6 desta parte*) é absurdo.

#### PROPOSICIÓN XLV

*Se alguén imaxina que algunha persoa semellante a el está afectada de odio a unha cousa que ama semellante a el, odiará a esa persoa.*

#### DEMOSTRACIÓN

Pois a cousa amada odia á súa vez a aquel que a ela odia (*pola proposición 40 desta parte*), e, polo tanto, o amante que imaxina que alguén odia a cousa amada, por iso mesmo imaxina que a cousa amada está afectada de odio, isto é (*pola escolio da proposición 13 desta parte*), de tristeza, e, en consecuencia (*pola proposición 21 desta parte*), entristécese, e iso acompañado, como causa, da idea daquel que odia a cousa amada, isto é (*pola escolio da proposición 13 desta parte*), odiará a ese mesmo. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XLVI

*Se alguén foi afectado de alegría ou de tristeza por outra persoa dunha clase ou nación distinta da súa, estando a alegría ou a tristeza acompañadas, como causa, da idea desa persoa baixo o*

*nome xenérico da clase ou da nación, el amarará ou odiará non só a esa persoa, senón tamén a todos os da mesma clase ou nación.*

#### DEMOSTRACIÓN

A demostración desta cousa é evidente a partir da proposición 16 desta parte.

#### PROPOSICIÓN XLVII

*A alegría que xorde de que imaxinamos que, sen dúbida, a cousa que odiamos é destruída ou afectada por outro mal, non xorde sen algunha tristeza do ánimo.*

#### DEMOSTRACIÓN

É evidente a partir da proposición 27 desta parte, pois, en canto que imaxinamos que unha cousa similar a nós é afectada de tristeza, nesa medida entristecémonos.

#### ESCOLIO

Esta proposición pode tamén ser demostrada a partir do corolario da proposición 17 da parte 2. En efecto, sempre que recordamos esa cousa, aínda que esta non exista en acto, non obstante contemplámola como presente e o corpo é afectado do mesmo modo. Por iso, na medida en que a lembranza desa cousa está viva, nesa medida o home é determinado a contemplar esa cousa con tristeza, e esta determinación, mentres aínda permanece a imaxe da cousa, é certamente reprimida pola lembranza das cousas que exclúen a existencia daquela, pero non é suprimida; e, polo tanto, o home soamente se alegra na medida en que esa determinación é reprimida. E de aquí resulta que esa alegría que xorde do mal da cousa que odiamos repítese tantas veces cantas recordamos esa mesma cousa. Pois, como dixemos, cando a imaxe desa cousa se reaviva, como esa imaxe implica a existencia da mesma cousa, determina ao

home a contemplar a cousa coa mesma tristeza coa que adoitaba contemplar esa cousa cando esta existía. Mais, xa que á imaxe deses mesma cousa uniu outras que exclúen a existencia dela, por iso esta determinación á tristeza ao momento é reprimida e o home alégrase de novo, e iso tantas veces cantas se produce esa repetición. E esta mesma é a causa de por que os homes se alegran sempre que recordan algún mal xa pasado e de por que gozan en contar os perigos dos que se libraron. Pois, cando imaxinan algún perigo, contéplano como aínda futuro e son determinados a temelo, e esta determinación é reprimida de novo pola idea de liberdade que uniron á idea dese perigo cando se libraron dese perigo, e que os volve de novo seguros; e, polo tanto, alégranse de novo.

#### PROPOSICIÓN XLVIII

*O amor e o odio, por exemplo, a Pedro son destruídos, se a tristeza que implica o segundo e a alegría que implica o primeiro, son unidas á idea doutra causa; e ambos son diminuídos na medida en que imaxinamos que Pedro non foi el só a causa dun e doutro.*

#### DEMOSTRACIÓN

Resulta evidente pola soa definición de amor e de odio, que debe verse no escolio da proposición 13 desta parte. Pois a alegría chámase amor a Pedro e a tristeza odio a Pedro soamente por isto, porque, evidentemente, se considera que Pedro é a causa deste ou daquel afecto. Así pois, se esta causa se elimina totalmente ou en parte, tamén o afecto a Pedro se diminúe totalmente ou en parte. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XLIX

*O amor e o odio a unha cousa que imaxinamos que é libre deben ser, por igual causa, maiores que o amor e o odio a unha cousa necesaria.*

#### DEMOSTRACIÓN

Unha cousa que imaxinamos que é libre debe (*pola definición 7 da parte 1*) ser percibida por si mesma sen as outras. Se, por tanto, imaxinamos que esa cousa é causa de alegría ou de tristeza, por iso mesmo (*polo escolio da proposición 13 desta parte*) amarémola ou odiarémola, e iso (*pola proposición precedente*) co máis grande amor ou odio que pode xurdir dun afecto dado. Mais, se a cousa que é causa do mesmo afecto a imaxinamos como necesaria, entón (*pola mesma definición 7 da parte 1*) imaxinaremos que ela, non soa senón con outras, é a causa dese mesmo afecto e, polo tanto (*pola proposición precedente*), o amor e o odio a ela serán menores. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

De aquí séguese que os homes, xa que estiman que eles son libres, senten entre si mutuamente maior amor ou odio que a outras cousas. A iso súmase a imitación de afectos, sobre a cal deben verse as proposicións 27, 34, 40 e 43 desta parte.

#### PROPOSICIÓN L

*Calquera cousa pode ser por accidente causa de esperanza ou de medo.*

#### DEMOSTRACIÓN

Esta proposición demóstrase polo mesmo camiño que a proposición 15 desta parte, que debe verse xunto co escolio 2 da proposición 18 desta parte.

#### ESCOLIO

As cousas que por accidente son causas de esperanza ou de medo chámanse «bos ou malos presaxios». Por outra parte, na medida en que eses mesmos presaxios son causa de esperanza ou de medo, nesa medida (*pola definición de esperanza e de*

*medo que debe verse no escolio 2 da proposición 18 desta parte)* son causa de alegría ou de tristeza, e, en consecuencia (*polo corolario da proposición 15 desta parte*), nesa medida amamos ou odiamos eses mesmos presaxios e (*polo proposición 28 desta parte*) esforzámonos por usalos como medios para as cousas que esperamos ou por apartalos como obstáculos ou causas de medo. Ademais, da proposición 25 desta parte séguese que nós estamos constituídos por natureza de tal maneira que cremos facilmente as cousas que esperamos e dificilmente, en cambio, as que tememos, e que estimamos esas cousas máis ou menos do xusto. E diso xurdiron as supersticións polas que os homes son sacudidos en todas partes. Polo demais, non considero que mereza a pena mostrar aquí as flutuacións do ánimo que xorden da esperanza e do medo, posto que a partir da soa definición deses afectos séguese que non se dá esperanza sen medo nin medo sen esperanza (*como máis amplamente explicaremos no seu lugar*), e porque ademais na medida en que esperamos ou tememos algo, nesa medida amamos ou odiamos iso mesmo. E, polo tanto, todo o que sobre o amor e o odio dixemos, facilmente cadaquén poderá aplicalo á esperanza e ao medo.

## PROPOSICIÓN LI

*Diversos homes poden ser afectados por un só e o mesmo obxecto de diversas maneiras, e un só e o mesmo home pode ser afectado por un só e o mesmo obxecto en diversos momentos de diversas maneiras.*

### DEMOSTRACIÓN

O corpo humano (*polo postulado 3 da parte 2*) é afectado polos corpos exteriores de moitísimas maneiras. Poden, pois, no mesmo momento dous homes ser afectados de diversas maneiras e, polo tanto (*polo axioma 1 que vai despois do lema 3, que debe verse despois da proposición 13 da parte 2*), poden ser

afectados por un só e o mesmo obxecto de diversas maneiras. Ademais (*polo mesmo postulado*), o corpo humano pode ser afectado xa dunha xa doutra maneira e, en consecuencia (*polo mesmo axioma*), ser afectado por un só e o mesmo obxecto en diversos momentos de diversas maneiras. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Así pois, vemos que pode suceder que o que un ama, outro o odia, e o que un teme, outro non o teme, e que un só e o mesmo home ama agora aquilo que antes odiou e que agora se atreve a aquilo que antes temeu, etc. Ademais, xa que cadaquén segundo o seu afecto xulga qué e bo, qué malo, qué mellor e qué peor (*véxase o escolio da proposición 39 desta parte*), séguese que os homes poden variar<sup>20</sup> tanto no xuízo como no afecto; e de aquí resulta que, cando comparamos a uns con outros, son distinguidos por nós soamente a partir da diferenza de afectos e que chamamos a uns intrépidos, a outros temerosos, a outros, en fin, con outro nome. Por exemplo, eu chamarei «intrépido» a aquel que despreza o mal que eu acostumo temer; e se ademais atendo a que o desexo daquel de inferir mal a quen odia e de facer ben a quen ama non é reprimido polo medo ao mal do que eu acostumo conterme, chamareino «audaz». Por outra parte, parecerame «temeroso» aquel que teme o mal que eu acostumo desprezar, e se ademais atendo a que o seu desexo é reprimido polo medo ao mal que a min non me pode conter, direi que aquel é «pusilánime»; e así xulgará cadaquén. Por último, a partir desta natureza do home e da súa inconstancia de xuízo, como tamén a partir de que o home a miúdo xulga sobre as cousas soamente polo afecto e de que as cousas que cre facer para alegría ou tristeza e que ademais (*polo proposición 28 desta parte*) se esforza por promover ou apartar que

---

<sup>20</sup> Nota do autor: *N. B. Que pode suceder isto, aínda que a mente humana sexa parte do entendemento divino, mostrámolo no escolio da proposición 13 da parte 2.*

sexan feitas, a miúdo non son máis que imaxinarias, por xa non mencionar outras cousas que na segunda parte mostramos sobre a incerteza das cousas, facilmente concibimos que o home pode a miúdo estar en disposición tanto de entristecerse como de alegrarse, ou sexa, de ser afectado tanto de tristeza como de alegría, acompañadas da idea de si mesmo como causa. E, polo tanto, facilmente entendemos qué é o «arrepentimento» e qué a «satisfacción de si mesmo»; a saber, o «arrepentimento é tristeza acompañada da idea de si mesmo como causa», e a «satisfacción de si mesmo é alegría de si mesmo acompañada da idea de si mesmo como causa», e estes afectos son moi vehementes porque os homes cren ser libres (*véxase a proposición 49 desta parte*).

### PROPOSICIÓN LII

*Un obxecto que vimos antes xunto con outros ou que imaxinamos que non ten nada máis que o que é común a moitos, non o contemplaremos durante tanto tempo como aquel que imaxinamos que ten algo singular.*

#### DEMOSTRACIÓN

Tan pronto como imaxinamos un obxecto que vimos xunto con outros, ao momento recordamos tamén os outros (*pola proposición 18 da parte 2; véxase tamén o seu escolio*) e así a partir da contemplación dun ao momento caemos na contemplación doutro. E esta mesma é a razón para un obxecto que imaxinamos que non ten nada máis que o que é común para moitos; pois por iso mesmo supoñemos que nós nada contemplamos nel que antes non teñamos visto noutros. Pero, cando supoñemos que nós imaxinamos nalgún obxecto algo singular que antes nunca vimos, unicamente dicimos que a mente, mentres contempla ese obxecto, non ten en si ningún outro en cuxa contemplación pode caer a partir da contemplación daquel; e, polo tanto, é



determinada a contemplar soamente ese obxecto. Daquela, un obxecto, etc. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Esta afección da mente, ou sexa, esta imaxinación dunha cousa singular, en canto que ten lugar só na mente, chámase «admiración», a cal, se é suscitada por un obxecto que tememos, chámase «consternación», xa que a admiración dun mal ten ao home suspendido soamente na contemplación dese mal de tal modo que non é capaz de pensar noutras cousas coas que podería evitar ese mal. Mais, se o que admiramos é a prudencia dalgún home, a súa destreza ou algo deste tipo, como contemplamos que por iso mesmo o home nos supera moito, entón a admiración chámase «veneración»; en cambio, chámase «horror», se admiramos a ira dun home, a envexa, etc. Por outra parte, se admiramos a prudencia, a destreza, etc., dun home que amamos, por iso mesmo o amor (*pola proposición 12 desta parte*) será maior e a este amor, unido á admiración ou á veneración, chamámolo «devoción». E deste modo tamén podemos concibir o odio, a esperanza, a seguridade e outros afectos unidos á admiración; e, polo tanto, poderemos deducir máis afectos que os que soen indicarse cos vocábulos tradicionais. De onde resulta evidente que os nomes dos afectos foron inventados máis a partir do seu uso vulgar que a partir do coñecemento coidadoso dos mesmos.

Á admiración oponse o «desprezo», cuxa causa, en cambio, é xeralmente esta: polo feito de que vemos que alguén admira, ama, teme, etc., algunha cousa, ou polo feito de que algunha cousa parece a primeira vista semellante a cousas que admiramos, amamos, tememos, etc. (*pola proposición 15 xunto co seu corolario e pola proposición 27 desta parte*), somos determinados a admirar esa mesma cousa, a amala, a temela, etc. Pero, se a partir da presenza ou da contemplación máis coidadosa desa mesma cousa somos forzados a negar sobre ela todo o que pode ser causa de admiración, de amor, de medo, etc., entón a mente

a partir da mesma presenza desa cousa queda determinada a pensar máis nas cousas que non hai no obxecto que nas que hai nel, a pesar de que, por contra, a partir da presenza do obxecto adoita pensar principalmente no que hai nese obxecto. Ademais, igual que a «devoción» xorde da admiración a unha cousa que amamos, así a «irrisión» xorde do desprezo a unha cousa que odiamos ou tememos, e o «desdén» xorde do desprezo da estupidez, igual que a «veneración» da admiración da prudencia. Podemos, por último, concibir unidos ao desprezo o amor, a esperanza e outros afectos, e a partir de aí deducir ademais outros afectos que tampouco non adoitamos distinguir dos demais con algún vocábulo singular.

### PROPOSICIÓN LIII

*Cando a mente se contempla a si mesma e contempla a súa potencia de actuar, alégrase, e tanto máis canto máis distintamente se imaxina a si mesma e imaxina a súa potencia de actuar.*

#### DEMOSTRACIÓN

O home non se coñece a si mesmo máis que polas afeccións do seu corpo e polas ideas destas (*polas proposicións 19 e 23 da parte 2*). Cando, pois, sucede que a mente pode contemplarse a si mesma, por iso mesmo suponse que pasa a unha maior perfección, isto é (*polo escolio da proposición 11 desta parte*), que é afectada de alegría, e tanto maior canto máis distintamente pode imaxinarse a si mesma e imaxinar a súa potencia de actuar. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

Esta alegría foméntase máis e máis, canto máis o home imaxina que el é eloxiado por outros. Pois, canto máis imaxina que el é eloxiado por outros, tanta maior é a alegría coa que imaxina que os outros son afectados por el mesmo, e iso acompañado da idea de si mesmo (*polo escolio da proposición 29 desta parte*); e, polo

tanto (*pola proposición 27 desta parte*), el mesmo é afectado de maior alegría, acompañada da idea de si mesmo. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN LIV

*A mente esfórzase por imaxinar soamente aquilo que asegura a súa potencia de actuar.*

#### DEMOSTRACIÓN

O esforzo ou a potencia da mente é a propia esencia da propia mente (*pola proposición 7 desta parte*). Non obstante, a esencia da mente (*como é coñecido de seu*) soamente afirma aquilo que a mente é e pode, mais non aquilo que non é nin pode; e, polo tanto, esfórzase por imaxinar soamente aquilo que afirma ou asegura a súa potencia de actuar. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN LV

*Cando a mente imaxina a súa impotencia, por iso mesmo entristécese.*

#### DEMOSTRACIÓN

A esencia da mente afirma soamente aquilo que a mente é e pode, ou sexa, é propio da natureza da mente soamente imaxinar as cousas que aseguran a súa potencia de actuar (*pola proposición precedente*). Cando, pois, dicimos que a mente, mentres se contempla a si mesma, imaxina a súa impotencia, unicamente dicimos que, mentres a mente se esforza por imaxinar algo que asegura a súa potencia de actuar, é reprimido ese esforzo seu, ou sexa (*polo escolio da proposición 11 desta parte*), que ela se entristece. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

Esa tristeza foméntase máis e máis, se a mente imaxina que é vituperada por outros; iso demóstrase do mesmo modo que o corolario da proposición 53 desta parte.

## ESCOLIO

Esa tristeza, acompañada da idea da nosa debilidade, denomínase «humildade»; a alegría, en cambio, que xorde da contemplación de nós mesmos chámase «amor propio» ou «satisfacción de si mesmo». E xa que esa alegría se repite tantas veces cantas o home contempla as súas virtudes, ou sexa, a súa potencia de actuar, de aí tamén se deriva que cadaquén está ansioso por narrar ou seus feitos e por ostentar tanto as forzas do seu corpo como do seu ánimo, e que os homes por esta causa son mutuamente molestos. Desas cousas séguese ademais que os homes son por natureza envexosos (*véxase o escolio da proposición 24 e o escolio da proposición 32 desta parte*), ou sexa, que gozan coa debilidade dos seus iguais e que, pola contra, se entristecen pola virtude deles. Pois, cantas veces cadaquén imaxina as súas accións, tantas veces é afectado de alegría (*pola proposición 53 desta parte*), e tanto máis grande canto máis perfección imaxina que expresan esas accións e máis distintamente as imaxina, isto é (*pola que se dixo no escolio 1 da proposición 40 da parte 2*), canto máis pode distinguir esas accións doutras e contemplalas como cousas singulares. Por iso, cadaquén gozará ao máximo coa contemplación de si mesmo entón, cando contempla en si algo que nega dos demais. Mais, se isto que de si afirma, o refire á idea universal do home ou do animal, non gozará tanto; e, ao contrario, entristecerase, se imaxina que as súas accións, comparadas coas doutros, son máis débiles, e esa tristeza, sen dúbida (*pola proposición 28 desta parte*), esforzarase por apartala, e iso interpretando falsamente as accións dos seus iguais ou adornando, canto pode, as súas. É evidente, pois, que os homes son por natureza proclives ao odio e á envexa, e a iso súmase a propia educación, pois os pais acostuman incitar os seus fillos á virtude soamente co estímulo do honor e da envexa. Mais, quizais queda algunha dúbida, dado que non raramente admiramos as virtudes dos homes e os veneramos. Daquela, para desbotar esa dúbida, vou engadir o seguinte corolario.

## COROLARIO

Ningún envexa a virtude de alguén que non sexa o seu igual.

## DEMOSTRACIÓN

A envexa é o propio odio (*véxase o escolio da proposición 24 desta parte*), ou sexa, tristeza, isto é (*polo escolio da proposición 11 desta parte*), a afección pola que son reprimidos a potencia de actuar do home ou o seu esforzo. Agora ben, o home (*polo escolio da proposición 9 desta parte*) non se esforza por facer nin desexa facer nada máis que o que pode seguirse da súa natureza dada; daquela, o home non desexará proclamar de si mesmo ningunha potencia de actuar, ou sexa (o que é o mesmo), ningunha virtude que é propia da natureza doutro e allea á súa. E, polo tanto, o seu desexo non pode ser reprimido, isto é (*polo escolio da proposición 11 desta parte*), el mesmo non pode entristecerse polo feito de contemplar algunha virtude en alguén desemellante a el mesmo e, en consecuencia, non poderá envexar a ese. Mais, sen dúbida, envexará a un igual seu que se supón que é da mesma natureza ca el.

## ESCOLIO

Así pois, cando máis arriba no escolio da proposición 52 desta parte dixemos que nós veneramos a un home porque admiramos a súa prudencia, a súa fortaleza, etc., iso sucede (*como a partir desa mesma proposición resulta evidente*) porque imaxinamos que esas virtudes están nel de forma singular e non como comúns á nosa natureza, e, polo tanto, non llas envexaremos a el máis do que envexamos a altura ás árbores e a forza aos leóns, etc.

## PROPOSICIÓN LVI

*De alegría, de tristeza e de desexo e, en consecuencia, de calquera afecto que deles se compón, como a flutuación de ánimo,*

*ou que deles deriva, a saber, de amor, de odio, de esperanza, de medo, etc., danse tantas especies cantas son as especies dos obxectos polos que somos afectados.*

#### DEMOSTRACIÓN

A alegría e a tristeza e, por conseguinte, os afectos que delas se compoñen ou que delas se derivan, son paixóns (*polo escolio da proposición 11 desta parte*). Non obstante, nós (*polo proposición 1 desta parte*) necesariamente padecemos na medida en que temos ideas inadecuadas; e na medida en que temos esas ideas (*polo proposición 3 desta parte*), soamente nesa medida padecemos, isto é (*véxase o escolio da proposición 40 da parte 2*), só necesariamente padecemos na medida en que imaxinamos, ou sexa (*véxase a proposición 17 da parte 2, co seu escolio*), na medida en que somos afectados do afecto que implica a natureza do noso corpo e a natureza dun corpo exterior. A natureza, pois, de calquera paixón debe explicarse necesariamente de tal maneira que se exprese a natureza do obxecto polo que somos afectados.

A saber, a alegría que xorde, por exemplo, dun obxecto A implica a natureza dese mesmo obxecto A, e a alegría que xorde dun obxecto B implica a natureza dese mesmo obxecto B; e, polo tanto, eses dous afectos de alegría son por natureza diversos, xa que xorden de causas de diversa natureza. Así tamén, o afecto de tristeza que xorde dun obxecto é por natureza diverso da tristeza que xorde doutra causa; isto tamén se debe entender sobre o amor, o odio, a esperanza, o medo, a flutuación do ánimo, etc. E, polo tanto, da alegría, da tristeza, do amor, do odio, etc., danse necesariamente tantas especies cantas son as especies dos obxectos polos que somos afectados.

Agora ben, o desexo é a propia esencia, ou sexa, a natureza de cadaquén, en canto que a partir de calquera constitución súa dada é concibida como determinada a facer algo (*véxase o escolio da proposición 9 desta parte*). Daquela, segundo cadaquén é

afectado por causas exteriores por unha ou outra especie de alegría, de tristeza, de amor, de odio, etc., isto é, segundo a natureza del está constituída dun ou doutro modo, así é necesario que os seus desexos sexan un distinto doutro, e que a natureza dun desexo difira da natureza doutro tanto como difiren entre si os afectos dos que cada un xorde. Así pois, danse tantas especies de desexo cantas son as especies de alegría, de tristeza, de amor, etc., e, en consecuencia (*polo xa mostrado*), cantas son as especies dos obxectos polos que somos afectados. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Entre as especies de afectos, que (*polo proposición precedente*) deben ser moitísimas, destacadas son a gula, a ebriedade, a luxuria, a avaricia e a ambición, as cales non son máis que nocións do amor ou do desexo que explican a natureza de ambos afectos polos obxectos aos que se refiren. Pois por «gula», «ebriedade», «luxuria», «avaricia» e «ambición» non entendemos outra cousa que un inmoderado amor ou desexo de comer, de beber, de copular, de riquezas e de gloria. Ademais, estes afectos, en canto que os distinguimos doutros soamente polo obxecto ao que se refiren, non teñen contrarios. Pois a temperanza, que soemos opoñer á gula, e a sobriedade, que soemos opoñer á ebriedade, e, por último, a castidade, que soemos opoñer á luxuria, non son afectos ou paixóns, senón que indican a potencia do ánimo que modera eses afectos.

Polo demais, as restantes especies de afectos non podon explicalas aquí (xa que son tantas cantas as especies dos obxectos) nin é necesario, incluso se puidese. Pois, para o que pretendemos, a saber, para determinar as forzas dos afectos e a potencia da mente sobre eles, bástanos ter a definición xeral de cada afecto. Bástanos —digo eu— entender as propiedades comúns dos afectos e da mente, para que poidamos determinar cal e canta é a potencia da mente para moderar e reprimir os afectos. Así pois, aínda que a diferenza sexa grande entre un e outro

afecto de amor, de odio ou de desexo, por exemplo, entre o amor aos fillos e o amor á esposa, non obstante non nos é necesario coñecer esas diferenzas nin indagar máis a fondo a natureza e a orixe dos afectos.

### PROPOSICIÓN LVII

*Calquera afecto de cada individuo discrepa do afecto doutro tanto como a esencia dun difire da esencia do outro.*

#### DEMOSTRACIÓN

Esta proposición é evidente a partir do axioma 1 que debe verse despois do lema 3 do escolio da proposición 13 da parte 2. Con todo, demostráremola a partir das definicións dos tres afectos primitivos.

Todos os afectos refírense ao desexo, á alegría ou á tristeza, como mostran as definicións deles que demos. Agora ben, o desexo é a propia natureza ou esencia de cada un (*véxase a súa definición no escolio da proposición 9 desta parte*); daquela, o desexo de cada individuo discrepa do desexo doutro tanto como a natureza ou esencia dun difire da esencia do outro. Por outra parte, a alegría e a tristeza son paixóns coas que se aumenta ou se diminúe, se favorece ou se reprime a potencia ou o esforzo de cada un por perseverar no seu ser (*pola proposición 11 desta parte e polo seu escolio*). Agora ben, por «esforzo por perseverar no seu ser», en canto que se refire á vez á mente e ao corpo, entendemos o apetito e o desexo (*véxase o escolio da proposición 9 desta parte*); daquela, a alegría e a tristeza son o propio desexo ou apetito, en canto que é aumentado ou diminuído, favorecido ou reprimido por causas exteriores, isto é (*polo mesmo escolio*), son a propia natureza de cada un. E, polo tanto, a alegría ou a tristeza de cada un discrepa tamén da alegría ou da tristeza doutro tanto como a natureza ou a esencia dun difire da esencia do outro, e, en consecuencia, calquera afecto de cada individuo discrepa do afecto doutro tanto, etc. *Q. E. D.*



## ESCOLIO

De aquí séguese que os afectos dos animais chamados irracionais (pois, que as bestas senten non podemos en absoluto dubidalo, unha vez que coñecemos a orixe da mente) difiren dos afectos dos homes tanto como a súa natureza difire da natureza humana. Son movidos, certamente, o cabalo e o home polo desexo sexual de procrear, mais aquel por un desexo equino, este, en cambio, por un humano. Así tamén, os desexos sexuais e os apetitos dos insectos, dos peixes e das aves deben ser uns distintos doutros. Así pois, aínda que cada individuo viva contento coa súa natureza da que consta e goce dela, non obstante a vida coa que cada un está contento e o gozo non son outra cousa que a idea ou a alma dese mesmo individuo; e, polo tanto, o gozo dun discrepa por natureza do gozo doutro tanto como a esencia dun difire da esencia do outro. Por último, da proposición precedente séguese que non pouca diferenza hai tamén entre o gozo polo que é guiado, por exemplo, un borracho e o gozo que posúe un filósofo, cousa que quixen advertir aquí de paso. E estas cousas tratan sobre os afectos que se refiren ao home en canto que padece. Falta que engada unhas poucas cousas sobre aqueles que se refiren a el en canto que actúa.

## PROPOSICIÓN LVIII

*Ademais da alegría e do desexo que son paixóns, danse outros afectos de alegría e de desexo que se refiren a nós en canto que actuamos.*

## DEMOSTRACIÓN

Cando a mente se concibe a si mesma e concibe a súa potencia de actuar, alégrase (*pola proposición 53 desta parte*). Non obstante, a mente contéplase necesariamente a si mesma, cando concibe unha idea verdadeira ou adecuada (*pola proposición 43 da parte 2*). Agora ben, a mente concibe algunhas ideas ade-

cuadas (*polo escolio 2 da proposición 40 da parte 2*). Daquela, tamén se alegra na medida en que concibe ideas adecuadas, isto é (*polo proposición 1 desta parte*), na medida en que actúa. Por outra parte, a mente tanto na medida en que ten ideas claras e distintas, como na medida en que as ten confusas, esfórzase por perseverar no seu ser (*polo proposición 9 desta parte*). Agora ben, por «esfuerzo» entendemos desexo (*polo escolio da mesma proposición*); daquela, o desexo refírese a nós tamén en canto en que entendemos, ou sexa (*polo proposición 1 desta parte*), en canto que actuamos. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN LIX

*Entre todos os afectos que se refiren á mente en canto que actúa, non hai máis que os que se refiren á alegría ou ao desexo.*

#### DEMOSTRACIÓN

Todos os afectos refírense ao desexo, á alegría ou á tristeza, como mostran as definicións deles que demos. Agora ben, por «tristeza» entendemos aquilo que diminúe ou reprime a potencia de pensar da mente (*polo proposición 11 desta parte e polo seu escolio*). Polo tanto, na medida en que a mente se entristece, nesa medida a súa potencia de entender, isto é, de actuar (*polo proposición 1 desta parte*) é diminuída ou reprimida. E, polo tanto, ningún afecto de tristeza pode ser referido á mente na medida en que actúa, senón soamente os afectos de alegría e de desexo que (*polo proposición precedente*) nesa medida tamén se refiren á mente. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Todas as accións que se seguen dos afectos que se refiren á mente, en canto que entende, refíroos á fortaleza, a cal dividido en «animosidade» e «xenerosidade». Pois por «animosidade» entendo «o desexo polo que cadaquén se esforza por conservar

o seu ser baixo soamente o ditame da razón». Por «xenerosidade», en cambio, entendo «o desexo polo que cadaquén baixo soamente o ditame da razón se esforza por axudar aos demais homes e por unilos a si en amizade». Así pois, as accións que buscan só a utilidade do axente, refíroas á animosidade, e as que buscan tamén a utilidade doutro, refíroas á xenerosidade. A temperanza, pois, a sobriedade e a presenza de ánimo nos perigos, etc., son especies de animosidade; a xentileza, en cambio, a clemencia, etc., son especies de xenerosidade.

E con isto considero ter explicado e ter mostrado polas súas primeiras causas os principais afectos e as flutuacións do ánimo, que xorden da composición dos tres afectos primitivos, a saber, do desexo, da alegría e da tristeza. Diso resulta evidente que nós somos axitados por causas exteriores de moitos modos e que nós, como as ondas do mar axitadas por ventos contrarios, flutuamos descoñecedores da nosa sorte e do noso destino. Agora ben, dixen que eu mostrei soamente os principais, non todos os conflitos de ánimo que se poden dar. Pois, procedendo pola mesma vía que máis arriba, facilmente podemos mostrar que o amor está unido ao arrepentimento, ao desdén, á vergoña, etc. Aínda máis, creo que a todos polo xa dito lles consta claramente que os afectos poden ser compostos de tantos modos uns con outros e de aí xurdir tantas variacións, que non é posible definilos con un número. Mais, para o meu proxecto é suficiente ter enumerados soamente os principais, pois os demais que omitín terían máis de curiosidade que de utilidade.

Con todo, falta indicar sobre o amor isto, a saber, que sucede moi a miúdo que, mentres gozamos dunha cousa que apeteciamos, o corpo adquire por ese gozo unha nova constitución, pola que é determinado doutra maneira, e que outras imaxes das cousas son excitadas nel e ao mesmo tempo a mente comeza a imaxinar e a desexar outras cousas. Por exemplo, cando imaxinamos algo que adoita deleitarnos co seu sabor, desexamos gozar diso, é dicir, comelo. Agora ben, durante o tempo que

gozamos así diso, o estómago échese e o corpo queda constituído doutra forma. Se, pois, unha vez o corpo xa disposto doutra forma, é fomentada a imaxe dese mesmo alimento, xa que este está presente, e, en consecuencia, tamén o están o esforzo ou o desexo de comela, a este desexo ou esforzo repugnaralle aquela nova constitución e, en consecuencia, a presenza do alimento que apeteciamos será odiosa; e isto é o que chamamos «fastío» ou «tedio».

Polo demais, as afeccións exteriores do corpo que se observan nos afectos, como son o tremor, a lividez, o salouco, a risa, etc., non as atendín, xa que se refiren soamente ao corpo sen ningunha relación coa mente. Por último, hai que indicar algunhas cousas sobre as definicións dos afectos, as cales, polo tanto, retomarei aquí por orde, e entre elas intercalarei as observacións que hai que facer en cada unha.

## DEFINICIÓN DOS AFECTOS

I. O «desexo» é a propia esencia do home, en canto que é concibida como determinada a facer algo en virtude de calquera afección dada dela.

### EXPLICACIÓN

Dixemos máis arriba no escolio da proposición 9 desta parte que o desexo é un apetito con consciencia do mesmo, e que, por outra parte, o apetito é a propia esencia do home, en canto que é determinada a facer as cousas que contribúen á súa conservación. Pero, no mesmo escolio tamén advertín que eu verdadeiramente non recoñezo ningunha diferenza entre o apetito humano e o desexo. Pois, xa sexa o home consciente do seu apetito xa non o sexa, permanece, non obstante, o apetito como un e o mesmo. E, polo tanto, para que non pareza que cometo tautoloxía, non quixen explicar o desexo polo apetito, senón que procurei definilo de modo que abarcase á vez todos os esforzos

da natureza humana que designamos cos nomes de «apetito», «vontade», «desexo» ou «impulso». Podería, en efecto, dicir que o desexo é a propia esencia do home, en canto que é concibida como determinada a facer algo, pero desta definición (*pola proposición 23 da parte 2*) non se seguiría que a mente poida ser consciente do seu desexo ou apetito. Así pois, para envolver a causa desta consciencia, foi necesario (*pola mesma proposición*) engadir «en canto determinada en virtude de calquera afección dada dela», etc. Pois por «afección da esencia humana» entendemos calquera constitución desa mesma esencia, xa sexa esta innata xa adventicia<sup>21</sup>, xa sexa que ela mesma é concibida só polo atributo do pensamento ou só polo atributo da extensión, xa sexa, en fin, que se refira á vez a ambos. Aquí, pois, entendo baixo o nome de «desexo» calquera dos esforzos, dos impulsos, dos apetitos e das volicións do home, que segundo a diversa constitución do mesmo home son diversos e non raramente tan opostos entre si que o home é arrastrado de diversas maneiras e non sabe a onde volverse.

II. A «alegría» é o paso do home dunha perfección menor a outra maior.

III. A «tristeza» é o paso do home dunha perfección maior a outra menor.

#### EXPLICACIÓN

Digo «paso», porque a alegría non é a propia perfección. Se, en efecto, o home nacesse coa perfección á que pasa, posuiríaa sen o afecto da mesma alegría. E isto aparece máis claro a partir do afecto da tristeza, que é contrario a aquela. Pois, que a tristeza consiste no paso a unha perfección menor, pero non na mesma perfección menor, ninguén o pode negar, posto que o home non

---

<sup>21</sup> Na edición dos *Opera Posthuma* omítese o sintagma *sive adventitia* ("ou adventicia") que si aparece na versión incluída no códice Vaticano (cfr. Spruit-Totaro, *The Vatican Manuscript*, p. 217) e que é refrendado pola tradución holandesa de 1677.

pode entristecerse na medida en que é partícipe dalgunha perfección. E non podemos dicir que a tristeza consista na privación dunha maior perfección, pois a privación non é nada e, non obstante, o afecto da tristeza é un acto, que, polo tanto, non pode ser ningún outro que o acto de pasar a unha perfección menor, isto é, o acto co que se diminúe ou se reprime a potencia de actuar do home (*véxase o escolio da proposición 11 desta parte*).

Polo demais, omito as definicións de «xúbilo», de «sensación pracenteira», de «melancolía» e de «dor», xa que se refiren principalmente ao corpo e non son máis que especies de alegría ou de tristeza.

IV. A «admiración» é a imaxinación dalgunha cousa na que a mente permanece fixada, debido a que esa imaxinación singular non ten ningunha conexión coas demais. *Véxase a proposición 52 xunto co seu escolio.*

#### EXPLICACIÓN

No escolio da proposición 18 da parte 2 mostramos cal é a causa de por que a mente a partir da contemplación dunha cousa cae ao momento no pensamento doutra cousa, a saber, porque as imaxes desas cousas están concatenadas entre si e ordenadas de tal maneira que unha segue a outra, o cal certamente non se pode concibir cando a imaxe da cousa é nova; mais, a mente deterase na contemplación desa mesma cousa, ata que sexa determinada por outras causas a pensar noutras cousas. Así pois, a imaxinación dunha cousa nova considerada en si mesma é da mesma natureza que as demais, e por ese motivo eu non enumero a admiración entre os afectos nin vexo motivo de por que facer iso, posto que esa distracción da mente non xorde de ningunha causa positiva que distraia a mente doutras cousas, senón soamente do feito de que falta a causa de por que a mente a partir da contemplación dunha cousa é determinada a pensar noutras.

Así pois (*como advertín no escolio da proposición 11 desta parte*), soamente recoñezo tres afectos primitivos ou primarios, a saber, o da alegría, o da tristeza e o do desexo, e non por outro motivo escribín unhas palabras sobre a admiración que porque o uso fixo que algúns afectos que se derivan dos tres primitivos adoitan ser designados con outros nomes, cando se refiren a obxectos que admiramos. Por certo, esta razón móveme igualmente a axuntar tamén aquí a definición de «desprezo».

V. O «desprezo» é a imaxinación dalgunha cousa que toca a mente tan pouco que a propia mente a partir da presenza desa cousa é movida máis a imaxinar aquilo que non está nesa mesma cousa que aquilo que está nela. *Véxase o escolio da proposición 52 desta parte.*

As definicións de «veneración» e de «desdén» omítoas aquí, porque ningún afecto, que eu saiba, toma deses o nome.

VI. O «amor» é alegría acompañada da idea dunha causa exterior.

#### EXPLICACIÓN

Esta definición explica con bastante claridade a esencia do amor; en cambio, aquela dos autores que definen que «o amor é a vontade do amante de unirse á cousa amada», non expresa a esencia do amor, senón unha propiedade del. E, xa que a esencia do amor non foi bastante ben vista por eses autores, por iso tampouco puideron ter algún concepto claro desa propiedade del, e de aí derivouse que todos xulgaran que a definición daqueles era demasiado escura. Non obstante, hai que sinalar que, cando digo que «é unha propiedade no amante unirse por vontade á cousa amada», por «vontade» eu non entendo un consenso ou unha deliberación do ánimo, ou sexa, unha decisión libre (pois demostramos que iso é ficticio na proposición 48 da parte 2), nin tampouco o desexo de unirse á cousa amada cando está ausente, ou de perseverar na súa presenza cando está presente, pois pódese concibir o amor sen un ou outro desexo,

senón que por «vontade» eu entendo a satisfacción que hai no amante pola presenza da cousa amada e pola cal é reforzada ou, ao menos, fomentada a alegría do amante.

VII. O «odio» é tristeza acompañada da idea dunha causa exterior.

#### EXPLICACIÓN

O que aquí hai que sinalar percíbese facilmente a partir do dito na explicación da definición precedente. *Véxase ademais o escolio da proposición 13 desta parte.*

VIII. A «inclinación» é alegría acompañada da idea dalgunha cousa que por accidente é causa de alegría.

IX. A «aversión» é tristeza acompañada da idea dalgunha cousa que por accidente é causa de tristeza. *Sobre isto véxase o escolio da proposición 15 desta parte.*

X. A «devoción» é o amor a aquel que admiramos.

#### EXPLICACIÓN

Que a admiración xorde da novidade dunha cousa mostrámolo na proposición 52 desta parte. Se, pois, sucede que aquilo que admiramos, o imaxinamos a miúdo, deixaremos de admirar iso mesmo; e, polo tanto, vemos que o afecto da devoción facilmente dexenera en simple amor.

XI. A «irrisión» é alegría xurdida de que imaxinamos que algo que desprezamos está nunha cousa que odiamos.

#### EXPLICACIÓN

Na medida en que desprezamos unha cousa que odiamos, nesa medida negamos a existencia dela (*véxase o escolio da proposición 52 desta parte*), e nesa medida (*pola proposición 20 desta parte*) alegrámonos. Mais, xa que supoñemos que, non obstante,



o home odia aquilo do que se burla, séguese que esa alegría non é sólida. *Véxase o escolio da proposición 47 desta parte.*

XII. A «esperanza» é alegría inconstante xurdida da idea dunha cousa futura ou pasada sobre cuxa realización dubidamos nalgunha medida.

XIII. O «medo» é tristeza inconstante xurdida da idea dunha cousa futura ou pasada de cuxa realización dubidamos nalgunha medida. *Véxase sobre isto o escolio 2 da proposición 18 desta parte.*

#### EXPLICACIÓN

Destas definicións séguese que non se dá esperanza sen medo nin medo sen esperanza. En efecto, suponse que quen pende da esperanza e dubida da realización dunha cousa, imaxina algo que exclúe a existencia desa cousa futura, e que, polo tanto, se entristece nesa medida (*pola proposición 19 desta parte*); e, en consecuencia, mentres pende da esperanza, teme que a cousa non se realice. Polo contrario, quen ten medo, isto é, dubida sobre a realización dunha cousa que odia, tamén imaxina algo que exclúe a existencia desa cousa, e, polo tanto, (*pola proposición 20 desta parte*) alégrase; e, en consecuencia, ten nesa medida a esperanza de que esa cousa non se realice.

XIV. A «seguridade» é alegría xurdida da idea dunha cousa futura ou pasada sobre a que se eliminou motivo de dúbida.

XV. A «desesperación» é tristeza xurdida da idea dunha cousa futura ou pasada sobre a que se eliminou motivo de dúbida.

#### EXPLICACIÓN

Xorde, pois, da esperanza a seguridade e do medo a desesperación, cando é suprimido motivo de dúbida sobre a realización dunha cousa, o que sucede porque o home imaxina que está presente unha cousa pasada ou futura e a contempla como presente, ou porque imaxina outras cousas que exclúen a existencia das cousas que o levaban á dúbida. Pois, aínda que sobre a

realización de cousas singulares (*polo corolario da proposición 31 da parte 2*) nunca podemos estar seguros, non obstante pode suceder que sobre a realización desas cousas non dubidemos. En efecto, mostramos (*véxase o escolio da proposición 49 da parte 2*) que unha cousa é non dubidar sobre unha cousa, outra ter a seguridade desa cousa. E, polo tanto, pode suceder que a partir da imaxe dunha cousa pasada ou futura sexamos afectados polo mesmo afecto de alegría ou de tristeza que a partir da imaxe dunha cousa presente, como demostramos na proposición 18 desta parte, que se debe ver xunto cos seus escolios.

XVI. O «gozo» é alegría acompañada da idea dunha cousa pasada que se realizou contra a esperanza.

XVII. O «remordemento de conciencia» é tristeza acompañada da idea dunha cousa pasada que se realizou contra a esperanza.

XVIII. A «compaixón» é tristeza acompañada da idea dun mal que lle sucedeu a outro que imaxinamos que é semellante a nós. *Véxase o escolio da proposición 22 e o escolio da proposición 27 desta parte.*

#### EXPLICACIÓN

Entre «compaixón» e «misericordia» parece non haber ningunha diferenza, a non ser, quizais, que a compaixón ten que ver cun afecto singular e a misericordia, en cambio, co hábito dese afecto.

XIX. O «recoñecemento» é o amor a alguén que fixo ben a outro.

XX. A «indignación» é o odio a alguén que fixo mal a outro.

#### EXPLICACIÓN

Sei que estes nomes significan outra cousa no uso común, mais o meu propósito non é explicar o significado das palabras, senón a natureza das cousas e estas desinalas con vocábulos cuxo sig-

nificado que usualmente teñen non se aparte totalmente do significado co que quero utilizarlos; e isto baste telo advertido unha soa vez. Polo demais, a causa destes afectos véxase no corolario I da proposición 27 e no escolio da proposición 22 desta parte.

XXI. A «sobreestimación» é valorar máis do xusto a alguén por amor.

XXII. O «menosprezo» é valorar menos do xusto a alguén por odio.

#### EXPLICACIÓN

É, pois, a sobreestimación un efecto ou propiedade do amor e o menosprezo do odio. E, polo tanto, pode a «sobreestimación» tamén ser definida como que é «o amor en canto que afecta ao home de tal maneira que estima máis do xusto a cousa amada», e pola contra o «menosprezo» como que é «o odio en canto que afecta ao home de tal maneira que estima menos do xusto a quen odia». Véxase sobre isto o escolio da proposición 26 desta parte.

XXIII. A «envexa» é o odio en canto que afecta ao home de tal maneira que se entristece coa felicidade doutro e, pola contra, que goza co mal doutro.

#### EXPLICACIÓN

Á envexa oponse comunmente á misericordia, a cal, polo tanto, forzando o significado do vocábulo, pode ser definida así.

XXIV. A «misericordia» é o amor en canto que afecta ao home de tal maneira que goza co ben doutro e, pola contra, que se entristece co mal doutro.

#### EXPLICACIÓN

Polo demais, sobre a envexa véxase o escolio da proposición 24 e o escolio da proposición 32 desta parte. E estes afectos de alegría e de tristeza son os que acompaña a idea dunha cousa

exterior como causa por si mesma ou por accidente. De aquí paso aos outros afectos que acompaña a idea dunha cousa interior como causa.

XXV. A «satisfacción de si mesmo» é alegría xurdida do feito de que o home se contempla a si mesmo e contempla a súa potencia de actuar.

XXVI. A «humildade» é tristeza xurdida do feito de que o home contempla a súa impotencia ou debilidade.

#### EXPLICACIÓN

A satisfacción de si mesmo opónse á humildade, en canto que por aquela entendemos a alegría que xorde do feito de que contemplamos a nosa potencia de actuar; pero, en canto que por ela tamén entendemos a alegría acompañada da idea dalgún feito que nós cremos que fixemos por libre decisión da mente, entón opónse ao arrepentimento, que así é definido por nós.

XXVII. O «arrepentimento» é tristeza acompañada da idea dalgún feito que cremos que fixemos por libre decisión da mente.

#### EXPLICACIÓN

As causas destes afectos mostrámolas no escolio da proposición 51 desta parte e nas proposicións 53, 54 e 55 desta parte, e no escolio desa última proposición. Por outra parte, sobre a libre decisión da mente véxase o escolio da proposición 35 da parte 2. Mais, vén ao caso sinalar ademais aquí que non é estraño que a tristeza siga en xeral a todos os actos que por costume son chamados «perversos», e a alegría aos que son denominados «rectos». Pois, que isto depende principalmente da educación, facilmente o entendemos polo dito máis arriba. En efecto, os pais, reprobando os primeiros e reprendendo a miúdo por eles aos fillos, e aconsellando e eloxiando, por contra, os segundos, conseguiron que se unisen emocións de tristeza a aqueles, de alegría, en cambio, a estes. Iso tamén se comproba

na propia experiencia, pois os costumes e a relixión non son iguais para todos, senón que, ao contrario, as cousas que entre uns son sagradas, entre outros son profanas, e as que entre uns son honestas, entre outros son deshonestas. Así pois, segundo cadaquén é educado, así se arrepite dun feito ou se gloria del.

XXVIII. A «soberbia» é estimarse máis do xusto a un mesmo por amor propio.

#### EXPLICACIÓN

Difire, pois, a soberbia da sobreestimación en que esta se refire a un obxecto exterior, e a soberbia, en cambio, ao propio home que se estima a si mesmo máis do xusto. Polo demais, igual que a sobreestimación é efecto ou propiedade do amor, así a soberbia é efecto ou propiedade do amor propio e pode tamén, polo tanto, ser definida como que é «o amor propio ou a satisfacción de si mesmo, en canto que afecta ao home de tal maneira que se estima a si mesmo máis do xusto» (*véxase o escolio da proposición 26 desta parte*). Deste afecto non se dá o contrario, pois ninguén se estima menos do xusto a si mesmo por odio a si mesmo; máis aínda, ninguén se estima menos do xusto a si mesmo en canto que imaxina que non pode unha cousa ou outra. Pois o home necesariamente imaxina todo o que imaxina que el non pode facer, e con esta imaxinación dispónse de tal maneira que realmente non pode facer iso que imaxina que el non pode. En efecto, todas as veces que imaxina que el non pode unha cousa ou outra, todas esas veces non é determinado a facelas, e, en consecuencia, todas esas veces élle imposible facelas.

Con todo, se atendésemos ás cousas que dependen soamente da opinión, poderíamos concibir que pode suceder que o home se estime menos do xusto a si mesmo; pode, en efecto, suceder que alguén, mentres contempla triste a súa debilidade, imaxine que el é desprezado por todos, e iso incluso cando os demais en nada pensan menos que en desprezalo. Pode ademais o home estimarse menos do xusto a si mesmo, se nega sobre si no pre-

sente algo en relación co tempo futuro, do cal está inseguro, como que nega que poida concibir algo seguro e que poida desexar ou facer algo que non sexa perverso ou deshonesto, etc. Podemos ademais dicir que alguén se estima menos do xusto a si mesmo, cando vemos que el por excesivo medo á vergoña non se atreve a aquelas cousas ás que se atreven outros iguais a el. Podemos, pois, opoñer á soberbia este afecto, ao cal chamarei «modestia», xa que igual que da satisfacción de si mesmo xorde a soberbia, así da humildade xorde a modestia, a cal, polo tanto, así é definida por nós.

XXIX. A «modestia» é estimarse a un mesmo menos do xusto por tristeza.

#### EXPLICACIÓN

Acostumamos a miúdo, non obstante, opoñer a humildade á soberbia, pero entón atendemos máis aos efectos de ambas que á súa natureza. En efecto, acostumamos chamar «soberbio» a aquel que se gloria demasiado (*véxase o escolio da proposición 30 desta parte*), que non conta máis que as súas virtudes e máis que os vicios dos outros, que quere ser preferido a todos e que, en fin, anda coa gravidade e co ornato cos que adoitan facelo outros que están situados moi por encima del. Pola contra, chamamos humilde a aquel que moi a miúdo se ruboriza, que confesa os seus vicios e conta as virtudes doutros, que cede ante todos e que, en fin, camiña coa cabeza abaixada e desdeña adornarse. Polo demais, estes afectos, a saber, a humildade e a modestia, son moi raros, pois a natureza humana, considerada en si mesma, afánase contra eles canto pode (*véxanse as proposicións 13 e 54 desta parte*). E, polo tanto, os que se cre que son sumamente modestos e humildes, son case sempre sumamente ambiciosos e envexosos.

XXX. A «gloria» é alegría acompañada da idea dalgunha acción nosa que imaxinamos que outros eloxian.

XXXI. A «vergoña» é tristeza acompañada da idea dalgunha acción que imaxinamos que outros vituperan.

#### EXPLICACIÓN

Sobre estes afectos véxase o escolio da proposición 30 desta parte. Mais, aquí hai que sinalar a diferenza que existe entre a vergoña e o pudor. En efecto, a vergoña é tristeza que segue a un feito do que se ten vergoña. O pudor, en cambio, é o medo ou o temor á vergoña, polo que o home é retido a cometer algo deshonoroso. Ao pudor adoita opoñerse a impudencia, a cal non é realmente un afecto, como mostrarei no seu lugar; mais, os nomes dos afectos (como xa advertín) teñen que ver máis co uso deses nomes que coa natureza dos afectos. E con isto conclúin os afectos da alegría e da tristeza que propuxera explicar. Continúo, pois, cos que refiro ao desexo.

XXXII. O «anhelo» é o desexo ou apetito de posuír algunha cousa, o cal é fomentado polo recordo desa mesma cousa e ao mesmo tempo é reprimido polo recordo doutras cousas que exclúen a existencia desa cousa apetecible.

#### EXPLICACIÓN

Cando recordamos algunha cousa, como xa moitas veces dixemos, por iso mesmo somos dispostos a contemplar esa cousa co mesmo afecto que se a cousa estivese presente. Pero, esa disposición ou ese esforzo, mentres estamos espertos, case sempre son cohibidos polas imaxes das cousas que exclúen a existencia daquela que recordamos. Cando, pois, lembramos unha cousa que nos afecta con algún tipo de alegría, por iso mesmo esforzámonos por contemplala como presente co mesmo afecto de alegría; e ese esforzo, certamente, ao momento é cohibido polo recordo das cousas que exclúen a existencia daquela cousa. Polo tanto, o anhelo é realmente a tristeza que se opón á alegría que xorde da ausencia dunha cousa que odiamos e sobre a que

debe verse o escolio da proposición 47 desta parte. Mais, xa que o nome «anhelo» parece ter que ver co desexo, por iso refiro este afecto aos afectos do desexo.

XXXIII. A «emulación» é o desexo dalgunha cousa que se xera en nós polo feito de que imaxinamos que outros teñen o mesmo desexo.

#### EXPLICACIÓN

De quen foxe, porque ve que outros foxen, ou de quen ten medo, porque ve que outros teñen medo, ou tamén daquel que, porque ve que alguén queimou a súa man, contrae cara a si a man e move o corpo, como se a súa propia man se queimase, diremos que, certamente, «imita» o afecto doutro, pero non que o «emula», non porque sabemos que a causa da emulación é unha e a da imitación outra, senón porque o uso fixo que chamemos soamente émulo a aquel que imita o que vulgamos que é honesto, útil ou agradable. Polo demais, sobre a causa da emulación véxase a proposición 27 desta parte xunto co seu escolio. En cambio, sobre por que a este afecto xeralmente se une a envexa, véxase a proposición 32 desta parte xunto co seu escolio.

XXXIV. O «agradecemento» ou a «gratidade» é o desexo ou o afán do amor co que nos esforzamos por facer ben a aquel que a nós con igual afecto de amor nos fixo ben. *Véxase a proposición 39 xunto co escolio da proposición 41 desta parte.*

XXXV. A «benevolencia» é o desexo de facer ben a aquel do que nos compadecemos. *Véxase o escolio da proposición 27 desta parte.*

XXXVI. A «ira» é o desexo polo que por odio somos incitados a inferir mal a aquel que odiamos. *Véxase a proposición 39 desta parte.*

XXXVII. A «vinganza» é o desexo polo que por odio recíproco somos incitados a inferir mal a aquel que con igual afecto nos inferiu dano. *Véxase o corolario 2 da proposición 40 desta parte xunto co seu escolio.*



XXXVIII. A «crueldade» ou «sevicia» é o desexo polo que alguén é incitado a inferir mal a aquel que amamos ou do que nos compadecemos.

#### EXPLICACIÓN

Á crueldade oponse á «clemencia», a cal non é unha paixón, senón a potencia do ánimo coa que o home modera a ira e a vinganza.

XXXIX. O «temor» é o desexo de evitar un mal maior, que tememos, cun menor. *Véxase o escolio da proposición 39 desta parte.*

XL. A «audacia» é o desexo polo que alguén é incitado a facer con perigo algo que os seus iguais temen arrostrar.

XLI. A «pusilanimidade» dise daquel cuxo desexo é reprimido polo medo a un perigo que os seus iguais se atreven a arrostrar.

#### EXPLICACIÓN

Non é, pois, a pusilanimidade outra cousa que o medo a algún mal que a maioría non acostuma temer; polo tanto, non a refiro aos afectos do desexo. Non obstante, quixen explicala aquí, xa que en canto que atendemos ao desexo, oponse realmente ao afecto da audacia.

XLII. A «consternación» dise daquel cuxo desexo de evitar un mal é reprimido polo asombro ante un mal que teme.

#### EXPLICACIÓN

É, pois, a consternación unha especie de pusilanimidade. Mais, xa que a consternación xorde dun temor dobre, por iso pode ser definida máis comodamente como que é «o medo que contén a un home estupefacto ou flutuante de tal maneira que non pode arredar un mal». Digo «estupefacto» en canto que entendemos

que o seu desexo de arredar o mal é reprimido polo asombro. Digo, en cambio, «flutuante» en canto que concibimos que ese mesmo desexo é reprimido polo medo a outro mal que o atormenta igualmente; de onde resulta que non sabe cal dos dous afastar. Sobre isto véxase o escolio da proposición 39 e o escolio da proposición 52 desta parte. Polo demais, sobre a pusilanimidade e a audacia véxase o escolio da proposición 51 desta parte.

XLIII. A «humanidade» ou a «xentileza» é o desexo de facer as cousas que agradan aos homes e de omitir as que lles desagradan.

XLIV. A «ambición» é o desexo desmesurado de gloria.

#### EXPLICACIÓN

A ambición é o desexo polo que todos os afectos (*polas proposicións 27 e 31 desta parte*) son fomentados e reforzados; e, polo tanto, este afecto apenas pode ser superado. Pois, sempre que o home está dominado por algún desexo, ao mesmo tempo está necesariamente dominado pola ambición. «Todos os mellores», dixo Cicerón<sup>22</sup>, «están guiados ao máximo pola gloria. Incluso os filósofos inclúen o nome dela no título dos libros que escriben sobre a necesidade de desprezar a gloria», etc.

XLV. A «gula» é o desexo ou incluso o amor inmoderados por comer.

XLVI. A «ebriedade» é o desexo e o amor inmoderados por beber.

XLVII. A «avaricia» é o desexo e o amor inmoderados polas riquezas.

XLVIII. A «luxuria» é tamén o desexo e o amor por unir sexualmente os corpos.

---

<sup>22</sup> A cita corresponde ao discurso *Pro Archia*, 26.

## EXPLICACIÓN

Sexa este desexo de copular moderado ou non o sexa, soe chamarse «luxuria». Ademais, estes cinco afectos (como advertín no escolio da proposición 56 desta parte) non teñen contrarios. Pois a «xentileza» é unha especie de ambición e sobre ela véxase o escolio da proposición 29 desta parte. Ademais, xa advertín tamén que a «temperanza», a «sobriedade» e a «castidade» indican potencia da mente e non, non obstante, unha paixón. E, aínda que pode suceder que un home avaro, ambicioso ou temeroso se absteña de excesiva comida, de excesiva bebida e de excesivo coito, non obstante a avaricia, a ambición e o temor non son contrarios á gula, á ebriedade ou á luxuria. Pois o avaro anhela case sempre engulir comida e bebida alleas; o ambicioso, pola súa parte, con tal de que teña a esperanza de que será en segredo, non se moderará en ningunha cousa e, se vive entre ebrios e lascivos, precisamente porque é ambicioso, será máis proclive a eses mesmos vicios; o temeroso, por último, fai o que non quere. En efecto, aínda que para evitar a morte lance ao mar as riquezas, non obstante o avaro segue sendo avaro; e, se o lascivo está triste, porque non é capaz de satisfacer o seu hábito, non por iso deixa de ser lascivo. E en xeral estes afectos non teñen tanto que ver cos propios actos de comer, de beber, etc., como co propio apetito e amor. Nada, pois, a estes afectos pode opoñerse, excepto a «xenerosidade» e a «animosidade», sobre as cales escribo no que segue.

As definicións de «celos» e das demais fluctuacións do ánimo pásoas en silencio, tanto porque xorden da composición dos afectos que xa definimos, como porque a maioría delas non ten nome, o que demostra que para a práctica da vida é suficiente coñecelas soamente en xeral. Polo demais, a partir das definicións dos afectos que explicamos queda claro que todos eles xorden do desexo, da alegría ou da tristeza, ou mellor, que non hai nada máis que estes tres afectos, cada un dos cales soe ser

chamado con varios nomes debido ás súas varias relacións e denominacións extrínsecas. Se queremos agora tomar en consideración estes afectos primitivos e o que dixemos máis arriba sobre a natureza da mente, os afectos, en canto que só se refiren á mente, poderemos definilos así.

### DEFINICIÓN XERAL DOS AFECTOS

O «afecto», que se chama «paixón» do ánimo, é unha idea confusa en virtude da cal a mente afirma unha forza de existir do seu corpo ou dalgunha parte deste maior ou menor que antes, e en virtude da cal, unha vez dada, é determinada a propia mente a pensar máis nunha cousa ca noutra.

### EXPLICACIÓN

Digo en primeiro lugar que o afecto ou a paixón do ánimo é «unha idea confusa», porque mostramos (*véxase a proposición 3 desta parte*) que a mente padece soamente na medida en que ten ideas inadecuadas ou confusas. Digo despois «en virtude da cal a mente afirma unha forza de existir do seu corpo ou dalgunha parte deste maior ou menor que antes», porque todas as ideas sobre os corpos que temos indican máis a constitución actual do noso corpo (*polo corolario 2 da proposición 16 da parte 2*) que a natureza dun corpo exterior. Mais, esta idea que constituíu a forma dun afecto debe indicar ou expresar a constitución do corpo ou dalgunha parte del, constitución que o mesmo corpo ou algunha parte del ten polo feito de que a potencia de actuar ou a forza de existir dese corpo é aumentada ou diminuída, é favorecida ou reprimida. Mais, hai que advertir que cando digo «unha forza de existir maior ou menor que antes», eu non entendo que a mente compara a presente constitución do corpo coa pasada, senón que a idea que constitúe a forma dun afecto afirma do corpo algo que certamente implica máis ou menos realidade que antes. E, xa que a esencia da mente consiste

nisto (*polas proposicións 11 e 13 da parte 2*), en que afirma a existencia actual do seu corpo, e xa que nós por «perfección» entendemos a propia esencia dunha cousa, séguese, daquela, que a mente pasa a unha maior ou menor perfección cando lle sucede que do seu corpo ou dalgunha parte del afirma algo que implica máis ou menos realidade que antes. Cando, pois, máis arriba dixen que «a potencia de pensar da mente é aumentada ou diminuída», soamente quixen dicir que a mente formou unha idea do seu corpo ou dalgunha parte del, idea que expresaba máis ou menos realidade que a que afirmara do seu corpo. Pois a prestancia das ideas e a potencia actual de pensar valóranse a partir da prestancia do obxecto. Engadín finalmente «e en virtude da cal, unha vez dada, é determinada a propia mente a pensar máis nunha cousa ca noutra», para expresar, ademais da natureza da alegría e da tristeza, a cal é explicada pola primeira parte da definición, tamén a natureza do desexo.

*Fin da terceira parte.*



# ÉTICA

## CUARTA PARTE

### Da servidume humana, ou sexa, das forzas dos afectos

#### PREFACIO

A impotencia humana en moderar ou reprimir os afectos chámoa «servidume». En efecto, o home sometido aos afectos non está baixo a súa propia autoridade, senón baixo a da fortuna, baixo o poder da cal está de tal maneira que a miúdo é forzado, aínda vendo o mellor para si, a facer, non obstante, o peor. Propúxenme demostrar nesta parte a causa dese feito e ademais qué teñen de bo ou de malo os afectos. Mais, antes de comezar, paréceme ben dicir unhas poucas cousas preliminares sobre a perfección e a imperfección, e sobre o ben e o mal.

Quen decidiu facer unha cousa e a acabou, dirá que a súa cousa está perfecta, pero non só el mesmo, senón tamén calquera que coñeza ou crea coñecer correctamente a intención e o obxectivo do autor desa obra. Por exemplo, se alguén ve unha obra (que supoño que aínda non está acabada) e coñece que o obxectivo do autor desa obra é edificar unha casa, el dirá que a casa está imperfecta; e, polo contrario, dirá que está perfecta tan pronto como vexa que a obra chegou ao remate que decidira darlle o seu autor. Non obstante, se alguén ve unha obra, igual a cal nunca outra vira, e non coñece a intención do artífice, el non poderá saber, sen dúbida, se esa obra está perfecta ou imperfecta. E este parece ter sido o primeiro significado destes vocábulos.

Mais, despois de que os homes comezaron a formar ideas universais e a imaxinar modelos de casas, de edificios, de torres, etc., e a preferir uns modelos de cousas a outros, sucedeu que cadaquén chamaba «perfecto» a aquilo que vía que coincidía coa idea universal que formara dese tipo de cousa,

e, ao contrario, «imperfecto» a aquilo que vía que coincidía menos co modelo concibido, aínda que segundo o desingnio do artífice estivese totalmente acabado. E non parece ser outra a razón de por que tamén as cousas naturais, é dicir, as que non foron feitas por man humana, se chaman vulgarmente «perfectas» ou «imperfectas». Acostuman, en efecto, os homes formar ideas universais tanto das cousas naturais como das artificiais, ideas que teñen como modelos das cousas e as cales cren que a Natureza (a cal consideran que nada fai se non é con vistas a un fin) as observa e as propón a eles como modelos. Cando, pois, ven que na Natureza é feito algo que coincide menos co modelo concibido que teñen dese tipo de cousa, cren que nese caso a propia Natureza fallou ou errou e que deixou imperfecta aquela cousa. Vemos, pois, que os homes acostumaron chamar «perfectas» ou «imperfectas» as cousas naturais, máis por prexuízo que por verdadeiro coñecemento delas.

Mostramos, en efecto, no apéndice da primeira parte que a Natureza non actúa por un fin, porque aquel ente eterno e infinito que chamamos «Deus» ou «Natureza» actúa pola mesma necesidade pola que existe. Mostramos, efectivamente, que El actúa pola mesma necesidade da natureza pola que existe (*proposición 16 da parte 1*). Así pois, a razón ou a causa de por que Deus ou a Natureza actúa e de por que existe é unha e a mesma. Daquela, como non existe por causa dalgún fin, tampouco non actúa por causa dalgún fin, senón que igual que non ten principio ou fin de existir, tampouco non os ten de actuar. A causa, non obstante, que se chama «final» non é máis que o propio apetito humano, en canto que este é considerado como o principio ou a causa primaria dalgunha cousa. Por exemplo, cando dicimos que a causa final dunha ou doutra casa foi habitala, entón soamente entendemos, sen dúbida, que un home, polo feito de que imaxinou as comodidades da vida doméstica, tivo o apetito de edificar unha casa. Polo tanto, a habitación, en canto que é considerada como a causa final, nada é máis que



ese apetito singular, que realmente é unha causa eficiente, que é considerada como a primeira, xa que os homes xeralmente ignoran as causas dos seus apetitos. Son, en efecto, como xa dixen moitas veces, conscientes certamente das súas accións e apetitos, pero descoñecedores das causas polas que son determinados a apetecer algo. Ademais, iso que vulgarmente din, que a Natureza algunhas veces falla ou erra e produce cousas imperfectas, cóntoo entre as invencións sobre as que tratei no apéndice da parte primeira.

A perfección, pois, e a imperfección son, en verdade, soamente modos de pensar, a saber, nocións que acostumamos inventar, porque comparamos entre si individuos da mesma especie ou do mesmo xénero. E por este motivo dixen máis arriba (*definición 6 da parte 2*) que eu por «realidade» e «perfección» entendía o mesmo; adoitamos, en efecto, reducir todos os individuos da Natureza a un único xénero que se chama «moi xeral», ou sexa, á noción de «ente», a cal pertence absolutamente a todos os individuos da Natureza. Na medida, pois, en que reducimos os individuos da Natureza a ese xénero e os comparamos entre si e comprobamos que uns teñen máis «entidade» ou «realidade» ca outros, nesa medida dicimos que uns son máis perfectos ca outros; e na medida en que atribuímos aos mesmos algo que implica negación, como «terno», «fin», «impotencia», etc., nesa medida denominámoslos «imperfectos», xa que non afectan a nosa mente igual que aqueles que chamamos «perfectos», e non porque a aqueles lles falte algo que sexa seu ou porque errase a Natureza. Nada, efectivamente, pertence á natureza dunha cousa máis que aquilo que se segue da necesidade da natureza da causa eficiente, e todo o que se segue da necesidade da natureza da causa eficiente prodúcese necesariamente.

No que atinxe ao ben e ao mal, tampouco eles nada positivo indican nas cousas, evidentemente consideradas en si mesmas, nin son outra cousa que modos de pensar, ou sexa, nocións que

formamos a partir de que comparamos as cousas entre si. Pois unha soa e a mesma cousa pode no mesmo momento ser boa e mala e incluso indiferente. Por exemplo, a música é boa para o melancólico, mala para o que chora; para un xordo, en cambio, non é boa nin mala. Con todo, aínda que a cousa sexa así, debemos reter estes vocábulos; pois, xa que desexamos formar unha idea do home como modelo da natureza humana que convén observar, seranos útil reter eses mesmos vocábulos no sentido que dixen. Por «ben» entenderei, pois, no que segue, aquilo que sabemos con certeza que é un medio para acercarse máis e máis ao modelo de natureza humana que nos propoñemos. Por «mal», en cambio, aquilo que sabemos con certeza que impide que nos achegemos a ese mesmo modelo. Ademais, diremos que os homes son máis perfectos ou máis imperfectos na medida en que se acercan máis ou menos a ese mesmo modelo. Pois hai que sinalar ante todo que, cando digo que alguén pasa dunha menor a unha maior perfección e viceversa, eu non entendo que se transforme dunha esencia ou forma noutra (porque, por exemplo, un cabalo destrúese tanto se se transforma nun home como nun insecto), senón que concibimos que é aumentada ou diminuída a potencia de actuar del, na medida en que esta se entende a través da súa natureza. Por último, por «perfección» en xeral entenderei, como dixen, a realidade, isto é, a esencia de calquera cousa en canto que existe e opera de maneira certa, sen ter nada en conta a súa duración. Pois ningunha cousa singular pode dicirse que é máis perfecta polo feito de que persevere máis tempo en existir, posto que a duración das cousas non pode ser determinada a partir da súa esencia, xa que a esencia das cousas non implica ningún tempo certo e determinado de existir, senón que calquera cousa, xa sexa máis perfecta xa menos, sempre poderá perseverar en existir coa mesma forza coa que comezou a existir, de tal maneira que todas as cousas son iguais neste aspecto.

## DEFINICIÓNS

I. Por «ben» entenderei aquilo que sabemos con certeza que nos é útil.

II. Por «mal», en cambio, aquilo que sabemos con certeza que nos impide que sexamos posuidores dalgún ben.

Sobre estes véxase o prefacio precedente na parte final.

III. As cousas singulares chámooas «continxentes», en canto que, cando atendemos soamente á súa esencia, nada encontramos que asegure necesariamente a súa esencia ou que exclúa necesariamente esa esencia.

IV. Esas mesmas cousas singulares chámooas «posibles», en canto que, cando atendemos ás causas polas que deben producirse, non sabemos se esas causas están determinadas a producilas.

No escolio 1 da proposición 33 da parte 1 non fixen ningunha diferenza entre «posible» e «continxente», xa que alí non había necesidade de distinguir esas palabras con precisión.

V. Por «afectos contrarios» entenderei no que segue aqueles que arrastran ao home en diversas direccións, aínda que sexan do mesmo xénero, como a gula e a avaricia, que son especies do amor; e son contrarios non por natureza, senón por accidente.

VI. Que entenderei por «afecto respecto a unha cousa futura, presente e pasada», expliqueino nos escolios 1 e 2 da proposición 18 da parte 3, que deben verse.

Mais convén ademais sinalar aquí que igual que a distancia de lugar, tamén a de tempo non podemos imaxinalas distintamente máis que ata un certo límite, isto é, igual que todos os obxectos que distan de nós máis de douscentos pés, ou sexa, cuxa distancia do lugar no que estamos supera a que imaxinamos distintamente, adoitamos imaxinar que distan de nós a mesma distancia e como se estivesen no mesmo plano, da mesma maneira tamén os obxectos cuxo tempo de existir imaxinamos que dista do presente un máis longo intervalo có que

adoitamos imaxinar distintamente, imaxinamos que todos distan do presente un intervalo igual de longo e referímolos case a un único momento do tempo.

VII. Por «fin» por causa do cal facemos algo entendo «apetito».

VIII. Por «virtude» e «potencia» entendo o mesmo, isto é (*pola proposición 7 da parte 3*), a virtude, en canto que se refire ao home, é a propia esencia ou natureza do home, en canto que ten potestade de facer algunhas cousas que só poden entenderse polas leis da súa propia natureza.

## AXIOMA

Ningunha cousa singular se dá na natureza das cousas respecto a cal non se dea outra máis potente e máis forte, senón que respecto a calquera cousa dada dáse outra máis potente pola cal pode ser destruída esa cousa dada.

## PROPOSICIÓN I

*Nada do que unha idea falsa ten de positivo é suprimido pola presenza do verdadeiro, en canto que verdadeiro.*

## DEMOSTRACIÓN

A falsidade consiste soamente na privación do coñecemento que implican as ideas inadecuadas (*pola proposición 35 da parte 2*), e estas non teñen nada positivo polo que se digan falsas (*pola proposición 33 da parte 2*), senón que, pola contra, en canto que se refiren a Deus, son verdadeiras (*pola proposición 32 da parte 2*). Así pois, se aquilo que unha idea falsa ten de positivo fose suprimido pola presenza do verdadeiro, en canto que é verdadeiro, daquela sería suprimida unha idea verdadeira por si mesma, o cal é absurdo (*pola proposición 4 da parte 3*). Daquela, nada do que unha idea, etc. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

Enténdese esta proposición máis claramente a partir do corolario 2 da proposición 16 da parte 2. Pois unha imaxinación é unha idea que indica máis a constitución presente do corpo humano que a natureza dun corpo exterior, non distintamente, de certo, senón confusamente; de aí resulta que se diga que a mente erra. Por exemplo, cando miramos o sol, imaxinamos que el dista de nós ao redor de douscentos pés, e niso equivocámonos na medida en que ignoramos a súa verdadeira distancia; mais, unha vez coñecida a súa distancia, elimínase, sen dúbida, o erro, mais non a imaxinación, isto é, a idea do sol que explica a natureza del soamente na medida en que o corpo é afectado por el; e, polo tanto, aínda que coñezamos a verdadeira distancia del, imaxinaremos, non obstante, que el está cerca de nós. Pois, como dixemos no escolio da proposición 35 da parte 2, non imaxinamos que o sol estea tan cerca porque ignoramos a súa verdadeira distancia, senón porque a mente concibe a magnitude do sol na medida en que o corpo é afectado por el. Así, cando os raios do sol, incidindo sobre a superficie da auga, se reflicten cara aos nosos ollos, imaxinámoslo como se estivese na auga, por máis que coñezamos o seu verdadeiro lugar. E así as demais imaxinacións coas que a mente se equivoca, xa se elas indican a constitución natural do corpo, xa se indican que a súa potencia de actuar é aumentada ou diminuída, non son contrarias ao verdadeiro nin se esvaece pola súa presenza. Sucede, sen dúbida, cando tememos equivocadamente algún mal, que o temor se esvaece ao escoitar a noticia verdadeira; mais, polo contrario, tamén sucede que, cando tememos un mal que certamente virá, o temor tamén se esvaece ao escoitar unha noticia falsa. E, polo tanto, as imaxinacións non se esvaece pola presenza do verdadeiro, en canto que verdadeiro, senón porque se presentan outras máis fortes que elas que exclúen a existencia presente das cousas que imaxinamos, como mostramos na proposición 17 da parte 2.

## PROPOSICIÓN II

*Nós padecemos na medida en que somos unha parte da Natureza que non se pode concibir por si mesma sen as outras.*

### DEMOSTRACIÓN

Dise que nós padecemos, cando xorde en nós algo do que non somos máis que causa parcial (*pola definición 2 da parte 3*), isto é (*pola definición 1 da parte 3*), algo que non pode ser deducido só a partir das leis da nosa natureza. Así pois, padecemos na medida en que somos unha parte da Natureza que non pode ser concibida por si mesma sen as outras. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN III

*A forza coa que o home persevera en existir é limitada e é superada infinitamente pola potencia das causas exteriores.*

### DEMOSTRACIÓN

É evidente a partir do axioma desta parte. Pois, dado un home, dáse algunha outra cousa máis potente, por exemplo A, e, dada A, dáse ademais outra cousa máis potente que esa mesma A, por exemplo B, e así ata o infinito. E, polo tanto, a potencia dun home é delimitada pola potencia doutra cousa e é superada infinitamente pola potencia das causas exteriores. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN IV

*Non pode suceder que o home non sexa unha parte da Natureza e que non poida padecer máis cambios que os que poidan entenderse só en virtude da súa natureza e dos que sexa causa adecuada.*

### DEMOSTRACIÓN

A potencia coa que as cousas singulares e, por conseguinte, o home conservan o seu ser é a propia potencia de Deus ou da Natureza (*polo corolario da proposición 24 da parte 1*), non en

canto que é infinita, senón en canto que pode ser explicada por medio da esencia humana actual (*pola proposición 7 da parte 3*). A potencia do home, pois, en canto que se explica pola súa esencia actual, é unha parte da potencia infinita, isto é (*pola proposición 34 da parte 1*), da esencia de Deus ou da Natureza. Isto era o primeiro. Por outra parte, se puidese suceder que o home non puidese padecer máis cambios cós que poidan entenderse só en virtude da natureza do mesmo home, seguiríase (*polas proposicións 4 e 6 da parte 3*) que non podería morrer, senón que existiría necesariamente sempre. E isto debería seguirse dunha causa cuxa potencia fose finita ou infinita, a saber, ou a partir da soa potencia do home, o cal evidentemente sería capaz de apartar de si os demais cambios que puidesen xurdir de causas exteriores, ou a partir da potencia infinita da Natureza, pola cal serían dirixidas todas as cousas singulares de tal maneira que o home non podería padecer máis cambios que os que serven para a súa conservación. Agora ben, o primeiro (*pola proposición precedente, cuxa demostración é universal e pode aplicarse a todas as cousas singulares*) é absurdo. Daquela, se puidese suceder que o home non padecese máis cambios que os que puidesen ser entendidos en virtude da soa natureza do mesmo home, e, en consecuencia (como xa mostramos), que existise necesariamente sempre, iso debería seguirse da infinita potencia de Deus; e, por conseguinte (*pola proposición 16 da parte 1*), da necesidade da natureza de Deus, en canto que se considera afectado pola idea dalgún home, debería deducirse a orde de toda a Natureza, en canto que ela mesma é concibida baixo os atributos da extensión e do pensamento; e, polo tanto (*pola proposición 21 da parte 1*), seguiríase que o home sería infinito, o cal (*pola primeira parte desta demostración*) é absurdo. Así pois, non pode suceder que o home non padeza máis cambios que aqueles dos que el mesmo sexa causa adecuada. *Q. E. D.*

## COROLARIO

De aquí séguese que o home está sempre necesariamente sometido a paixóns e que segue a orde común da Natureza e que obedece a esa mesma orde e que se adapta a ela canto o esixe a natureza das cousas.

### PROPOSICIÓN V

*A forza e o incremento de calquera paixón e a súa perseveranza en existir non son definidas pola potencia coa que nos esforzamos por perseverar en existir, senón pola potencia dunha causa exterior comparada coa nosa.*

#### DEMOSTRACIÓN

A esencia dunha paixón non pode ser explicada soamente pola nosa esencia (*polas definicións 1 e 2 da parte 3*), isto é (*pola proposición 7 da parte 3*), a potencia dunha paixón non pode ser definida pola potencia coa que nos esforzamos por perseverar no noso ser, senón que (como se mostrou na proposición 16 da parte 2) debe necesariamente ser definida pola potencia dunha causa exterior comparada coa nosa. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN VI

*A forza de calquera paixón ou afecto pode superar as demais accións ou potencia do home de tal maneira que o afecto se adhira pertinazmente ao home.*

#### DEMOSTRACIÓN

A forza e o incremento de calquera paixón e a súa perseveranza en existir son definidos pola potencia dunha causa exterior comparada coa nosa (*pola proposición precedente*), e, polo tanto (*pola proposición 3 desta parte*), poden superar a potencia do home, etc. *Q. E. D.*



## PROPOSICIÓN VII

*Un afecto non pode ser reprimido nin ser suprimido máis que por un afecto contrario e máis forte que o afecto que debe ser reprimido.*

### DEMOSTRACIÓN

Un afecto, en canto que se refire á mente, é unha idea coa que a mente afirma unha forza de existir do seu corpo maior ou menor que antes (*pola definición xeral dos afectos que se encontra ao final da terceira parte*). Cando, pois, a mente é sacudida por algún afecto, o corpo é afectado á vez por unha afección pola que a súa potencia de actuar é aumentada ou é diminuída. Ademais, esta afección do corpo (*pola proposición 5 desta parte*) recibe da súa causa a forza de perseverar no seu ser; esa forza, por conseguinte, non pode ser reprimida nin ser suprimida máis que por unha causa corpórea (*pola proposición 6 da parte 2*) que afecte ao corpo cunha afección contraria a aquela (*pola proposición 5 da parte 3*) e máis forte (*pola axioma desta parte*), e, polo tanto (*pola proposición 12 da parte 2*), a mente será afectada por unha idea de afección máis forte e contraria respecto á anterior, isto é (*pola definición xeral dos afectos*), a mente será afectada por un afecto máis forte e contrario respecto ao anterior, o cal, evidentemente, excluírá ou eliminará a existencia do anterior. E, por conseguinte, un afecto non pode ser suprimido nin ser reprimido máis que por un afecto contrario e máis forte. *Q. E. D.*

### COROLARIO

Un afecto, en canto que se refire á mente, non pode ser reprimido nin ser suprimido máis que por unha idea dunha afección do corpo contraria e máis forte que a afección da que padecemos. Pois o afecto do que padecemos non pode ser reprimido nin ser suprimido máis que por un afecto máis forte que el e contrario a el (*pola proposición precedente*), isto é (*pola defini-*

*ción xeral dos afectos*), máis que por unha idea dunha afección do corpo máis forte e contraria respecto á afección da que padecemos.

### PROPOSICIÓN VIII

*O coñecemento do ben e do mal ningunha outra cousa é que o afecto da alegría ou da tristeza, en canto que somos conscientes del.*

#### DEMOSTRACIÓN

Chamamos «bo» ou «malo» a aquilo que favorece ou impide conservar o noso ser (*polas definicións 1 e 2 desta parte*), isto é (*pola proposición 7 da parte 3*), a aquilo que aumenta ou diminúe, favorece ou reprime a nosa potencia de actuar. Así pois, na medida en que (*polas definicións da alegría e da tristeza que se deben ver no escolio da proposición 11 da parte 3*) percibimos que algunha cousa nos afecta de alegría ou de tristeza, chamamos a esa cousa «boa» ou «mala»; e, polo tanto, o coñecemento do ben e do mal ningunha outra cousa é que a idea da alegría ou da tristeza que necesariamente se segue do propio afecto da alegría ou da tristeza (*pola proposición 22 da parte 2*). Agora ben, esa idea está unida ao afecto do mesmo modo que a mente está unida ao corpo (*pola proposición 21 da parte 2*), isto é (como se mostrou no escolio desa mesma proposición), esa idea non se distingue realmente do propio afecto, ou sexa (*pola definición xeral dos afectos*), da idea de afección do corpo, agás soamente no concepto. Daquela, este coñecemento do ben e do mal ningunha outra cousa é que o propio afecto, en canto que somos conscientes del. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN IX

*Un afecto cuxa causa imaxinamos que nos está presente no momento, é máis forte que se imaxinásemos que esa causa non está presente.*

## DEMOSTRACIÓN

Unha imaxinación é unha idea coa que a mente contempla unha cousa como presente (*véxase a súa definición no escolio da proposición 17 da parte 2*), pero que indica máis a constitución do corpo humano que a natureza da cousa exterior (*polo corolario 2 da proposición 16 da parte 2*). É, pois, un afecto (*polo definición xeral dos afectos*) unha imaxinación, na medida en que indica a constitución do corpo. Agora ben, unha imaxinación (*polo proposición 17 da parte 2*) é máis intensa todo o tempo que non imaxinamos nada que exclúe a existencia presente da cousa exterior. Daquela, tamén un afecto cuxa causa imaxinamos que nos está presente no momento, é máis intensa ou máis forte que se imaxinásemos que esa causa non está presente. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

Cando dixen máis arriba na proposición 18 da parte 3 que nós a partir da imaxe dunha cousa futura ou pasada somos afectados polo mesmo afecto que se a cousa que imaxinamos estivese presente, advertín expresamente que iso era verdadeiro na medida en que atendemos soamente á imaxe desa cousa, pois esta imaxe é da mesma natureza, imaxinásemos ou non imaxinásemos a cousa como presente. Mais, non neguei que esa imaxe se volve máis débil, cando contemplamos outras cousas para nós presentes que exclúen a existencia presente da cousa futura. Iso deixei de advertilo naquel momento, porque decidira tratar sobre as forzas dos afectos nesta parte.

## COROLARIO

A imaxe dunha cousa futura ou pasada, isto é, dunha cousa que contemplamos con relación ao tempo futuro ou pasado, excluído o presente, é máis débil, en igualdade de circunstancias, que a imaxe dunha cousa presente; e, en consecuencia, o afecto respecto a unha cousa futura ou pasada é máis débil, en igualdade de circunstancias, que o afecto respecto a unha cousa presente.

## PROPOSICIÓN X

*Respecto a unha cousa futura que imaxinamos que sucederá axiña somos afectados máis intensamente que se imaxinásemos que o seu momento de existir dista máis do presente; e tamén somos afectados máis intensamente polo recordo dunha cousa que imaxinamos que pasou non hai moito tempo que se imaxinásemos que pasou hai moito tempo.*

### DEMOSTRACIÓN

En efecto, na medida en que imaxinamos que unha cousa sucederá axiña ou que pasou non hai moito tempo, por iso mesmo imaxinamos algo que exclúe menos a presenza da cousa que se imaxinásemos que o momento futuro de existir dela dista máis do presente ou que pasou hai moito tempo (*como é coñecido de seu*); e, polo tanto (*pola proposición precedente*), nesa medida seremos afectados máis intensamente respecto a esa cousa. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Do que sinalamos a propósito da definición 6 desta parte séguese que nós somos afectados de forma igualmente débil respecto aos obxectos que distan do presente un intervalo máis longo de tempo que o que podemos determinar imaxinando, aínda que entendamos que distan entre si un longo intervalo de tempo.

## PROPOSICIÓN XI

*O afecto respecto a unha cousa que imaxinamos como necesaria é máis intenso, en igualdade de circunstancias, que o afecto respecto a unha cousa posible ou continxente, ou sexa, non necesaria.*

### DEMOSTRACIÓN

Na medida en que imaxinamos que unha cousa é necesaria, nesa medida afirmamos a súa existencia, e, pola contra, nega-

mos a existencia dunha cousa, na medida en que imaxinamos que esa cousa non é necesaria (*pola escolio 1 da proposición 33 da parte 1*). E, polo tanto (*pola proposición 9 desta parte*), o afecto respecto a unha cousa necesaria é máis intenso, en igualdade de circunstancias, que o afecto respecto a unha cousa non necesaria. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XII

*O afecto respecto a unha cousa que sabemos que non existe no presente e que imaxinamos como posible é máis intenso, en igualdade de circunstancias, que o afecto respecto a unha cousa continxente.*

### DEMOSTRACIÓN

Na medida en que imaxinamos unha cousa como continxente, non somos afectados por ningunha imaxe doutra cousa que asegure a existencia daquela cousa (*pola definición 3 desta parte*); mais, pola contra (*segundo a hipótese*), imaxinamos algunhas cousas que exclúen a existencia presente desa cousa. Agora ben, na medida en que imaxinamos que unha cousa é posible no futuro, nesa medida imaxinamos algunhas cousas que aseguran a existencia desa cousa (*pola definición 4 desta parte*), isto é (*pola proposición 18 da parte 3*), que fomentan a esperanza ou o medo. E, polo tanto, o afecto respecto a unha cousa posible é máis vehemente. *Q. E. D.*

### COROLARIO

O afecto respecto a unha cousa que sabemos que non existe no presente e que imaxinamos como continxente, é moito máis débil que se imaxinásemos que a cousa está presente para nós no momento.

#### DEMOSTRACIÓN

O afecto respecto a unha cousa que imaxinamos que existe no presente é máis intenso que se imaxinásemos esa mesma cousa como futura (*polo corolario da proposición 9 desta parte*), e é moito máis vehemente que se imaxinásemos que o momento futuro dista moito do presente (*polo proposición 10 desta parte*). Así pois, o afecto respecto a unha cousa cuxo momento de existir imaxinamos que dista moito do presente, é moito máis débil que se imaxinásemos esa mesma cousa como presente, e, con todo (*polo proposición precedente*), é máis intenso que se imaxinásemos esa mesma cousa como continxente. E, polo tanto, o afecto respecto a unha cousa continxente será moito máis débil que se imaxinásemos que a cousa está presente para nós no momento. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XIII

*O afecto respecto a unha cousa continxente que sabemos que non existe no presente é máis débil, en igualdade de circunstancias, que o afecto respecto a unha cousa pasada.*

#### DEMOSTRACIÓN

Na medida en que imaxinamos unha cousa como continxente, non somos afectados por ningunha imaxe doutra cousa que asegure a existencia desa cousa (*polo definición 3 desta parte*); mais, ao contrario (*segundo a hipótese*), imaxinamos algunhas cousas que exclúen a existencia presente desa cousa. En cambio, na medida en que imaxinamos esa mesma cousa en relación a un tempo pasado, nesa medida suponse que imaxinamos algo que volve traer esa cousa á memoria, ou sexa, que suscita a imaxe da cousa (*véxase a proposición 18 da parte 2, co seu escolio*), e que, pois, na mesma medida provoca que contemplemos esa mesma cousa como se estivese presente (*polo corolario da proposición 17 da parte 2*). E, polo tanto (*polo proposición 9 desta parte*), o afecto respecto a unha cousa continxente que

sabemos que non existe no presente, é máis débil, en igualdade de circunstancias, que o afecto respecto a unha cousa pasada.  
*Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XIV

*O coñecemento verdadeiro do ben e do mal, en canto que verdadeiro, non pode reprimir ningún afecto, senón tan só en canto que é considerado como afecto.*

#### DEMOSTRACIÓN

Un afecto é unha idea coa que a mente afirma unha forza de existir do seu corpo maior ou menor que antes (*pola definición xeral dos afectos*); e, polo tanto (*pola proposición 1 desta parte*) non ten nada positivo que poida ser suprimido pola presenza do verdadeiro. E, en consecuencia, o coñecemento verdadeiro do ben e do mal, en canto que verdadeiro, non pode reprimir ningún afecto. Agora ben, na medida en que é un afecto (*véxase a proposición 8 desta parte*), se fose máis forte que o afecto que debe ser reprimido, nesa medida soamente (*pola proposición 7 desta parte*) podería reprimir ese afecto *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XV

*O desexo que xorde do coñecemento verdadeiro do ben e do mal pode ser extinguido ou ser reprimido por moitos outros desexos que xorden dos afectos polos que somos sacudidos.*

#### DEMOSTRACIÓN

Do coñecemento verdadeiro do ben e do mal, en canto que ese coñecemento (*pola proposición 8 desta parte*) é un afecto, xorde necesariamente un desexo (*pola definición 1 dos afectos*) que é tanto maior canto maior é o afecto do que xorde (*pola proposición 37 da parte 3*). Pero, xa que ese desexo (*por hipótese*) xorde do feito de que entendemos verdadeiramente algo, daquela

séguese ese mesmo desexo en nós, na medida en que actuamos (*pola proposición 3 da parte 3*)<sup>23</sup>, e debe, polo tanto, ser entendido só por medio da nosa esencia (*pola definición 2 da parte 3*), e, en consecuencia (*pola proposición 7 da parte 3*), a súa forza e o seu incremento deben ser definidos só pola potencia humana. Ademais, os desexos que xorden dos afectos polos que somos sacudidos, son tamén tanto maiores canto máis vehementes sexan eses afectos; e, polo tanto, a forza e o incremento deles (*pola proposición 5 desta parte*) deben ser definidos pola potencia de causas exteriores, a cal, se se compara coa nosa potencia, a supera indefinidamente (*pola proposición 3 desta parte*). E, polo tanto, os desexos que xorden de afectos similares poden ser máis vehementes que aquel que xorde do coñecemento verdadeiro do ben e do mal, e poderán, por iso (*pola proposición 7 desta parte*), reprimilo ou extingui-lo. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XVI

*O desexo que xorde do coñecemento do ben e do mal, en canto que este coñecemento mira ao futuro, pode ser reprimido ou ser extinguido máis facilmente polo desexo de cousas que son, estando presentes, agradables.*

### DEMOSTRACIÓN

O afecto respecto a unha cousa que imaxinamos futura é máis débil que o afecto respecto a unha cousa presente (*polo corolario da proposición 9 desta parte*). Agora ben, o desexo que xorde do coñecemento verdadeiro do ben e do mal, aínda que este desexo verse sobre cousas que son, estando presentes, boas, pode ser extinguido ou ser reprimido por algún desexo temerario (*pola proposición precedente, cuxa demostración é universal*). Daquela, o desexo que xorde dese coñecemento, en canto que

---

<sup>23</sup> No texto contido no códice Vat. Lat. 12838 lese (e quizais sexa máis correcto) "pola definición 2 da parte 2"; cfr. Spruit-Totaro, *The Vatican Manuscript*, p. 241.



ese desexo mira ao futuro, poderá máis facilmente ser reprimido ou ser extinguido, etc. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XVII

*O desexo que xorde do coñecemento verdadeiro do ben e do mal, en canto que este coñecemento versa sobre cousas continxentes, pode aínda moito máis facilmente ser reprimido polo desexo de cousas que están presentes.*

### DEMOSTRACIÓN

Esta proposición demóstrase do mesmo modo que a proposición precedente a partir do corolario da proposición 12 desta parte.

### ESCOLIO

Con isto creo que mostrei a causa de por que os homes son movidos máis pola opinión ca pola verdadeira razón, e de por que o coñecemento verdadeiro do ben e do mal provoca movementos do ánimo e a miúdo cede a todo tipo de luxuria. De aí vén aquilo do poeta: «Vexo as cousas mellores e apróboas, pero sigo as peores». Iso mesmo parece que tivo tamén o Eclesiastés en mente, cando dixo: «Quen aumenta a ciencia, aumenta o sufrimento»<sup>24</sup>. E non digo isto co fin de concluír a partir de aquí que é máis útil ignorar ca saber ou que non hai ningunha diferenza entre o intelixente e o necio na moderación dos afectos, senón porque é necesario coñecer tanto a potencia como a impotencia da nosa natureza, para podermos determinar qué pode a razón na moderación dos afectos e qué non pode. E dixen que nesta parte eu ía tratar soamente acerca da impotencia humana, pois decidín tratar separadamente acerca da potencia da razón sobre os afectos.

---

<sup>24</sup> A primeira cita pertence a Ovidio, *Metamorfoses*, 7, 20-21. A cita bíblica corresponde efectivamente ao Eclesiastés, 1, 18.

## PROPOSICIÓN XVIII

*O desexo que xorde da alegría é máis forte, en igualdade de circunstancias, que o desexo que xorde da tristeza.*

### DEMOSTRACIÓN

O desexo é a propia esencia do home (*pola definición 1 dos afectos*), isto é (*pola proposición 7 da parte 3*), o esforzo co que o home se esforza por perseverar no seu ser. Por iso, o desexo que xorde da alegría é favorecido ou aumentado por ese mesmo afecto de alegría (*pola definición da alegría que se debe ver no escolio da proposición 11 da parte 3*); polo contrario, o desexo que xorde da tristeza é diminuído ou é reprimido polo mesmo afecto de tristeza (*pola mesmo escolio*). E, polo tanto, a forza do desexo que xorde da alegría debe ser definido pola potencia humana e á vez pola potencia da causa exterior, mentres que a forza do desexo que xorde da tristeza debe ser definida só pola potencia humana; en consecuencia, aquel é máis forte que este. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Con estas poucas palabras expliquei as causas da impotencia e da inconstancia humanas e por que os homes non observan os preceptos da razón. Falta agora que mostre que é iso que a razón nos prescribe e cales afectos concordan coas regras da razón humana e cales, en cambio, son contrarios a elas. Mais, antes de comezar a demostrar isto co noso prolixo método xeométrico, paréceme ben mostrar aquí antes brevemente os propios ditames da razón, para que as cousas que eu penso sexan percibidas máis facilmente por cadaquén.

Como a razón non postula nada contra a Natureza, postula, pois, ela que cadaquén se ame a si mesmo, busque o que lle é útil e realmente útil, e apeteza todo o que realmente conduce ao home a unha maior perfección, e, en xeral, que cadaquén

se esfuerce, canto está nas súas mans, por conservar o seu ser. E isto é, sen dúbida, tan necesariamente verdadeiro, como que o todo é maior que unha parte súa (*véxase a proposición 4 da parte 3*). Ademais, posto que a virtude (*pola definición 8 desta parte*) non é outra cousa que actuar segundo as leis da propia Natureza, e posto que ninguén se esforza por conservar o seu ser (*pola proposición 7 da parte 3*) máis que segundo as leis da súa propia natureza, diso séguese, en primeiro lugar, que o fundamento da virtude é o esforzo mesmo por conservar o propio ser e que a felicidade consiste en que o home pode conservar o seu ser. Séguese, en segundo lugar, que a virtude debe ser apetecida por si mesma e que nada existe que sexa máis excelente ou máis útil para nós, por cuxa causa debería ser ela apetecida. Séguese, por último, en terceiro lugar, que aqueles que se suicidan son impotentes de ánimo e son eles totalmente vencidos por causas exteriores que repugnan á súa natureza.

Ademais, a partir do postulado 4 da parte 2 séguese que nós nunca podemos conseguir que non necesitemos nada exterior a nós para conservar o noso ser e que vivamos de tal maneira que non teñamos ningún comercio con cousas que están fóra de nós. E se, ademais, miramos á nosa mente, seguramente vemos que o noso entendemento sería máis imperfecto, se a mente estivese soa e non entendese nada máis que dela mesma. Moitas cousas, pois, existen fóra de nós que nos son útiles e que por iso deben ser apetecidas. Desas cousas ningunhas poden ser consideradas máis excelentes que as que concordan totalmente coa nosa natureza. En efecto, se, por exemplo, dous individuos totalmente da mesma natureza se xuntan entre si, compoñen un individuo o dobre máis poderoso que cada un deles. Así pois, nada hai máis útil para o home que o home; nada —digo eu— poden desexar os homes máis excelente para conservar o seu ser ca que todos concorden en todo de tal maneira que as mentes e os corpos de todos compoñan case unha única mente

e un único corpo, e que todos á vez se esforcen, canto poden, por conservar o seu ser, e que todos á vez busquen para si a utilidade común de todos. Diso séguese que os homes que son gobernados pola razón, isto é, os homes que buscan a súa utilidade baixo a guía da razón, non apetecen para si nada que non desexen para os demais homes, e que, polo tanto, eses homes son xustos, fieis e honestos.

Estes son os ditames da razón que me propuxera mostrar aquí con poucas palabras, antes de comezar a demostrar eses mesmos cun método máis prolixo. E fixen iso por este motivo, para atraerme, se fose posible, a atención daqueles que cren que este principio, a saber, que cadaquén está obrigado a buscar a súa utilidade, é o fundamento da impiedade, non, en cambio, da virtude e da piedade. En consecuencia, despois de mostrar brevemente que a cuestión é ao contrario, paso a demostrala polo mesmo camiño que seguimos ata aquí.

### PROPOSICIÓN XIX

*Cadaquén segundo as leis da súa natureza apetece ou rexeita necesariamente aquilo que xulga que é bo ou malo.*

#### DEMOSTRACIÓN

O coñecemento do ben e do mal é (*pola proposición 8 desta parte*) o propio afecto da alegría ou da tristeza, na medida en que somos conscientes del. E, por iso (*pola proposición 28 da parte 3*), cadaquén apetece necesariamente aquilo que xulga que é bo e, pola contra, rexeita aquilo que xulga que é malo. Mais, este apetito non é outra cousa que a propia esencia ou natureza do home (*pola definición de apetito que se debe ver no escolio da proposición 9 da parte 3 e na definición 1 dos afectos*). Daquela, cadaquén segundo as leis da súa natureza apetece ou rexeita necesariamente, etc. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XX

*Canto máis cadaquén se esforza por buscar a súa utilidade, isto é, por conservar o seu ser, e é capaz diso, tanto máis dotado de virtude está; e, ao contrario, na medida en que cadaquén descoida a súa utilidade, isto é, conservar o seu ser, nesa medida é impotente.*

### DEMOSTRACIÓN

A virtude é a propia potencia humana, a cal se define só pola esencia do home (*pola definición 8 desta parte*), isto é (*pola proposición 7 da parte 3*), a cal se define só polo esforzo co que o home se esforza por perseverar no seu ser. Daquela, canto máis cadaquén se esforza por conservar o seu ser, e é capaz diso, tanto máis dotado de virtude está; e, por conseguinte (*polas proposicións 4 e 6 da parte 3*), na medida en que alguén descoida conservar o seu ser, nesa medida é impotente. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Ninguén, pois, a non ser vencido por causas exteriores e contrarias á súa natureza, descoida apetecer a súa utilidade, ou sexa, conservar o seu ser. Ninguén —digo eu— por necesidade da súa natureza, senón forzado por causas exteriores, rexeita os alimentos ou se suicida; e isto pode suceder de moitas maneiras. A saber, un suicídase forzado por outro que lle dobra a súa man dereita, coa que por casualidade collera unha espada, e que o obriga a dirixir esa espada cara ao seu corazón; ou porque, como Séneca, por orde dun tirano é obrigado a abrir as súas veas, isto é, desexa evitar un mal maior con outro menor<sup>25</sup>; ou, en fin, porque causas exteriores latentes dispoñen a súa imaxinación ou afectan o seu corpo de tal maneira que

---

<sup>25</sup> Lucio Anneo Séneca (4 a.C.-65 d.C.) foi titor e conselleiro de Nerón, pero no ano 65 foi acusado polo emperador de participar na conxura de Pisón e foi condenado a morte. Antes de experimentar a crueldade de Nerón, preferiu suicidarse cortándose as veas.

este revístese doutra natureza contraria á anterior e cuxa idea non pode darse na súa mente (*pola proposición 10 da parte 3*). Agora ben, que o home por necesidade da súa natureza se esforce por non existir ou por cambiar a outra forma é tan imposible como que de nada se produza algo, segundo calquera pode ver por pouco que o pense.

### PROPOSICIÓN XXI

*Ninguén pode desexar ser feliz, actuar ben e vivir ben, se ao mesmo tempo non desexa ser, actuar e vivir, isto é, existir en acto.*

#### DEMOSTRACIÓN

A demostración desta proposición ou, mellor, a propia cuestión resulta evidente de seu e tamén pola definición do desexo. En efecto, o desexo (*pola definición 1 dos afectos*) de vivir feliz ou ben, de actuar ben, etc., é a propia esencia do home, isto é (*pola proposición 7 da parte 3*), o esforzo co que cadaquén se esforza por conservar o seu ser. Daquela, ninguén pode desexar, etc. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXII

*Ningunha virtude pode ser concibida anterior a esta, a saber, ao esforzo por conservarse.*

#### DEMOSTRACIÓN

O esforzo por conservarse a si mesma é a propia esencia da cousa (*pola proposición 7 da parte 3*). Se, pois, algunha virtude puidese ser concibida anterior a esta, a saber, a ese esforzo, daquela concibiríase (*pola definición 8 desta parte*) a propia esencia da cousa anterior a ela mesma, o cal (*como é sabido de seu*) é absurdo. Daquela, ningunha virtude, etc. *Q. E. D.*

## COROLARIO

O esforzo por conservarse é o primeiro e único fundamento da virtude, pois ningún outro pode ser concibido anterior a este principio (*pola proposición precedente*) e sen o mesmo (*pola proposición 21 desta parte*) ningunha virtude pode ser concibida.

## PROPOSICIÓN XXIII

*Non pode en absoluto dicirse que o home actúa por virtude, na medida en que é determinado a facer algo polo feito de ter ideas inadecuadas, senón soamente na medida en que é determinado polo feito de entender.*

## DEMOSTRACIÓN

Na medida en que o home é determinado a actuar polo feito de ter ideas inadecuadas, nesa medida (*pola proposición 1 da parte 3*) padece, isto é (*polas definicións 1 e 2 da parte 3*), fai algo que non se pode percibir só por medio da súa esencia, isto é (*pola definición 8 desta parte*), que non se segue da súa virtude. Agora ben, na medida en que está determinado a facer algo polo feito de entender, nesa medida (*pola mesma proposición 1 da parte 3*) actúa, isto é (*pola definición 2 da parte 3*), fai algo que se percibe só por medio da súa esencia, ou sexa (*pola definición 8 desta parte*), que se segue adecuadamente da súa virtude. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XXIV

*Actuar absolutamente por virtude non é en nós outra cousa que baixo a guía da razón actuar, vivir, conservar o seu ser (estas tres cousas significan o mesmo), e isto de acordo co fundamento de buscar a propia utilidade.*

## DEMOSTRACIÓN

Actuar absolutamente por virtude non é outra cousa (*pola definición 8 desta parte*) que actuar segundo as leis da propia

Natureza. Agora ben, nós soamente actuamos na medida en que entendemos (*pola proposición 3 da parte 3*). Daquela, actuar por virtude non é en nós outra cousa que baixo a guía da razón actuar, vivir, conservar o seu ser, e isto (*polo corolario da proposición 22 desta parte*) de acordo co fundamento de buscar a súa utilidade.

### PROPOSICIÓN XXV

*Ninguén se esforza por conservar o seu ser por causa doutra cousa.*

#### DEMOSTRACIÓN

O esforzo co que calquera cousa se esforza por perseverar no seu ser defínese só pola esencia desa cousa (*pola proposición 7 da parte 3*), e soamente desa esencia dada e non, en cambio, da esencia doutra cousa séguese necesariamente (*pola proposición 6 da parte 3*) que cadaquén se esforza por conservar o seu ser. É evidente, ademais, esta proposición a partir do corolario da proposición 22 desta parte; pois, se o home se esforzase por conservar o seu ser por causa doutra cousa, entón esa cousa sería o primeiro fundamento da virtude (*como é evidente de seu*), o cal (*polo devandito corolario*) é absurdo. Daquela, ninguén se esforza, etc. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXVI

*Todo polo que nos esforzamos segundo a razón non é outra cousa que entender, e a mente, na medida en que usa a razón, non xulga útil para si outra cousa que aquilo que conduce a entender.*

#### DEMOSTRACIÓN

O esforzo por conservarse non é outra cousa máis que a esencia da propia cousa (*pola proposición 7 da parte 3*), a cal, en canto que existe como tal, se concibe que ten forza para perseverar en



existir (*pola proposición 6 da parte 3*) e para facer o que necesariamente se segue da súa natureza dada (*véxase a definición de apetito no escolio da proposición 9 da parte 3*). Agora ben, a esencia da razón ningunha outra cousa é que a nosa mente, en canto que entende clara e distintamente (*véxase a súa definición no escolio 2 da proposición 40 da parte 2*). Daquela (*pola proposición 40 da parte 2*), todo polo que nos esforzamos segundo a razón non é outra cousa que entender. Ademais, xa que este esforzo da mente, co que a mente, na medida en que razoa, se esforza por conservar o seu ser, non é outra cousa que entender (*pola primeira parte desta demostración*), entón este esforzo por entender (*polo corolario da proposición 22 desta parte*) é o primeiro e único fundamento da virtude, e non nos esforzaremos por entender as cousas por motivo dalgún fin (*pola proposición 25 desta parte*), senón que, ao contrario, a mente, na medida en que razoa, non poderá concibir que algo é bo para si, a non ser aquilo que conduce a entender (*pola definición 1 desta parte*). *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XXVII

*Nada hai que saibamos con certeza que é bo ou malo, a non ser aquilo que conduce realmente a entender ou aquilo que pode impedir que entendamos.*

### DEMOSTRACIÓN

A mente, na medida en que razoa, non apetece ningunha outra cousa que entender, e non xulga que algunha outra cousa lle é útil máis que aquilo que conduce a entender (*pola proposición precedente*). Agora ben, a mente (*polas proposicións 41 e 43 da parte 2, cuxo escolio debe tamén verse*) non ten certeza das cousas, a non ser na medida en que ten ideas adecuadas, ou sexa (*o que é o mesmo polo escolio da proposición 40 da parte 2*), na medida en que razoa. Daquela, nada sabemos con certeza que

é bo, a non ser aquilo que conduce realmente a entender; e, pola contra, sabemos que é malo aquilo que pode impedir que entendamos. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXVIII

*O supremo ben da mente é o coñecemento de Deus e a suprema virtude da mente é coñecer a Deus.*

#### DEMOSTRACIÓN

A suprema cousa que a mente pode entender é Deus, isto é (*pola definición 6 da parte 1*), un Ente absolutamente infinito e sen o cal (*pola proposición 15 da parte 1*) nada pode ser nin ser concibido. E, polo tanto, (*polas proposicións 26 e 27 desta parte*), a suprema utilidade, ou sexa (*pola definición 1 desta parte*) o supremo ben da mente é o coñecemento de Deus. Ademais, a mente, na medida en que entende, soamente nesa medida actúa (*polas proposicións 1 e 3 da parte 3*) e soamente nesa medida (*pola proposición 23 desta parte*) pode absolutamente dicirse que actúa por virtude. Así pois, a absoluta virtude da mente é entender. Agora ben, a cousa suprema que a mente pode entender é Deus (*como xa demostramos*). Daquela, a suprema virtude da mente é entender a Deus, ou sexa, coñecelo. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXIX

*Calquera cousa singular cuxa natureza é totalmente diversa da nosa non pode nin favorecer nin reprimir a nosa potencia de actuar, e, en xeral, ningunha cousa pode ser boa ou mala para nós, a non ser que teña algo común connosco.*

#### DEMOSTRACIÓN

A potencia de calquera cousa singular e, en consecuencia (*polo corolario da proposición 10 da parte 2*), do home, pola cal existe e obra, non é determinada máis que por outra cousa singular

*(pola proposición 28 da parte 1), cuxa natureza (pola proposición 6 da parte 2) debe ser entendida por medio do mesmo atributo polo que é concibida a natureza humana. Así pois, a nosa potencia de actuar, como queira que ela sexa concibida, pode ser determinada e, en consecuencia, ser favorecida ou ser reprimida pola potencia doutra cousa singular que ten algo común connosco, mais non pola potencia dunha cousa cuxa natureza é totalmente diversa da nosa. E, xa que chamamos «bo» ou «malo» a aquilo que é causa de alegría ou de tristeza (pola proposición 8 desta parte), isto é (pola escolio da proposición 11 da parte 3), a aquilo que aumenta ou diminúe, favorece ou reprime a nosa potencia de actuar, daquela, unha cousa cuxa natureza é totalmente diversa da nosa non pode ser nin boa nin mala para nós. Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXX

*Ningunha cousa pode ser mala polo que ten común coa nosa natureza, senón que é mala para nós na medida en que é contraria a nós.*

#### DEMOSTRACIÓN

Chamamos «malo» a aquilo que é causa de tristeza *(pola proposición 8 desta parte)*, isto é *(pola definición da tristeza, que debe verse no escolio da proposición 11 da parte 3)*, a aquilo que diminúe ou reprime a nosa potencia de actuar. Se, pois, algunha cousa fose mala para nós polo que ten común connosco, entón podería esa cousa diminuír ou reprimir iso mesmo que ten común connosco, o cal *(pola proposición 4 da parte 3)* é absurdo. Así pois, ningunha cousa pode ser mala para nós polo que ten común connosco, senón que, pola contra, é mala, isto é *(como xa mostramos)*, pode diminuír ou reprimir a nosa potencia de actuar na medida en que *(pola proposición 5 da parte 3)* é contraria a nós. Q. E. D.

## PROPOSICIÓN XXXI

*Na medida en que unha cousa concorda coa nosa natureza, nesa medida é necesariamente boa.*

### DEMOSTRACIÓN

En efecto, na medida en que unha cousa concorda coa nosa natureza, non pode (*pola proposición precedente*) ser mala. Daquela, será necesariamente ou boa ou indiferente. No caso de supoñerse isto, a saber, que non é nin boa nin mala, daquela (*pola definición 1 desta parte*)<sup>26</sup>, nada da súa natureza se seguirá que sirva para a conservación da nosa natureza, isto é (*por hipótese*), que sirva para a conservación da natureza desa mesma cousa; pero, iso é absurdo (*pola proposición 6 da parte 3*). Daquela, será necesariamente boa, na medida en que concorda coa nosa natureza. *Q. E. D.*

### COROLARIO

De aquí séguese que canto máis concorda unha cousa coa nosa natureza, tanto máis útil é para nós, ou sexa, máis boa, e, viceversa, canto máis útil é algunha cousa para nós, tanto máis concorda coa nosa natureza. Pois, na medida en que non concorda coa nosa natureza, será necesariamente diversa da nosa natureza ou contraria a ela. Se é diversa, entón (*pola proposición 29 desta parte*) non poderá ser boa nin mala; se, en cambio, é contraria, daquela será tamén contraria a aquela que concorda coa nosa natureza, isto é (*pola proposición precedente*), contraria ao ben, ou sexa, mala. Así pois, nada, a non ser na medida en que concorda coa nosa natureza, pode ser bo. *E*, por conseguinte, canto máis concorda unha cousa coa nosa natureza, tanto máis útil é, e viceversa. *Q. E. D.*

---

<sup>26</sup> Esta parece ser a solución máis atinada para salvar o erro evidente no orixinal latino, que di: «polo axioma 3 desta parte».

## PROPOSICIÓN XXXII

*Na medida en que os homes están sometidos ás paixóns, non se pode dicir que nesa medida concordan en natureza.*

### DEMOSTRACIÓN

As cousas que se di que concordan en natureza, enténdese que concordan en potencia (*pola proposición 7 da parte 3*), non, en cambio, en impotencia ou negación, nin, en consecuencia (*véxase o escolio da proposición 3 da parte 3*), tampouco en paixón. Por iso, os homes, na medida en que están sometidos ás paixóns, non se pode dicir que concordan en natureza. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Esta cuestión tamén é evidente de seu. Así pois, quen di que o branco e o negro soamente concordan en que ningún dos dous é vermello, ese afirma simplemente que o branco e o negro non concordan en ningunha cousa. Así tamén, se alguén di que unha pedra e un home soamente concordan en que ambos son finitos, impotentes, ou en que non existen por necesidade da súa natureza, ou, en fin, en que son superados indefinidamente pola potencia de causas exteriores, ese afirma simplemente que unha pedra e un home non concordan en ningunha cousa. Así pois, as cousas que soamente concordan en negación, ou sexa, no que non teñen, esas cousas realmente non concordan en ningunha cousa.

## PROPOSICIÓN XXXIII

*Os homes poden discrepar en natureza na medida en que son sacudidos por afectos que son paixóns, e nesa medida tamén un só e o mesmo home é variable e inconstante.*

### DEMOSTRACIÓN

A natureza ou esencia dos afectos non pode ser explicada só pola nosa esencia ou natureza (*polas definicións 1 e 2 da parte*

3), senón que debe ser definida pola potencia, isto é (*pola proposición 7 da parte 3*), pola natureza das causas exteriores comparada coa nosa natureza. De onde resulta que de cada un dos afectos danse tantas especies como son as especies dos obxectos polos que somos afectados (*véxase a proposición 53 da parte 3*), e que os homes son afectados por un só e o mesmo obxecto de diversas maneiras (*véxase a proposición 51 da parte 3*) e, nesa medida, discrepan en natureza, e, en fin, que un só e o mesmo home (*pola mesma proposición 51 da parte 3*) é afectado respecto ao mesmo obxecto de diversas maneiras e, nesa medida, é variable, etc. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XXXIV

*Na medida en que os homes son sacudidos por afectos que son paixóns, poden ser contrarios entre si.*

#### DEMOSTRACIÓN

Un home, por exemplo Pedro, pode ser a causa de que Paulo se entristeza, porque ten algo similar a unha cousa que Paulo odia (*pola proposición 16 da parte 3*) ou porque só Pedro posúe algunha cousa que o propio Paulo tamén ama (*véxase a proposición 32 da parte 3, co seu escolio*), ou por outros motivos (*os principais deben verse no escolio da proposición 55 da parte 3*). E, polo tanto, diso resultará (*pola definición 7 dos afectos*) que Paulo odie a Pedro, e, en consecuencia, facilmente resultará que (*pola proposición 40 da parte 3, co seu escolio*) Pedro odie á súa vez a Paulo e que, polo tanto (*pola proposición 39 da parte 3*), se esforcen por inflixirse mal entre si, isto é (*pola proposición 30 desta parte*), que sexan contrarios entre si. Agora ben, o afecto da tristeza sempre é unha paixón (*pola proposición 59 da parte 3*). Daquela, os homes, na medida en que son golpeados por afectos que son paixóns, poden ser contrarios entre si. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

Dixen que Paulo odia a Pedro porque imaxina que este posúe o que o propio Paulo tamén ama. De aí, a primeira vista, parece seguirse que eses dous, polo feito de que aman o mesmo e, en consecuencia, polo feito de que concordan en natureza, se causan dano entre si. E, polo tanto, se isto é verdadeiro, serían falsas as proposicións 30 e 31 desta parte. Mais, se quixésemos examinar a cuestión equilibradamente, veremos que todo isto concorda totalmente. Pois eses dous non son molestos entre si na medida en que concordan en natureza, isto é, na medida en que ambos aman o mesmo, senón na medida en que discrepan entre si. Pois, na medida en que ambos aman o mesmo, por iso mesmo o amor de ambos é fomentado (*pola proposición 31 da parte 3*), isto é (*pola definición 6 dos afectos*), por iso mesmo a alegría de ambos é fomentada. Por tanto, está moi lonxe que, na medida en que aman o mesmo e concordan en natureza, sexan molestos entre si. Pero, a causa desta cousa, como dixen, non é outra que o feito de que se supón que discrepan en natureza. Supoñemos, en efecto, que Pedro ten unha idea da cousa amada xa posuída e Paulo, por contra, ten unha idea da cousa amada perdida. De onde resulta que este está afectado de tristeza e aquel, por contra, de alegría e que, nesa medida, son contrarios entre si. E desa maneira podemos facilmente mostrar que as demais causas do odio dependen só de que os homes discrepan en natureza e non daquilo no que concordan.

## PROPOSICIÓN XXXV

*Na medida en que os homes viven baixo a guía da razón, só nesa medida concordan sempre necesariamente en natureza.*

## DEMOSTRACIÓN

Na medida en que os homes son sacudidos por afectos que son paixóns, poden ser diversos en natureza (*pola proposición 33*

*desta parte*) e contrarios entre si (*pola proposición precedente*). Mais, dise que os homes actúan na medida en que viven baixo a guía da razón (*pola proposición 3 da parte 3*); e, polo tanto, todo o que se segue da natureza humana, en canto que é definida pola razón, todo iso (*pola definición 2 da parte 3*) debe ser entendido só por medio da natureza humana, como a súa causa próxima. Mais, xa que cadaquén apetece segundo as leis da súa natureza aquilo que xulga que é bo, e se esforza por apartar aquilo que xulga que é malo (*pola proposición 19 desta parte*), e como ademais aquilo que segundo o ditame da razón xulgamos que é bo ou malo, necesariamente é bo ou malo (*pola proposición 41 da parte 2*), entón os homes, na medida en que viven baixo a guía da razón, só nesa medida fan necesariamente aquelas cousas que son necesariamente boas para a natureza humana e, en consecuencia, para cada home, isto é (*pola corolario da proposición 31 desta parte*), que concordan coa natureza de cada home. E, polo tanto, os homes tamén concordan sempre necesariamente entre si na medida en que viven baixo a guía da razón. *Q. E. D.*

#### COROLARIO I

Nada singular se dá na natureza das cousas que sexa máis útil para o home que o home que vive baixo a guía da razón. Pois é o máis útil para o home aquilo que concorda ao máximo coa súa natureza (*pola corolario da proposición 31 desta parte*), isto é (*como é coñecido de seu*), o home. Agora ben, o home actúa totalmente segundo as leis da súa natureza cando vive baixo a guía da razón (*pola definición 2 da parte 3*), e só nesa medida concorda sempre necesariamente coa natureza doutro home (*pola proposición precedente*). Daquela, nada entre as cousas singulares se dá máis útil para o home que o home, etc. *Q. E. D.*



## COROLARIO II

Canto máis cada home busca a utilidade para si, tanto máis os homes son útiles entre si. Pois, canto máis cadaquén busca a súa utilidade e se esforza por conservarse, tanto máis dotado está de virtude (*pola proposición 20 desta parte*), ou sexa, o que é o mesmo (*pola definición 8 desta parte*), de tanta maior potencia está dotado para actuar segundo as leis da súa natureza, isto é (*pola proposición 3 da parte 3*), para vivir baixo a guía da razón. Agora ben, os homes concordan ao máximo en natureza cando viven baixo a guía da razón (*pola proposición precedente*); daquela (*polo corolario precedente*), os homes serán ao máximo útiles entre si cando cada un busca para si a súa utilidade ao máximo. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

O que acabamos de mostrar tamén o testemuña a propia experiencia cada día con tantos e tan claros testemuños que case está en boca de todos: «o home é un deus para o home»<sup>27</sup>. Ocorre, non obstante, rara vez que os homes vivan baixo a guía da razón; máis ben, neles as cousas están conformadas de tal maneira que na maioría dos casos son envexosos e molestos entre si. Con todo, apenas son capaces de pasar unha vida solitaria, de maneira que aquela definición de que «o home é un animal social» tenlle agradado á maioría. E realmente a cousa é así, que da sociedade común dos homes xorden moitos máis proveitos que danos. Ríanse, pois, canto queiran, das cousas humanas os satíricos e detéstenas os teólogos e eloxien, canto poden, os melancólicos a vida inculta e agreste, e desprezen os homes e admiren as bestas; saberán, non obstante, por experiencia que os homes con axuda mutua poden conseguir para si

---

<sup>27</sup> Esta cita, abundantemente utilizada en textos filosóficos, é atribuída por Símmaco (*Epístolas*, 9, 114) ao comediógrafo Cecilio Estacio. Contraponse a outra máxima, tamén amplamente aproveitada, que lemos en Plauto, *Asinaria*, 495: *lupus est homo homini* («o home é un lobo para o home»).

moito máis facilmente aquilo do que carecen, e que non poden evitar os perigos que os ameazan por todas partes, a non ser unindo forzas. Por non mencionar xa que é máis importante e máis digno do noso coñecemento contemplar os feitos dos homes que os das bestas. Mais, disto tratarei noutro lugar máis prolixamente.

### PROPOSICIÓN XXXVI

*O supremo ben dos que persegue a virtude é común para todos e del todos poden gozar igualmente.*

#### DEMOSTRACIÓN

Actuar por virtude é actuar baixo a guía da razón (*pola proposición 24 desta parte*), e todo o que nos esforzamos por facer segundo a razón é entender (*pola proposición 24 desta parte*). E, polo tanto (*pola proposición 28 desta parte*), o supremo ben dos que persegue a virtude é coñecer a Deus, isto é (*pola proposición 47 da parte 2 e polo seu escolio*), o ben que é común para todos os homes e que pode ser posuído por igual por todos os homes, na medida en que son da mesma natureza. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Non obstante, se algún pregunta: que pasaría se o supremo ben dos que persegue a virtude non fose común para todos?; acaso non se seguiría diso, como se supón máis arriba (*véxase a proposición 34 desta parte*), que os homes que viven baixo a guía da razón, isto é (*pola proposición 35 desta parte*), os homes en canto que concordan en natureza serían contrarios entre si? Ese reciba esta resposta: que non dun accidente, senón da propia natureza da razón xorde que o supremo ben do home é común para todos, sen dúbida porque se deduce da propia esencia humana, en canto que é definida pola razón, e porque o home non podería ser nin ser concibido, se non tivese potestade

de gozar deste supremo ben. Así pois (*pola proposición 47 da parte 2*), pertence á esencia da mente humana ter coñecemento adecuado da esencia eterna e infinita de Deus.

### PROPOSICIÓN XXXVII

*O ben que apetece para si cada un que persegue a virtude, tamén o desexará para os demais homes, e tanto máis canto maior coñecemento de Deus teña.*

#### DEMOSTRACIÓN

Os homes, na medida en que viven baixo a guía da razón, son moi útiles para o home (*polo corolario 1 da proposición 35 desta parte*) e, polo tanto (*pola proposición 19 desta parte*), baixo a guía da razón esforzaremos necesariamente por conseguir que os homes vivan baixo a guía da razón. Agora ben, o ben que apetece para si cada un que vive segundo o ditame da razón, isto é (*pola proposición 24 desta parte*), que persegue a virtude, é entender (*pola proposición 26 desta parte*). Daquela, o ben que apetece para si cada un que persegue a virtude, apetece-rao tamén para os demais homes. Por outra parte, o desexo, en canto que se refire á mente, é a propia esencia da mente (*pola definición 1 dos afectos*); agora ben, a esencia da mente consiste no coñecemento (*pola proposición 11 da parte 2*), o cal implica o coñecemento de Deus (*pola proposición 47 da parte 2*) e sen o cal (*pola proposición 15 da parte 1*) a mente non pode ser nin ser concibida. E, por conseguinte, canto maior coñecemento de Deus implica a esencia da mente, tanto maior será tamén o desexo polo que quen persegue a virtude desexa para outro o ben que apetece para si. *Q. E. D.*

#### *Doutra maneira*

O ben que o home apetece para si e ama, amarao máis constantemente, se ve que outros tamén o aman (*pola proposición 31 da parte 3*). E, polo tanto (*polo corolario da mesma proposición*)

esforzarase por que os demais amen ese mesmo ben. E, xa que este ben (*pola proposición precedente*) é común a todos e del poden gozar todos, entón esforzarase (*pola mesma razón*) por que todos gocen del, e (*pola proposición 37 da parte 3*) tanto máis canto máis goce el dese ben. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO I

Quen só por afecto se esforza por que os demais amen o que el mesmo ama e por que os demais vivan segundo o carácter del, actúa só por impulso e por iso é odioso, principalmente para aqueles aos que agradan outras cousas e que, por tanto, tamén se afanan e se esforzan co mesmo impulso por que os demais á súa vez vivan segundo o carácter deles. Ademais, xa que o supremo ben que os homes por afecto apetecen a miúdo é tal que un só pode unicamente ser posuidor del, de aí resulta que os que aman non son coherentes de mente consigo mesmos e, ao mesmo tempo que gozan de contar os eloxios da cousa que aman, temen ser cridos. Agora ben, quen se esforza por guiar aos demais coa razón, non por impulso, senón humana e benignamente actúa e é sumamente coherente de mente consigo mesmo.

Ademais, todo o que desexamos e facemos, do que somos a causa en canto que temos idea de Deus, ou sexa, en canto que coñecemos a Deus, refíroo á relixión. En cambio, chamo «piedade» ao desexo de facer ben que se xera porque vivimos baixo a guía da razón. Por outra parte, chamo «honestidade» ao desexo de unir con el en amizade aos demais polo cal é dominado o home que vive baixo a guía da razón; e chamo «honesto» aquilo que eloxian os homes que viven baixo a guía da razón e, pola contra, «deshonesto» aquilo que se opón a conciliar amizade. Ademais disto, tamén mostrei cales son os fundamentos do Estado.

Por outra parte, a diferenza entre a verdadeira virtude e a impotencia facilmente se percibe a partir do dito máis arriba,

a saber, que a verdadeira virtude non é outra cousa que vivir soamente baixo a guía da razón, e que, polo tanto, a impotencia soamente consiste en que o home permite ser guiado por cousas que están fóra del e é determinado por elas a facer aquilo que esixe a constitución común das cousas exteriores, non aquilo, en cambio, que esixe a propia natureza do home, considerada soa en si mesma.

E estas cousas son as que prometín demostrar no escolio da proposición 18 desta parte, a partir das cales resulta evidente que aquela lei sobre non matar bestas está fundada máis en va superstición e en mulleril misericordia que en sa razón. De certo, a razón de buscar a nosa utilidade ensina a necesidade de unirse cos homes, mais non coas bestas ou coas cousas cuxa natureza é diversa da natureza humana; pero tamén ensina que nós temos sobre as bestas o mesmo dereito que elas teñen sobre nós. Máis ben, xa que o dereito de cada un está delimitado pola virtude, ou sexa, pola potencia de cada un, teñen moito máis dereito os homes sobre as bestas que estas sobre os homes. Non nego, non obstante, que as bestas sintan, pero nego que por iso non sexa lícito mirar pola nosa utilidade e servirmos delas ao noso gusto e tratalas segundo a nós máis nos conveña, posto que non concordan con nós en natureza e os seus afectos son en natureza diversos dos afectos humanos (*véxase o escolio da proposición 57 da parte 3*).

Falta que explique qué é o «xusto», qué o «inxusto», qué o «delito» e qué, por último, o «mérito». Mais, sobre estes véxase o escolio seguinte.

## ESCOLIO II

No apéndice da primeira parte prometín explicar qué é o eloxio e o vituperio, qué o mérito e o delito, qué o xusto e o inxusto. O que ten que ver co eloxio e co vituperio expliqueino no escolio da proposición 29 da parte 3. Sobre os demais, en cambio, aquí

e agora será o lugar de falar. Mais, antes hai que dicir unhas poucas cousas sobre o estado natural e o estado civil do home.

Existe cadaquén polo supremo dereito da Natureza e, en consecuencia, polo supremo dereito da Natureza fai aquelas cousas que se seguen da necesidade da súa natureza; e, polo tanto, polo supremo dereito da Natureza cadaquén xulga qué é bo, qué malo, e mira pola súa utilidade segundo o seu carácter (*véxanse as proposicións 19 e 20 desta parte*), e víngase (*véxase o corolario 2 da proposición 40 da parte 3*), e esfórzase por conservar o que ama e por destruír o que odia (*véxase a proposición 28 da parte 3*). E, se os homes vivisen baixo a guía da razón, cadaquén (*polo corolario 1 da proposición 35 desta parte*) gozaría dese dereito seu sen ningún dano dos demais. Pero, como están sometidos a afectos (*polo corolario da proposición 4 desta parte*) que superan moito a potencia ou virtude humana (*pola proposición 6 desta parte*), a miúdo son arrastrados, por tanto, en diversas direccións (*pola proposición 33 desta parte*) e son contrarios entre si (*pola proposición 34 desta parte*), mentres están necesitados de axuda mutua (*polo escolio da proposición 35 desta parte*). Para que, pois, os homes poidan vivir en concordia e prestarse axuda, é necesario que cedan no seu dereito natural e que se dean seguridade mutua de que nada farán que poida redundar en dano do outro. De que maneira, non obstante, podería facerse isto, é dicir, que os homes, que están necesariamente sometidos aos afectos (*polo corolario da proposición 4 desta parte*) e son inconstantes e variables (*pola proposición 33 desta parte*), poidan darse seguridade mutua e ter confianza mutua, é evidente a partir da proposición 7 desta parte e da proposición 39 da parte 3, a saber, porque ningún afecto pode ser reprimido máis que por un afecto máis forte e contrario ao efecto que hai que reprimir, e porque cadaquén se abstén de inferir un dano por temor a un dano maior. En virtude desta lei, pois, poderase establecer unha sociedade, con tal de que esta sociedade reclame para si o dereito que cadaquén ten

de vingarse e de vulgar sobre o bo e o malo, e que ela teña, por tanto, a potestade de prescribir unha común maneira de vivir e de elaborar leis e de afianzalas non por medio da razón, a cal non pode reprimir os afectos (*polo escolio da proposición 17 desta parte*), senón por medio de ameazas. Pola súa parte, esta sociedade baseada en leis e na potestade de conservarse chámase «Estado», e «cidadáns» os que son protexidos polo dereito del.

A partir diso entendemos facilmente que nada se dá no estado natural que sexa bo ou malo co consenso de todos, posto que cadaquén que está en estado natural mira soamente pola súa utilidade e, segundo o seu carácter e só na medida en que toma en consideración a súa utilidade, decide qué é bo ou qué malo, e non está obrigado por lei algunha a obedecer a ninguén máis que a si mesmo. E, polo tanto, no estado natural non pode concibirse o delito; mais certamente si no estado civil, no cal se decide por consenso común qué é bo ou qué malo, e cadaquén está obrigado a obedecer ao Estado. Así pois, o delito non é outra cousa que a desobediencia, a cal, por tanto, é castigada só segundo o dereito do Estado; e, pola contra, a obediencia considérase mérito para o cidadán, xa que por iso mesmo é xulgado digno de gozar das vantaxes do Estado. Ademais, no estado natural ninguén é dono dalgunha cousa por consenso común, nin na Natureza existe algo que se poida dicir que é deste home e non daqueloutro, senón que todas as cousas son de todos; e, por iso, no estado natural non se pode concibir ningunha vontade de atribuír a cadaquén o seu ou de subtraer a alguén o que é del, isto é, no estado natural nada se fai que se poida dicir «xusto» ou «inxusto». Agora ben, iso si é posible no estado civil, no cal se decide por común consenso qué é deste ou qué daqueloutro. A partir diso resulta evidente que o xusto e o inxusto, o delito e o mérito son nocións extrínsecas, pero non atributos que expliquen a natureza da mente. Mais, sobre estas cousas falei dabondo.

### PROPOSICIÓN XXXVIII

*Aquilo que dispón o corpo humano de tal maneira que poida ser afectado de moitos modos, ou aquilo que o volve apto para afectar de moitos modos os corpos exteriores, é útil para o home, e tanto máis útil canto máis apto volva o corpo para ser afectado e afectar outros corpos de moitos modos; e, polo contrario, é nocivo aquilo que volve o corpo menos apto para iso.*

#### DEMOSTRACIÓN

Canto máis apto se volve o corpo para iso, tanto máis apta se volve a mente para percibir (*pola proposición 14 da parte 2*). E, polo tanto, aquilo que dispón o corpo desa maneira e o volve apto para iso, é necesariamente bo ou útil (*polas proposicións 26 e 27 desta parte*), e tanto máis útil canto máis apto para iso pode volver o corpo; e, polo contrario (*pola mesma proposición 14 da parte 2, tomada á inversa, e polas proposicións 26 e 27 desta parte*), é nocivo, se volve o corpo menos apto para iso. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXXIX

*As cousas que fan que se conserve a proporción de movemento e de repouso que teñen entre si as partes do corpo humano, son boas, e, polo contrario, son malas aquelas que fan que as partes do corpo humano teñan entre si unha proporción distinta de movemento e de repouso.*

#### DEMOSTRACIÓN

O corpo humano necesita, para conservarse, de moitísimos outros corpos (*polo postulado 4 da parte 2*). Agora ben, o que constituíu a forma do corpo humano consiste en que as partes deste se comunican entre si os seus movementos cunha proporción definida (*pola definición anterior ao lema 4, que debe verse despois da proposición 13 da parte 2*). Daquela, as cousas que fan que se conserve a proporción de movemento e de repouso



que teñen entre si as partes do corpo humano, conservan esa mesma forma do corpo humano e, en consecuencia, fan (*polos postulados 3 e 6 da parte 2*) que o corpo humano sexa afectado de moitos modos e que el mesmo poida afectar corpos exteriores de moitos modos, e, polo tanto (*pola proposición precedente*), son boas. Por outra parte, as cousas que fan que as partes do corpo humano adquiran unha proporción distinta de movemento e de repouso, elas mesmas (*pola mesma definición da parte 2*) fan que o corpo humano se revista doutra forma, isto é (*como é coñecido de seu e como advertimos no final do prefacio desta parte*), que o corpo humano sexa destruído e, en consecuencia, que se volva totalmente inepto para poder ser afectado de moitos modos, e, por tanto (*pola proposición precedente*), esas cousas son malas. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Canto esas cousas poden prexudicar ou favorecer á mente, explicárase na quinta parte. Mais, aquí hai que sinalar que entendo que o corpo chega á morte, cando as súas partes se dispoñen de tal maneira que adquiren entre si unha proporción distinta de movemento e de repouso. Pois non me atrevo a negar que o corpo humano, aínda conservando a circulación do sangue e outras cousas polas que se pensa que o corpo vive, pode, con todo, cambiar a outra natureza totalmente diversa da súa. Pois ningunha razón me obriga a asegurar que o corpo non morre máis que cando se transforma en cadáver; máis ben, a propia experiencia parece suxerir outra cousa. En efecto, sucede algunha vez que un home sofre tales cambios que eu non diría facilmente que el é o mesmo, tal como escoitei contar dun poeta español<sup>28</sup>, que estivera afectado por unha enfermidade e, aínda que se repuxera dela, quedou, non obstante, tan sen memoria da súa vida pasada que non cría que eran súas as

---

<sup>28</sup> Pensan algúns que pode referirse a Góngora, que sufriu amnesia no ano 1627.

comedias e traxedias que compuxera, e podería, en verdade, ser tido por un neno adulto, se tamén se tivese esquecido da súa lingua nativa. E, se isto parece increíble, que diremos dos nenos? O home de avanzada idade cre que a natureza deles é tan diversa da súa que non podería convencerse de que el foi algunha vez neno, se a partir dos demais non sacase unha conclusión sobre si mesmo. Mais, para non proporcionar aos supersticiosos materia para provocar novas preguntas, prefiro deixar isto a medias.

### PROPOSICIÓN XL

*As cousas que conducen á sociedade común dos homes, ou sexa, que fan que os homes vivan en concordia, son útiles, e, polo contrario, son malas aquelas que introducen a discordia no Estado.*

#### DEMOSTRACIÓN

Pois as cousas que fan que os homes vivan en concordia fan á vez que vivan baixo a guía da razón (*pola proposición 35 desta parte*), e, polo tanto (*polas proposicións 26 e 27 desta parte*), son boas; e (*pola mesma razón*) son malas, polo contrario, aquelas que concitan discordias. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XLI

*A alegría non é directamente mala, senón boa; a tristeza, polo contrario, é directamente mala.*

#### DEMOSTRACIÓN

A alegría (*pola proposición 11 da parte 3, co seu escolio*) é un afecto polo que é aumentada ou é favorecida a potencia de actuar do corpo. A tristeza, polo contrario, é un afecto polo que é diminuída ou é reprimida a potencia de actuar do corpo. E, polo tanto (*pola proposición 38 desta parte*), a alegría é directamente boa, etc. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XLII

*O xúbilo non pode ter exceso, senón que sempre é bo, e, polo contrario, a melancolía sempre é mala.*

### DEMOSTRACIÓN

O xúbilo (*véxase a súa definición no escolio da proposición 11 da parte 3*) é a alegría que, en canto que se refire ao corpo, consiste en que todas as partes do corpo son afectadas igualmente, isto é (*pola proposición 11 da parte 3*), en que a potencia de actuar do corpo é aumentada ou é favorecida de tal maneira que todas as partes del adquiren a mesma proporción de movemento e de repouso entre si. E, polo tanto (*pola proposición 39 desta parte*), o xúbilo sempre é bo e non pode ter exceso. En cambio, a melancolía (*cuxa definición debe verse tamén no mesmo escolio da proposición 11 da parte 3*) é a tristeza que, en canto que se refire ao corpo, consiste en que a potencia de actuar do corpo é absolutamente diminuída ou reprimida; e, polo tanto (*pola proposición 38 desta parte*), sempre é mala. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XLIII

*A sensación pracenteira pode ter exceso e ser mala; a dor, en cambio, pode ser boa na medida en que a sensación pracenteira, ou sexa, a alegría é mala.*

### DEMOSTRACIÓN

A sensación pracenteira é a alegría que, en canto que se refire ao corpo, consiste en que unha ou algunhas partes del son afectadas por enriba das demais (*véxase a súa definición no escolio da proposición 11 da parte 3*), e a potencia dese afecto pode ser tan grande que supere as demais accións do corpo (*pola proposición 6 desta parte*) e se adhira pertinazmente a el e, polo tanto, impida que o corpo sexa apto para ser afectado de moitísimos outros modos; e, polo tanto (*pola proposición 38*

*desta parte*), pode ser mala. Pola súa parte, a dor, que é, por contra, tristeza non pode, considerada en si soa, ser boa (*pola proposición 41 desta parte*). Non obstante, xa que a forza e o incremento desta son definidos pola potencia da causa exterior comparada coa nosa (*pola proposición 5 desta parte*), podemos, daquela, concibir infinitos graos e modos das forzas deste afecto (*pola proposición 3 desta parte*); e, polo tanto, podemos concibir unha dor tal que poida reprimir a sensación pracenteira para que non teña exceso, e nesa medida (*pola primeira parte desta proposición*) facer que o corpo non se volva menos apto. E, por tanto, nesa medida a dor será boa. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XLIV

*O amor e o desexo poden ter exceso.*

#### DEMOSTRACIÓN

O amor é a alegría (*pola definición 6 dos afectos*) acompañada da idea da causa exterior. Así pois, a sensación pracenteira (*polo escolio da proposición 11 da parte 3*) acompañada da idea da causa exterior é amor. E, polo tanto, o amor (*pola proposición precedente*) pode ter exceso. Pola súa parte, o desexo é tanto maior canto maior é o afecto do que xorde (*pola proposición 37 da parte 3*). Por tanto, igual que un afecto (*pola proposición 6 desta parte*) pode superar as demais accións do home, así tamén o desexo que xorde dese mesmo afecto poderá superar os demais desexos e, por iso, ter o mesmo exceso que mostramos na proposición precedente que ten a sensación pracenteira. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

O xúbilo, que dixeran que é bo, concíbese máis facilmente que se observa. Pois os afectos polos que somos sacudidos a diario refírense a maioría das veces a algunha parte do corpo que é

afectada por enriba das demais, e, por iso, os afectos teñen moitísimo exceso e reteñen a mente na soa contemplación dun único obxecto de tal maneira que non é capaz de pensar noutros. E, aínda que os homes están sometidos a moitos afectos e, polo tanto, poucos se encontran que sempre sexan sacudidos por un só e o mesmo afecto, non faltan, non obstante, homes aos que se adhira pertinazmente un só e o mesmo afecto. Vemos, certamente, que algunhas veces homes son afectados por un único obxecto de tal maneira que, aínda que non estea presente, cren, non obstante, que o teñen diante. E, cando iso lle sucede a un home que non está durmindo, dicimos que delira ou está tolo. E crese que non están menos tolos aqueles que arden de amor e que noites e días soñan soamente coa amante ou coa meretriz, xa que soen provocar risa. Agora ben, cando un avaro non pensa noutra cousa máis que no lucro ou no diñeiro, e un ambicioso na gloria, etc., non se cre que eses deliran, xa que soen ser molestos e son considerados dignos de odio. Pero, realmente a avaricia, a ambición, a luxuria, etc., son especies de delirio, aínda que non se enumeren entre as enfermidades.

### PROPOSICIÓN XLV

*O odio nunca pode ser bo.*

#### DEMOSTRACIÓN

Esforzámonos por destruír ao home que odiamos (*pola proposición 39 da parte 3*), isto é (*pola proposición 37 desta parte*), esforzámonos por algo que é malo. Daquela, etc. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO <I>

Nótese que aquí e no que segue enténdese por odio soamente aquel que se ten aos homes.

## COROLARIO I

A envexa, a irrisión, o desprezo, a ira, a vinganza e os demais afectos que se refiren ao odio ou xorden del, son malos, o cal é tamén evidente a partir da proposición 39 da parte 3 e da proposición 37 desta parte.

## COROLARIO II

Todo o que apetecemos polo feito de que estamos afectados de odio, é deshonesto e inxusto no Estado. Isto tamén é evidente a partir da proposición 39 da parte 3 e das definicións do «deshonesto» e do «inxusto», que se deben ver no escolio da proposición 37 desta parte.

## ESCOLIO <II>

Entre a irrisión (que no corolario I dixen que era mala) e a risa recoñezo unha gran diferenza, pois a risa, como tamén a broma, é pura alegría e, polo tanto, con tal de que non teña exceso, é boa de seu (*pola proposición 41 desta parte*). Nada, certamente, a non ser unha torva e triste superstición, prohibe deleitarse. Pois, por que é máis conveniente apagar a fame e a sede que expulsar a melancolía? Esta é a miña norma e así orientei o meu ánimo. Ningunha deidade nin outra persoa, a non ser envexosa, se deleitan coa miña impotencia e a miña desgraza ou atribúen á virtude as nosas lágrimas, os nosos saloucos, o noso medo e outras cousas polo estilo que son sinais dun ánimo impotente; mais ao contrario, canto maior é a alegría pola que somos afectados, tanto maior é a perfección á que pasamos, isto é, tanto máis é necesario que nós participemos da natureza divina.

Así pois, servirse das cousas e deleitarse con elas, canto sexa posible (non, certamente, ata a náusea, pois iso non é deleitarse), é propio dun sabio varón. Propio dun sabio varón é —digo eu— repoñerse e restablecerse con moderada e lixeira comida e bebida, así como tamén cos olores, coa amenidade

das plantas verdeantes, cos adornos, coa música, cos exercicios ximnásticos, co teatro e con outras cousas polo estilo das que cadaquén pode servirse sen ningún dano dos demais. O corpo humano, en efecto, está composto de moitísimas partes de diversa natureza que necesitan continuamente novo e variado alimento, para que o corpo enteiro estea igualmente apto para todas as cousas que poden seguirse da súa natureza, e, en consecuencia, para que a mente tamén estea igualmente apta para entender moitas cousas ao mesmo tempo. Así pois, esta norma de vida é perfectamente acorde cos nosos principios e coa práctica común. Por tanto, esta maneira de vivir, se é que hai algunha outra, é a mellor de todas e debe ser recomendada de todas formas; e non hai necesidade de tratar sobre isto nin máis claramente nin máis prolixamente.

#### PROPOSICIÓN XLVI

*Quen vive baixo a guía da razón esfórzase, canto pode, por compensar o odio, a ira, o desprezo, etc., doutro cara a el con amor ou xenerosidade.*

#### DEMOSTRACIÓN

Todos os afectos de odio son malos (*polo corolario 1 da proposición precedente*); e, polo tanto, quen vive baixo a guía da razón esforzarase, canto pode, por conseguir que non sexa sacudido por afectos de odio (*pola proposición 19 desta parte*), e, en consecuencia (*pola proposición 37 desta parte*), esforzarase por que tampouco outra persoa padeza eses mesmos afectos. Agora ben, o odio é aumentado polo odio recíproco e pode, polo contrario, ser extinguido polo amor (*pola proposición 43 da parte 3*), ata o punto de que o odio se converta en amor (*pola proposición 44 da parte 3*). Daquela, quen vive baixo a guía da razón esforzarase por compensar o odio, etc., doutro con amor, isto é, con xenero-

sidade (*cuxa definición debe verse no escolio da proposición 59 da parte 3*). *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Quen quere vingar as inxurias con odio recíproco, vive, sen dúbida, miserablemente. Agora ben, quen se afana, pola contra, por vencer o odio con amor, ese loita, de certo, alegre e con seguridade, resiste de forma igual de fácil a moitos homes que a un só e non necesita en absoluto da axuda da fortuna. Mais, aqueles aos que vence ceden alegres non, certamente, por falta, senón por aumento de forzas. Todo isto séguese tan claramente só a partir das definicións de amor e de entendemento que non é necesario demostralo punto por punto.

#### PROPOSICIÓN XLVII

*Os afectos da esperanza e do medo non poden ser bos de seu.*

#### DEMOSTRACIÓN

Os afectos da esperanza e do medo non se dan sen tristeza, pois o medo é (*pola definición 13 dos afectos*) tristeza e a esperanza (*véxase a explicación das definicións 12 e 13 dos afectos*) non se dá sen medo. E, por iso (*pola proposición 41 desta parte*), estes afectos non poden ser bos de seu, senón soamente na medida en que poden reprimir o exceso de alegría (*pola proposición 43 desta parte*). *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

A iso súmase que eses afectos indican falta de entendemento e impotencia da mente. E por ese motivo tamén a seguridade, a desesperación, o gozo e o remordemento de conciencia son sinais dun ánimo impotente. Pois, aínda que a seguridade e o gozo son afectos de alegría, non obstante supoñen que os precede a tristeza, a saber, a esperanza e o medo. Así pois, canto máis



nos esforzamos por vivir baixo a guía da razón, tanto máis nos esforzamos por depender menos da esperanza e por liberarnos a nós mesmos do medo e por dominar a fortuna canto podemos e por dirixir as nosas accións baixo o consello seguro da razón.

### PROPOSICIÓN XLVIII

*Os afectos da sobreestimación e do menosprezo sempre son malos.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, estes afectos (*polas definicións 21 e 22 dos afectos*) repugnan á razón e, polo tanto (*polas proposicións 26 e 27 desta parte*), son malos *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XLIX

*A sobreestimación volve facilmente soberbio ao home que é sobreestimado.*

#### DEMOSTRACIÓN

Se vemos que alguén nos estima por amor máis do xusto, facilmente nos gloriaremos (*polo escolio da proposición 41 da parte 3*), ou sexa, seremos afectados de alegría (*pola definición 30 dos afectos*), e facilmente creremos iso bo que escoitamos dicir de nós (*pola proposición 25 da parte 3*). E, polo tanto, estimarémolos por amor propio máis do xusto, isto é (*pola definición 28 dos afectos*), facilmente nos ensoberbeceremos. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN L

*A compaixón nun home que vive baixo a guía da razón é de seu mala e inútil.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, a compaixón (*pola definición 18 dos afectos*) é tristeza e, po iso (*pola proposición 41 desta parte*), é mala de seu.

Non obstante, o ben que dela se segue, a saber, que nos esforzamos por liberar da desgraza a un home do que nos compadecemos (*polo corolario 3 da proposición 27 da parte 3*), desexamos facelo só segundo o ditame da razón (*pola proposición 37 desta parte*) e, a non ser só segundo o ditame da razón, podemos facer algo que sabemos certamente que é bo (*pola proposición 27 desta parte*). E, polo tanto, a compaixón nun home que vive baixo a guía da razón é de seu mala e inútil. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

De aquí séguese que o home que vive segundo o ditame da razón esforzase, canto pode, por conseguir non ser tocado pola compaixón.

#### ESCOLIO

Quen coñece correctamente que todas as cousas se seguen da necesidade da natureza divina e que se fan segundo as leis e regras eternas da Natureza, ese, sen dúbida, nada encontrará que sexa digno de odio, risa ou desprezo, nin se compadecerá de nada, senón que se esforzará, canto o permite a virtude humana, por facer o ben, como din, e por alegrarse. A iso súmase que aquel que é facilmente tocado polo afecto da compaixón e é movido pola desgraza ou polas lágrimas doutro, a miúdo fai algo do que despois el mesmo se arrepinte, tanto porque por afecto non facemos nada que sabemos certamente que é bo, como porque somos facilmente enganados por lágrimas falsas. E aquí falo expresamente do home que vive baixo a guía da razón, pois o que nin pola razón nin pola compaixón é movido a axudar a outros, ese chámase atinadamente «inhumano», xa que (*pola proposición 27 da parte 3*) parece ser non semellante a un home.

#### PROPOSICIÓN LI

*O recoñecemento non repugna á razón, senón que pode concordar con ela e xurdir dela.*

## DEMOSTRACIÓN

En efecto, o recoñecemento é o amor a aquel que fixo ben a outro (*pola definición 19 dos afectos*), e, polo tanto, pode referirse á mente, en canto que se di que esta actúa (*pola proposición 59 da parte 3*), isto é (*pola proposición 3 da parte 3*), en canto que entende, e, por conseguinte, concorda coa razón, etc. *Q. E. D.*

### *Doutra maneira*

Quen vive baixo a guía da razón desexa tamén para os outros o ben que apetece para si (*pola proposición 37 desta parte*). Por tanto, o seu esforzo por facer ben é favorecido polo feito de que el ve a alguén facer ben a outro, isto é (*polo escolio da proposición 11 da parte 3*), alegrarse, e iso (*por hipótese*) acompañado da idea daquel que fai ben a outro, e, por conseguinte (*pola definición 19 dos afectos*), sente recoñecemento por aquel. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

A indignación, segundo foi definida por nós (*véxase a definición 20 dos afectos*), é necesariamente mala (*pola proposición 45 desta parte*). Mais, hai que sinalar que, cando o poder supremo polo desexo de protexer a paz polo que está obrigado castiga a un cidadán que fixo unha inxuria a outro, non digo que aquel está indignado co cidadán, xa que o castiga non impulsado por odio a prexudicar a un cidadán, senón movido pola piedade.

## PROPOSICIÓN LII

*A satisfacción de si mesmo pode xurdir da razón e só esa satisfacción que xorde da razón é a máis grande que se pode dar.*

## DEMOSTRACIÓN

A satisfacción de si mesmo é a alegría xurdida de que o home se contempla a si mesmo e contempla a súa potencia de actuar (*pola definición 25 dos afectos*). Agora ben, a verdadeira poten-

cia de actuar do home, ou sexa, a virtude é a propia razón (*pola proposición 3 da parte 3*), a cal o home contempla clara e distintamente (*polas proposicións 40 e 43 da parte 2*). Daquela, a satisfacción de si mesmo xorde da razón. Ademais, o home, mentres se contempla a si mesmo, non percibe clara e distintamente, ou sexa, adecuadamente outra cousa que aquilo que se segue da súa potencia de actuar (*pola definición 2 da parte 3*), isto é (*pola proposición 3 da parte 3*), aquilo que se segue da súa potencia de entender. E, polo tanto, só desta contemplación xorde a máis grande satisfacción que se pode dar. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

A satisfacción de si mesmo é realmente o máximo que podemos esperar, pois (*como demostramos na proposición 25 desta parte*) ninguén se esforza por conservar o seu ser con vistas a algún fin. E, xa que esa satisfacción é fomentada e reforzada cada vez máis polos eloxios (*polo corolario da proposición 53 da parte 3*) e, pola contra (*polo corolario da proposición 55 da parte 3*), é perturbada cada vez máis polo vituperio, por iso somos guiados ao máximo pola gloria e apenas podemos soportar unha vida con oprobio.

#### PROPOSICIÓN LIII

*A humildade non é virtude, ou sexa, non xorde da razón.*

#### DEMOSTRACIÓN

A humildade é a tristeza que xorde de que o home contempla a súa impotencia (*pola definición 26 dos afectos*). Non obstante, na medida en que o home se coñece a si mesmo segundo a verdadeira razón, nesa medida suponse que entende a súa esencia, isto é (*pola proposición 7 da parte 3*), a súa potencia. Por tanto, se o home, mentres se contempla a si mesmo, percibe algunha impotencia súa, iso non sucede porque se entende a si mesmo,

senón (como mostramos na proposición 55 da parte 3) porque é reprimida a súa potencia de actuar. Porque, se supoñemos que o home concibe a súa impotencia porque entende algo máis potente que el con cuxo coñecemento determina a súa potencia de actuar, entón soamente concibimos que o home se entende a si mesmo distintamente, ou sexa (pola proposición 26 desta parte), que a súa potencia de actuar é favorecida. Por tanto, a humildade, ou sexa, a tristeza que xorde de que o home contempla a súa impotencia, non xorde da verdadeira contemplación, ou sexa, da razón, nin é virtude, senón paixón. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN LIV

*O arrepentimento non é virtude, ou sexa, non xorde da razón, senón que aquel que se arrepinte do que fixo é dúas veces desgraciado, ou sexa, impotente.*

#### DEMOSTRACIÓN

A primeira parte desta proposición demóstrase como a precedente. Pola súa parte, a segunda é evidente a partir da soa definición deste afecto (*véxase a definición 27 dos afectos*), pois quen o sofre, padece primeiro ser vencido por un mal desexo e despois ser vencido pola tristeza.

#### ESCOLIO

Xa que os homes rara vez viven segundo o ditame da razón, por iso estes dous afectos, a saber, a humildade e o arrepentimento, e, ademais deles, a esperanza e o medo proporcionan máis utilidade que dano; e, polo tanto, posto que hai que pecar, mellor pecar por este lado. Pois, se os homes impotentes de ánimo se ensoberbecesen todos igualmente, non se avergoñasen de ningunha cousa nin temesen nada, cómo poderían ser unidos ou suxeitados con algún vínculo? Causa terror o vulgo, se non ten medo. Por tanto, non é estraño que os profetas, que

velaron non pola utilidade duns poucos, senón pola utilidade común, recomendasen tanto a humildade, o arrepentimento e a reverencia. E verdadeiramente os que están dominados por estes afectos poden ser conducidos máis facilmente que outros a acabar vivindo baixo a guía da razón, isto é, a ser libres e gozar da vida dos ditosos.

### PROPOSICIÓN LV

*A máxima soberbia ou a máxima modestia son o máximo descoñecemento dun mesmo.*

#### DEMOSTRACIÓN

É evidente a partir das definicións 28 e 29 dos afectos.

### PROPOSICIÓN LVI

*A máxima soberbia ou a máxima modestia indican a máxima impotencia do ánimo.*

#### DEMOSTRACIÓN

O primeiro fundamento da virtude é conservar o seu ser (*polo corolario da proposición 22 desta parte*), e iso baixo a guía da razón (*pola proposición 24 desta parte*). Así pois, quen se descoñece a si mesmo, descoñece o fundamento de todas as virtudes e, en consecuencia, todas as virtudes. Por outra parte, actuar por virtude non é outra cousa que actuar baixo a guía da razón (*pola proposición 24 desta parte*), e quen actúa baixo a guía da razón, debe necesariamente saber que actúa baixo a guía da razón (*pola proposición 43 da parte 2*). Así pois, quen se descoñece ao máximo a si mesmo e, en consecuencia (*como xa mostramos*), descoñece ao máximo todas as virtudes, ese actúa minimamente por virtude, isto é (*como é evidente a partir da definición 8 desta parte*), é impotente de ánimo ao máximo. E, polo tanto (*pola proposición precedente*), a máxima

soberbia ou a máxima modestia indican a máxima impotencia do ánimo. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

De aquí séguese moi claramente que os soberbios e os modestos están sometidos ao máximo aos afectos.

#### ESCOLIO

Non obstante, a modestia pode ser corrixida máis facilmente que a soberbia, posto que esta é un afecto de alegría, aquela, en cambio, de tristeza, e, polo tanto (*polo proposición 18 desta parte*), a segunda é máis forte que a primeira.

#### PROPOSICIÓN LVII

*O soberbio ama a presenza de parasitos ou adúladores, odia, en cambio, a dos íntegros.*

#### DEMOSTRACIÓN

A soberbia é a alegría xurdida de que o home se estima a si mesmo máis do xusto (*polas definicións 28 e 6 dos afectos*), e esa opinión o home soberbio esfórzase por fomentala canto pode (*véxase o escolio da proposición 13 da parte 3*). E, polo tanto, os soberbios amarán a presenza dos parasitos ou adúladores (omitín as definicións destes, porque son demasiado coñecidos) e evitarán a presenza dos íntegros, que os estiman como é xusto. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Sería demasiado longo enumerar aquí todas as cousas malas da soberbia, posto que os soberbios están sometidos a todos os afectos, pero a ningún menos que aos afectos de amor e de misericordia. Non obstante, aquí non hai que calar en absoluto que tamén se chama «soberbio» aquel que estima aos demais

menos do xusto e que, polo tanto, neste sentido a soberbia debe ser definida como que é a alegría xurdida da falsa opinión de que o home considera que está por enriba dos demais. E a modestia contraria a esta soberbia debería ser definida como a tristeza xurdida da falsa opinión de que o home cre que está por debaixo dos demais. Agora ben, suposto isto, facilmente concibimos que o soberbio necesariamente é envexoso (*véxase o escolio da proposición 55 da parte 3*), e que odia ao máximo a aqueles que son eloxiados ao máximo polas súas virtudes, e que o seu odio non é facilmente vencido polo amor ou polo ben que se lle fai (*véxase o escolio da proposición 41 da parte 3*), e que soamente se deleitan coa presenza daqueles que son morixerados co ánimo impotente del e o converten de estúpido en tolo<sup>29</sup>.

Aínda que a modestia sexa contraria á soberbia, non obstante o modesto está próximo ao soberbio. Pois, posto que a tristeza daquel xorde de que xulga a súa impotencia a partir da potencia ou da virtude doutros, aliviarase entón a súa tristeza, isto é, el alegrarase, se a súa imaxinación se ocupa en contemplar os vicios alleos; de aí naceu aquel proverbio: «consolo para desgraciados é ter tido compañeiros dos males»<sup>30</sup>. Polo contrario, aquel entristecerase tanto máis canto máis crea que está por debaixo dos demais. De aí resulta que ninguén está máis inclinado á envexa que o modesto, e que este se esforce ao máximo por observar os feitos dos homes, para criticalos máis que para corrixilos, e que, en fin, eloxie soamente a modestia e se glorie dela, pero de tal maneira que el pareza modesto. E isto séguese tan necesariamente deste afecto, como que da natureza do triángulo se segue que os seus tres ángulos son iguais a dous rectos.

---

<sup>29</sup> Temos aquí un eco das palabras de Terencio, *Eunuco*, 254: *Scitum Hercle hominem! Hic homines prorsum ex stultis insanos facit* («Por Hércules, que home máis habilidoso! Este converte directamente os homes estúpidos en tolos»).

<sup>30</sup> Nunha tradución menos literal poderíamos utilizar o aforismo máis común «mal de moitos consolo de bobos».



E xa dixer que eu chamo estes e similares afectos «malos», na medida en que atendo só á utilidade humana. Mais, as leis da Natureza miran á orde común da Natureza, da que o home é unha parte. E quixen advertir isto aquí de pasada, para que ninguén pense que eu quixen contar aquí os vicios e feitos absurdos dos homes, e non, en cambio, demostrar a natureza e as propiedades das cousas. Pois, como dixer no prefacio da terceira parte, considero os afectos humanos e as súas propiedades igual que as demais cousas naturais. E, de certo, os afectos humanos indican, se non a potencia e a arte do home, si ao menos as da Natureza non menos ca moitas outras cousas que admiramos e con cuxa contemplación nos deleitamos. Mais, continúo sinalando sobre os afectos aquelas cousas que proporcionan utilidade aos homes ou que lles causan dano.

### PROPOSICIÓN LVIII

*A gloria non repugna á razón, senón que pode xurdir dela.*

#### DEMOSTRACIÓN

É evidente a partir da definición 30 dos afectos e da definición do «honesto», que se debe ver no escolio 1 da proposición 37 desta parte.

#### ESCOLIO

A chamada «vangloria» é unha satisfacción de si mesmo que é fomentada só pola opinión do vulgo; e, se cesa esa opinión, cesa a propia satisfacción, isto é (*polo escolio da proposición 52 desta parte*), cesa o supremo ben que cadaquén ama. De aí resulta que quen se gloria coa opinión do vulgo, con cotiá preocupación e ansioso procura, fai, experimenta conservar a fama. En efecto, o vulgo é variable e inconstante, e, polo tanto, se non se conserva a fama, rapidamente desaparece. Máis aínda, xa que todos desexan captar os aplausos do vulgo, facilmente cada un

reprime a fama do outro, e diso, posto que se compite polo que se estima o supremo ben, xorde unha enorme ansia de oprimirse entre eles de calquera modo e o que sae finalmente vencedor, glóriase máis de prexudicar a outro que de favorecerse a si. Así pois, é esta gloria ou satisfacción realmente va, xa que nada é.

O que hai que sinalar sobre a vergoña, colíxese facilmente a partir do que dixemos sobre a misericordia e o arrepentimento. Soamente engado isto, que igual que a compaixón, así tamén a vergoña, aínda que non sexa virtude, non obstante é boa, en canto que indica que no home que está imbuído de vergoña hai un desexo de vivir honestamente, igual que a dor, que se di boa na medida en que indica que a parte lesionada aínda non está putrefacta. Por tanto, aínda que o home que se avergoña dalgún feito, verdadeiramente estea triste, non obstante é máis perfecto que o desvergoñado que non ten ningún desexo de vivir honestamente.

E estas cousas son as que me propuxera sinalar sobre os afectos da alegría e da tristeza. No que atinxe aos desexos, estes son, sen dúbida, bos ou malos, na medida en que xorden de bos ou malos afectos. Pero, realmente todos, na medida en que se xeran en nós a partir de afectos que son paixóns, son cegos (*como facilmente se colixe a partir do que dixemos no escolio da proposición 44 desta parte*) e non serían de ningunha utilidade, se os homes puidesen ser conducidos facilmente a vivir só segundo o ditame da razón, como agora vou mostrar en poucas palabras.

## PROPOSICIÓN LIX

*A todas as accións ás que somos determinados por un afecto que é paixón, podemos ser determinados pola razón sen ese afecto.*

### DEMOSTRACIÓN

Actuar segundo a razón non é outra cousa (*pola proposición 3 e a definición 2 da parte 3*) que facer aquilo que se segue da

necesidade da nosa natureza considerada en si soa. Agora ben, a tristeza é mala na medida en que diminúe ou reprime esa potencia de actuar (*pola proposición 41 desta parte*); daquela, por ese afecto non podemos ser determinados a ningunha acción que non poderíamos facer, se fósemos guiados pola razón. Por outra parte, a alegría é mala na medida en que impide que o home sexa apto para actuar (*polas proposicións 41 e 43 desta parte*); e, polo tanto, nesa medida tampouco non podemos ser determinados a ningunha acción que non poderíamos facer, se fósemos conducidos pola razón. Por último, na medida en que a alegría é boa, nesa medida concorda coa razón (pois consiste en que a potencia de actuar do home é aumentada ou favorecida) e non é paixón, a non ser na medida en que a potencia de actuar do home non é aumentada ata o punto de concibirse a si mesmo e concibir as súas accións adecuadamente (*pola proposición 3 da parte 3, co seu escolio*). Por tanto, se un home afectado de alegría fose conducido a tanta perfección que se concibise a si mesmo e concibise as súas accións adecuadamente, sería apto, ou mellor, máis apto para esas mesmas accións ás que xa é determinado polos afectos que son paixóns. Agora ben, todos os afectos refírense á alegría, á tristeza ou ao desexo (*véxase a explicación da cuarta definición dos afectos*), e o desexo (*pola definición 1 dos afectos*) ningunha outra cousa é que o propio esforzo por actuar. Daquela, a todas as accións ás que somos determinados por un afecto que é paixón, podemos ser conducidos sen ese afecto só pola razón. *Q. E. D.*

#### *Doutra maneira*

Calquera acción chámase mala, na medida en que xorde de que estamos afectados por odio ou por algún afecto malo (*véxase o corolario 1 da proposición 45 desta parte*). Agora ben, ningunha acción, considerada só en si mesma, é boa ou mala (como mostramos no prefacio desta parte), senón que unha soa e mesma acción unhas veces é boa e outras mala. Daquela, a esa mesma

acción, que no momento é mala, ou sexa, que xorde dalgún afecto malo, podemos ser conducidos pola razón (*pola proposición 19 desta parte*). *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Explícanse estas cousas máis claramente cun exemplo. A saber, a acción de golpear, na medida en que é considerada fisicamente e que atendemos só a que un home levanta un brazo, pecha a man e move todo o brazo con forza cara a abaixo, é unha virtude que se concibe a partir da estrutura do corpo humano. Así pois, se un home movido pola ira ou polo odio é determinado a pechar a man ou a mover o brazo, iso, como mostramos na parte segunda, sucede porque unha e a mesma acción pode ser unida a calquera imaxe das cousas. E, por conseguinte, tanto polas imaxes das cousas que concibimos confusamente como das que concibimos clara e distintamente, podemos ser determinados a unha e a mesma acción. Así pois, queda claro que todo desexo que xorde dun afecto que é paixón, non sería de ningunha utilidade, se os homes puidesen ser conducidos pola razón. Vexamos agora por que o desexo que xorde dun afecto que é paixón, é chamado por nós «cego».

#### PROPOSICIÓN LX

*O desexo que xorde da alegría ou da tristeza e que se refire a unha ou a algunhas partes do corpo, pero non a todas, non ten en conta a utilidade de todo o home.*

#### DEMOSTRACIÓN

Supóñase, por exemplo, que a parte A do corpo é robustecida pola forza dalgunha causa exterior de tal maneira que prevalece sobre as demais (*pola proposición 6 desta parte*), esa parte non se esforzará por perder as súas forzas, para que as demais partes do corpo desempeñen a súa función; debería, en efecto,

ter a forza ou a potencia de perder as súas forzas, o cal (*pola proposición 6 da parte 3*) é absurdo. Así pois, esforzaranse esa parte e, en consecuencia (*polas proposicións 7 e 12 da parte 3*), tamén a mente por conservar ese estado. E, polo tanto, o desexo que xorde de tal afecto de alegría, non ten en conta o todo. E, se pola contra se supón que a parte A é reprimida, para que as demais prevalezan, demóstrase do mesmo modo que tampouco o desexo que xorde da tristeza ten en conta o todo. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Así pois, como a alegría se refire xeralmente (*polo escolio da proposición 44 desta parte*) a unha parte do corpo, entón desexamos xeralmente conservar o noso ser sen ter nada en conta a nosa saúde completa. A iso súmase que os desexos polos que principalmente somos dominados (*polo corolario da proposición 9 desta parte*), teñen en conta soamente o momento presente, mais non o futuro.

#### PROPOSICIÓN LXI

*O desexo que xorde da razón non pode ter exceso.*

#### DEMOSTRACIÓN

O desexo (*pola definición 1 dos afectos*), considerado en xeral, é a propia esencia do home, na medida en que se concibe determinada de calquera modo a facer algo. E, polo tanto, o desexo que xorde da razón, isto é (*pola proposición 3 da parte 3*), que se xera en nós en canto que actuamos, é a propia esencia ou natureza do home, na medida en que se concibe determinada a facer aquelas cousas que pola soa esencia do home se conciben adecuadamente (*pola definición 2 da parte 3*). Así pois, se este desexo puidese ter exceso, podería entón a natureza humana, considerada en si soa, excederse a si mesma, ou sexa, podería máis do que pode, o cal é unha contradición manifesta. E, por conseguinte, este desexo non pode ter exceso. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN LXII

*Na medida en que a mente concibe as cousas segundo o ditame da razón, é afectada igualmente tanto se a idea é dunha cousa futura ou pasada como se é dunha presente.*

### DEMOSTRACIÓN

Todo o que a mente concibe coa razón como guía, todo iso concíbeo baixo a mesma perspectiva de eternidade ou de necesidade (*polo corolario 2 da proposición 44 da parte 2*) e é afectada pola mesma certeza (*pola proposición 43 da parte 2 e o seu escolio*). Por conseguinte, tanto se a idea é dunha cousa futura ou pasada como se é dunha presente, a mente concibe esa cousa coa mesma necesidade e é afectada pola mesma certeza, e, tanto se a idea é dunha cousa futura ou pasada como se é dunha presente, será en todo caso igualmente verdadeira (*pola proposición 41 da parte 2*), isto é (*pola definición 4 da parte 2*), terá en todo caso sempre as mesmas propiedades dunha idea adecuada. E, polo tanto, na medida en que a mente concibe as cousas segundo o ditame da razón, é afectada do mesmo modo tanto se a idea é dunha cousa futura ou pasada como se é dunha presente. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Se nós puidésemos ter un coñecemento adecuado sobre a duración das cousas e determinar coa razón os momentos de existencia desas cousas, contemplaríamos co mesmo afecto as cousas futuras que as presentes e o ben que a mente concíbise como futuro, apeteceríao igual que presente e, en consecuencia, deixaría necesariamente un ben presente menor por un ben futuro maior e en absoluto apetecería o que fose bo no presente, mais causa dalgún mal futuro, como logo demostraremos.

Pero, nós sobre a duración das cousas (*pola proposición 31 da parte 2*) non podemos ter máis que un coñecemento com-

pletamente inadecuado e os momentos de existencia das cousas (*polo escolio da proposición 44 da parte 2*) determinámoslos só coa imaxinación, a cal non é afectada igual pola imaxe dunha cousa presente que pola dunha futura. De aí resulta que o verdadeiro coñecemento do bo e do malo que temos non é máis que abstracto ou universal, e que é máis imaxinario que real o xuízo que facemos da orde das cousas e da conexión das causas, para que poidamos determinar que é bo ou malo para nós no presente. E, polo tanto, non é estraño se o desexo que xorde do coñecemento do bo e do malo, en canto que mira ao futuro, pode máis facilmente ser reprimido polo desexo das cousas que son agradables estando presentes. Sobre isto véxase a proposición 16 desta parte.

### PROPOSICIÓN LXIII

*Quen é guiado polo medo e fai o ben para evitar o mal, ese non é guiado pola razón.*

#### DEMOSTRACIÓN

Todos os afectos que se refiren á mente, en canto que actúa, isto é (*polo proposición 3 da parte 3*), que se refiren á razón, non son outros que os afectos da alegría e do desexo (*polo proposición 59 da parte 3*). E, polo tanto (*polo definición 13 dos afectos*), quen é guiado polo medo e fai o ben por temor ao mal, ese non é guiado pola razón. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO <I>

Os supersticiosos, que saben mellor criticar os vicios que ensinar as virtudes, e que se afanan non por guiar aos homes coa razón, senón por contelos co medo de tal maneira que fuxan do mal máis que amen as virtudes, soamente pretenden que os demais resulten desgraciados igual que eles mesmos, e, polo tanto, non é estraño que sexan xeralmente molestos e odiosos para os homes.

## COROLARIO

Polo desexo que xorde da razón perseguimos directamente o ben e fuximos indirectamente do mal.

### DEMOSTRACIÓN

Pois o desexo que xorde da razón pode xurdir soamente dun afecto de alegría que non é paixón (*pola proposición 59 da parte 3*), isto é, da alegría que non pode ter exceso (*pola proposición 61 desta parte*); non pode, en cambio, da tristeza. E, por conseguinte, ese desexo (*pola proposición 8 desta parte*) xorde do coñecemento do ben, pero non do coñecemento do mal. E, polo tanto, baixo a guía da razón apetece directamente o ben e soamente nesa medida fuximos do mal. *Q. E. D.*

### ESCOLIO <II>

Este corolario explícase co exemplo do enfermo e do san. Come o enfermo por medo á morte aquilo que detesta; o san, en cambio, goza da comida e así goza da vida mellor que se temese a morte e desexase evitala directamente. Así, o xuíz que condena á morte un reo non por odio ou ira, etc., senón só por amor á saúde pública, é guiado só pola razón.

## PROPOSICIÓN LXIV

*O coñecemento do mal é un coñecemento inadecuado.*

### DEMOSTRACIÓN

O coñecemento do mal (*pola proposición 8 desta parte*) é a propia tristeza, na medida en que somos conscientes dela. Non obstante, a tristeza é o paso a unha menor perfección (*pola definición 3 dos afectos*) e non pode, por iso, ser entendida por medio da propia esencia do home (*polas proposicións 6 e 7 da parte 3*); é, por tanto (*pola definición 2 da parte 3*), unha paixón que (*pola proposición 3 da parte 3*) depende de ideas



inadecuadas e, en consecuencia (*pola proposición 29 da parte 2*), o coñecemento dela, a saber, o coñecemento do mal é inadecuado. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

De aquí séguese que, se a mente humana non tivese máis que ideas adecuadas, non formaría ningunha noción do mal.

#### PROPOSICIÓN LXV

*Baixo a guía da razón perseguiremos de dous bens o maior e de dous males o menor.*

#### DEMOSTRACIÓN

O ben que impide que gocemos dun ben maior é realmente un mal. En efecto, o mal e o ben (*como mostramos no prefacio desta parte*) dinse das cousas na medida en que as comparamos entre si, e (*pola mesma razón*) un mal menor é realmente un ben. Por tanto (*polo corolario da proposición 63 desta parte*), baixo a guía da razón apeteceremos ou perseguiremos soamente un ben maior e un mal menor. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

Baixo a guía da razón perseguiremos un mal menor en lugar dun ben maior e desbotaremos un ben menor que é causa dun mal maior. Pois un mal que aquí se di menor, realmente é un ben e, viceversa, un ben é un mal. Por tanto (*polo corolario da proposición 63 desta parte*), apeteceremos aquel mal e desbotaremos este ben. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN LXVI

*Baixo a guía da razón apeteceremos un ben maior futuro antes que un menor presente e un mal presente menor antes que un maior futuro.*

### DEMOSTRACIÓN

Se a mente puidese ter un coñecemento adecuado dunha cousa futura, sería afectada polo mesmo afecto cara á cousa futura que cara á cousa presente (*pola proposición 62 desta parte*). Por tanto, na medida en que atendemos á propia razón, como supoñemos que facemos nesta proposición, a cousa é a mesma tanto se se supón un ben ou un mal maior futuro como se se supón un presente. E, por iso (*pola proposición 65 desta parte*), apeteceremos un ben futuro maior antes que un menor presente, etc. *Q. E. D.*

### COROLARIO

Baixo a guía da razón apeteceremos un mal presente menor que é causa dun ben futuro maior e desbotaremos un ben presente menor que é causa dun mal maior futuro. Este corolario relaciónase coa proposición precedente igual que o corolario da proposición 65 coa mesma proposición 65.

### ESCOLIO

Así pois, se se comparan estas cousas coas que mostramos nesta parte ata a proposición 18 sobre as forzas dos afectos, facilmente veremos qué diferenza hai entre o home que é guiado soamente polo afecto ou pola opinión e o home que é guiado pola razón. En efecto, aquel, queira ou non queira, fai as cousas que descoñece ao máximo; este, en cambio, non é morixerado con ninguén máis que consigo mesmo e fai soamente as cousas que sabe que son as primordiais na vida e que por iso desexa ao máximo. E, polo tanto, chamo a aquel «escravo» e, en cambio, «libre» a este, sobre cuxos carácter e modo de vivir quero dicir aínda unhas poucas cousas.

## PROPOSICIÓN LXVII

*O home libre non pensa sobre ningunha cousa menos que sobre a morte e a súa sabedoría non é meditación sobre morte, senón sobre vida.*

### DEMOSTRACIÓN

O home libre, isto é, que vive soamente segundo o ditame da razón, non é guiado polo medo á morte (*pola proposición 63 desta parte*), senón que desexa directamente o ben (*polo corolario desa mesma proposición*), isto é (*pola proposición 24 desta parte*), actuar, vivir, conservar o seu ser sobre a base de buscar a propia utilidade. E, polo tanto, non hai nada no que pense menos que na morte e a súa sabedoría é meditación sobre a vida. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN LXVIII

*Se os homes nacesen libres, non formarían ningún concepto do ben e do mal, mentres fosen libres.*

### DEMOSTRACIÓN

Dixen que é libre aquel que é guiado só pola razón. Así pois, quen nace libre e permanece libre, non ten máis que ideas adecuadas e, por iso, non ten ningún concepto do mal (*polo corolario da proposición 64 desta parte*) nin, en consecuencia (pois o ben e o mal son correlativos), do ben. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

É evidente a partir da proposición 4 desta parte que a hipótese desta proposición é falsa e non pode concibirse máis que na medida en que atendemos só á natureza humana ou, máis ben, a Deus, non en canto que é infinito, senón soamente en canto que é a causa de por que o home existe. E isto e outras cousas que xa demostramos parecen ser expresadas por Moisés na his-

toria do primeiro home<sup>31</sup>. Nela, efectivamente, non se concibe ningunha outra potencia de Deus que aquela coa que creou o home, isto é, a potencia coa que atendeu soamente á utilidade do home. E, nese sentido, cóntase que Deus prohibiu ao home libre comer da árbore do coñecemento do ben e do mal, e que, tan pronto como comese dela, ao instante temería a morte máis que desexaría vivir. Cóntase, ademais, que, unha vez que o home encontrou esposa, a cal concordaba totalmente coa súa natureza, el coñeceu que nada podía existir na Natureza que puidese ser máis útil para el que aquela, mais que, despois de que creu que as bestas eran semellantes a el, ao momento comezou a imitar os afectos destas (*véxase a proposición 27 da parte 3*) e a perder a súa liberdade, a cal recuperaron despois os Patriarcas, guiados polo Espírito de Cristo, isto é, pola idea de Deus, da que soamente depende que o home sexa libre e que o ben que desexa para si o desexe para os demais homes, como máis arriba (*pola proposición 37 desta parte*) demostramos.

### PROPOSICIÓN LXIX

*A virtude do home libre revélase igualmente grande en evitar os perigos que en superalos.*

#### DEMOSTRACIÓN

Un afecto non pode ser reprimido ou ser eliminado a non ser por un afecto contrario e máis forte que o afecto a reprimir (*pola proposición 7 desta parte*). Agora ben, a cega audacia e o medo son afectos que poden ser concibidos igualmente grandes (*polas proposicións 5 e 3 desta parte*). Daquela, requírese unha virtude ou fortaleza de ánimo (*véxase a definición desta no escolio da proposición 59 da parte 3*) igualmente grande para reprimir a audacia que para reprimir o medo, isto é (*polas definicións 40 e*

---

<sup>31</sup> Refírese, evidentemente, á historia da creación do home contada no Xénesis, 1, 26 e ss.

*41 dos afectos*), o home libre evita os perigos coa mesma virtude de ánimo coa que intenta superalos. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

Así pois, no home libre atribúese a unha animosidade igualmente grande a fuga a tempo que a loita, ou sexa, o home libre elixe a fuga con igual animosidade ou presenza de ánimo coa que elixe o combate.

#### ESCOLIO

Que é a «animosidade» ou que entendo por ela, expliqueino no escolio da proposición 59 da parte 3. Pola súa parte, por «perigo» entendo todo o que pode ser causa dalgún mal, a saber, de tristeza, de odio, de discordia, etc.

#### PROPOSICIÓN LXX

*O home libre que vive entre ignorantes afánase, canto pode, por evitar os beneficios deles.*

#### DEMOSTRACIÓN

Cadaquén xulga segundo o seu carácter o que é bo (*véxase o escolio da proposición 39 da parte 3*). Así pois, o ignorante que fixo un beneficio a alguén, xulgará ese beneficio segundo o seu carácter e, se ve que é estimado en menos por parte daquel ao que lle foi feito, entristecerase (*pola proposición 42 da parte 3*). En cambio, o home libre afánase por unir aos demais homes a el en amizade (*pola proposición 37 desta parte*) e non por devolver aos homes beneficios equivalentes de acordo co afecto deles, senón por guiarse a si mesmo e aos demais segundo o libre xuízo da razón e por facer soamente aquelas cousas que el mesmo sabe que son primordiais. Daquela, o home libre, para non ser obxecto de odio para os ignorantes e para non atender

ao apetito deles, senón só á razón, esforzarase, canto pode, por evitar os beneficios deles. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Digo «canto pode», pois, aínda que os homes sexan ignorantes, son, non obstante, homes que poden prestar nas necesidades unha axuda humana, mellor que a cal non existe ningunha. E, polo tanto, a miúdo sucede que é necesario recibir deles un beneficio e, en consecuencia, agradecérllelo á súa vez de acordo co carácter deles. A iso súmase que tamén debe haber cautela en evitar beneficios, para que non pareza que os desprezamos a eles ou que por avaricia tememos recompensalos, e para que así, mentres fuximos do odio deles, non incorramos por iso mesmo en ofensa a eles. Por tanto, ao evitar beneficios débese ter en conta o útil e honesto.

#### PROPOSICIÓN LXXI

*Só os homes libres son entre si moi agradecidos.*

#### DEMOSTRACIÓN

Só os homes libres son entre si moi útiles e se unen entre si coa máxima necesidade de amizade (*pola proposición 35 desta parte e polo seu corolario 1*) e se esforzan por facerse ben entre si con igual dedicación de amor (*pola proposición 37 desta parte*). E, polo tanto (*pola definición 34 dos afectos*), só os homes libres son entre si moi agradecidos. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

A gratitude que se teñen entre si os homes que son guiados polo cego desexo é xeralmente máis comercio ou busca de ganancia que gratitude. Por outra parte, a ingratitude non é un afecto. Non obstante, a ingratitude é deshonesta, xa que xeralmente indica que o home está afectado por excesivos

odio, ira ou soberbia ou avaricia, etc. Pois, quen por estupidez non sabe recompensar os regalos, non é ingrato, e moito menos aquel que non é movido polos regalos dunha meretriz a poñerse ao servizo da súa luxuria, nin polos regalos dun ladrón a ocultar os seus roubos, ou polos regalos doutro deste tipo. Pois, polo contrario, amosa ter un ánimo estable este que non permite ser corrompido por ningún regalo para a súa propia ou a común perdición.

## PROPOSICIÓN LXXII

*O home libre nunca actúa con dolo, senón sempre con boa fe.*

### DEMOSTRACIÓN

Se o home libre, na medida en que é libre, fixese algo con dolo, faría iso segundo o ditame da razón (pois só nesa medida é chamado libre por nós). E, polo tanto, actuar con dolo sería virtude (*pola proposición 24 desta parte*) e, en consecuencia (*pola mesma proposición*), seríalle máis sensato a cadaquén, para conservar o seu ser, actuar con dolo, isto é (*como é coñecido de seu*), seríalle máis sensato aos homes concordar soamente en palabras e, en cambio, ser realmente contrarios entre si, o cal (*polo corolario da proposición 31 desta parte*) é absurdo. Daquela, o home libre, etc. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Se agora se pregunta qué pasaría se o home se puidese librar con perfidia dun perigo presente de morte; acaso a razón de conservar o seu ser non lle aconsellaría totalmente ser pérfido? Responderase da mesma maneira, que, se a razón aconsella iso, aconséllao entón a todos os homes; e, polo tanto, a razón aconsella absolutamente a todos os homes que non pacten, a non ser con dolo, unir forzas e ter dereitos comúns, isto é, que realmente non teñan dereitos comúns, o cal é absurdo.

## PROPOSICIÓN LXXIII

*O home que é guiado pola razón é máis libre no Estado, onde vive segundo normas comúns, que en soidade, onde se obedece só a si mesmo.*

### DEMOSTRACIÓN

O home que é guiado pola razón non é guiado polo medo a obedecer (*pola proposición 63 desta parte*), senón que, na medida en que se esforza por conservar o seu ser segundo o ditame da razón, isto é (*polo escolio da proposición 66 desta parte*), na medida en que se esforza por vivir libremente, desexa manter a norma da vida e da utilidade comúns (*pola proposición 37 desta parte*) e, en consecuencia (*como mostramos no escolio 2 da proposición 37 desta parte*), desexa vivir segundo as regras comúns do Estado. Daquela, o home que é guiado pola razón desexa, para vivir máis libremente, respectar os dereitos comúns do Estado. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Estas cousas e similares que mostramos sobre a verdadeira liberdade do home refírense á fortaleza, isto é (*polo escolio da proposición 59 da parte 3*), á animosidade e á xenerosidade. E non considero necesario demostrar aquí detalladamente todas as propiedades da fortaleza e moito menos que o varón forte non odia a ninguén, non se irrita con ninguén, non envexa a ninguén, non se indigna con ninguén, non despreza a ninguén nin é en absoluto soberbio con ninguén. Pois estas cousas e todas as que teñen que ver coa verdadeira vida e a relixión, facilmente quedan dominadas a partir das proposicións 37 e 46 desta parte, a saber, que o odio debe ser vencido en contra polo amor e que todo aquel que é guiado pola razón, desexa que o ben que apetece para si, sexa tamén para os demais. A iso súmase o que sinalamos no escolio da proposición 50 desta



parte e noutros lugares, é dicir, que o varón forte considera ante todo isto, a saber, que todas as cousas se seguen da necesidade da natureza divina e, por conseguinte, todo o que pensa que é molesto e malo, e ademais todo o que parece impío, horrible, inxusto e deshonesto, xorde de que concibe as cousas mesmas desordenada, mutilada e confusamente. E por este motivo esfórzase ante todo por concibir as cousas como son en si e por afastar os impedimentos do verdadeiro coñecemento, como son o odio, a ira, a envexa, a irrisión, a soberbia e as demais cousas deste tipo que indicamos no que precede. E, polo tanto, esfórzase, canto pode, como xa dixemos, por facer o ben e por alegrarse. Non obstante, ata onde se estende a virtude humana para conseguir iso e qué é o que ela pode, demostrareino na seguinte parte.

## APÉNDICE

*As cousas que nesta parte expuxen sobre o correcto modo de vivir non están organizadas de tal maneira que poidan ser vistas dunha soa ollada, senón que foron demostradas por min de forma dispersa, é dicir, segundo máis facilmente puideren ir deducindo unha cousa doutra. Así pois, propúxenme recoller aquí esas mesmas cousas e resumilas nos principais capítulos.*

### CAPÍTULO I

Todos os nosos esforzos ou desexos séguense da necesidade da nosa natureza de tal maneira que poden ser entendidos ou por medio desa soa natureza, como a súa causa próxima, ou en canto que somos unha parte da Natureza que non pode ser concibida adecuadamente por si mesma sen os outros individuos.

### CAPÍTULO II

Os desexos que se seguen da nosa natureza de tal maneira que poden ser entendidos por medio desa soa natureza son aqueles

que se refiren á mente, na medida en que se concibe que esta consta de ideas adecuadas. En cambio, os demais desexos non se refiren á mente, a non ser na medida en que esta concibe cousas inadecuadamente, e a forza e o incremento deles deben ser definidos non pola potencia humana, senón pola potencia das cousas que están fóra de nós. E, polo tanto, os primeiros desexos chámanse correctamente accións, os segundos, en cambio, paixóns. En efecto, aqueles indican sempre a nosa potencia e estes, pola contra, a nosa impotencia e o noso coñecemento mutilado.

### CAPÍTULO III

As nosas accións, isto é, aqueles desexos que son definidos pola potencia do home, ou sexa, pola razón, sempre son bos; os demais, en cambio, poden ser tanto bos como malos.

### CAPÍTULO IV

Na vida, pois, ante todo é útil perfeccionar, canto podemos, o entendemento, ou sexa, a razón, e nisto só consiste a suprema felicidade ou beatitude do home, porque a beatitude non é outra cousa que a propia satisfacción do ánimo que xorde do coñecemento intuitivo de Deus. Agora ben, perfeccionar o entendemento non é tamén outra cousa ca entender a Deus e os atributos e accións de Deus que se seguen da necesidade da súa natureza. Por tanto, o fin último do home que é guiado pola razón, isto é, o supremo desexo co que se afana en moderar todos os demais é aquel polo que é levado a concibirse adecuadamente a si mesmo e concibir adecuadamente todas as cousas que poden caer baixo a súa intelixencia.

### CAPÍTULO V

Así pois, ningunha vida racional hai sen intelixencia e as cousas soamente son boas na medida en que axudan ao home

a gozar da vida da mente que é definida pola intelixencia. As cousas, en cambio, que impiden que o home perfeccione a razón e poida gozar da vida racional, soamente esas dicimos que son malas.

#### CAPÍTULO VI

Mais, xa que todas aquelas cousas das que o home é causa eficiente, necesariamente son boas, nada malo, daquela, lle pode ocorrer ao home, a non ser por causas exteriores, a saber, en canto que é unha parte de toda a Natureza, a cuxas leis a natureza humana está obrigada a obedecer e á cal está obrigada a acomodarse case de infinitas maneiras.

#### CAPÍTULO VII

Non pode suceder que o home non sexa unha parte da Natureza e non siga a orde común dela. Mais, se vive entre individuos tales que concordan coa natureza dese mesmo home, por iso mesmo será favorecida e fomentada a potencia de actuar dese home. Mais, polo contrario, se está entre individuos tales que non concordan en absoluto coa súa natureza, apenas poderá acomodarse a eles sen un gran cambio en si mesmo.

#### CAPÍTULO VIII

Todo o que se dá na natureza das cousas que xulgamos que é malo ou que pode impedir que poidamos existir e gozar da vida racional, todo iso é lícito afastalo de nós polo camiño que pareza máis seguro. E, pola contra, todo o que se dá que xulgamos que é bo ou útil para conservar o noso ser e gozar da vida racional, todo iso é nos lícito tomalo ao noso servizo e utilízalo de calquera modo. E en xeral a cadaquén élle lícito polo supremo dereito da Natureza facer aquilo que xulga que contribúe á súa propia utilidade.

## CAPÍTULO IX

Nada pode concordar máis coa natureza dunha cousa que os demais individuos da mesma especie. E, polo tanto (*polo capítulo 7*), nada existe máis útil para o home, para conservar o seu ser e gozar da vida racional, que o home que é guiado pola razón. Ademais, xa que entre as cousas singulares non coñecemos nada que sexa máis importante que o home que é guiado pola razón, en ningunha cousa, daquela, pode cadaquén amosar máis canto vale en arte e enxeño, que en educar aos homes de tal maneira que acaben vivindo segundo o propio imperio da razón.

## CAPÍTULO X

Na medida en que os homes son levados uns contra outros pola envexa ou por algún afecto de odio, nesa medida son contrarios entre si; e, en consecuencia, tanto máis terribles son canto máis poder teñen que os demais individuos da Natureza.

## CAPÍTULO XI

Non obstante, os ánimos non son vencidos coas armas, senón co amor e coa xenerosidade.

## CAPÍTULO XII

Para os homes é ante todo útil establecer relacións e ligarse cos vínculos cos que máis axeitadamente se fagan de todos eles un só e, en xeral, facer aquelas cousas que serven para afirmar amizades.

## CAPÍTULO XIII

Mais, para esas cousas requírese arte e vixilancia. En efecto, son os homes variables (pois raros son os que viven segundo o precepto da razón) e son xeralmente, non obstante, envexosos e máis proclives á vinganza que á misericordia. Así pois, require unha singular potencia de ánimo soportar a cadaquén segundo o

seu carácter e conterse a un mesmo, para non imitar os afectos deles. Mais, aqueles que, pola contra, saben mellor criticar aos homes e reprobar os seus vicios ca ensinar as virtudes, e que saben non afianzar os ánimos dos homes, senón quebrantalos, eses son molestos para si e para os demais. De aí que moitos pola, sen dúbida, excesiva impaciencia de ánimo e polo falso afán pola relixión preferiron vivir entre as bestas mellor ca entre os homes; por exemplo, os nenos e os adolescentes que non son capaces de soportar con ecuanimidade as reprimendas dos pais, refúxianse no servizo militar e elixen as incomodidades da guerra e o imperio da tiranía antes que as comodidades domésticas e as amoestacións paternas, e soportan que se lles imponha calquera carga, con tal de vingarse dos seus pais.

#### CAPÍTULO XIV

Así pois, aínda que os homes en xeral moderan todas as cousas segundo as súas ansias, non obstante da súa común sociedade séguense moitas máis vantaxes que prexuízos. Por tanto, é mellor soportar as súas inxurias con ecuanimidade e poñer empeño naquelas cousas que contribúen a conciliar a concordia e a amizade.

#### CAPÍTULO XV

As cousas que xeran concordia son aquelas que se refiren á xustiza, á equidade e á honestidade. Pois os homes, ademais do que é inxusto e inicuo, tamén soportan malamente o que é considerado deshonesto, ou sexa, que alguén desprece os costumes tradicionais do Estado. Non obstante, para conciliar o amor son necesarias ante todo aquelas cousas que teñen que ver coa relixión e coa piedade. Sobre esas cousas véxanse os escolios 1 e 2 da proposición 37 e o escolio da proposición 46 e o escolio da proposición 73 da parte 4.

## CAPÍTULO XVI

Ademais, a concordia soe ser xerada habitualmente a partir do medo, pero sen fidelidade. Engádase que o medo nace da impotencia do ánimo e, por iso, non pertence ao uso da razón, como tampouco non a compaixón, aínda que pareza presentar unha aparencia de piedade.

## CAPÍTULO XVII

Ademais, os homes son vencidos tamén pola largueza, principalmente aqueles que non teñen onde poder adquirir as cousas que son necesarias para sustentar a vida. Con todo, prestar axuda a cada indixente supera con moito as forzas e a utilidade dun home particular. En efecto, as riquezas dun home particular son con moito insuficientes para atender debidamente iso. Ademais, a capacidade dun único home é moi limitada, como para poder unir a si en amizade a todos. Por tanto, o coidado dos pobres incumbe a toda a sociedade e ten que ver soamente coa común utilidade.

## CAPÍTULO XVIII

Debe ser totalmente distinto o coidado ao recibir beneficios e ao devolver o agradecemento; sobre iso véxanse o escolio da proposición 70 e o escolio da proposición 71 da parte 4.

## CAPÍTULO XIX

Por outra parte, o amor de meretriz, isto é, o apetito sexual por xerar que xorde da beleza física, e en xeral todo amor que reconece unha causa distinta da liberdade de ánimo, pasan facilmente ao odio, a non ser que, o que é peor, sexan unha especie de delirio e que sexan entón fomentados máis pola discordia que pola concordia. Véxase o escolio da proposición 31 da parte 3.

## CAPÍTULO XX

No que atinxe ao matrimonio, é certo que é acorde coa razón, se o desexo de unir sexualmente os corpos non se xera a partir soamente da beleza física, senón tamén a partir do amor por procrear fillos e por educalos sabiamente, e ademais se o amor de ambos, é dicir, do home e da muller, teñen como causa non só a beleza física, senón principalmente a liberdade de ánimo.

## CAPÍTULO XXI

Tamén a adulación xera concordia, pero mediante o feo crime do servilismo ou mediante a perfidia. En efecto, ninguén é captado mellor coa adulación que os soberbios que queren ser os primeiros e non o son.

## CAPÍTULO XXII

Na modestia hai unha falsa aparencia de piedade e de relixión. E, aínda que a modestia é contraria á soberbia, non obstante o modesto está próximo do soberbio. Véxase o escolio da proposición 57 da parte 4.

## CAPÍTULO XXIII

Contribúe tamén á concordia a vergoña soamente naquelas cousas que non poden ser ocultadas. Ademais, xa que a propia vergoña é unha especie de tristeza, non ten que ver co uso da razón.

## CAPÍTULO XXIV

Os demais afectos da tristeza respecto aos homes opóñense directamente á xustiza, á equidade, á honestidade, á piedade e á relixión; e, aínda que a indignación pareza presentar unha aparencia de equidade, non obstante vívese sen lei alí onde a cadaquén lle é lícito axuizar os feitos doutro e vingar os dereitos propios e alleos.

## CAPÍTULO XXV

A xentileza, isto é, o desexo de agradar aos homes que é determinado pola razón, refírese á piedade (como dixemos no escolio 1 da proposición 37 da parte 4). Mais, se xorde dun afecto, é ambición, ou sexa, o desexo polo que os homes con falsa imaxe de piedade provocan xeralmente discordias e sedicións. Pois, quen desexa axudar aos demais con consellos ou con feitos, para que gocen ao mesmo tempo do supremo ben, ese afanarase ante todo en conciliar para si o amor deles, mais non en provocar neles admiración, para que unha doutrina reciba del o nome, nin en darlles en absoluto motivo algún de envexa. Ademais, nas conversacións en común coídarase de mencionar os vicios dos homes e procurará non falar da impotencia humana máis que parcamente; procurará, en cambio, falar largamente sobre a virtude ou a potencia humana e sobre por que vía pode ser perfeccionada, para que así os homes, movidos non polo medo ou a aversión, senón só polo afecto da alegría, se esforcen, canto neles está, por vivir segundo o precepto da razón.

## CAPÍTULO XXVI

Aparte dos homes, non coñecemos na Natureza nada singular de cuxa mente poidamos gozar e que poidamos unir a nós en amizade ou nalgún tipo de relación. E, polo tanto, todo o que se dá na natureza das cousas fóra dos homes, iso non esixe conservalo a razón da nosa utilidade, senón que nos ensina a, segundo os seus diversos usos, conservalo, destruílo ou adaptalo á nosa utilidade de calquera maneira.

## CAPÍTULO XXVII

A utilidade que sacamos das cousas que están fóra de nós, ademais da experiencia e do coñecemento que adquirimos de observalas e de transformar as súas formas noutras, é principalmente a conservación do corpo. E por esta razón son útiles ante



todo aquelas cousas que poden alimentar e nutrir o corpo de tal maneira que todas as súas partes poidan desempeñar correctamente a súa función. Pois, canto máis apto é o corpo para poder ser afectado de moitos modos e afectar os corpos exteriores de moitos modos, tanto máis apta é a mente para pensar (véxanse as proposicións 38 e 39 da parte 4). Agora ben, parece que na Natureza hai moi poucas cousas dese tipo; por tanto, é necesario, para nutrir o corpo como se require, utilizar moitos alimentos de diversa natureza. En efecto, o corpo humano componse de moitísimas partes de diversa natureza, as cales necesitan alimento continuo e variado, para que o corpo enteiro sexa igualmente apto para todas as cousas que poden seguirse da súa natureza, e, en consecuencia, para que a mente sexa tamén igualmente apta para concibir moitas cousas.

#### CAPÍTULO XXVIII

Non obstante, para conseguir esas cousas apenas serían suficientes as forzas de cada un, se os homes non se prestasen axuda mutua. Agora ben, o diñeiro trouxo o compendio de todas as cousas; de aí resultou que a súa imaxe soe ocupar ao máximo a mente do vulgo, xa que apenas pode imaxinar algunha especie de alegría, se non é acompañada da idea dos cartos como causa.

#### CAPÍTULO XXIX

Mais, este vicio é soamente propio daqueles que buscan cartos non por indixencia nin por necesidade, senón porque aprenderon as artes do lucro, das que se xactan con moita fachenda. Polo demais, alimentan o corpo segundo costume, mais parcamente, xa que cren que perden dos seus bens tanto canto gastan na conservación do seu corpo. En cambio, os que coñecen o verdadeiro uso dos cartos e regulan a medida das riquezas a partir só das necesidades, viven contentos con pouco.

### CAPÍTULO XXX

Así pois, como son boas aquelas cousas que axudan ás partes do corpo a que desempeñen a súa función, e como a alegría consiste en que a potencia do home, en canto que consta de mente e corpo, é favorecida ou aumentada, son, daquela, boas todas aquelas cousas que producen alegría. Con todo, posto que pola súa parte as cousas non actúan coa fin de afectarnos de alegría nin a súa potencia de actuar se regula a partir da nosa utilidade, e posto que, en fin, a alegría refírese con frecuencia a unha soa parte do corpo, entón con frecuencia teñen exceso os afectos de alegría (se non concorren a razón e a vixilancia) e, en consecuencia, tamén os desexos que son xerados por eles. A iso súmase que por afecto consideramos primordial aquilo que é no momento presente agradable e que non podemos estimar as cousas futuras con igual afecto de ánimo. Véxanse o escolio da proposición 44 e o escolio da proposición 60 da parte 4.

### CAPÍTULO XXXI

A superstición, pola contra, parece establecer que é bo aquilo que produce tristeza e, ao contrario, malo aquilo que produce alegría. Mais, como xa dixemos (véxase o escolio da proposición 45 da parte 4), ninguén, a non ser un envexoso, se deleita coa miña impotencia e a miña desgraza. Pois, canto maior é a alegría coa que somos afectados, tanto maior é a perfección á que pasamos e, en consecuencia, tanto máis da natureza divina participamos; e nunca pode ser mala a alegría que é regulada pola verdadeira razón da nosa utilidade. Polo contrario, o que é guiado polo medo e fai o ben para evitar o mal, ese non é guiado pola razón.

### CAPÍTULO XXXII

De todas formas, a potencia humana é moi limitada e é superada infinitamente pola potencia das causas exteriores. E, polo

tanto, non temos potestade absoluta de adaptar ao noso uso as cousas que están fóra de nós. Con todo, soportaremos con ecuanimidade aquelas cousas que nos ocorren contrarias ao que esixe a razón da nosa utilidade, se somos conscientes de que cumprimos coa nosa función e de que a potencia que temos non puido ampliarse ata o punto de que puidésemos evitar aquelas cousas, e de que nós somos unha parte de toda a Natureza, cuxa orde seguimos. E, se entendemos iso clara e distintamente, aquela parte de nós que é definida pola intelixencia, isto é, a parte mellor de nós quedará totalmente satisfeita con iso e esforzarase por perseverar nesa satisfacción. Pois, na medida en que entendemos, non podemos apetecer nada máis que o que é necesario, nin estar satisfeitos en absoluto máis que coas cousas verdadeiras. Polo tanto, na medida en que entendemos estas cousas correctamente, nesa medida o esforzo da mellor parte de nós concorda coa orde de toda a Natureza.

*Fin da cuarta parte.*



# ÉTICA

## QUINTA PARTE

### **Da potencia do entendemento, ou sexa, da liberdade humana**

#### PREFACIO

Paso, por último, a outra parte da *Ética* que trata sobre o modo, ou sexa, sobre o camiño que conduce á liberdade. Daquela, nesta parte tratarei sobre a potencia da razón, mostrando qué poder ten a propia razón sobre os afectos e ademais qué é a liberdade ou a felicidade da mente. Con estas cousas veremos canto mellor é o sabio que o ignorante. Non obstante, non é pertinente tratar aquí cómo e por qué vía debe o entendemento ser perfeccionado e ademais con qué arte hai que coidar do corpo para que poida desempeñar correctamente a súa función; en efecto, isto ten que ver coa medicina e aquilo coa lóxica. Así pois, aquí tratarei, como dixer, só sobre a potencia da mente, ou sexa, da razón e mostrarei ante todo qué grao e qué tipo de dominio ten sobre os afectos, para reprimilos e moderalos. Pois xa máis arriba demostramos que nós non temos un dominio absoluto sobre eles.

Os estoicos, non obstante, pensaron que os afectos dependían totalmente da nosa vontade e que nós podíamos dominalos totalmente. Con todo, en virtude da experiencia, que así o reclamaba, non certamente en virtude dos seus principios, foron obrigados a confesar que se requiría non pouca práctica e pouco empeño para reprimir e moderar os afectos. Iso alguén esforzouse por mostralo co exemplo dos dous cans (se ben me lembro), un deles de casa e outro de caza, a saber, porque coa práctica puido acabar conseguindo que o can de casa se acostumase a cazar e, pola contra, o de caza a deixar de perseguir lebres<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Este exemplo é utilizado por Descartes nun contexto similar, *Paixóns*, 1, 50.

A esa opinión é non pouco favorable Descartes, pois asegurou que a alma ou a mente está principalmente unida a unha parte do cerebro, a saber, á glándula chamada «pineal», por medio da cal a mente sente todos os movementos que se provocan no corpo e os obxectos exteriores, e a cal a mente pode mover de diversas maneiras, só con quere-lo. Asegurou que esa glándula está suspendida no medio do cerebro de tal maneira que pode ser movida polo máis mínimo movemento dos espíritos animais. Asegurou ademais que esa glándula está suspendida no medio do cerebro de tantas diversas maneiras, cantas diversas maneiras son aquelas coas que chocan contra ela os espíritos animais, e que ademais nela se imprimen tantas variadas pegadas, cantos variados obxectos exteriores son os que impelen eses espíritos animais contra ela; de onde resulta que, se a glándula pola vontade da alma, que a move de diversas maneiras, é suspendida despois dunha ou doutra maneira coa que algunha vez foi suspendida polos espíritos axitados desa mesma unha ou outra maneira, entón a propia glándula impelerá e determinará eses mesmos espíritos animais da mesma maneira coa que antes foran repelidos por unha suspensión similar da glándula. Asegurou, así mesmo, que calquera vontade da mente está unida por natureza a un determinado movemento da glándula. Por exemplo, se alguén ten a vontade de ver un obxecto distante, esa vontade fará que a pupila se dilate, mais se pensa só en dilatar a pupila, de nada lle servirá ter a vontade desa cousa, xa que a Natureza non uniu coa vontade de dilatar ou contraer a pupila o movemento da glándula, que serve para impeler os espíritos cara ao nervio óptico de modo conveniente para dilatar ou contraer a pupila, senón que o uniu tan só coa vontade de ver obxectos distantes ou próximos. Asegurou, por último, que, incluso se cada un dos movementos desta glándula parece estar conectado por natureza a cada un dos nosos pensamentos desde o inicio da nosa vida, non obstante eses movementos poden unirse por hábito a outros pensamentos, cousa que se esforza

por probar no artigo 50 da parte I de *As paixóns da alma*. A partir diso concluíu que ningunha alma é tan débil que non poida, cando é ben dirixida, adquirir potestade absoluta sobre as súas paixóns. Pois estas, segundo son definidas por el, son «percepcións ou sensacións ou emocións da alma que se refiren a ela de forma particular e que (advírtase ben) son causadas, conservadas e reafirmadas por algún movemento dos espíritos» (véxase o artigo 27 da parte I de *As paixóns da alma*). Agora ben, posto que a calquera vontade podemos unir calquera movemento da glándula e, en consecuencia, dos espíritos, e posto que a determinación da vontade só depende da nosa potestade, se, pois, determinamos a nosa vontade con certos e firmes xuízos, segundo os cales queremos dirixir as accións da nosa vida, e se a eses xuízos unimos os movementos das paixóns que queremos ter, conseguiremos un dominio absoluto sobre as nosas paixóns.

Esa é a opinión dese moi preclaro varón (polo que colixo das súas palabras), a cal eu case non crería que foi expresada por tan grande varón, se fose menos aguda. Verdadeiramente, non podo sorprendeme bastante de que un varón filósofo que establecera firmemente non deducir nada a non ser a partir de principios ben coñecidos de seu, e non afirmar nada a non ser o que percibise clara e distintamente, e que tantas veces reprochara aos escolásticos que quixesen explicar as cousas escuras a través de ocultas calidades, asuma unha hipótese máis oculta que toda calidade oculta. Que entende, pregunto, por unión da mente e do corpo? Que concepto claro e distinto ten —digo eu— dun pensamento unido moi estreitamente a unha certa pequena porción de cantidade? Gustaríame, en verdade, que tivese explicado esa unión por medio da súa causa próxima. Mais, el concibira a mente tan distinta do corpo que non puido asignar ningunha causa singular nin a esa unión nin á propia mente, senón que lle foi necesario recorrer á causa de todo o universo, isto é, a Deus. Gustaríame ademais saber cantos graos de movemento pode a mente atribuír a esa glándula pineal e

con tanta forza pode mantela suspendida. Pois non sei se esa glándula é feita xirar máis lentamente ou máis rapidamente pola mente ca polos espíritos animais, e se os movementos das paixóns que unimos estreitamente a xuízos firmes, non poden ser desunidos de novo deles por causas corpóreas; diso seguiríase que, aínda que a mente se propuxese firmemente arrostrar os perigos e unise a esa decisión movementos de audacia, non obstante, ao ver o perigo, a glándula fose suspendida de tal maneira que a mente non podería pensar máis que na fuga. E, en verdade, como non se dá ningunha relación entre a vontade e o movemento, tampouco se dá ningunha comparación entre a potencia ou as forzas da mente e do corpo; e, en consecuencia, as forzas deste non poden de ningunha maneira ser determinadas polas forzas daquela. A iso engádase que esa glándula non se encontra situada no medio do cerebro de tal maneira que poida ser feita xirar tan facilmente e de tantas maneiras, e que non todos os nervios se estenden ata as cavidades do cerebro. Por último, omito todas as cousas que el afirma sobre a vontade e a súa liberdade, posto que mostrei dabondo e máis que esas cousas son falsas.

Así pois, xa que a potencia da mente, como máis arriba mostrei, é definida só pola intelixencia, só polo coñecemento da mente determinaremos os remedios dos afectos, que creo que todos, certamente, coñecen por experiencia, mais que non os observan coidadosamente nin os ven distintamente; e dese coñecemento deduciremos todas aquelas cousas que teñen que ver coa felicidade da mente.

## AXIOMAS

I. Se no mesmo suxeito se suscitan dúas accións contrarias, deberá producirse necesariamente ou en ambas ou nunha soa un cambio, ata que deixen de ser contrarias.



II. A potencia dun efecto defínese pola potencia da súa causa, na medida en que a súa esencia se explica ou se define pola esencia da súa causa.

Este axioma é evidente a partir da proposición 7 da parte 3.

### PROPOSICIÓN I

*Como os pensamentos e as ideas das cousas se ordenan e se concatenan na mente, así exactamente as afeccións do corpo, ou sexa, as imaxes das cousas se ordenan e se concatenan no corpo.*

#### DEMOSTRACIÓN

A orde e a conexión das ideas son as mesmas (*pola proposición 7 da parte 2*) que a orde e a conexión das cousas, e viceversa, a orde e a conexión das cousas son as mesmas (*polo corolario das proposicións 6 e 7 da parte 2*) que a orde e a conexión das ideas. Por tanto, como a orde e a conexión das ideas se fan na mente segundo a orde e a concatenación das afeccións do corpo (*pola proposición 18 da parte 2*), así viceversa, (*pola proposición 2 da parte 3*), a orde e a conexión das afeccións do corpo se fan segundo os pensamentos e as ideas das cousas se ordenan e se concatenan na mente. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN II

*Se unha emoción do ánimo, ou sexa, un afecto o separamos do pensamento da causa exterior e o unimos a outros pensamentos, entón o amor ou o odio á causa exterior serán destruídos, igual que as flutuacións do ánimo que xorden deses afectos.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, o que constitúe a forma do amor ou do odio é a alegría ou a tristeza, acompañadas da idea dunha causa exterior (*polas definicións 6 e 7 dos afectos*). Así pois, se se suprime esa causa, elimínase á vez a forma do amor e do odio; e, polo tanto, son destruídos eses afectos e os que deles xorden. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN III

*Un afecto que é unha paixón deixa de ser paixón tan pronto como formamos unha idea clara e distinta del.*

#### DEMOSTRACIÓN

Un afecto que é unha paixón é unha idea confusa (*pola definición xeral dos afectos*). Así pois, se dese afecto formamos unha idea clara e distinta, esta idea non se distinguirá do propio afecto, na medida en que se refire só á mente, máis que pola razón (*pola proposición 21 da parte 2, co seu escolio*). E, polo tanto (*pola proposición 3 da parte 3*) ese afecto deixará de ser paixón. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

Así pois, un afecto está na nosa potestade tanto máis e a mente padecerá por el tanto menos, canto máis coñecido sexa para nós.

### PROPOSICIÓN IV

*Non hai ningunha afección do corpo da que non poidamos formar un concepto claro e distinto.*

#### DEMOSTRACIÓN

Aquilo que é común a todas as cousas non pode ser concibido máis que adecuadamente (*pola proposición 38 da parte 2*). E, polo tanto (*pola proposición 12 e o lema 2 que está despois do escolio da proposición 13 da parte 2*), non hai ningunha afección do corpo da que non poidamos formar un concepto claro e distinto. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

De aí séguese que non hai ningún afecto do que non poidamos formar un concepto claro e distinto. Pois un afecto é a idea dunha afección do corpo (*pola definición xeral dos afectos*), a

cal, por iso (*pola proposición precedente*), debe implicar un concepto claro e distinto.

#### ESCOLIO

Posto que nada existe do que non se siga algún efecto (*pola proposición 36 da parte 1*) e que todo o que se segue dunha idea que é adecuada en nós, todo iso o entendemos clara e distintamente (*pola proposición 40 da parte 2*), de aí séguese que cadaquén ten a potestade de entenderse a si mesmo e de entender os seus afectos clara e distintamente, se non totalmente, si en parte, e, en consecuencia, de conseguir padecer menos por causa deles. Así pois, debemos aplicarnos principalmente a esta cousa, a coñecer cada afecto clara e distintamente, canto sexa posible facelo, para que así a mente sexa determinada polo afecto a pensar aquelas cousas que percibe clara e distintamente e coas que está totalmente satisfeita, e, polo tanto, para que ese mesmo afecto sexa separado do pensamento da causa exterior e sexa unido a verdadeiros pensamentos; diso resultará non só que serán destruídos o amor, o odio, etc. (*pola proposición 2 desta parte*), senón tamén que os apetitos ou desexos que soen xurdir de tal afecto, non poderán ter exceso (*pola proposición 61 da parte 4*).

Pois ante todo hai que sinalar que un só e o mesmo é o apetito polo que se di que o home tanto actúa como padece. Por exemplo, mostramos que a natureza humana está disposta de tal maneira que cadaquén apetece que os demais vivan segundo o carácter del (*véxase o escolio<sup>33</sup> da proposición 31 da parte 3*); certamente ese apetito no home que non é guiado pola razón é unha paixón que se chama ambición e que non se diferencia moito da soberbia, e, pola contra, no home que vive segundo o ditame da razón, é unha acción ou virtude que se denomina piedade (*véxase o escolio 1 da proposición 37 da parte 4 e a*

---

<sup>33</sup> Quizais habería que corrixir «corolario» en lugar de «escolio».

*demostración 2 da mesma proposición*). E deste modo todos os apetitos ou desexos son soamente paixóns, na medida en que xorden de ideas inadecuadas, e eses mesmos son atribuídos á virtude, cando son suscitados ou xerados por ideas adecuadas. Pois todos os desexos polos que somos determinados a facer algo poden xurdir tanto de ideas adecuadas como de ideas inadecuadas (*véxase a proposición 59 da parte 4*). E por iso (para volver ao punto de onde me desviei) non se pode imaxinar para os afectos ningún outro remedio mellor que dependa da nosa potestade que aquel que evidentemente consiste no verdadeiro coñecemento deles, posto que non existe ningunha outra potencia da mente que a potencia de pensar e de formar ideas adecuadas, como máis arriba (*pola proposición 3 da parte 3*) mostramos.

#### PROPOSICIÓN V

*O afecto a unha cousa que imaxinamos simplemente e non como necesaria nin como posible nin como contingente, en igualdade de circunstancias, é o máis grande de todos.*

#### DEMOSTRACIÓN

O afecto a unha cousa que imaxinamos que é libre, é máis grande que o afecto a unha cousa necesaria (*pola proposición 49 da parte 3*) e, en consecuencia, aínda máis grande que o afecto a unha cousa que imaxinamos como posible ou contingente (*pola proposición 11 da parte 4*). Agora ben, imaxinar algunha cousa como libre pode ser soamente que imaxinamos unha cousa simplemente, mentres ignoramos as causas polas que ela foi determinada a actuar (*por aquilo que mostramos no escolio da proposición 35 da parte 2*). Daquela, o afecto a unha cousa que imaxinamos simplemente, en igualdade de circunstancias, é máis grande que o afecto a unha cousa necesaria, posible ou contingente, e, en consecuencia, é o máis grande. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN VI

*Na medida en que a mente entende todas as cousas como necesarias, nesa medida ten maior potencia sobre os afectos, ou sexa, padece menos por eles.*

### DEMOSTRACIÓN

A mente entende que todas as cousas son necesarias (*pola proposición 29 da parte 1*) e que en virtude dunha conexión infinita de causas están determinadas a existir e a obrar (*pola proposición 28 da parte 1*). E, polo tanto (*pola proposición precedente*), nesa medida consegue padecer menos polos afectos que xorden daquelas e (*pola proposición 48 da parte 3*) ser menos afectada respecto a elas. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Canto máis este coñecemento, a saber, que as cousas son necesarias, versa sobre as cousas singulares que imaxinamos máis distintamente e máis vividamente, tanto maior é esa potencia da mente sobre os afectos, cousa que tamén testemuña a propia experiencia. Vemos, en efecto, que a tristeza por algún ben que se acabou se mitiga tan pronto como o home que perdeu o ben considera que ese ben non podía ser conservado de ningunha maneira. Así tamén, vemos que ninguén se compadece dun neno porque non sabe falar, andar, razoar, e porque, en fin, vive tantos anos como inconsciente de si mesmo. Agora ben, se a maioría nacese adulta e un que outro nacese neno, entón o home compadeceríase de cada un dos nenos, porque entón consideraría esa mesma infancia non como natural e necesaria, senón como vicio ou fallo da Natureza. E deste modo poderíamos sinalar moitas outras cousas.

## PROPOSICIÓN VII

*Os afectos que xorden ou son suscitados a partir da razón, se se ten en conta o tempo, son máis poderosos que aqueles que se refíren a cousas singulares que contemplamos como ausentes.*

#### DEMOSTRACIÓN

A unha cousa non a contemplamos como ausente a partir do afecto co que a imaxinamos, senón a partir de que o corpo é afectado por outro afecto que exclúe a existencia desa mesma cousa (*pola proposición 17 da parte 2*). Por tanto, o afecto que se refire á cousa que contemplamos como ausente non é de tal natureza que supere as demais accións e a potencia do home (*sobre iso véxase a proposición 6 da parte 4*), senón que, ao contrario, é de tal natureza que pode ser reprimido dalgún modo polas afeccións que exclúen a existencia da causa exterior del (*pola proposición 9 da parte 4*). Agora ben, un afecto que xorde da razón refírese necesariamente ás propiedades comúns das cousas (*véxase a definición de razón no escolio 2 da proposición 40 da parte 2*), que sempre contemplamos como presentes (pois nada pode existir que exclúa a existencia presente desas cousas) e que sempre imaxinamos do mesmo modo (*pola proposición 38 da parte 2*). Por tanto, tal afecto permanece sempre o mesmo e, en consecuencia (*polo axioma 1 desta parte*), os afectos que son contrarios a aquel e que non son fomentados polas súas causas exteriores deberán acomodarse cada vez máis a el, ata que xa non sexan contrarios; e nesa medida o afecto que xorde da razón é máis potente. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN VIII

*Canto maior é o número de causas á vez concorrentes polas que é suscitado un afecto, tanto maior é ese afecto.*

#### DEMOSTRACIÓN

Moitas causas á vez poden máis que se fosen poucas (*pola proposición 7 da parte 3*); e, polo tanto (*pola proposición 5 da parte 4*), canto maior é o número de causas polas que un afecto é suscitado á vez, tanto máis forte é ese afecto. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

Esta proposición é evidente tamén a partir do axioma 2 desta parte.

### PROPOSICIÓN IX

*Un afecto que se refire a moitas e diversas causas que a mente contempla simultaneamente con ese mesmo afecto, é menos nocivo e padecemos menos por el e somos afectados menos respecto a cada unha das súas causas, en comparación con outro afecto igualmente grande, que se refire a unha soa ou a unhas poucas causas.*

### DEMOSTRACIÓN

Un afecto é soamente malo ou nocivo na medida en que lle impide á mente poder pensar (*polas proposicións 26 e 27 da parte 4*). E, polo tanto, aquel afecto polo que a mente é determinada a contemplar á vez moitos obxectos é menos nocivo que outro afecto igualmente grande que retén a mente só na contemplación dun único ou de poucos obxectos de tal maneira que non pode pensar noutras cousas; iso era o primeiro. Por outra parte, xa que a esencia da mente, isto é (*polo proposición 7 da parte 3*), a potencia consiste só no pensamento (*polo proposición 11 da parte 2*), daquela a mente padece menos por un afecto polo que é determinada a contemplar moitas cousas á vez, que por un afecto igualmente grande que mantén ocupada a mente só na contemplación dun único ou duns poucos obxectos; iso era o segundo. Finalmente, ese afecto (*polo proposición 48 da parte 3*), na medida en que se refire a moitas causas exteriores, é tamén menor respecto a cada unha delas. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN X

*Todo o tempo que non somos sacudidos por afectos que son contrarios á nosa natureza, temos a potestade de ordenar e de*

*concatenar as afeccións do corpo segundo unha orde propia do entendemento.*

#### DEMOSTRACIÓN

Os afectos que son contrarios á nosa natureza, isto é (*pola proposición 30 da parte 4*), que son malos, son malos na medida en que impiden que a mente entenda (*pola proposición 27 da parte 4*). Así pois, todo o tempo que non somos sacudidos por afectos que son contrarios á nosa natureza, a potencia da mente, coa que se esforza por entender as cousas (*pola proposición 26 da parte 4*), non é impedida e, polo tanto, ten a potestade de formar ideas claras e distintas e de deducir unhas doutras (*véxase o escolio 2 da proposición 40 e o escolio da proposición 47 da parte 2*); e, en consecuencia (*pola proposición 1 desta parte*), temos a potestade de ordenar e de concatenar as afeccións do corpo segundo unha orde propia do entendemento. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Con esta potestade de ordenar e de concatenar correctamente as afeccións do corpo podemos conseguir non ser afectados facilmente por malos afectos. Pois (*pola proposición 7 desta parte*), maior forza se require para reprimir os afectos ordenados e concatenados segundo unha orde propia do entendemento ca para reprimir os afectos incertos e vagos. Así pois, o mellor que podemos facer todo o tempo que non temos perfecto coñecemento dos nosos afectos, é concibir unha correcta maneira de vivir, ou sexa, uns principios seguros de vida e gravalos na memoria e aplicalos continuamente nas cousas particulares que frecuentemente se presentan na vida, para que así a nosa imaxinación sexa afectada amplamente por eses afectos e os teñamos sempre á man.

Por exemplo, entre os principios de vida establecemos (*véxase a proposición 46 da parte 4, co seu escolio*) que o odio



debe ser vencido co amor ou coa xenerosidade e que non debe, en cambio, ser compensado con odio recíproco. Non obstante, para que teñamos á man este precepto da razón sempre que sexa útil, hai que pensar e meditar con frecuencia sobre as injurias comúns dos homes e sobre cómo e por qué vía son moi ben rexeitadas mediante a xenerosidade. Así, en efecto, uniremos a imaxe da injuria á imaxinación dese principio e terémola (*pola proposición 18 da parte 2*) á man sempre que contra nós se cometa esa injuria. E se tamén temos á man a razón da nosa verdadeira utilidade e tamén do ben que se segue da mutua amizade e da sociedade común, e ademais que da correcta maneira de vivir xorde a suma satisfacción do ánimo (*pola proposición 52 da parte 4*) e que os homes actúan, como outras cousas, por necesidade da súa natureza, entón a injuria ou o odio que adoita xurdir dela ocuparán unha parte mínima da imaxinación e serán superados facilmente. Incluso se a ira que adoita xurdir das máis grandes injurias non é superada facilmente, non obstante será superada, aínda que non sen fluctuación do ánimo, nun espazo moito menor de tempo que se non tivésemos meditadas antes así esas cousas, como é evidente a partir das proposicións 6, 7 e 8 desta parte. Da mesma maneira hai que pensar sobre a animosidade para suprimir o medo, a saber, hai que enumerar e imaxinar con frecuencia os perigos comúns da vida e como poden ser evitados e superados moi ben con presenza de ánimo e fortaleza.

Mais, hai que sinalar que ao ordenar os nosos pensamentos e as nosas imaxes sempre debemos atender (*polo corolario da proposición 63 da parte 4 e pola proposición 59 da parte 3*) a aquilo que é bo en cada cousa, para que así sempre sexamos determinados a actuar por un afecto de alegría. Por exemplo, se alguén ve que persegue demasiado a gloria, pense sobre o recto uso dela e con que fin debe perseguila e por que medios pode conseguila, pero non pense sobre o mal uso dela e sobre a vaidade e a inconstancia dos homes ou sobre outras cousas

deste tipo sobre as que ninguén, a non ser por enfermidade de ánimo, pensa. En efecto, con tales pensamentos os ambiciosos ao máximo aflíxense ao máximo cando desesperan por non conseguir o honor que ambicionan, e, mentres vomitan ira, queren parecer sabios. Por tanto, é certo que son os desexosos ao máximo de gloria aqueles que claman ao máximo sobre o mal uso dela e sobre a vaidade do mundo. E isto non é exclusivo dos ambiciosos, senón que é común a todos aqueles aos que lles é adversa a fortuna e que son impotentes de ánimo. Pois o avaro pobre tampouco deixa de falar do mal uso do diñeiro e dos vicios dos ricos, co cal non consegue outra cousa que atormentarse e amosar aos demais que el soporta con mal ánimo non soamente a súa pobreza senón tamén as riquezas dos demais. Así tamén, os que foron mal recibidos pola amante, non pensan máis que na inconstancia e no ánimo falaz das mulleres e nos demais vicios delas sempre cantados, e todas esas cousas esquécenas tan pronto como son recibidos de novo pola amante.

Así pois, aquel que se afana en moderar os seus afectos e apetitos só polo amor á liberdade, ese empeñarase, canto pode, en coñecer as virtudes e as súas causas e en encher o ánimo do gozo que xorde do verdadeiro coñecemento delas, pero non se empeñará en absoluto en contemplar os vicios dos homes nin en denigrar aos homes nin en gozar cunha falsa aparencia de liberdade. E quen observe e practique estas cousas dilixentemente (e non son, en efecto, difíciles), ese en breve espazo de tempo poderá dirixir a maioría das veces as súas accións segundo o imperio da razón.

## PROPOSICIÓN XI

*Canto maior é o número de cousas ás que se refire unha imaxe, tanto máis frecuente é esa imaxe, ou sexa, máis a miúdo está vívida, e máis ocupa a mente.*

### DEMOSTRACIÓN

En efecto, cantas máis son as cousas ás que se refire unha imaxe ou un afecto, tantas máis causas existen polas que poden ser suscitados e fomentados, todas as cales contempla á vez a mente (*por hipótese*) en virtude do propio afecto, e, polo tanto, tanto máis frecuente é o afecto, ou sexa, máis a miúdo está vívido, e (*pola proposición 8 desta parte*) ocupa máis a mente. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XII

*As imaxes das cousas únense máis facilmente ás imaxes que se refiren a cousas que entendemos clara e distintamente, que a outras imaxes.*

### DEMOSTRACIÓN

As cousas que entendemos clara e distintamente, ou son propiedades comúns das cousas ou propiedades que se deducen delas (*véxase a definición de razón no escolio 2 da proposición 40 da parte 2*), e, en consecuencia, con máis frecuencia (*pola proposición precedente*) se suscitan en nós. E, polo tanto, máis facilmente pode suceder que contemplemos outras cousas simultaneamente con esas que con outras e, en consecuencia (*pola proposición 18 da parte 2*), que máis facilmente sexan unidas con esas que con outras. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XIII

*Canto maior é o número doutras imaxes ás que se une unha imaxe, tanto maior é a frecuencia coa que esta imaxe está vívida.*

### DEMOSTRACIÓN

Pois, canto maior é o número doutras imaxes ás que se une unha imaxe, tanto maior é o número de causas (*pola proposición 18 da parte 2*) polas que pode ser suscitada. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XIV

*A mente pode conseguir que todas as afeccións do corpo, ou sexa, as imaxes das cousas se refiran á idea de Deus.*

#### DEMOSTRACIÓN

Non hai ningunha afección do corpo da que a mente non poida formar un concepto claro e distinto (*pola proposición 4 desta parte*), e, polo tanto, pode conseguir (*pola proposición 15 da parte 1*) que todas as afeccións se refiran á idea de Deus. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XV

*Quen se entende a si mesmo e entende os seus afectos clara e distintamente, ama a Deus, e tanto máis canto máis se entende a si mesmo e entende os seus afectos.*

#### DEMOSTRACIÓN

Quen se entende a si mesmo e entende os seus afectos clara e distintamente, alégrese (*pola proposición 53 da parte 3*), e iso coa compañía da idea de Deus (*pola proposición precedente*), e, polo tanto, (*pola definición 6 dos afectos*) ama a Deus, e tanto máis (*pola mesma razón*) canto máis se entende a si mesmo e entende os seus afectos. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XVI

*Este amor a Deus debe ocupar a mente ao máximo.*

#### DEMOSTRACIÓN

En efecto, este amor está unido a todas as afeccións do corpo (*pola proposición 14 desta parte*), por todas as cales é fomentado (*pola proposición 15 desta parte*), e, polo tanto (*pola proposición 11 desta parte*) debe ocupar a mente ao máximo. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XVII

*Deus está exento de paixóns e non é afectado por ningún afecto de alegría ou de tristeza.*

### DEMOSTRACIÓN

Todas as ideas, en canto que se refiren a Deus, son verdadeiras (*pola proposición 32 da parte 2*), isto é (*pola definición 4 da parte 2*), adecuadas; e, polo tanto (*pola definición xeral dos afectos*), Deus está exento de paixóns. Ademais, Deus non pode pasar nin a unha maior nin a unha menor perfección (*polo corolario 2 da proposición 20 da parte 1*), e, polo tanto (*polas definicións 2 e 3 dos afectos*), non é afectado por ningún afecto de alegría nin de tristeza. *Q. E. D.*

### COROLARIO

Deus, propiamente falando, non ama nin odia a ninguén. Pois Deus (*pola proposición precedente*) non é afectado por ningún afecto de alegría nin de tristeza e, en consecuencia (*polas definicións 6 e 7 dos afectos*), tampouco non ama nin odia a ninguén.

## PROPOSICIÓN XVIII

*Ninguén pode odiar a Deus.*

### DEMOSTRACIÓN

A idea de Deus que hai en nós é adecuada e perfecta (*polas proposicións 46 e 47 da parte 2*). E, polo tanto, na medida en que contemplamos a Deus, nesa medida actuamos (*pola proposición 3 da parte 3*), e, en consecuencia (*pola proposición 59 da parte 3*), non pode darse tristeza acompañada da idea de Deus, isto é (*pola definición 7 dos afectos*), ninguén pode odiar a Deus. *Q. E. D.*

### COROLARIO

O amor a Deus non pode converterse en odio.

## ESCOLIO

Agora ben, pode obxectarse que, se entendemos que Deus é a causa de todas as cousas, por iso mesmo consideramos que Deus é a causa da tristeza. Mais, a iso respondo que na medida en que entendemos as causas da tristeza, nesa medida (*pola proposición 3 desta parte*) ela mesma deixa de ser paixón, isto é (*pola proposición 59 da parte 3*), nesa medida deixa de ser tristeza. E, polo tanto, na medida en que entendemos que Deus é causa de tristeza, nesa medida alegrámonos.

## PROPOSICIÓN XIX

*Quen ama a Deus non pode esforzarse por que Deus o ame a el á súa vez.*

### DEMOSTRACIÓN

Se o home se esforzase por iso, entón desexaría (*polo corolario da proposición 17 desta parte*) que Deus, ao que ama, non fose Deus e, en consecuencia (*pola proposición 19 da parte 3*), desexaría entristecerse, o cal (*pola proposición 28 da parte 3*) é absurdo. Daquela, quen ama a Deus, etc. *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XX

*Este amor a Deus non pode ser manchado polo afecto da envexa nin dos celos, senón que é fomentado tanto máis cantos máis homes unidos a Deus polo mesmo vínculo do amor imaxinamos.*

### DEMOSTRACIÓN

Este amor a Deus é o supremo ben que podemos apetecer segundo o ditame da razón (*pola proposición 28 da parte 4*), e é común a todos os homes (*pola proposición 36 da parte 4*), e todos desexamos que todos gocen del (*pola proposición 37 da parte 4*). E, polo tanto (*pola definición 23 dos afectos*), non pode ser manchado polo afecto da envexa nin tampouco (*pola propo-*

sición 18 desta parte e pola definición de celos que debe verse no escolio da proposición 35 da parte 3) polo afecto dos celos; mais ao contrario, debe ser fomentado tanto máis cantos máis homes imaxinamos que gozan del. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Podemos da mesma maneira mostrar que non se dá ningún afecto que sexa directamente contrario a ese amor e polo cal ese mesmo amor poida ser destruído. E, polo tanto, podemos concluir que ese amor a Deus é o máis constante de todos os afectos e non pode ser destruído, na medida en que se refire ao corpo, a non ser xunto co mesmo corpo. Non obstante, de qué natureza é, na medida en que se refire só á mente, verémolo despois.

E con isto expliquei en conxunto todos os remedios dos afectos, ou sexa, todo o que a mente, considerada en si soa, pode contra os afectos. Diso resulta evidente que a potencia da mente sobre os afectos consiste: en primeiro lugar, no propio coñecemento dos afectos (*véxase o escolio da proposición 4 desta parte*); en segundo lugar, en que separa os afectos do pensamento da causa exterior que imaxinamos confusamente (*véxase a proposición 2 xunto co mesmo escolio da proposición 4 desta parte*); en terceiro lugar, no tempo grazas ao cal as afeccións que se refiren ás cousas que entendemos superan a aquelas que se refiren ás cousas que concibimos confusa e mutiladamente (*véxase a proposición 7 desta parte*); en cuarto lugar, na multitude de causas polas que son fomentadas as afeccións que se refiren ás propiedades comúns das cousas ou a Deus (*véxanse as proposicións 9 e 11 desta parte*); en quinto e último lugar, na orde coa que a mente pode ordenar e concatenar entre eles os seus afectos (*véxase o escolio da proposición 10 e ademais as proposicións 12, 13 e 14 desta parte*).

Mais, para que se entenda mellor esta potencia da mente sobre os afectos, convén ante todo sinalar que os afectos son chamados por nós «grandes», cando comparamos o afecto dun

home co afecto doutro e vemos que un é máis sacudido que o outro polo mesmo afecto, ou cando comparamos entre eles os afectos dun só e o mesmo home e descubrimos que ese home é afectado ou movido máis por un afecto que por outro. Pois (*pola proposición 5 da parte 4*), a forza de calquera afecto defínese pola potencia da causa exterior comparada coa nosa. Agora ben, a potencia da mente defínese só polo coñecemento; a impotencia, en cambio, ou sexa a paixón é medida só pola privación do coñecemento, isto é, por aquilo polo que as ideas son chamadas inadecuadas. Diso séguese que padece ao máximo aquela mente cuxa máxima parte a constitúen ideas inadecuadas de tal maneira que se distingue máis polo que padece que polo que fai, e, pola contra, que actúa ao máximo aquela cuxa máxima parte a constitúen ideas adecuadas de tal maneira que, aínda que nesta segunda haxa tantas ideas inadecuadas como naquela primeira, non obstante se distingue máis por aquelas ideas que se atribúen á virtude humana que por estas que evidencian a impotencia humana. Hai que advertir ademais que as enfermidades e os infortunios do ánimo teñen principalmente a súa orixe no excesivo amor a unha cousa que está sometida a moitas variacións e da que nunca podemos ser donos. Pois ninguén pode estar preocupado ou ansioso por ningunha cousa máis que pola que ama, nin xorden inxurias, sospeitas, inimizades, etc., máis que a partir do amor a cousas das que ninguén pode realmente ser dono.

Así pois, a partir diso facilmente concibimos qué poder ten sobre os afectos o coñecemento claro e distinto, e principalmente aquel terceiro xénero de coñecemento (*sobre o cal véxase o escolio da proposición 47 da parte 2*) cuxo fundamento é o propio coñecemento de Deus, a saber, se non os elimina totalmente, na medida en que son paixóns (*véxase a proposición 3 xunto co escolio da proposición 4 desta parte*), ao menos consegue que constitúan unha mínima parte da mente (*véxase*



a proposición 14 desta parte). Ademais, ese coñecemento xera amor a unha cousa inmutable e eterna (*véxase a proposición 15 desta parte*) e da que realmente somos donos (*véxase a proposición 45 da parte 2*); e por iso ese amor non pode ser manchado por ningún vicio que hai no amor común, senón que pode ser cada vez maior (*pola proposición 15 desta parte*) e ocupar a máxima parte da mente (*pola proposición 16 desta parte*) e afectala amplamente.

E con isto conclúin todo o que ten que ver con esta vida presente. Pois o que dixeran ao principio deste escolio, que nesas poucas proposicións expliquei en conxunto todos os remedios dos afectos, facilmente o poderá ver todo aquel que atenda ao que dixemos neste escolio, e á vez ás definicións da mente e dos seus afectos, e, por último, ás proposicións 1 e 3 da parte 3. Así pois, é xa momento de pasar ás cousas que pertencen á duración da mente sen relación co corpo.

### PROPOSICIÓN XXI

*A mente non pode imaxinar nada nin lembrar cousas pasadas, se non é mentres dura o corpo.*

#### DEMOSTRACIÓN

A mente non expresa a existencia actual do seu corpo nin tampouco concibe as afeccións do corpo como actuais, se non é mentres dura o corpo (*polo corolario da proposición 8 da parte 2*), e, en consecuencia (*pola proposición 26 da parte 2*), non concibe ningún corpo como existente en acto, se non é mentres dura o corpo. E, por tanto, nada pode imaxinar (*véxase a definición de imaxinación no escolio da proposición 17 da parte 2*) nin pode lembrar as cousas pasadas, se non é mentres dura o corpo (*véxase a definición de memoria no escolio da proposición 18 da parte 2*). *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XXII

*En Deus, non obstante, dáse necesariamente unha idea que expresa a esencia deste ou daqueloutro corpo humano baixo unha perspectiva de eternidade.*

### DEMOSTRACIÓN

Deus non só é a causa da existencia deste ou daqueloutro corpo humano, senón tamén da súa esencia (*pola proposición 25 da parte 1*), a cal, por tanto, debe ser concibida necesariamente por medio da propia esencia de Deus (*polo axioma 4 da parte 1*), e iso cunha certa necesidade eterna (*pola proposición 16 da parte 1*). Ese concepto, sen dúbida, debe darse necesariamente en Deus (*pola proposición 3 da parte 2*). *Q. E. D.*

## PROPOSICIÓN XXIII

*A mente humana non pode ser totalmente destruída xunto co corpo, senón que permanece algo dela que é eterno.*

### DEMOSTRACIÓN

En Deus dáse necesariamente un concepto, ou sexa, unha idea que expresa a esencia do corpo humano (*pola proposición precedente*), a cal por iso é necesariamente algo que pertence á esencia da mente humana (*pola proposición 13 da parte 2*). Pero, á mente humana non lle atribuímos ningunha duración que poida ser definida en tempo, a non ser na medida en que ela expresa a existencia actual do corpo, a cal se explica por duración e pode ser definida en tempo, isto é (*polo corolario da proposición 8 da parte 2*), á mente non lle atribuímos duración máis que mentres dura o corpo. Con todo, como é algo que por unha certa necesidade eterna se concibe por medio da propia esencia de Deus (*pola proposición precedente*), necesariamente será eterno ese algo que pertence á esencia da mente. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

Esa idea que expresa a esencia do corpo baixo unha perspectiva de eternidade é, como dixemos, un certo modo de pensar que pertence á esencia da mente e que necesariamente é eterno. Non pode suceder, non obstante, que nós recordemos ter existido antes do corpo, posto que nin pode no corpo existir ningún vestixio diso nin pode a eternidade ser definida en tempo nin ter ningunha relación co tempo. Con todo, sentimos e experimentamos que nós somos eternos. Pois a mente non sente menos aquelas cousas que concibe entendendo que aquelas que ten na memoria. En efecto, os ollos da mente, cos que ve e observa as cousas, son as propias demostracións. Así pois, aínda que nós non recordemos ter existido antes do corpo, non obstante sentimos que a nosa mente, na medida en que implica a esencia do corpo baixo unha perspectiva de eternidade, é eterna e que esta existencia súa non pode ser definida en tempo, ou sexa, ser explicada por duración. Por conseguinte, pódese dicir que a nosa mente dura e a súa existencia pode ser definida nun tempo determinado soamente na medida en que implica a existencia actual do corpo, e soamente nesa medida ten a potencia de determinar en tempo a existencia das cousas e de concibilas segundo a duración.

## PROPOSICIÓN XXIV

*Canto máis entendemos as cousas singulares, tanto máis entendemos a Deus.*

## DEMOSTRACIÓN

É evidente a partir do corolario da proposición 25 da parte I.

## PROPOSICIÓN XXV

*O supremo esforzo da mente e a súa suprema virtude son entender as cousas por medio do terceiro xénero de coñecemento.*

#### DEMOSTRACIÓN

O terceiro xénero de coñecemento procede da idea adecuada dalgúns atributos de Deus cara ao adecuado coñecemento da esencia das cousas (*vexase a súa definición no escolio 2 da proposición 40 da parte 2*). E canto máis entendemos as cousas deste modo, tanto máis (*pola proposición precedente*) entendemos a Deus. E, por conseguinte (*pola proposición 28 da parte 4*), a suprema virtude da mente, isto é (*pola definición 8 da parte 4*), a súa potencia ou natureza, ou sexa (*pola proposición 7 da parte 3*), o seu supremo esforzo é entender as cousas por medio do terceiro xénero de coñecemento. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XXVI

*Canto máis apta é a mente para entender por medio do terceiro xénero de coñecemento, tanto máis desexa entender as cousas por medio dese mesmo xénero de coñecemento.*

#### DEMOSTRACIÓN

É evidente. Pois, na medida en que concibimos que a mente é apta para entender as cousas por medio deste xénero de coñecemento, nesa medida concibimos a mente determinada a entender as cousas por medio dese mesmo xénero de coñecemento. E, en consecuencia (*pola definición 1 dos afectos*), canto máis apta é a mente para iso, tanto máis desexa iso. *Q. E. D.*

#### PROPOSICIÓN XXVII

*A partir deste terceiro xénero de coñecemento xorde a suprema satisfacción da mente que se pode dar.*

#### DEMOSTRACIÓN

A suprema virtude da mente é coñecer a Deus (*pola proposición 28 da parte 4*), ou sexa, entender as cousas por medio do terceiro xénero de coñecemento (*pola proposición 25 desta*

*parte*); e esa virtude certamente é tanto maior canto máis a mente coñece as cousas por medio deste xénero de coñecemento (*pola proposición 24 desta parte*). E, polo tanto, quen coñece as cousas por medio deste xénero de coñecemento, ese pasa á suprema perfección humana e, en consecuencia (*pola definición 2 dos afectos*), é afectado pola suprema alegría, e iso (*pola proposición 43 da parte 2*) acompañado da idea de si mesmo e da súa virtude. E, por tanto (*pola definición 25 dos afectos*), dese xénero de coñecemento xorde a suprema satisfacción que pode darse. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXVIII

*O esforzo ou desexo de coñecer as cousas por medio do terceiro xénero de coñecemento non pode xurdir do primeiro xénero de coñecemento, mais si do segundo.*

#### DEMOSTRACIÓN

Esta proposición é evidente de seu. Pois todo o que entendemos clara e distintamente, iso entendémolo ou por si mesmo ou por medio doutra cousa que se concibe por si mesma, isto é, as ideas que temos claras e distintas, ou sexa, que se refiren ao terceiro xénero de coñecemento (*véxase o escolio 2 da proposición 40 da parte 2*), non poden seguirse das ideas mutiladas e confusas que (*polo mesmo escolio*) se refiren ao primeiro xénero de coñecemento, senón das ideas adecuadas, ou sexa (*polo mesmo escolio*), do segundo e do terceiro xénero de coñecemento. E, por conseguinte (*pola definición 1 dos afectos*), o desexo de coñecer as cousas por medio do terceiro xénero de coñecemento non pode xurdir do primeiro, mais si do segundo. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXIX

*Todo o que a mente entende baixo unha perspectiva de eternidade, iso non o entende a partir de que concibe a existencia pre-*

*sente e actual do corpo, senón a partir de que concibe a esencia do corpo baixo unha perspectiva de eternidade.*

#### DEMOSTRACIÓN

Na medida en que a mente concibe a existencia presente do seu corpo, nesa medida concibe a duración que pode ser determinada en tempo, e soamente nesa medida ten potencia de concibir as cousas con relación ao tempo (*pola proposición 21 desta parte e pola proposición 26 da parte 2*). Agora ben, a eternidade non pode ser explicada pola duración (*pola definición 8 da parte 1 e a súa explicación*). Daquela, nesa medida a mente non ten potestade de concibir as cousas baixo unha perspectiva de eternidade, senón porque por natureza é propio da razón concibir as cousas baixo unha perspectiva de eternidade (*polo corolario 2 da proposición 44 da parte 2*) e porque tamén á natureza da mente pertence concibir a esencia do corpo baixo unha perspectiva de eternidade (*pola proposición 23 desta parte*) e porque, á parte desas dúas cousas, ningunha outra pertence á esencia da mente (*pola proposición 13 da parte 2*). Daquela, esa potencia de concibir as cousas baixo unha perspectiva de eternidade non pertence á mente, a non ser na medida en que concibe a esencia do corpo baixo unha perspectiva de eternidade. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

As cousas son concibidas como actuais por nós de dúas maneiras: ou en canto que concibimos que elas existen con relación a un tempo e un lugar determinados, ou en canto que concibimos que elas están contidas en Deus e que se seguen da necesidade da natureza divina. Agora ben, as cousas que son concibidas por esta segunda maneira como verdadeiras, ou sexa, como reais, esas cousas concibímolos baixo unha perspectiva de eternidade e as ideas delas envolven a esencia eterna e infinita de Deus, como mostramos na proposición 45 da parte 2, cuxo escolio debe tamén verse.

### PROPOSICIÓN XXX

*A nosa mente, na medida en que se coñece a si mesma e coñece o corpo baixo unha perspectiva de eternidade, nesa medida ten necesariamente coñecemento de Deus e sabe que ela está en Deus e é concibida por medio de Deus.*

#### DEMOSTRACIÓN

A eternidade é a propia esencia de Deus na medida en que esta implica a existencia necesaria (*pola definición 8 da parte 1*). Así pois, concibir as cousas baixo unha perspectiva de eternidade é concibir as cousas na medida en que son concibidas como entes reais por medio da esencia de Deus, ou sexa, na medida en que implican a existencia por medio da esencia de Deus. E, polo tanto, a nosa mente, na medida en que se concibe a si mesma e concibe o corpo baixo unha perspectiva de eternidade, nesa medida ten necesariamente coñecemento de Deus e sabe, etc. *Q. E. D.*

### PROPOSICIÓN XXXI

*O terceiro xénero de coñecemento depende da mente como causa formal, na medida en que a propia mente é eterna.*

#### DEMOSTRACIÓN

A mente non concibe nada baixo unha perspectiva de eternidade, a non ser na medida en que concibe a esencia do seu corpo baixo unha perspectiva de eternidade (*pola proposición 29 desta parte*), isto é (*polas proposicións 21 e 23 desta parte*), a non ser na medida en que é eterna. E, polo tanto (*pola proposición precedente*), na medida en que é eterna, ten coñecemento de Deus, coñecemento que é, sen dúbida, necesariamente adecuado (*pola proposición 46 da parte 2*). E, por conseguinte, a mente, na medida en que é eterna, é apta para coñecer todas as cousas que poden seguirse dese dado coñecemento de Deus

(*pola proposición 40 da parte 2*), isto é, a coñecer as cousas por medio do terceiro xénero de coñecemento (*véxase a súa definición no escolio 2 da proposición 40 da parte 2*), do cal a mente, por tanto (*pola definición 1 da parte 3*), na medida en que é eterna, é causa adecuada ou formal. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Así pois canto máis forte é cadaquén nese xénero de coñecemento, tanto máis consciente de si mesmo e de Deus é, isto é, tanto máis perfecto e máis feliz é, o cal será aínda máis evidente a partir do que segue. Mais, hai que sinalar aquí que, incluso se xa estamos seguros de que a mente é eterna, na medida en que concibe as cousas baixo unha perspectiva de eternidade, non obstante nós, para que sexan explicadas máis facilmente e sexan entendidas mellor as cousas que quixemos mostrar, consideraremos a mente como se comezase agora a existir e comezase agora a entender as cousas baixo unha perspectiva de eternidade, como fixemos ata aquí, o cal nos é lícito facer sen ningún perigo de erro, con tal de que teñamos a precaución de non concluír nada se non é a partir de premisas moi claras.

#### PROPOSICIÓN XXXII

*Deleitámonos con todo o que entendemos por medio do terceiro xénero de coñecemento, e iso acompañado, sen dúbida, pola idea de Deus como causa.*

#### DEMOSTRACIÓN

Dese xénero de coñecemento xorde a suprema satisfacción da mente que se pode dar (*pola proposición 27 desta parte*), isto é (*pola definición 25 dos afectos*), a suprema alegría, e acompañada da idea de si mesma e, en consecuencia (*pola proposición 30 desta parte*), acompañada tamén da idea de Deus como causa. *Q. E. D.*



## COROLARIO

Do terceiro xénero de coñecemento xorde necesariamente o amor intelectual de Deus. Pois dese xénero de coñecemento xorde (*pola proposición precedente*) alegría acompañada da idea de Deus como causa, isto é (*pola definición 6 dos afectos*), o amor de Deus, non na medida en que o imaxinamos como presente (*pola proposición 29 desta parte*), senón na medida en que entendemos que Deus é eterno, e isto é o que chamo «amor intelectual de Deus».

## PROPOSICIÓN XXXIII

*O amor intelectual de Deus, que xorde do terceiro xénero de coñecemento, é eterno.*

## DEMOSTRACIÓN

En efecto, o terceiro xénero de coñecemento (*pola proposición 31 desta parte e polo axioma 3 da parte 1*) é eterno. E, polo tanto (*polo mesmo axioma da parte 1*), o amor que xorde dese coñecemento é tamén necesariamente eterno. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

Aínda que este amor a Deus non tivo principio (*pola proposición precedente*), non obstante ten todas as perfeccións do amor, igualmente que se tivese tido un nacemento, como simulamos no corolario da proposición precedente. E non hai aquí ningunha diferenza, a non ser que a mente tivo eternas esas mesmas perfeccións que simulamos que se lle engaden agora, e iso acompañado da idea de Deus como causa exterior. E se a alegría consiste no paso a unha maior perfección, a beatitude, de certo, debe consistir en que a mente está dotada da propia perfección.

## PROPOSICIÓN XXXIV

*A mente non está sometida aos afectos que se refiren ás paixóns máis que mentres dura o corpo.*

### DEMOSTRACIÓN

A imaxinación é a idea coa que a mente contempla unha cousa como presente (*véxase a súa definición no escolio da proposición 17 da parte 2*) e a cal, non obstante, indica máis a constitución presente do corpo humano que a natureza da cousa exterior (*polo corolario 2 da proposición 16 da parte 2*). Así pois, un afecto é a imaxinación (*polo definición xeral dos afectos*), na medida en que indica a constitución presente do corpo. E, polo tanto (*polo proposición 21 desta parte*), a mente non está sometida aos afectos que se refiren ás paixóns máis que mentres dura o corpo. *Q. E. D.*

### COROLARIO

De aquí séguese que ningún amor, á parte do amor intelectual, é eterno.

### ESCOLIO

Se atendemos á opinión común dos homes, veremos que eles son certamente conscientes da eternidade da súa mente, pero que a confunden coa duración e a atribúen á imaxinación ou á memoria, as cales cren que permanecen despois da morte.

## PROPOSICIÓN XXXV

*Deus ámase a si mesmo cun amor intelectual infinito.*

### DEMOSTRACIÓN

Deus é absolutamente infinito (*polo definición 6 da parte 1*), isto é (*polo definición 6 da parte 2*), a natureza de Deus goza

de infinita perfección, e iso (*pola proposición 3 da parte 2*) acompañado da idea de si mesmo, isto é (*pola proposición 11 e a definición 1 da parte 1*), da idea da súa causa, e isto é o que dixemos no corolario da proposición 32 desta parte que era o «amor intelectual».

### PROPOSICIÓN XXXVI

*O amor intelectual da mente a Deus é o propio amor de Deus, co que Deus se ama a si mesmo, non en canto que é infinito, senón en canto que pode ser explicado por medio da esencia da mente humana considerada baixo unha perspectiva de eternidade, isto é, o amor intelectual da mente a Deus é unha parte do amor infinito co que Deus se ama a si mesmo.*

### DEMOSTRACIÓN

Ese amor da mente debe referirse ás accións da mente (*pola corolario da proposición 32 desta parte e pola proposición 3 da parte 3*); ese amor é, por conseguinte, a acción pola que a mente se contempla a si mesma, acompañada da idea de Deus como causa (*pola proposición 32 desta parte e polo seu corolario*), isto é (*pola corolario da proposición 25 da parte 1 e polo corolario da proposición 11 da parte 2*), a acción pola que Deus, en canto que pode ser explicado por medio da mente humana, se contempla a si mesmo, acompañado da idea de si mesmo. E, polo tanto (*pola proposición precedente*), ese amor da mente é parte do amor infinito co que Deus se ama a si mesmo. *Q. E. D.*

### COROLARIO

De aquí séguese que Deus, na medida en que se ama a si mesmo, ama aos homes, e que, en consecuencia, o amor de Deus aos homes e o amor intelectual da mente a Deus son un só e o mesmo.

## ESCOLIO

A partir diso entendemos claramente en que cousa consiste a nosa salvación ou a nosa beatitude ou a nosa liberdade, a saber, no amor constante e eterno a Deus, ou sexa, no amor de Deus aos homes. E ese amor ou beatitude nos Libros Sagrados chámase «gloria», e non inmerecidamente, pois, xa ese amor se refira a Deus, xa á mente, pode chamarse correctamente «satisfacción do ánimo», a cal realmente non se distingue da gloria (*polas definicións 25 e 30 dos afectos*). Pois, en canto que se refire a Deus, é (*pola proposición 35 desta parte*) alegría (permítaseme utilizar aínda esta palabra), acompañada da idea de si mesmo, igual que en canto que se refire á mente (*pola proposición 27 desta parte*). Ademais, xa que a esencia da nosa mente consiste só no coñecemento, do cal o principio e o fundamento é Deus (*pola proposición 15 da parte 1 e polo escolio da proposición 47 da parte 2*), de aí resúltanos moi claro cómo e por qué razón a nosa mente, no tocante a esencia e a existencia, se segue da natureza divina e depende continuamente de Deus.

Considererei que valía a pena sinalar iso aquí, para mostrar con ese exemplo cómo poder ten o coñecemento das cousas singulares, que chamei intuitivo ou do terceiro xénero (*véxase o escolio 2 da proposición 40 da parte 2*), e cómo mellor é que o coñecemento universal, que dixeran que era do segundo xénero. Pois, aínda que na primeira parte mostrei de forma xeral que todas as cousas (e, en consecuencia, tamén a mente humana) dependen de Deus no tocante a esencia e a existencia, non obstante aquela demostración, por máis que sexa lexítima e estea fóra de risco de dúbida, non afecta igual á nosa mente como cando iso mesmo se conclúe a partir da propia esencia de calquera cousa singular que dicimos que depende de Deus.

## PROPOSICIÓN XXXVII

*Nada se dá na Natureza que sexa contrario a ese amor intelectual ou que poida suprimilo.*

#### DEMOSTRACIÓN

Ese amor intelectual séguese necesariamente da natureza da mente, na medida en que esta, como verdade eterna, é considerada por medio da natureza de Deus (*polas proposicións 33 e 29 desta parte*). Daquela, se algo existise que fose contrario a este amor, sería contrario á verdade, e, en consecuencia, aquilo que puidese eliminar este amor, faría que o que é verdadeiro fose falso, o cal (*como é coñecido de seu*) é absurdo. Daquela, nada se dá na Natureza, etc. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

O axioma da parte cuarta ten que ver coas cousas singulares, en canto que son consideradas con relación a un tempo e a un lugar determinados, sobre o cal non creo que ninguén dubide.

#### PROPOSICIÓN XXXVIII

*Cantas máis cousas entende a mente por medio do segundo e do terceiro xéneros de coñecemento, tanto menos padece ela polos afectos que son malos e tanto menos teme a morte.*

#### DEMOSTRACIÓN

A esencia da mente consiste no coñecemento (*pola proposición 11 da parte 2*). Así pois, cantas máis cousas coñece a mente por medio do segundo e do terceiro xéneros de coñecemento, tanta maior parte dela permanece (*polas proposicións 23 e 29 desta parte*) e, en consecuencia (*pola proposición precedente*), tanto maior parte dela non é tocada polos afectos que son contrarios á nosa natureza, isto é (*pola proposición 30 da parte 4*), que son malos. Así pois, cantas máis cousas entende a mente por medio do segundo e do terceiro xéneros de coñecemento, tanta maior parte dela permanece ilesa e, en consecuencia, tanto menos padece polos afectos, etc. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

En virtude disto entendemos aquilo que toquei no escolio da proposición 39 da parte 4 e que prometín explicar nesta parte, a saber, que a morte tanto menos nociva é, canto maior é o coñecemento claro e distinto da mente e, en consecuencia, canto máis ama a mente a Deus. Ademais, xa que (*pola proposición 27 desta parte*) do terceiro xénero de coñecemento xorde a suprema satisfacción que se pode dar, de aí séguese que a mente humana pode ser de tal natureza que aquilo dela que mostramos que morre co corpo (*véxase a proposición 21 desta parte*), non é de ningunha importancia con respecto a aquilo dela que permanece. Mais, sobre isto trataremos logo máis prolixamente.

## PROPOSICIÓN XXXIX

*Quen ten un corpo apto para moitísimas cousas, ese ten unha mente cuxa máxima parte é eterna.*

## DEMOSTRACIÓN

Quen ten un corpo apto para facer moitísimas cousas, ese é minimamente sacudido polos afectos que son malos (*pola proposición 38 da parte 4*), isto é (*pola proposición 30 da parte 4*), polos afectos que son contrarios á nosa natureza e, polo tanto (*pola proposición 10 desta parte*), ten a potestade de ordenar e de concatenar as afeccións do corpo segundo a orde acorde ao entendemento e, en consecuencia, de facer (*pola proposición 14 desta parte*) que todas as afeccións do corpo se refiran á idea de Deus. Diso derivarase (*pola proposición 15 desta parte*) que aquel será afectado dun amor a Deus que debe ocupar, ou sexa, constituír a máxima parte da mente; e, por conseguinte (*pola proposición 33 desta parte*), ten unha mente cuxa máxima parte é eterna. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

Xa que os corpos humanos son aptos para moitísimas cousas, non é dubidoso que poden ser de tal natureza que se refiran

a mentes que teñen un gran coñecemento de si mesmas e de Deus e das cales a máxima ou principal parte é eterna, e que, polo tanto, apenas temen a morte. Mais, para que se entendan estas cousas máis claramente, hai que advertir aquí que nós vivimos en continua variación e que, segundo cambiamos a mellor ou a peor, dise que somos felices ou infelices. En efecto, quen desde bebé ou de neno pasou a cadáver, dise que é infeliz, e, pola contra, atribúese a felicidade que poidamos percorrer todo o espazo da vida cunha mente sa nun corpo san<sup>34</sup>. E, verdadeiramente, quen ten un corpo apto para moi poucas cousas, como un bebé ou un neno, e dependente ao máximo de causas exteriores, ten unha mente que, considerada en si soa, non é case nada consciente nin dela mesma nin de Deus nin das cousas; e, pola contra, quen ten un corpo apto para moitísimas cousas, ten unha mente que, considerada en si soa, é moi consciente de si mesma e de Deus e das cousas. Así pois, nesta vida esforzámonos ante todo por que o corpo da infancia, canto a súa natureza o permite e lle é conveniente, cambie a outro que sexa apto para moitísimas cousas e que se refira a unha mente que sexa moi consciente de si mesma e de Deus e das cousas, e de tal maneira que todo o que se refire á súa memoria ou á súa imaxinación, apenas sexa dalgunha importancia con respecto ao entendemento, como xa dixeran no escolio da proposición precedente.

## PROPOSICIÓN XL

*Canta máis perfección ten cada cousa, tanto máis actúa e tanto menos padece, e, ao revés, canto máis actúa, tanto máis perfecta é.*

## DEMOSTRACIÓN

Canto máis perfecta é cada cousa, tanta máis realidade ten (*pola definición 6 da parte 2*) e, en consecuencia (*pola proposi-*

---

<sup>34</sup> Cfr. Xuvenal, *Sátiras*, 10, 356.

*ción 3 da parte 3, co seu escolio*), tanto máis actúa e tanto menos padece. Certamente, esta demostración procede da mesma maneira en orde inverso, do que se segue que, ao revés, canto máis perfecta é unha cousa, tanto máis actúa. *Q. E. D.*

#### COROLARIO

De aquí séguese que a parte da mente que permanece, sexa o grande que sexa, é máis perfecta que a restante. Pois a parte eterna da mente (*polas proposicións 23 e 29 desta parte*) é o entendemento, só por medio do cal se di que actuamos (*pola proposición 3 da parte 3*); aquela parte, en cambio, que mostramos que morre, é a propia imaxinación (*pola proposición 21 desta parte*), só por medio da cal se di que padecemos (*pola proposición 3 da parte 3 e pola definición xeral dos afectos*). E, polo tanto (*pola proposición precedente*), aquela, sexa o grande que sexa, é máis perfecta ca esta. *Q. E. D.*

#### ESCOLIO

Estas son as cousas que decidira mostrar sobre a mente, en canto que é considerada sen relación coa existencia do corpo. A partir desas cousas, e á vez a partir da proposición 21 da parte 1 e doutras, é evidente que a nosa mente, na medida en que entende, é un modo eterno de pensar que é determinado por outro modo eterno de pensar, e este á súa vez por outro e así ata o infinito, de tal maneira que todos á vez constitúen o entendemento eterno e infinito de Deus.

#### PROPOSICIÓN XLI

*Aínda que descoñecésemos que a nosa mente é eterna, non obstante consideraríamos primordiais a piedade e a relixión e, en xeral, todas as cousas que mostramos na cuarta parte que se refiren á animosidade e á xenerosidade.*



## DEMOSTRACIÓN

O primeiro e único fundamento da virtude, ou sexa, da correcta maneira de vivir (*polo corolario da proposición 22 e pola proposición 24 da parte 4*) é buscar a propia utilidade. Non obstante, para determinar as cousas que a razón dita que son útiles, non tivemos en conta a eternidade da mente, que acabamos de coñecer nesta quinta parte. Así pois, aínda que naquel momento ignorásemos que a mente é eterna, non obstante consideramos primordiais as cousas que mostramos que se refiren á animosidade e á xenerosidade. E, polo tanto, aínda que tamén ignorásemos agora iso mesmo, non obstante consideraríamos primordiais eses mesmos preceptos da razón. *Q. E. D.*

## ESCOLIO

A convicción común do vulgo parece ser outra. Pois parece que moitos cren que eles son libres na medida en que lles é lícito obedecer á luxuria, e que ceden dos seus dereitos na medida en que son obrigados a vivir segundo os preceptos da lei divina. Así pois, a piedade e a relixión e, en xeral, todas as cousas que se refiren á fortaleza de ánimo, cren que son cargas das que esperan desprenderse despois da morte e polas que esperan recibir o prezo da escravitude, a saber, da piedade e da relixión. E non só por esa esperanza, senón tamén e principalmente por medo a seren castigados despois da morte, evidentemente, con crueis suplicios, son inducidos a viviren segundo os preceptos da lei divina, canto lles permite a súa debilidade e o seu ánimo impotente. E, se os homes non tivesen esa esperanza e ese medo, mais, pola contra, cresen que as mentes morren co corpo e non lles quedase vivir máis aos desgraciados, cargados co peso da piedade, volverían ao seu carácter e quererían moderar todo segundo a luxuria e obedecer á fortuna antes que a si mesmos. Iso paréceme a min non menos absurdo que se alguén, porque non cre poder nutrir sempre o seu corpo con bos alimentos, preferise fartarse de velenos e cousas mortais, ou,

porque ve que a mente non é eterna ou inmortal, preferise ser un demente e vivir sen razón; esas cousas son tan absurdas que apenas merecen ser mencionadas.

### PROPOSICIÓN XLII

*A beatitude non é un premio da virtude, senón a propia virtude, e non gozamos dela porque reprimimos a luxuria, senón ao contrario, porque gozamos dela, por iso podemos reprimir a luxuria.*

### DEMOSTRACIÓN

A beatitude consiste no amor a Deus (*pola proposición 36 desta parte e polo seu escolio*), e ese amor, de certo, xorde do terceiro xénero de coñecemento (*polo corolario da proposición 32 desta parte*) e, polo tanto, ese amor (*polas proposicións 59 e 3 da parte 3*) debe ser referido á mente, en canto que actúa, e, por conseguinte (*pola definición 8 da parte 4*), é a propia virtude; iso era o primeiro. Por outra parte, canto máis a mente goza do amor divino, ou sexa, da beatitude, tanto máis entende (*pola proposición 32 desta parte*), isto é (*polo corolario da proposición 3 desta parte*), tanta maior potencia ten sobre os afectos e (*pola proposición 38 desta parte*) tanto menos padece polos afectos que son malos. E, polo tanto, polo feito de que a mente goza dese amor divino, ou sexa, da beatitude, ten a potestade de reprimir as luxurias. E, xa que a potencia humana para reprimir os afectos só consiste no entendemento, daquela ninguén goza da beatitude porque reprimiu os afectos, senón ao contrario, a potestade de reprimir a luxuria xorde da propia beatitude. *Q. E. D.*

### ESCOLIO

Con isto rematei todo o que quería mostrar acerca da potencia da mente sobre os afectos e acerca da liberdade da mente. Diso resulta claro canto poder ten o sabio e canto mellor é que o ignorante, que só actúa por luxuria. En efecto, o ignorante,

ademais de ser axitado por causas exteriores de moitas maneiras e nunca gozar dunha verdadeira satisfacción de ánimo, vive case como inconsciente de si mesmo e de Deus e das cousas, e tan pronto como deixa de padecer, deixa tamén de ser. Mentres que o sabio, polo contrario, en canto que é considerado como tal, apenas é movido no seu ánimo; en vez diso, consciente de si mesmo e de Deus e das cousas por unha certa necesidade eterna, nunca deixa de ser, senón que sempre goza dunha verdadeira satisfacción de ánimo. E, se agora o camiño que mostrei que conduce a iso, parece moi arduo, pode, non obstante, ser encontrado. E, certamente, debe ser arduo aquilo que tan raramente se encontra. En efecto, cómo podería suceder que, se a salvación estivese á man e puidese ser encontrada sen grande esforzo, fose desatendida por case todos? Mais, todas as cousas excelentes son tan difíciles como raras<sup>35</sup>.

*FIN*

---

<sup>35</sup> Esta máxima lembra as palabras de Cicerón, *Sobre a amizade*, 21, 79: *et quidem omnia praeclara rara nec quicquam difficilius quam reperire quod sit omni ex parte in suo genere perfectum* («e certamente todas as cousas excelentes son raras e non hai nada máis difícil que encontrar unha cousa que no seu xénero sexa perfecta en todas as partes»).

la opia ei  
cia. v De  
ionitas inf

A marca tipográfica desta colección procede da viñeta utilizada por Gonzalo Rodríguez de la Pasera no deseño do *Missale Auriense*, un dos primeiros libros impresos en Galicia, realizado en Monterrei en 1493.

