Baruj

SPINOZA

Ética demostrada según el orden geométrico

edición y traducción de ATILANO DOMÍNGUEZ

EDITORIAL TROTTA

Director de colección
Jacobo Muñoz

Título original: Ethica ordine geometrico demonstrata

© Editorial Trotta, S.A., 2000
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infomet.es
http://www.trotta.es

© Atilano Domínguez, 2000

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-379-3
Depósito legal: VA-279/00

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.

Primera Parte (*)

DE DIOS

(*) El número impreso al margen de nuestra traducción responde a las páginas de las *Opera Posthuma*, cuyo texto y paginación son reproducidos en el volumen II de Gebhardt con una diferencia de 44 páginas; es decir, que la p. 1 de OP corresponde a la p. 45 de Gebhardt. Recuérdese que, en adelante, el número volado remite a las notas de crítica textual, situadas a pie de página, y el asterisco al Índice de textos paralelos, pp. 279 ss.

APÉNDICE*

[*a*] Con esto he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, como que existe necesariamente, que es único, que es y actúa por la sola necesidad de su naturaleza, que es causa libre de todas las cosas y cómo lo es, que todas las cosas son en Dios y dependen de él de tal modo que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas, y, en fin, que todas las cosas han sido predeterminadas por Dios, no sin duda por la libertad de la voluntad o por el absoluto beneplácito, sino por la naturaleza absoluta o la potencia infinita de Dios. Además, siempre que se ha presentado la ocasión, he procurado remover los prejuicios que podían impedir que mis demostraciones fueran comprendidas [.]

[*b*] Mas, como aún quedan no pocos prejuicios, que podrían y pueden impedir también, y al máximo, que los hombres puedan aceptar la concatenación de las cosas tal como yo la he explicado, he juzgado que valía la pena someterlos aquí | al examen de la 34
razón. Y, como todos los prejuicios que aquí me propongo señalar,

dependen de este único, a saber, que los hombres suponen generalmente que todas las cosas naturales actúan, como ellos, por un fin; más aun, dan por seguro que el mismo Dios dirige todas las cosas a un fin, puesto que dicen que Dios las hizo todas por el hombre y al hombre para que le rindiera culto*; por eso, consideraré primero sólo éste. Buscaré, pues, *en primer lugar*, la causa de que la mayoría de los hombres se contenten con este prejuicio y de que todos sean por naturaleza tan propensos a abrazarlo; *después* mostraré su falsedad; y, *finalmente*, cómo de éste han surgido los prejuicios acerca del *bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad*, y acerca de otras cosas similares [.]

[*c*] No es éste, sin embargo, el lugar de deducir esto de la naturaleza del alma humana. Será suficiente con que tome por fundamento aquello que todos deben reconocer, a saber, que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen apetito de buscar su utilidad y son conscientes de ello. Pues de esto se sigue: 1.º) que los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni por sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer, puesto que las ignoran. Se sigue: 2.º) que los hombres lo hacen todo por un fin, es decir, por la utilidad que apetecen; de donde resulta que siempre ansían saber únicamente las causas finales de las cosas hechas y, tan pronto las han oído, se quedan tranquilos, ya que no tienen motivo alguno para seguir dudando. Mas, si no logran oírlas de otro, no les queda más que volverse sobre sí mismos y reflexionar sobre los fines por los que suelen ser determinados a tales cosas; y así, necesariamente juzgan el ingenio* de otro por el suyo propio. Además, como tanto en sí mismos como fuera encuentran no pocos medios que conducen en buena medida a conseguir su utilidad, como, por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para alimentar a los peces, etc.: ha resultado que consideran todas las cosas naturales como medios para su utilidad. Y como saben que ellos han descubierto esos medios, pero no los han preparado, han tenido motivos para creer que es algún otro el que
35 ha preparado esos medios para que ellos los usen. Pues, después | de haber considerado las cosas como medios, no pudieron creer que ellas se hicieron a sí mismas, sino que a partir de los medios que ellos mismos suelen preparar, debieron concluir que se da algún o algunos rectores de la Naturaleza, dotados de libertad humana, que les proporcionaron todas las cosas y las hicieron todas para su uso. Y,

como nunca habían oído hablar del ingenio de tales rectores, también debieron juzgar de él por el suyo propio; y, en consecuencia, afirmaron que los dioses lo dirigen todo a la utilidad de los hombres, a fin de cautivarlos y ser tenidos por ellos en el máximo honor. De donde ha resultado que cada uno, de acuerdo con su ingenio, haya excogitado diversas formas de rendir culto a Dios, para que Dios les amara más que a los otros y dirigiera toda la Naturaleza a la utilidad de su ciego deseo y de su insaciable avaricia. Y así, este prejuicio derivó en superstición* y echó hondas raíces en las almas, lo cual fue motivo de que cada uno pusiera todo su empeño en comprender las causas finales de todas las cosas y en explicarlas. Pero, mientras pretendían mostrar que la Naturaleza no hace nada en vano (esto es, que no sea para utilidad de los hombres), no parecen haber mostrado otra cosa sino que la Naturaleza y los Dioses deliran lo mismo que los hombres [.]

[*d*] ¡Mira, por favor, a dónde ha llegado finalmente la cosa! Entre tantas ventajas de la Naturaleza tuvieron que encontrarse con no pocas desventajas, a saber, tempestades, terremotos, enfermedades, etc.; y entonces afirmaron que todo esto sucedía porque los Dioses estaban irritados por las injurias recibidas de los hombres o por los pecados cometidos en su culto. Y, aun cuando la experiencia protestara cada día y mostrara con infinitos ejemplos que las ventajas mezcladas con las desventajas recaían por igual sobre los piadosos y los impíos, no por ello han desistido de su inveterado prejuicio. Pues les resultaba más fácil situar este hecho entre otras cosas desconocidas, cuyo uso ignoraban, y mantener así su estado actual e innato de ignorancia, que destruir toda aquella fábrica y excogitar otra nueva. De ahí que dieron por sentado que los juicios de los Dioses superan con mucho la capacidad humana; y esta causa hubiera bastado para que la verdad se ocultara por siempre al género humano, si las Matemáticas*, que no versan sobre los fines, sino tan sólo sobre las esencias y las propiedades de las figuras, no hubieran mostrado a los hombres otra norma de la verdad. Y, aparte de las Matemáticas, aun pueden apuntarse otras causas (que es superfluo enumerar aquí) por las que fue posible conseguir que los hombres hayan descubierto estos prejuicios | comunes y hayan sido conduci- 36
dos al verdadero conocimiento de las cosas.

[*e*] Con esto he explicado suficientemente lo que he prometido en primer lugar. Pero ahora, para demostrar que la Naturaleza no tiene ningún fin que le esté prefijado y que todas las causas finales no son más que ficciones* humanas, no hace falta alargarse mucho. Creo, en efecto, que esto ya está bastante claro tanto por los funda-

mentos y las causas en las que, según he mostrado, ha tenido su origen este prejuicio, como por *1/16* y *1/32c1-2*; y, además, por todas las razones con las que he demostrado que todas las cosas de la Naturaleza proceden con cierta necesidad eterna y con suprema perfección. No obstante, todavía añadiré esto, a saber, que esta doctrina sobre la finalidad subvierte totalmente la Naturaleza. Pues lo que es realmente causa, lo considera como efecto, y a la inversa; además, lo que es anterior por naturaleza, lo hace posterior; y, en fin, lo que es lo superior y lo más perfecto, lo hace lo más imperfecto. En efecto (omitiendo las dos primeros puntos, por ser claros por sí mismos), como consta por *1/21*, *1/22 y 1/23*, el efecto más perfecto es aquel que es producido inmediatamente por Dios, y una cosa es tanto más imperfecta cuantas más causas intermedias necesita para ser producida. En cambio, si las cosas inmediatamente producidas por Dios hubieran sido hechas para que Dios alcanzara su propio fin, entonces las últimas, para las que fueron hechas las anteriores, serían necesariamente las más excelentes de todas. Por otra parte, esta doctrina suprime la perfección de Dios, ya que, si Dios actúa por un fin, desea necesariamente algo de lo que carece. Y, aunque los teólogos y los metafísicos distinguen entre fin de indigencia y fin de asimilación, confiesan, sin embargo, que Dios lo hizo todo por sí mismo y no por las cosas que tienen que ser creadas, puesto que antes de la creación no pueden señalar nada distinto de Dios, por lo que Dios actuara. De ahí que se ven forzados a reconocer que Dios careció de aquellas cosas para las que quiso preparar los medios, y que las deseó, como es por sí mismo evidente [.]

[*f*] Ni hay que omitir aquí que los partidarios de esta doctrina, cuando quisieron exhibir su ingenio asignando fines a las cosas, adujeron para probarla un nuevo modo de argumentar, consistente en la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia, lo cual pone de manifiesto que no había ningún otro medio de argüir a favor de ella. Pues, si, por ejemplo, desde un lugar elevado cayera una piedra sobre la cabeza de alguien y lo matara, demostrarán que la piedra ha caído para matar a ese hombre, argumentando como sigue. En efec-
37 to, si no ha caído con ese fin, | por voluntad de Dios, ¿cómo es posible que tantas circunstancias (porque es frecuente que coincidan muchas a la vez) hayan concurrido por casualidad? Responderás quizá que eso ha sucedido porque sopló el viento y el hombre pasaba por allí. Pero instarán: ¿por qué sopló el viento en aquel momento? ¿Por qué el hombre pasaba en aquel mismo momento por allí? Si respondes de nuevo que el viento se levantó porque el día precedente, cuando el tiempo aún estaba en calma, el mar había comenzado

a agitarse, y porque el hombre había sido invitado por un amigo, instarán de nuevo, puesto que las preguntas no tienen término: ¿por qué estaba agitado el mar?; ¿por qué el hombre fue invitado para aquel momento? Y así en adelante, no cesarán de preguntar por las causas de las causas, hasta que te hayas refugiado en la voluntad de Dios, es decir, en el asilo de la ignorancia*. Y así también, cuando ven la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos y, porque ignoran las causas de tanto arte, concluyen que está fabricada, no con un arte mecánico, sino divino o sobrenatural, y que está constituida de tal suerte que una parte no perjudique a otra. De donde resulta que quien indaga las verdaderas causas de los milagros* e intenta entender las cosas naturales como docto y no admirarlas como necio, suele ser tenido y proclamado como hereje e impío por aquellos a quienes el vulgo adora como intérpretes de la Naturaleza y de los Dioses. Pues saben que, suprimida la ignorancia, se suprime también el estupor, esto es, el único medio de argumentar y de salvaguardar su autoridad. Pero dejo esto y paso a lo que he decidido tratar aquí en tercer lugar.

[g] Después que los hombres se convencieron de que todo cuanto se hace, se hace por ellos mismos, debieron considerar como lo principal en cada cosa aquello que es lo más útil para ellos y estimar como más excelentes aquellas cosas por las que son mejor afectados. Y así debieron formar estas nociones para explicar la naturaleza de las cosas, a saber, *bueno, malo, orden, confusión, caliente, frío, hermosura y fealdad*; y, como se consideran libres, surgieron estas nociones, a saber, *alabanza y vituperio, pecado y mérito.* Pero éstas las explicaré más abajo, después de tratar de la naturaleza humana, mientras que aquéllas las explicaré brevemente aquí. En efecto, a todo lo que conduce a la salud y al culto de Dios, lo llamaron *bien* y, en cambio, a lo que les es contrario, le llamaron *mal.* Y, como quienes no entienden la naturaleza de las cosas, sino que sólo imaginan las cosas, no afirman[5] nada de las cosas y toman la imagina-
ción | por el entendimiento, creen firmemente que existe un *orden* 38
en las cosas, por ignorar la naturaleza de las cosas y la suya propia. Pues, cuando están dispuestas de suerte que, al ser representadas

5. OP, 37/35 (Vl) «nihil de rebus affirmant, sed res tantummodo imaginantur»; NS (Bae) «sed res tantummodo imaginantur et in hac imaginatione quiescunt». Preferimos OP, porque subraya el carácter subjetivo de la imaginación, frente a NS que traduce «non affirmant» por «quiescunt», como si la idea imaginativa no afirmara nada. Por eso mismo, resulta arbitraria la mezcla que hace Gb (Cu, Gi) de OP y NS: «sed res tantummodo imaginantur, nihil de rebus affirmant» (Ak, 186).

por nuestros sentidos, podemos imaginarlas fácilmente y, por tanto, también recordarlas, las llamamos bien ordenadas; y si sucede lo contrario, las llamamos mal ordenadas o confusas. Y como las cosas que podemos imaginar con facilidad, nos son más agradables que las demás, es obvio que los hombres prefieran el orden a la confusión, como si el orden fuera algo en la Naturaleza, aparte de una relación a nuestra imaginación. Y dicen que Dios lo creó todo con orden, y de este modo esos mismos atribuyen, sin saberlo, imaginación a Dios; a menos que quieran que Dios, providente con la imaginación humana, haya dispuesto todas las cosas del modo que más fácilmente pudieran imaginarlas. Y quizá no les detenga siquiera el hecho de que se encuentran infinitas cosas que superan con mucho nuestra imaginación, y muchísimas que la confunden a causa de su debilidad. Pero basta sobre este punto [.]

[*h*] En cuanto a las demás nociones, tampoco son sino simples modos de imaginar, con los que la imaginación es afectada de diversas maneras; y, sin embargo, son consideradas por los ignorantes como los principales atributos de las cosas, puesto que, como ya hemos dicho, creen que todas las cosas han sido hechas para ellos y califican de buena o mala, de sana o putrefacta y corrompida a la naturaleza de una cosa, según el modo como son afectados por ella. Por ejemplo, si el movimiento que los nervios reciben de los objetos representados por los ojos, conduce a la salud, los objetos por los que es causado, se llaman *bellos*; y *feos*, en cambio, los que producen el movimiento contrario. Además, los que afectan al sentido por medio de la nariz, se llaman *olorosos* o *fétidos*; los que por la lengua, *dulces o amargos, sabrosos o insípidos,* etc.; y los que por el tacto, *duros o blandos, ásperos o suaves*, etc. Y, en fin, los que afectan al oído, se dice que producen ruido, sonido o armonía; y este último tanto ha hecho desvariar a los hombres que han creído que también Dios se deleita con la armonía. Ni faltan filósofos que se han persuadido a sí mismos de que los movimientos celestes componen una armonía. Todo lo cual deja bien claro que cada uno ha juzgado de las cosas según la disposición de su cerebro o que más bien ha tomado las afecciones de la imaginación por cosas. No hay, pues, que extrañarse (señalemos también esto de paso) de que hayan surgido entre los hombres tantas controversias como las que experimentamos, y a partir de ellas, al fin, el escepticismo*. Porque, aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchas cosas, discrepan, en cam-
39 bio, en la mayoría. | Y por eso lo que a uno le parece bueno, a otro le parece malo; lo que a uno ordenado, a otro confuso; lo que a uno agradable, a otro desagradable; y así de las demás cosas que paso por

alto, tanto porque no es éste el lugar de abordarlas de forma directa, como porque todos tienen de ellas suficiente experiencia. Pues está en la boca de todos: *hay tantas opiniones como cabezas, cada cual abunda en su propio sentir, las discrepancias entre los cerebros no son menores que entre los paladares.* Estos dichos bastan para mostrar que los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro y que más bien las imaginan que las entienden. Ya que, de haber entendido las cosas, éstas (testigo las Matemáticas), aunque no atrajeran a todos, al menos los convencerían.

[*i*] Vemos, pues, que todas las nociones[6], con las que el vulgo suele explicar la Naturaleza, son simples modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino tan sólo la constitución de la imaginación. Y como tienen nombres, como si fueran seres que existen fuera de la imaginación, no los llamo entes de razón, sino de imaginación; de ahí que todos los argumentos contra nosotros, que se sacan de esas nociones, pueden ser fácilmente rechazados. Pues muchos suelen argumentar así. Si todas las cosas se han seguido de la necesidad de la naturaleza perfectísima de Dios, ¿de dónde han surgido, entonces, tantas imperfecciones como hay en la Naturaleza, a saber, la corrupción de las cosas hasta el hedor, la fealdad que provoca náuseas, la confusión, el mal, el pecado, etc.? Pero, como acabo de decir, son fácilmente refutados. Pues la perfección de las cosas debe ser valorada por su sola naturaleza y potencia; y por tanto, las cosas no son más o menos perfectas, porque deleitan o repugnan a los sentidos humanos, o porque ayudan a la humana naturaleza o la estorban. A aquellos, en cambio, que preguntan por qué Dios no creó a todos los hombres de tal forma que sólo se guiaran por el uso de la razón, les respondo simplemente que porque no le faltó materia para crear todas las cosas, desde el grado supremo de perfección hasta el ínfimo; o, hablando con más propiedad, porque las leyes de la naturaleza fueron tan amplias que bastaban para producir todo cuanto puede ser concebido por un entendimiento infinito, como he demostrado en la *1/16*.

[*j*] Éstos son los prejuicios que me propuse señalar aquí. Si aún quedan algunos de la misma clase, podrán ser corregidos por cada uno con un poco de meditación. |

6. OP, 39/11 (VI) «rationes»; NS (Stern, Gb) «notiones». Con todos los traductores actuales leemos «notiones» por ser más acorde con el contexto: 37/27/30; 38/16; 39/16-17.

Tercera Parte

DE LA NATURALEZA Y ORIGEN DE LOS AFECTOS[12]

12. OP, 93/3-4 (= Gb) «de origine et natura». NS «Van de Natuur en Oorsprong» = «de natura et origine». Aceptamos con Ak (pp. 186-187) el orden de NS, paralelo al de la Segunda Parte y quizá más spinoziano.

*Así, pues, si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión**.

POSTULADOS

1. El cuerpo humano puede ser afectado de muchos modos con los que aumenta o disminuye su potencia de actuar, y también de otros modos que no hacen ni mayor ni menor su potencia de actuar.

Este postulado o axioma se apoya en el post. 1 y en los lemas 5 y 7, que siguen a 2/13.

2. El cuerpo humano puede padecer muchos cambios y retener, no obstante, las impresiones o | vestigios de los objetos (*véase el* 96
post. 5 de la 2.ª parte) y por tanto las mismas imágenes de las cosas (*ver su definición en 2/17e*).

PROPOSICIÓN 1

Nuestra alma hace algunas cosas y padece otras, a saber, en la medida en que tiene ideas adecuadas, necesariamente hace algunas cosas, y en la medida en que tiene ideas inadecuadas, necesariamente padece algunas.

Demostración: Las ideas de cualquier alma humana son las unas adecuadas y las otras mutiladas y confusas (*por 2/40e*). Pero las ideas que son adecuadas en el alma de alguien, son adecuadas en Dios en cuanto que constituye la esencia de esa alma (*por 2/11c*); en cambio, las que son inadecuadas en el alma, son también adecuadas en Dios (*por el mismo 2/11c*), no en cuanto que constituye la esencia de esa sola alma, sino en cuanto que también contiene a la vez las almas de otras cosas. Ahora bien, de cualquier idea dada debe seguirse necesariamente algún efecto (*por 1/36*), cuya causa adecuada es Dios (*ver 3/d1*), no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se lo considera afectado por aquella idea dada (*ver 2/9*). Pero de aquel efecto cuya causa es Dios en cuanto que está afectado por la idea que es adecuada en el alma de alguien, es causa adecuada esta misma alma (*ver 2/11c*); luego nuestra alma (*por 3/d2*), en cuanto que tiene ideas adecuadas, hace necesariamente algunas cosas: que era lo primero. En cambio, de todo cuanto se sigue necesariamente de una idea que es adecuada en Dios, no en cuanto que contiene sólo el alma de un hombre, sino que contiene a la vez las almas de otras cosas, el alma de aquel hombre (*por 2/11c*) no es causa adecuada, sino parcial; por tanto el alma (*por 3/d2*), en cuanto que

tiene ideas inadecuadas, padece necesariamente algunas cosas: que era lo segundo. Luego, nuestra alma, etcétera. |

97 *Corolario*

De aquí se sigue que el alma está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene; y, al contrario, hace tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene.

PROPOSICIÓN 2

Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay).*

Demostración: Todos los modos del pensar tienen por causa a Dios en cuanto que es cosa pensante y no en cuanto que se explica por otro atributo (*por 2/6*). Lo que determina al alma a pensar es, pues, un modo del pensar y no de la extensión, o sea (*por 2/d1*), que no es un cuerpo: que era lo primero. Por otra parte, el movimiento y el reposo del cuerpo deben proceder de otro cuerpo, el cual también debió ser determinado al movimiento o al reposo por otro; y, en general, todo cuanto surge en un cuerpo, debió surgir de Dios en cuanto que se le considera afectado por un modo de la extensión y no por un modo del pensar (*por la misma 2/6*), esto es, no puede surgir del alma (*por 2/11*), que es un modo del pensar: que era lo segundo. Luego ni el cuerpo determina al alma, etcétera.

Escolio

[*a*] Todo esto se entiende más claramente por lo dicho en *2/7e*, a saber, que alma y cuerpo es una y la misma cosa, que es concebida ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo este ya bajo aquel atributo, y que por tanto el orden de las acciones y las pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo en naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones del alma; lo cual está claro también por el modo como hemos demostrado la proposición *2/12* [.]

[*b*] Pero, aunque estas cosas son tan obvias que no queda motivo alguno de duda, apenas si puedo creer que, si no las confirmo por
98 la experiencia, | puedan los hombres ser inducidos a sopesarlas con ecuanimidad ¡Tan firmemente persuadidos están de que el cuerpo ora se mueve ora reposa ante una simple indicación del alma, y de que hace muchísimas cosas que tan sólo dependen de la voluntad del alma y del arte de excogitar! Nadie, en efecto, ha determinado por

ahora qué puede el cuerpo, esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué no puede a menos que sea determinado por el alma. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo con tal precisión que haya podido explicar todas sus funciones, por no mencionar siquiera que en los brutos se observan muchas cosas que superan con mucho la sagacidad humana, y que los sonámbulos realizan en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; lo cual muestra bastante bien que el mismo cuerpo, por las solas leyes de su naturaleza, puede muchas cosas que su alma admira. Además, nadie sabe de qué forma o con qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle y con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que, cuando los hombres dicen que esta o aquella acción del cuerpo procede del alma que tiene dominio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen y no hacen sino confesar con especiosas palabras que ignoran la verdadera causa de aquella acción que no les sorprende nada [.]

[*c*] Pero dirán que, sepan o ignoren con qué medios el alma mueve al cuerpo, ellos experimentan en todo caso que, si el alma no fuera apta para reflexionar, el cuerpo sería inerte. Y que, además, saben por experiencia que sólo en potestad del alma está tanto el hablar como el callar, y otras muchas cosas que justamente por eso creen que dependen de la decisión del alma [.]

[*d*] Ahora bien, en cuanto a lo primero, les pregunto: ¿no enseña también la experiencia que, por el contrario, mientras el cuerpo está inerte, también el alma es inepta para reflexionar? Pues, cuando el cuerpo reposa en el sueño, el alma permanece adormilada al mismo tiempo que él y no tiene, como en la vigilia, la potestad de reflexionar. Además, creo que todos habrán experimentado que el alma no es siempre igualmente apta para pensar sobre un mismo objeto, sino que, cuanto más apto es el cuerpo para que en él se avive la imagen de este o de aquel cuerpo, tanto más apta es también el alma para contemplar este o aquel objeto. Pero dirán que no puede suceder que de las solas leyes de la naturaleza, en tanto que se la considera como puramente corpórea, puedan deducirse las causas de los edificios, de las pinturas y de cosas similares, | que sólo se hacen con el 99
arte humano, y que tampoco el cuerpo humano sería capaz de edificar un templo, si no fuera determinado y guiado por el alma. Mas yo he mostrado ya que ellos no saben qué pueda el cuerpo ni qué se pueda deducir de la sola contemplación de su naturaleza, y que ellos mismos saben por experiencia que por las solas leyes de la naturale-

za se hacen muchas cosas que nunca hubieran creído que pudieran hacerse sino bajo la dirección del alma, como son las que hacen los sonámbulos en sueños y que ellos mismos, cuando están despiertos, admiran. Añado aquí la misma fábrica del cuerpo humano, que supera con mucho en artificio a todas las fabricadas por el arte humano, por no mencionar que ya antes he mostrado que de la naturaleza, considerada bajo cualquier atributo, se siguen infinitas cosas [.]

[*e*] Y, en lo que concierne a lo segundo, sin duda que las cosas humanas serían mucho más felices, si en la potestad del hombre estuviera lo mismo el callar que el hablar. Pero la experiencia enseña más que de sobra que los hombres nada tienen menos en su potestad que la lengua y que nada pueden menos que moderar los apetitos. De donde resulta que muchos crean que sólo hacemos libremente* las cosas que apetecemos levemente, porque el apetito de esas cosas es fácilmente contrarrestado por la memoria de otra cosa que recordamos con frecuencia; de ningún modo, en cambio, aquellas que apetecemos con un afecto intenso, que no puede ser mitigado por la memoria de otra cosa. La verdad es que, si no hubieran constatado que hacemos muchas cosas de las que después nos arrepentimos, y que muchas veces, cuando somos zarandeados por afectos contrarios, vemos lo mejor y seguimos lo peor, nada impediría que creyeran que lo hacemos todo libremente. Y así, el niño cree que apetece libremente la leche, y el chico irritado, en cambio, que quiere la venganza, y el tímido la fuga. El borracho, por su parte, cree que habla por libre decisión del alma cosas que después, sobrio, quisiera haber callado; e igualmente el delirante, la charlatana, el niño y muchísimos de esta calaña creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que sienten de hablar. De suerte que la misma experiencia enseña, no menos claramente que la razón, que los hombres se creen libres por el único motivo de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados; y que, además, las decisiones del alma no son otra cosa que los mismos apetitos, y por eso son tan variadas como la disposición del cuerpo. Porque cada uno lo regula todo según su
100 propio afecto; y quienes además | son zarandeados por afectos contrarios, no saben lo que quieren; quienes, en cambio, por ninguno, ante el más leve motivo se inclinan a un lado o a otro [.]

[*f*] Todas estas cosas muestran sin duda con claridad que tanto la decisión del alma como el apetito y la determinación del cuerpo son simultáneos por naturaleza o más bien una y la misma cosa, a la que llamamos decisión, cuando es considerada bajo el atributo del pensamiento y explicada por él, y que llamamos determinación,

cuando es considerada bajo el atributo de la extensión y deducida de las leyes del movimiento y el reposo. Lo cual aun resultará más claro por lo que ahora diremos. Pues hay otro dato que quisiera señalar aquí en primer término, a saber, que no podemos hacer ninguna cosa por decisión del alma, a menos que la recordemos. Por ejemplo, no podemos decir una palabra sin recordarla. Por otra parte, no está en la libre potestad del alma el recordar una cosa u olvidarla. De ahí que se crea que sólo está en potestad del alma el que podamos, por su sola decisión, callar o decir la cosa que recordamos. Ahora bien, cuando soñamos que estamos hablando, creemos que hablamos por libre decisión del alma, siendo así que no hablamos o, si hablamos, lo hacemos por un movimiento espontáneo del cuerpo. Soñamos, además, que ocultamos algunas cosas a los hombres, y ello por la misma decisión del alma por la que, cuando estamos despiertos, callamos lo que sabemos. Soñamos, en fin, que por libre decisión del alma hacemos algunas cosas que, mientras estamos despiertos, no nos atrevemos a hacer. Por eso, quisiera yo saber si se dan en el alma dos géneros de decisiones: uno el de las fantásticas y otro el de las libres. Pues, si no cabe llegar tan lejos con la locura, es necesario conceder que esta decisión del alma, que se cree ser libre, no se distingue de la misma imaginación o de la memoria, y no es otra cosa que aquella afirmación que va necesariamente implicada en la idea en cuanto que es idea (*por 2/49*). Y, por tanto, estas decisiones del alma surgen en ella con la misma necesidad que las ideas de las cosas actualmente existentes. Así, pues, quienes creen que hablan o callan o hacen cualquier cosa por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos.

PROPOSICIÓN 3

Las acciones del alma surgen sólo de las ideas adecuadas; las pasiones, en cambio, sólo dependen de las inadecuadas. |

Demostración: Lo primero que constituye la esencia del alma, 101
no es otra cosa que la idea de un cuerpo que existe en acto (*por 2/11* y *2/13*), la cual (*por 2/15*) se compone de otras muchas, algunas de las cuales (*por 2/38c*) son adecuadas, y otras, en cambio, inadecuadas (*por 2/29c*). Así, pues, todo lo que se sigue de la naturaleza del alma, y que tiene al alma por causa próxima por la que debe ser entendido, debe necesariamente seguirse de una idea adecuada o inadecuada. Ahora bien, en la medida en que el alma (*por 3/1*) tiene ideas inadecuadas, padece necesariamente. Luego las acciones del alma sólo se siguen de las ideas adecuadas, y, por tanto, el alma sólo padece porque tiene ideas inadecuadas.

Escolio

Vemos, pues, que las pasiones sólo se refieren al alma en cuanto que ésta tiene algo que implica negación, o sea, en cuanto que es considerada como una parte de la naturaleza, que no puede ser percibida clara y distintamente por sí misma sin las otras. Y de esta forma podría yo mostrar que las pasiones se refieren a las cosas singulares lo mismo que al alma, y que no pueden ser percibidas de otra forma. Pero mi objetivo es tratar tan sólo del alma humana.

PROPOSICIÓN 4

Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior.

Demostración: Esta proposición es por sí misma evidente, ya que la definición de cualquier cosa afirma la esencia de la misma cosa, pero no la niega, es decir, que pone y no suprime la esencia de la cosa. De ahí que, mientras atendemos sólo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, no podremos encontrar en ella nada que pueda destruirla.

PROPOSICIÓN 5

Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden estar en el mismo sujeto, sólo en la medida en que una puede destruir a otra. |

102 *Demostración*: Pues, si pudieran concordar entre ellas o estar a la vez en el mismo sujeto, entonces se podría dar en el mismo sujeto algo que lo pudiera destruir, lo cual (*por la prop. precedente*) es absurdo. Luego las cosas, etcétera.

PROPOSICIÓN 6

Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser.

Demostración: En efecto, las cosas singulares son modos en los que se expresan de una cierta y determinada manera los atributos de Dios (*por 1/25c*); es decir (*por 1/34*), son cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la que Dios es y actúa. Y ninguna cosa tiene en ella algo por lo que pueda ser destruida o que suprima su existencia (*por 3/4*); sino que, por el contrario, se opone a todo lo que puede suprimir su existencia (*por la prop. precedente*). Y por tanto se esfuerza, en cuanto puede y está en ella, por perseverar en su ser.

PROPOSICIÓN 7

El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma.*

Demostración: De la esencia dada de una cosa cualquiera se siguen necesariamente algunas cosas (*por 1/36*), y las cosas no pueden más que aquello que necesariamente se sigue de su naturaleza determinada (*por 1/29*). De ahí que la potencia de cualquier cosa o el conato con el que ella, sola o con otras, hace o se esfuerza por hacer algo, esto es (*por 3/6*), la potencia o el conato con el que se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia dada o actual de esa misma cosa. |

PROPOSICIÓN 8 103

El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido.

Demostración: Pues, si implicara un tiempo limitado, que determinara la duración de la cosa, entonces de la misma y sola potencia de la cosa, por la que la cosa existe, se seguiría que, después de aquel tiempo limitado, la cosa no podría existir, sino que debería ser destruida. Es así que esto (*por 3/4*) es absurdo. Luego el conato por el que una cosa existe, no implica ningún tiempo definido, sino al contrario, ya que (*por la misma 3/4*), si no es destruida por ninguna causa exterior, seguirá existiendo siempre por la misma potencia por la que ya existe. Luego este conato implica un tiempo indefinido.

PROPOSICIÓN 9

Tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, el alma se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo.

Demostración: La esencia del alma está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas (*como hemos mostrado en 3/3*). Por tanto (*por 3/7*), se esfuerza en perseverar en su ser lo mismo en cuanto que tiene éstas como en cuanto que tiene aquéllas, y ello (*por 3/8*) por cierta duración indefinida. Pero, como el alma (*por 2/23*) es necesariamente consciente de sí misma por las ideas de las afecciones del cuerpo, se sigue (*por 3/7*) que el alma es consciente de su conato.

Escolio

Este conato, cuando se refiere sólo al alma, se llama *voluntad*; en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*. Éste no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a

su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a
104 realizar. | Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia del mismo.* Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno*, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos.

PROPOSICIÓN 10

La idea que excluye la existencia de nuestro cuerpo no puede darse en nuestra alma, sino que le es contraria.

Demostración: Todo lo que puede destruir nuestro cuerpo, no puede darse en él (*por 3/5*). Y, por tanto, tampoco la idea de esa cosa puede darse en Dios, en cuanto que tiene la idea de nuestro cuerpo (*por 2/9c*); esto es (*por 2/11* y *2/13*), la idea de aquella cosa no se puede dar en nuestra alma. Por el contrario, como (*por 2/11* y *2/13*) lo primero que constituye la esencia de nuestra alma, es la idea de un cuerpo que existe en acto, lo primero y principal del conato[13] de nuestra alma es (*por 3/7*) afirmar la existencia de nuestro cuerpo. Y, por consiguiente, la idea que niega la existencia de nuestro cuerpo, es contraria a nuestra alma, etcétera.

PROPOSICIÓN 11

La idea de todo aquello que aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de actuar de nuestro cuerpo, aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de pensar de nuestra alma.

Demostración: Esta proposición es evidente por *2/7* o también por *2/14*.

Escolio

[*a*] Vemos, pues, que el alma puede sufrir grandes cambios y
105 pasar ora a una mayor ora a una menor perfección; y estas | pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. En lo sucesivo entenderé, pues, por *alegría* la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por *tristeza*, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor. Además, llamo *placer** o *jovia-*

13. OP = NS «conatûs» = «der poging». Por haber omitido el acento (Vl, Ap, Gb), se ha traducido mal el texto: «lo principal es el conato» (Bae, Ap, Cai, Cu, Gi, Mi) o «el principal conato es» (Pe, Kl). Con Ak, 65 (Cu, Gi) leemos, pues, «conatûs» (genitivo).

*lidad** al afecto de alegría que se refiere a la vez al alma y al cuerpo; *dolor* o *melancolía*, en cambio, al de tristeza. Pero hay que advertir que el placer y el dolor se refieren al hombre en cuanto que una parte suya está más afectada que las demás; la jovialidad y la melancolía, en cambio, cuando todas ellas son igualmente afectadas. Qué sea, además, *el deseo*, lo he explicado en *3/9e*. Y, aparte de estos tres, no admito ningún otro afecto primario*, ya que en lo que sigue, mostraré que los demás surgen de estos tres. No obstante, antes de seguir adelante, deseo explicar aquí con más detalle la proposición *3/10* para que se entienda más claramente por qué razón una idea es contraria a otra.

[*b*] En *2/17e* hemos mostrado que la idea que constituye la esencia del alma, tan sólo implica la existencia del cuerpo mientras existe el mismo cuerpo. Además, de lo que hemos demostrado en *2/8* y *2/8e* se sigue que la existencia presente de nuestra alma sólo depende de que el alma implica la existencia actual de nuestro cuerpo. Finalmente, hemos demostrado que la potencia del alma, por la que imagina las cosas y las recuerda, también depende de esto (*ver 2/17, 2/18* y *2/18e*): de que ella implica la existencia actual del cuerpo. De todo lo cual se sigue que la existencia presente del alma y su potencia de imaginar se suprime tan pronto como el alma deja de afirmar la existencia presente del cuerpo. Ahora bien, la causa de que el alma deje de afirmar esta existencia del cuerpo no puede ser ni el alma misma (*por 3/4*) ni tampoco el que deje de existir el cuerpo. Pues (*por 2/6*) la causa de que el alma afirme la existencia del cuerpo no es que el cuerpo comenzó a existir. Por tanto, por la misma razón, tampoco el alma deja de afirmar la existencia del cuerpo porque el cuerpo deje de existir, sino que (*por 2/8*)[14] esto proviene de otra idea, que excluye la existencia presente de nuestro cuerpo y, por tanto, de nuestra alma; y, por consiguiente, esta idea es contraria a la idea que constituye la esencia de nuestra alma. |

14. OP (105/32) = NS (Gb) «per prop. 8. p. 2)». Esta cita ha sido generalmente admitida, excepto por Vl y Mi, que prefieren «2/17e». La diferencia entre ambos pasajes es mínima, y de hecho, ambos son aducidos juntos al comienzo de este párrafo para subrayar la misma idea: que la existencia del alma va ligada a la existencia del cuerpo. Pero en este punto preciso (OP, 105/32-35) se trata de otra cosa: de que un afecto o una idea sólo desaparece por otro afecto o idea. Y este matiz nos parece estar claro al final de 2/17e[*b*], donde se habla de «una idea que excluye la existencia de aquellas cosas que imagina presentes» (OP, 62/12-13). En cambio, en 2/8e se habla más bien de una idea (paralelogramo) «que está comprendida» en otra (círculo) (OP, 47/20-21). En todo caso, «2/6e» sugerido por Bae no nos parece hacer al caso, pues se refiere a la derivación de los modos a partir de su propio atributo.

106 PROPOSICIÓN 12

El alma se esfuerza cuanto puede en imaginar aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar del cuerpo.

Demostración: Mientras el cuerpo humano está afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana contemplará dicho cuerpo como presente (*por 2/17*); y, en consecuencia (*por 2/7*), mientras el alma humana contempla un cuerpo exterior como presente, esto es (*por el mismo 2/17e*), lo imagina, el cuerpo humano está afectado por un modo que implica la naturaleza del mismo cuerpo exterior. Y, por tanto, mientras el alma imagina aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar de nuestro cuerpo, el cuerpo está afectado por modos que aumentan o favorecen su potencia de actuar, y, por lo mismo (*por 3/11*), la potencia de pensar del alma se aumenta o favorece. Y, por consiguiente (*por 3/6* y *3/9*), el alma se esfuerza cuanto puede en imaginarlas.

PROPOSICIÓN 13

Cuando el alma imagina cosas que disminuyen o reprimen la potencia de actuar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede en recordar cosas que excluyen la existencia de aquellas.

Demostración: Mientras el alma imagina algo así, la potencia del alma y del cuerpo es disminuida o reprimida (*como he demostrado en la prop. precedente*); y, no obstante, el alma lo seguirá imaginando, mientras no imagine otra cosa que excluya su existencia presente (*por 2/17*). Esto es (como acabamos de mostrar), la potencia del alma y del cuerpo será disminuida o reprimida hasta que el alma imagine otra cosa que excluya la existencia de lo primero. Y por tanto, el alma (*por 3/9*) se esforzará entonces cuanto pueda en imaginar o recordar esta otra cosa. |

107 *Corolario*

De aquí se sigue que el alma rehuye imaginar aquellas cosas que disminuyen o reprimen su potencia y la del cuerpo.

Escolio

A partir de aquí entendemos claramente qué es el amor y qué el odio. En efecto, *el amor* no es otra cosa que la alegría acompañada de la idea de una causa exterior; y *el odio* no es otra cosa que la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior. Vemos, además, que quien ama, necesariamente se esfuerza por tener presente y conservar la cosa que ama; y, por el contrario, quien odia, se

esfuerza por alejar y destruir la cosa que odia. Mas de todo esto trataré más ampliamente en lo que sigue.

PROPOSICIÓN 14

Si el alma ha sido una vez afectada por dos afectos al mismo tiempo, cuando después sea afectada por uno de ellos, lo será también por el otro.

Demostración: Si el cuerpo humano ha sido una vez afectado simultáneamente por dos cuerpos, cuando el alma imagine después uno de ellos, recordará al instante el otro (*por 2/18*). Ahora bien, las imaginaciones del alma indican los afectos de nuestro cuerpo más bien que la naturaleza de los cuerpos externos (*por 2/16c2*). Luego, si el cuerpo y, por tanto, el alma (*ver 3/d3*) fue afectada una vez por dos cuerpos, cuando más tarde sea afectada por uno de ellos, también será afectada por el otro.

El afecto, que se llama pasión (*pathema*) del ánimo, es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello. |

Explicación: Digo, en primer lugar, que el afecto o pasión del 160
ánimo es una *idea confusa*, porque hemos mostrado que el alma sólo padece (*ver 3/3*) en la medida en que tiene ideas inadecuadas o confusas. Digo después *con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes*, porque todas las ideas que tenemos de los cuerpos, indican más bien la constitución actual de nuestro cuerpo (*por 2/16c2*) que la naturaleza del cuerpo exterior. Pero ésta, que constituye la forma del afecto, debe indicar o expresar la constitución del cuerpo o de alguna parte suya, que tiene el mismo cuerpo o alguna parte suya por el hecho de que se aumenta o disminuye, favorece o reprime su potencia de actuar o de existir. Adviértase, sin embargo, que, cuando digo *mayor o menor fuerza de existir que antes*, yo no entiendo que el alma compara la constitución actual del cuerpo con la pasada, sino que la idea, que constituye la forma del afecto, afirma acerca del cuerpo algo que implica realmente más o menos realidad que antes. Y, puesto que la esencia del alma consiste (*por 2/11* y *2/13*) en que afirma la existencia actual de su cuerpo, y que por perfección entendemos la misma esencia de la cosa, se sigue, pues, que el alma pasa a una mayor o menor perfección, cuando le acontece afirmar de su cuerpo o de alguna parte suya algo que implica más o menos realidad que antes. Cuando antes he dicho, pues, que la potencia de pensar del alma aumenta o disminuye, no quise entender otra cosa sino que el alma ha formado una idea de su cuerpo o de una parte suya, que expresa más o menos realidad que la que había afirmado acerca de su

cuerpo. Pues la excelencia de las ideas y la potencia actual de pensar se valoran por la excelencia del objeto. He añadido, finalmente, *y dada la cual, la misma alma es determinada a pensar esto más bien que aquello*, a fin de expresar, además de la naturaleza de la alegría y la tristeza, explicada en la primera parte de la definición, también la naturaleza del deseo. |

Cuarta Parte

DE LA ESCLAVITUD HUMANA O DE LA FUERZA DE LOS AFECTOS

La cosas que he expuesto en esta parte acerca de la recta norma de vida, no están ordenadas de manera que se las pueda contemplar de un vistazo, sino que han sido demostradas por mí de forma dis-

persa, a saber, tal como me resultó más fácil deducir una de otra. Por eso, he decidido recopilarlas aquí y sintetizarlas en sus principales capítulos.

Capítulo 1. Todos nuestros esfuerzos o deseos se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza de tal suerte que, o bien pueden ser entendidos por ella sola, como por su causa próxima, o bien en cuanto que somos una parte de la naturaleza, que no puede ser concebida adecuadamente por sí sola, sin los demás individuos.

Capítulo 2. Los deseos que se siguen de nuestra naturaleza, de suerte que puedan ser entendidos por ella sola, son aquellos que se refieren al alma en cuanto que se concibe que ésta consta de ideas adecuadas. En cambio, los demás deseos no se refieren al alma sino en cuánto que concibe las cosas de forma inadecuada, y su fuerza e incremento deben ser definidos, no por la potencia del hombre, sino de las cosas que están fuera de nosotros. De ahí que aquéllos se llaman acciones y éstos, en cambio, pasiones; pues aquéllos indican siempre nuestra potencia y éstos, al contrario, nuestra impotencia y conocimiento mutilado.

Capítulo 3. Nuestras acciones, esto es, aquellos deseos que se definen por la potencia del hombre, o sea por la razón, son siempre buenas; en cambio, las demás pueden ser tanto buenas como malas. |

Capítulo 4. Así, pues, en la vida es útil, ante todo, perfeccionar 223
cuanto podemos el entendimiento o razón, y en esto sólo consiste nuestra suprema felicidad o beatitud; pues la beatitud no es otra cosa que la misma tranquilidad del ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios. Ahora bien, perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que entender a Dios y los atributos y acciones de Dios que se siguen de la necesidad de su naturaleza. De ahí que el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo por el que intenta moderar todos los demás, es aquel que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a todas las cosas que pueden caer bajo su inteligencia.

Capítulo 5. Ninguna vida racional se entiende, pues, sin inteligencia, y las cosas sólo son buenas en la medida en que ayudan al hombre a disfrutar de la vida del alma que se define por la inteligencia. Al contrario, aquellas que impiden que el hombre perfeccione la razón y pueda gozar de la vida racional, son las únicas que llamamos malas.

Capítulo 6. Pero, como todas las cosas de las que el hombre es causa eficiente, son necesariamente buenas, nada malo puede suceder al hombre, si no es por las causas exteriores; es decir, en cuanto que es una parte de la naturaleza total, a cuyas leyes la naturaleza humana está forzada a obedecer y a la cual tiene que acomodarse de modos casi infinitos. |

224 *Capítulo 7.* Y no puede suceder que el hombre no sea una parte de la naturaleza y que no siga su orden común. Pero, si se mueve entre aquellos individuos que concuerdan con su naturaleza, la potencia del hombre será por ello mismo ayudada y fomentada. Por el contrario, si está entre aquellos que no concuerdan lo más mínimo con su naturaleza, apenas podrá acomodarse a ellos sin un gran cambio suyo.

Capítulo 8. Todo cuanto se da en la naturaleza de las cosas, que juzgamos que es malo o que puede impedir que podamos existir o gozar de una vida racional, nos es lícito apartarlo por la vía que nos parezca más segura; y, al contrario, cuanto se da, que juzgamos que es bueno o útil para conservar nuestro ser y gozar de una vida racional, nos es lícito cogerlo para nuestro uso y utilizarlo de cualquier modo; y, en general, a cada uno le es lícito, por supremo derecho de la naturaleza, hacer aquello que juzga contribuir a su propia utilidad.

Capítulo 9. Nada puede concordar más con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de la misma especie. Y por tanto (*por el capítulo 7*), no se da nada que sea más útil al hombre para conservar su ser y gozar de una vida racional, que el hombre que se guía por la razón. Además, como entre las cosas singulares no hemos conocido ninguna que sea más excelente que el hombre que se guía
225 por la razón, en nada puede cada uno mostrar mejor | cuánto vale su habilidad e ingenio, que en educar a los hombres de tal suerte que, al fin, vivan según el mandato de su propia razón.

Capítulo 10. En la medida en que los hombres son llevados por la envidia o algún afecto de odio entre ellos, son contrarios entre sí; y, en consecuencia, son tanto más de temer cuanto más poder tienen que los demás individuos de la naturaleza.

Capítulo 11. No obstante, los ánimos no se vencen con las armas, sino con el amor y la generosidad.

Capítulo 12. A los hombres les es útil, antes que nada, establecer relaciones entre ellos y ligarse con los vínculos más aptos para que de todos ellos se hagan uno; y, en general, hacer cuanto les sirva para afianzar las amistades.

Capítulo 13. Para esto, sin embargo, se requiere habilidad y vigilancia. Los hombres, en efecto, son variables (pues raros son los que viven según el precepto de la razón) y, sin embargo, son con frecuencia envidiosos y más proclives a la venganza que a la misericordia. Para soportar, pues, a todos según su ingenio y controlarse a sí mismo, a fin de no imitar sus afectos, se requiere una especial potencia de ánimo. Por el contrario, aquellos que han aprendido a denigrar a los hombres y a reprobar los vicios más bien que a enseñar las virtudes; no a fortalecer los ánimos de los hombres, sino a quebrantarlos; esos tales son molestos a sí mismos y a los demás. De donde resulta que muchos, por excesiva impaciencia de ánimo y falso | celo por la religión, prefirieron vivir entre los brutos más 226
bien que entre los hombres; por ejemplo, los niños o los adolescentes que no pueden soportar con serenidad las discusiones de sus padres, y se meten en el ejército y prefieren las incomodidades de la guerra y el imperio de la tiranía a las comodidades domésticas y a las amonestaciones paternas, y soportan imponerse cualquier peso, con tal de vengarse de sus padres.

Capítulo 14. Así, pues, aunque los hombres suelan regularlo todo según los propios gustos, de su común sociedad se siguen muchas más ventajas que desventajas. Por eso, vale más sufrir con ecuanimidad sus injurias y poner empeño en todo aquello que contribuye a establecer la concordia y la amistad.

Capítulo 15. Las cosas que engendran la concordia, son aquellas que se refieren a la justicia, la equidad y la honestidad. Pues, aparte de aquello que es injusto e inicuo, los hombres también soportan mal lo que se tiene por deshonesto, es decir, que alguien desprecie las costumbres aceptadas del Estado. Para fomentar el amor son necesarias, ante todo, aquellas cosas que se refieren a la religión y la piedad. Sobre ellas véase *4/37e1 y 4/46e y 4/73e.*

Capítulo 16. Además, la concordia suele ser engendrada casi siempre por el miedo, pero sin fidelidad. Añádase que el miedo nace de la impotencia de ánimo, | y no pertenece, por tanto, al uso de la 227
razón, como tampoco la compasión, aun cuando parezca presentar la apariencia de piedad.

Capítulo 17. Los hombres son vencidos, además, por la liberalidad, principalmente aquellos que no tienen de dónde sacar lo necesario para sustentar la vida. A pesar de ello, el prestar ayuda a cada indigente supera con mucho las fuerzas y la utilidad del hombre privado, ya que las riquezas de un particular son muy desproporcionadas para conseguirlo. Además, la capacidad natural de un solo hombre es muy limitada como para ligar a sí mismo a todos por la amistad. De ahí que el cuidado de los pobres incumbe a toda la sociedad y sólo se refiere a la común utilidad.

Capítulo 18. Es totalmente distinta la norma que hay que aplicar al recibir beneficios y al expresar la gratitud, sobre la cual véase *4/70e y 4/71e.*

Capítulo 19. Por otra parte, el amor libidinoso, esto es, el deseo de engendrar que nace de la belleza, y en general todo amor que delata una causa distinta de la libertad de ánimo, se transforma fácilmente en odio, a menos —lo cual es peor— que sea una especie de delirio, y entonces es fomentado con la discordia más que con la concordia. Ver *3/31e.*

Capítulo 20. En lo que concierne al matrimonio, es cierto que está acorde con la razón, si el deseo de mezclar los cuerpos no es |
228 engendrado por la sola belleza, sino también por el amor de procrear hijos y de educarlos sabiamente; y si, además, el amor de ambos, a saber, del varón y de la hembra*, tiene por causa no sólo la belleza, sino también y principalmente la libertad de ánimo.

Capítulo 21. También la adulación produce la concordia, pero mediante el torpe crimen del servilismo o la perfidia, puesto que nadie es cautivado por la adulación más que los soberbios, que quieren ser los primeros y no lo son.

Capítulo 22. En la abyección existe una especie de piedad y de religión. Y, aunque la abyección sea contraria a la soberbia, está, sin embargo, el abyecto cerca del soberbio. Ver *4/57e.*

Capítulo 23. También la vergüenza contribuye a la concordia, pero sólo en aquellas cosas que no se pueden ocultar. Además, como la vergüenza es una especie de tristeza, no se refiere al uso de la razón.

Capítulo 24. Los demás afectos de la tristeza, relativos a los hombres, se oponen directamente a la justicia, la equidad, la honestidad, la piedad y la religión; y, aunque la indignación parezca ofrecer la apariencia de equidad, allí donde a cada uno le es lícito juzgar las obras de otro y vengar su derecho y el ajeno, se vive sin ley alguna.

Capítulo 25. La modestia, esto es, el deseo de agradar a los hombres que | es determinado por la razón, se refiere a la piedad 229
(como dijimos en *4/37e*). Pero, si nace de un afecto, es ambición, o sea, un deseo por el que los hombres, bajo una falsa apariencia de piedad, suscitan con frecuencia discordias y sediciones. Pues aquel que desea ayudar, de palabra o de obra, a los demás, para que gocen juntos del sumo bien, intentará ante todo ganarse su amor y no, en cambio, provocar en ellos la admiración, para que una doctrina reciba de él el nombre, ni darles motivo alguno de envidia. Además, en las conversaciones ordinarias evitará divulgar los vicios de los hombres y procurará hablar muy parcamente de la impotencia humana; y largamente, en cambio, de la virtud o potencia humana y de por qué vía puede perfeccionarse, a fin de que los hombres se esfuercen, en cuanto está en ellos, en vivir, no por miedo o aversión, sino movidos por el solo afecto de la alegría, según el precepto de la razón.

Capítulo 26. Aparte de los hombres, no hemos conocido en la naturaleza ninguna cosa singular de cuya alma podamos gozar y que podamos unir a nosotros con amistad o con algún tipo de costumbre. De ahí que, todo cuanto existe en la naturaleza, aparte de los hombres, la razón de nuestra utilidad no nos exige conservarlo, sino que, según su variable utilidad, nos enseña a conservarlo, destruirlo o adaptarlo de cualquier modo a nuestro uso.

Capítulo 27. La principal utilidad que sacamos de las cosas que existen fuera de nosotros, aparte de la experiencia y del conocimiento que adquirimos de su observación | y transformación, con- 230
siste en la conservación del cuerpo. Y, en este sentido, son útiles ante todo aquellas que pueden alimentar y nutrir el cuerpo, de suerte que todas sus partes puedan cumplir correctamente su función. Porque cuanto más apto es un cuerpo para ser afectado y afectar de múltiples maneras a los cuerpos externos, más apta es el alma para pensar (*ver 4/38* y *4/39*). Pero en la naturaleza parece que existen muy pocas cosas de este tipo, por lo cual, para alimentar un cuerpo

como conviene, es necesario utilizar muchos alimentos de diversa naturaleza. Y así, el cuerpo humano se compone de muchísimas partes de diversa naturaleza, que necesitan alimento continuo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para todas las funciones que pueden seguirse de su naturaleza, y en consecuencia, para que el alma sea igualmente apta para concebir muchas cosas.

Capítulo 28. Para conseguir, sin embargo, estas cosas, apenas serían suficientes las fuerzas de cada uno, si los hombres no se prestaran servicios mutuos. Ahora bien, el dinero* trajo el compendio de todas las cosas, y por eso es un hecho que su imagen suele ocupar al máximo el alma del vulgo, ya que casi no puede imaginar especie alguna de alegría que no vaya acompañada de la idea de las monedas como causa.

Capítulo 29. Pero este vicio sólo es propio de quienes buscan los dineros, no por indigencia ni para cubrir sus necesidades, sino porque aprendieron las artes del lucro, de las que hacen ostentación. Por lo demás, alimentan el cuerpo según costumbre, pero con so-
231 briedad, porque | todo cuanto gastan en la conservación de su cuerpo, creen perderlo de sus bienes. En cambio, quienes aprendieron el verdadero uso de la moneda y regulan la medida de las riquezas por la sola indigencia, viven contentos con poco.

Capítulo 30. Dado, pues, que son buenas las cosas que ayudan a que las partes del cuerpo cumplan con su función, y que la alegría consiste en que la potencia del hombre, en cuanto que consta de alma y de cuerpo, es ayudada y aumentada, son también buenas todas aquellas cosas que traen alegría. Sin embargo, como las cosas no obran con el fin de afectarnos a nosotros de alegría, ni su potencia de obrar es regulada por nuestra utilidad, y con frecuencia, en fin, la alegría se refiere sobre todo a una parte del cuerpo, los afectos de alegría y, por tanto, también los deseos que por ellos son engendrados (si no intervienen la razón y la vigilancia) suelen tener exceso. A lo cual se añade que, en virtud del afecto, consideramos primordial aquello que es agradable en el momento presente, y no podemos apreciar con igual afecto de ánimo las cosas futuras. Ver *4/44e* y *4/60e.*

Capítulo 31. Por el contrario, la superstición parece dar por sentado que es bueno aquello que trae tristeza y, al revés, malo lo que trae alegría. Pero, como ya hemos dicho (*ver 4/45e*), nadie,

fuera del envidioso, se deleita con mi impotencia y mi desgracia. Pues con cuanta mayor alegría somos afectados, a mayor perfección pasamos y, por consiguiente, más participamos de la naturaleza divina; ni puede nunca ser mala una alegría | que es moderada por la 232
verdadera razón de nuestra utilidad. En cambio, quien es guiado por el miedo y hace el bien para evitar el mal, no se guía por la razón.

Capítulo 32. Pero la potencia humana es sumamente limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores. Y, por tanto, no tenemos una potestad absoluta de adaptar a nuestro uso las cosas que están fuera de nosotros. Llevaremos, no obstante, con ecuanimidad las cosas que suceden contra aquello que pide la razón de nuestra utilidad, si somos conscientes de que hemos cumplido con nuestro oficio y que no hemos podido extender la potencia que poseemos, hasta el punto de poder evitarlas, y de que somos una parte de toda la naturaleza, cuyo orden seguimos. Y, si lo entendemos clara y distintamente, aquella parte nuestra que se define por la inteligencia, esto es, nuestra mejor parte, descansará plenamente en ello y se esforzará en permanecer en esa quietud. Pues, en cuanto que entendemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni descansar en absoluto sino en lo verdadero. Por consiguiente, en la medida en que entendemos correctamente estas cosas, el conato de la mejor parte de nuestro ser concuerda con el orden de toda la naturaleza. |

Quinta Parte

DE LA POTENCIA DEL ENTENDIMIENTO O DE LA LIBERTAD HUMANA

PROPOSICIÓN 11

A cuantas más cosas se refiere una imagen, más frecuente es y más a menudo se aviva y más ocupa el alma.

Demostración: En efecto, a cuantas más cosas se refiere una imagen o un afecto, más causas se dan por las que puede ser excitada o fomentada, y todas (por hipótesis) las contempla simultáneamente el alma en virtud del mismo afecto. Y, por tanto, ese afecto es tanto más frecuente o es más a menudo avivado, y (*por 5/8*) ocupa más el alma.

PROPOSICIÓN 12

Las imágenes de las cosas se unen más fácilmente a aquellas imágenes que se refieren a cosas que entendemos clara y distintamente, que a otras.

Demostración: Las cosas que entendemos clara y distintamente, o son propiedades comunes de las cosas o se deducen de ellas (*ver la definición de razón en 2/40e2*), y por tanto (*por la proposición precedente*), se excitan con mayor frecuencia en nosotros. | Por consi- 246
guiente, puede resultar más fácil que contemplemos otras cosas juntamente con ellas que con otras y, por tanto (*por 2/18*), que se unan más fácilmente con ellas que con otras.

PROPOSICIÓN 13

A cuantas más imágenes está unida una imagen, con mayor frecuencia se aviva.

Demostración: Pues, a cuantas más imágenes está unida una cierta imagen (*por 2/18*), más causas se dan por las que pueda ser excitada.

PROPOSICIÓN 14

El alma puede hacer que todas las afecciones del cuerpo o imágenes de las cosas se refieran a la idea de Dios.*

Demostración: No hay ninguna afección del cuerpo de la que el alma no pueda formar algún concepto claro y distinto (*por 5/4*). Y por tanto, el alma puede hacer (*por 1/15*) que todas se refieran a la idea de Dios.

PROPOSICIÓN 15

Quien se conoce clara y distintamente a sí mismo y a sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y a sus afectos.

Demostración: Quien se entiende clara y distintamente a sí mismo y a sus afectos, se alegra (*por 3/53*), y ello acompañado de la idea

de Dios (*por la proposición precedente*). Luego (*por 3/af6*), ama a Dios y (por el mismo motivo) tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y a sus afectos.

PROPOSICIÓN 16

Este amor a Dios debe ocupar al máximo el alma.

Demostración: Este amor, en efecto, está unido a todas las afec-
247 ciones del cuerpo | (*por 5/14*) y es fomentado por todas ellas (*por 5/15*). Y por tanto (*por 5/11*), debe ocupar al máximo el alma.

PROPOSICIÓN 17

Dios está exento de pasiones y no es afectado de ningún afecto de alegría o de tristeza.

Demostración: Todas las ideas, en cuanto que se refieren a Dios, son verdaderas (*por 2/32*), esto es (*por 2/d4*), adecuadas. Y por lo mismo (*por la definición general de los afectos*), Dios está exento de pasiones. Por otra parte, Dios no puede pasar ni a una mayor ni a una menor perfección (*por 1/20c2*). Por consiguiente (*por 3/af2* y *3/af3*), no es afectado por ningún afecto de alegría ni de tristeza.

Corolario

Hablando con propiedad, Dios ni ama a nadie ni odia a nadie. Porque Dios (*por la proposición precedente*) no es afectado por ningún afecto de alegría ni de tristeza, y, por consiguiente (*por 3/af6* y *3/af7*), tampoco tiene amor ni odio a nadie.

PROPOSICIÓN 18

Nadie puede odiar a Dios.

Demostración: La idea de Dios, que hay en nosotros, es adecuada y perfecta (*por 2/46* y *2/47*); y, por tanto, en cuanto que contemplamos a Dios, actuamos (*por 3/3*). Por consiguiente (*por 3/59*), no puede existir ninguna tristeza, acompañada de la idea de Dios, esto es (*por 3/af7*), nadie puede tener odio a Dios.

Corolario

El amor a Dios no se puede cambiar en odio.

Escolio

Se puede, sin embargo, objetar que, en tanto que entendemos a
248 Dios como causa de todas las cosas, | le consideramos, por ello mismo, causa de la tristeza. Pero a esto respondo que, en cuanto que entendemos las causas de la tristeza, ésta deja de ser pasión (*por 5/*

3), esto es (*por 3/59*), deja de ser tristeza. Y, por tanto, en la medida en que entendemos que Dios es causa de la tristeza, nos alegramos.

PROPOSICIÓN 19

Quien ama a Dios, no puede esforzarse por que Dios le ame a su vez.

Demostración: Si el hombre lo intentara, desearía con ello (*por 5/17c*) que Dios, al que ama, no fuera Dios; y por tanto (*por 3/19*), desearía entristecerse, lo cual (*por 3/28*) es absurdo. Luego, quien ama a Dios, etcétera.

PROPOSICIÓN 20

Este amor a Dios no puede ser mancillado por un afecto de envidia ni de celos, sino que se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos que están unidos con Dios por el mismo vínculo del amor.

Demostración: Este amor a Dios es el sumo bien que podemos apetecer según el dictamen de la razón (*por 4/28*) y es común a todos los hombres (*por 4/36*), y todos deseamos que gocen de él (*por 4/37*). Y por tanto (*por 3/af23*), no puede ser mancillado por el afecto de la envidia, ni tampoco (*por 5/18 y la definición de los celos*, que se ve en *3/35e*) por el afecto de los celos. Sino que, al contrario (*por 3/31*), debe ser tanto más fomentado cuantos más hombres imaginamos que gozan de él.

Escolio

[*a*] De esta misma manera podemos mostrar que no hay ningún afecto que sea directamente contrario a este amor, por el que este mismo amor pueda ser destruido. Y, por tanto, podemos concluir que este amor a Dios | es el más constante de todos los afectos y, en 249
cuanto que se refiere al cuerpo, no puede ser destruido sino con el mismo cuerpo. De qué naturaleza sea, sin embargo, en cuanto que se refiere al alma sola, lo veremos después [.]

[*b*] Y con esto he resumido todos los remedios de los afectos, o sea, todo lo que el alma, considerada en sí sola, puede contra los afectos. De donde resulta claramente que el poder del alma sobre los afectos consiste:

1.º) en el mismo conocimiento de los afectos (*ver 5/4e*);

2.º) en que separa los afectos del pensamiento de la causa exterior que imaginamos confusamente (*ver 5/2* y *5/4e*);

3.º) en el tiempo con que las afecciones, referidas a cosas que entendemos, superan a las referidas a cosas que concebimos de forma confusa o mutilada (*ver 5/7*);

4.º) en la multitud de causas con que son fomentadas las afecciones que se refieren a las propiedades comunes de las cosas o a Dios (*ver 5/9* y *5/11*);

5.º) y en fin, en el orden con que el alma puede ordenar y concatenar entre ellos sus afectos (*ver 5/10e* y además *5/12*, *5/13* y *5/14*) [.]

[*c*] Pero, para que se entienda mejor este poder del alma sobre los afectos, hay que señalar, en primer lugar, que llamamos grandes a los afectos, cuando comparamos el afecto de un hombre con el de otro y vemos que uno sufre más que otro con el mismo afecto; o cuando comparamos entre ellos los afectos de uno y el mismo hombre y constatamos que es afectado o conmovido por uno más que por otro. Pues (*por 4/5*) la fuerza de cada afecto se define por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra. Ahora bien, la potencia del alma se define por el solo conocimiento; y la impotencia, en cambio, o pasión por la sola privación del conocimiento, es decir, que es estimada por aquello por lo que se dice que las ideas son inadecuadas. De donde se sigue que el alma que más padece, es aquella cuya mayor parte está constituida por ideas inadecuadas, de suerte que se la distingue por lo que padece más que por lo que actúa; y, al contrario, la más activa es aquella cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas, de suerte que, aunque tenga tantas ideas inadecuadas como la otra, se distingue por las primeras, que se atribuyen a la virtud humana, más que por las segundas, que revelan la impotencia humana. Hay que advertir, además, que las enfermedades del ánimo y los infortu-
250 nios | tienen su origen principal en el excesivo amor* hacia una cosa que está sometida a muchas variaciones y de la que nunca podemos ser dueños. Pues nadie está solícito y angustiado por una cosa que no ama, ni surgen las injurias, las sospechas, las enemistades, etc., sino del amor hacia cosas de las que nadie puede ser realmente dueño [.]

[*d*] Por lo anterior concebimos fácilmente qué es lo que el conocimiento claro y distinto, y ante todo aquel tercer género de conocimiento (sobre el cual véase *2/47e*), cuyo fundamento es el mismo conocimiento de Dios, puede sobre los afectos, a saber: aunque no los suprime totalmente, en cuanto que son pasiones (*ver 5/3* y *5/4e*), hace al menos que constituyan una parte mínima del alma (*ver 5/14*). Por otra parte, engendra el amor hacia una cosa inmutable y eterna (*ver 5/15*), del que somos realmente dueños (*ver 2/45*); el cual, por tanto, no puede ser mancillado por ninguno de los vicios que se dan en el amor común, sino que puede ser siempre cada vez mayor (*por 5/15*) y ocupar la mayor parte del alma (*por 5/16*) y afectarla ampliamente [.]

[*e*] Y con esto he concluido todo lo que se refiere a la vida presente. Pues lo que he dicho al inicio de este escolio, a saber, que en estos pocos remedios de los afectos los he incluido todos, fácilmente podrá verlo todo aquel que preste atención a lo que he dicho en este escolio y atienda, a la vez, a las definiciones del alma y de sus afectos y, en fin, a *3/1* y *3/3*. Ya es, pues, tiempo de pasar a las cosas que pertenecen a la duración del alma sin relación con el cuerpo[31].

PROPOSICIÓN 21

El alma no puede imaginar nada ni recordar las cosas pasadas sino mientras dura el cuerpo.

Demostración: Pues el alma no expresa la existencia actual de su cuerpo ni tampoco concibe como actuales las afecciones de su cuerpo, sino mientras dura el cuerpo (*por 2/8c*). Y, por tanto (*por 2/26*), no concibe ningún cuerpo como actualmente existente sino mientras dura su propio cuerpo. Y por lo mismo, no puede imaginar nada (*ver la definición de la imaginación en 2/17e*) | ni recordar las cosas 251
pasadas sino mientras dura el cuerpo (*ver la definición de la memoria en 2/18e*).

PROPOSICIÓN 22

Sin embargo, en Dios existe necesariamente una idea que expresa la esencia de este o aquel cuerpo humano bajo una especie de eternidad.

Demostración: Dios no sólo es causa de la existencia de este o aquel cuerpo humano, sino también de su esencia (*por 1/25*), la cual debe ser, por tanto, necesariamente concebida por la misma esencia de Dios (*por 1/ax4*), y ello con cierta necesidad eterna (*por 1/16*). Y este concepto debe darse necesariamente en Dios (*por 2/3*).

PROPOSICIÓN 23

El alma humana no puede ser totalmente destruida con el cuerpo, sino que permanece algo de ella que es eterno.

Demostración: En Dios se da necesariamente un concepto o idea que expresa la esencia del cuerpo humano (*por la proposición precedente*) y que, por tanto, es necesariamente algo que pertenece a la

31. OP, 250/23-24 (= NS) «sine relatione ad corpus». En paralelismo con *5/40c*, algunos (Me, Ap, Mi) corrigen: «sine relatione ad corporis existentiam»; en cambio, otros (Cai, Cu y Gi) lo mantienen, aunque dudan de su corrección. Nosotros respetamos el original, porque su ambigüedad también existía en el KV (comparar II, 19, § 14; 23, § 2 con 19, § 15 y 17; 22, § 6-7; 23, § 1) y parece ser esencial al spinozismo (KV, II, 24, § 1; 26, § 9, etcétera).

esencia del alma humana (*por 2/13*). Pero nosotros no atribuimos al alma humana ninguna duración, que pueda ser definida por el tiempo, sino en cuanto que ella expresa la actual existencia del cuerpo, que se explica por la duración y se puede definir por el tiempo; es decir (*por 2/8c*), no le atribuimos duración sino mientras dura el cuerpo. Ahora bien, como aquello que se concibe con cierta necesidad eterna por la misma esencia de Dios, es algo (*por la proposición precedente*), este algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno.

Escolio

Esta idea que expresa la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es, como dijimos, cierto modo de pensar que pertenece a la esencia del alma, el cual es necesariamente eterno. No puede
252 suceder, | sin embargo, que recordemos* haber existido antes del cuerpo, puesto que no puede existir de ello ningún vestigio en el cuerpo, ni puede la eternidad definirse por el tiempo ni tener con él relación alguna. Pero, a pesar de ello, sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos*. Pues el alma no siente menos las cosas que concibe con la inteligencia que las que tiene en la memoria. En efecto, los ojos del alma, con los que ve y observa las cosas, son las mismas demostraciones. Así, pues, aunque no recordemos que hemos existido antes del cuerpo, sentimos, no obstante, que nuestra alma, en cuanto que implica la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es eterna y que esta existencia suya no se puede definir por el tiempo o explicar por la duración. Así, pues, sólo puede decirse que nuestra alma dura y que su existencia es definida por cierto tiempo, en cuanto que implica la existencia actual del cuerpo, y sólo en ese sentido tiene el poder de determinar la existencia de las cosas por el tiempo y de concebirlas bajo la duración.

PROPOSICIÓN 24

Cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios.

Demostración: Está claro por *1/25*.

PROPOSICIÓN 25

El supremo esfuerzo del alma y su suprema virtud es entender las cosas con el tercer género de conocimiento.

Demostración: El tercer género de conocimiento procede de la idea adecuada de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas (ver su definición en *2/40e2*); y cuanto

más entendemos las cosas de este modo, más (*por la proposición precedente*) entendemos a Dios. Y por tanto (*por 4/28*), la suprema virtud del alma, esto es (*por 4/d8*), la suprema potencia o naturaleza, o sea (*por 3/7*), el supremo esfuerzo del alma es entender las cosas con el tercer género de conocimiento. |

PROPOSICIÓN 26 253

Cuanto más apta es el alma para entender las cosas con este tercer género de conocimiento, más desea entender las cosas con este mismo género de conocimiento.

Demostración: Está claro. Pues, en la medida en que concebimos que el alma es apta para entender las cosas con este género de conocimiento, la concebimos determinada a entender las cosas con el mismo género de conocimiento. Y, por consiguiente (*por 3/af1*), cuanto más apta es el alma para esto, más lo desea.

PROPOSICIÓN 27

De este tercer género de conocimiento nace la mayor tranquilidad del alma que puede darse.

Demostración: La suprema virtud del alma es conocer a Dios (*por 4/28*), es decir, entender las cosas con el tercer género de conocimiento (*por 5/25*); y esta virtud es tanto mayor, cuanto más conoce el alma las cosas con este género de conocimiento (*por 5/24*). Y por eso mismo, quien conoce las cosas con este género de conocimiento, pasa a la suprema perfección humana y, por tanto (*por 3/af2*), es afectado por la suma alegría, acompañada, además (*por 2/43*), por la idea de sí mismo y de su virtud. Y por consiguiente (*por 3/af25*), de este género de conocimiento nace la mayor tranquilidad que puede darse.

PROPOSICIÓN 28

El esfuerzo o deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, pero sí del segundo género de conocimiento.

Demostración: Esta proposición es clara por sí misma. Pues todo lo que entendemos clara y distintamente, | lo entendemos o por sí 254
mismo o por otra cosa que es concebida por sí misma; esto es, las ideas que en nosotros son claras y distintas, o sea, que se refieren al tercer género de conocimiento (*ver 2/40e2*), no pueden seguirse de ideas mutiladas y confusas, las cuales (*por el mismo escolio*) se refieren al primer género de conocimiento, sino de ideas adecuadas, o sea (*por el mismo escolio*), del segundo y del tercer género de cono-

cimiento. Y por consiguiente (*por 3/af1*), el deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, pero sí del segundo.

PROPOSICIÓN 29

Todo lo que el alma entiende bajo una especie de eternidad, no lo entiende porque concibe la existencia actual y presente del cuerpo, sino porque concibe la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad.

Demostración: En la medida en que el alma concibe la existencia presente de su cuerpo, concibe también la duración, la cual puede ser determinada por el tiempo; y sólo en ese sentido tiene el poder de concebir las cosas en relación con el tiempo (*por 5/21* y *2/26*). Ahora bien, la eternidad no se puede explicar por la duración (*por 1/d8 y su explicación*). Luego, en este sentido, el alma no tiene la potestad de concebir las cosas bajo una especie de eternidad, sino porque por naturaleza es propio de la razón concebir las cosas bajo una especie de eternidad (*por 2/44c2*) y porque también pertenece a la naturaleza de la razón concebir la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad (*por 5/23*); y fuera de estas dos cosas nada más pertenece a la esencia del alma (*por 2/13*). Por consiguiente, este poder de concebir las cosas bajo una especie de eternidad no pertenece al alma sino en cuanto que concibe la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad.

Escolio

Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que existen en relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. |
255 Ahora bien, las que son concebidas de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos bajo una especie de eternidad, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios, como hemos mostrado en *2/45*, *y véase también 2/45e*.

PROPOSICIÓN 30

En la medida en que nuestra alma se conoce a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios.

Demostración: La eternidad es la misma esencia de Dios, en cuanto que ésta implica la existencia necesaria (*por 1/d8*). Concebir, pues, las cosas bajo una especie de eternidad es concebir las cosas, en

cuanto que se conciben como seres reales por la esencia de Dios, o sea, en cuanto que por la esencia de Dios implican la existencia. Y por tanto, nuestra alma, en la medida en que se concibe a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe, etcétera.

PROPOSICIÓN 31

El tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal, en cuanto que el alma misma es eterna.

Demostración: El alma no concibe nada bajo una especie de eternidad sino en la medida en que concibe la esencia de su cuerpo bajo una especie de eternidad (*por 5/29*), esto es (*por 5/21* y *5/23*), sino en cuanto que es eterna. Y por tanto (*por la proposición precedente*), en cuanto que el alma es eterna, tiene un conocimiento de Dios, el cual es sin duda necesariamente adecuado (*por 2/46*). Y por consiguiente, en cuanto que es eterna, el alma es apta para conocer todas aquellas cosas que pueden seguirse de este conocimiento ya dado de Dios (*por 2/40*), esto es, para conocer las cosas con el tercer género de conocimiento (*ver su definición en 2/40e2*). Y por tanto (*por 3/d1*), en cuanto que el alma es eterna, es causa adecuada o formal de ese conocimiento. |

Escolio 256

Así, pues, cuanto más rico es cada uno en este género de conocimiento, más consciente es de sí mismo y de Dios, es decir, más perfecto y más feliz es, lo cual aún quedará más claro por lo que sigue. No obstante, hay que observar aquí que, aunque ya estamos seguros de que el alma es eterna, en cuanto que concibe las cosas bajo una especie de eternidad, nosotros, sin embargo, a fin de explicar más fácilmente lo que queremos mostrar y que se lo entienda mejor, consideraremos el alma, como hemos hecho hasta ahora, como si ya comenzara[32] a existir y ya comenzara a entender las cosas bajo una especie de eternidad. Lo cual nos es lícito hacerlo sin peligro alguno de error, a condición de que tengamos la cautela de no concluir nada más que de premisas evidentes.

32. Traducimos literalmente (*ya*) la expresión *iam inciperet* (OP = NS), y no, como suele hacerse, por *ahora comenzara*, porque su paralelismo con 5/33e (*ortas fuisset*) pudiera sugerir que se trata de un galleguismo o lusitanismo (imperfecto de subjuntivo por el pluscuamperfecto). En ese caso, aludiría a 5/14 y 5/15 como hará 5/39d.

PROPOSICIÓN 32

Todo lo que entendemos con el tercer género de conocimiento, gozamos de ello y este gozo va acompañado de la idea de Dios como causa.

Demostración: De este género de conocimiento nace la mayor tranquilidad del alma (*5/27*), o sea (*por 3/af2*), la mayor alegría que puede darse, y acompañada de la idea de sí mismo [*por 2/42*][33] y acompañada también, por tanto (*por 5/30*), de la idea de Dios como causa.

Corolario

Del tercer género de conocimiento nace necesariamente el amor intelectual de Dios. Pues de este género de conocimiento nace (*por la proposición precedente*) una alegría acompañada de la idea de Dios como causa, esto es (*por 3/af6*), un amor de Dios, no en cuanto que le imaginamos como presente (*por 5/29*), sino en cuanto que entendemos que Dios es eterno. Y esto es lo que yo llamo amor intelectual de Dios.

PROPOSICIÓN 33

El amor intelectual de Dios, que surge del tercer género de conocimiento, es eterno. |

257 *Demostración*: El tercer género de conocimiento (*por 5/31* y *1/ax3*) es eterno. Y por tanto (*por el mismo 1/ax3*), el amor que de él nace, es también necesariamente eterno.

Escolio

Aunque este amor a Dios no ha tenido comienzo (*por la proposición precedente*), tiene, sin embargo, todas las perfecciones del amor, como si hubiera nacido, tal como hemos fingido en el corolario de la proposición anterior. Ni existe aquí diferencia alguna, excepto que estas perfecciones, que hemos fingido sobrevenir al alma, las posee como eternas, y acompañadas de la idea de Dios como causa eterna. Y, si la alegría consiste en el paso a una perfección mayor, la felicidad debe consistir sin duda en que el alma esté en posesión de la perfección misma.

33. OP, 256/17-19 (= NS) «laetitia oritur, eaque concomitante idea sui (per prop. 27 hujus)». Desde Meijer, todos trasladan la cita «(per prop. 27 hujus)» a donde la sitúa nuestro texto. En paralelismo, en cambio, con la cita de 5/30, añadimos la de 2/43, pues suponemos que OP y NS la omitieron porque situaron, por error, 5/27 en su lugar.

PROPOSICIÓN 34

El alma no está sometida a los afectos que se refieren a las pasiones, sino mientras dura el cuerpo.

Demostración: La imaginación es la idea con que el alma contempla una cosa como presente (*ver su definición en 2/17e*); esta idea, sin embargo, indica más la constitución actual del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior (*por 2/16c2*). Por consiguiente, un afecto es la imaginación (*por la definición general de los afectos*), en cuanto que indica la constitución actual del cuerpo. Y, por tanto (*por 5/21*), el alma no está sometida a afectos que se refieren a las pasiones sino mientras dura el cuerpo.

Corolario

De aquí se sigue que, aparte del amor intelectual, ningún amor es eterno.

Escolio

Si atendemos a la opinión común de los hombres, veremos que ellos son sin duda conscientes de la eternidad de su alma; pero que ellos la | confunden con la duración y la atribuyen a la imaginación, 258
o sea, a la memoria que creen que permanece después de la muerte.

PROPOSICIÓN 35

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.*

Demostración: Dios es absolutamente infinito (*por 1/d6*), esto es (*por 2/d6*), la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita, y ello (*por 2/3*) acompañada de la idea de sí mismo, esto es (*por 1/11* y *1/d1*), de la idea de su causa. Y esto es lo que he llamado amor intelectual de Dios en *5/32c*.

PROPOSICIÓN 36

El amor intelectual del alma a Dios es el mismo amor de Dios, con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada bajo una especie de eternidad. Es decir, que el amor intelectual del alma a Dios es parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

Demostración: Este amor del alma debe ser referido a las acciones del alma (*por 5/32c* y *3/3*), y es, por tanto, la acción con que el alma se contempla a sí misma, acompañada de la idea de Dios como causa (*por 5/32* y *5/32c*); es decir (*por 1/25c* y *2/11c*), la acción con que Dios, en cuanto que puede ser explicado por el alma humana, se

contempla a sí mismo, acompañada de la idea de sí mismo. Y, por consiguiente (*por la proposición precedente*), este amor del alma es parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

Corolario

De aquí se sigue que Dios, en cuanto que se ama a sí mismo, ama a los hombres; y, en consecuencia, que el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es una y la misma cosa. |

259 *Escolio*

[*a*] Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad o libertad, a saber, en el amor constante y eterno a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres. Y no sin razón en los libros sagrados este amor o felicidad se llama gloria. Pues, ya se refiera a Dios ya al alma, este amor se puede denominar correctamente tranquilidad del ánimo, la cual no se distingue realmente de la gloria (*por 3/af25* y *3/af30*). Pues, en cuanto que se refiere a Dios, es (*por 5/35*) alegría —permítaseme emplear todavía la palabra— acompañada de la idea de sí mismo, como lo es también en cuanto que se refiere al alma (*por 5/27*). Además, como la esencia de nuestra alma consiste sólo en aquel conocimiento del que Dios es el principio y fundamento (*por 1/15* y *2/47e*), nos resulta por ello evidente cómo y por qué nuestra alma, según la esencia y la existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios [.]

[*b*] Y he creído que merecía la pena señalarlo aquí, a fin de mostrar con este ejemplo cuánto valor tiene el conocimiento de las cosas singulares, que he llamado intuitivo o de tercer género (*ver 2/40e2*), y cuánto más valioso es que el conocimiento universal que he llamado de segundo género. Pues, aunque en la primera parte he demostrado, de forma general, que todas las cosas (y por tanto también el alma humana) dependen de Dios en cuanto a la esencia y a la existencia, aquella demostración, aunque sea legítima y alejada de toda duda, no afecta, sin embargo, a nuestra alma del mismo modo que cuando eso mismo es deducido de la esencia misma de cualquier cosa singular, que decimos depender de Dios.

PROPOSICIÓN 37

En la naturaleza no existe nada que sea contrario a este amor intelectual o que lo pueda suprimir.

Demostración: Este amor intelectual se sigue necesariamente de la naturaleza del alma, en cuanto que, como verdad eterna, ésta es considerada por medio de la naturaleza de Dios (*por 5/33* y *5/*

29). Si existiera, pues, algo que fuera contrario a este amor, sería contrario a la verdad; y, por tanto, aquello | que pudiera suprimir 260
este amor, haría que lo que es verdadero fuese falso, lo cual (como es por sí mismo evidente) es absurdo. Luego no existe nada en la naturaleza, etcétera.

Escolio

El axioma de la cuarta parte (*4/ax*) se refiere a las cosas singulares, en cuanto que se las considera en relación con cierto tiempo y lugar, de lo cual no creo que dude nadie.

PROPOSICIÓN 38

Cuantas más cosas entiende el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, menos padece por los afectos que son malos y menos teme a la muerte.

Demostración: La esencia del alma consiste en el conocimiento (*por 2/11*). Cuantas más cosas conoce, pues, el alma con el segundo y el tercer género de conocimiento, mayor parte de ella permanece (*por 5/23* y *5/29*); y, por tanto (*por la proposición precedente*), mayor parte de ella no es tocada por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, esto es (*por 4/30*), que son malos. Así, pues, cuantas más cosas entiende el alma con el segundo y el tercer género de conocimiento, mayor parte de ella permanece inmune y, por consiguiente, menos padece de los afectos, etcétera.

Escolio

Por esto entendemos lo que he tocado en *4/39e* y que prometí explicar en esta parte, a saber, que la muerte es tanto menos nociva cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto del alma y, por tanto, cuanto más ama el alma a Dios. Por otra parte, como (*por 5/27*) del tercer género de conocimiento nace la mayor tranquilidad que puede darse, se sigue que el alma humana puede ser de tal naturaleza que aquello que hemos mostrado que perece con el cuerpo (*por 5/21*), no tenga importancia alguna en proporción a aquello que de ella permanece. Pero de esto más ampliamente después.

PROPOSICIÓN 39

Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna. |

Demostración: Quien tiene un cuerpo apto para hacer muchísi- 261
mas cosas, es quien menos sufre los conflictos de los afectos que son malos (*por 4/38*), esto es (*por 4/30*), de los afectos que son contra-

rios a nuestra naturaleza. Y por tanto (*por 5/10*), tiene potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento y, en consecuencia (*por 5/14*), de hacer que todas las afecciones del cuerpo se refieran a Dios. De donde resultará (*por 5/15*) que será afectado por un amor a Dios que (*por 5/16*) debe ocupar o constituir la mayor parte del alma. Y por tanto (*por 5/33*), tiene un alma cuya mayor parte es eterna.

Escolio

Puesto que los cuerpos humanos son aptos para muchísimas cosas, no hay duda que pueden ser de tal naturaleza que se refieran a almas que tienen un gran conocimiento de sí mismas y de Dios, y cuya parte mayor o principal es eterna, y que, por tanto, apenas temen a la muerte. Pero, para que esto se entienda mejor, hay que advertir aquí que nosotros vivimos en continua variación y que, en la medida en que cambiamos a mejor o a peor, nos llamamos felices o infelices. Y así, el que de niño o de chico pasa a cadáver, se llama infeliz; y, al contrario, se considera felicidad el que podamos recorrer todo el espacio de la vida con una mente sana* en un cuerpo sano. Y, realmente, quien tiene un cuerpo como un niño o un chico, apto para muy pocas cosas, y muy dependiente de las causas exteriores, tiene un alma que, considerada en sí sola, apenas es consciente de sí misma ni de Dios ni de las cosas; en cambio, quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene un alma que, considerada en sí sola, es muy consciente de sí misma y de Dios y de las cosas. Así, pues, en esta vida nos esforzamos, en primer lugar, por que el cuerpo de la infancia, en cuanto su naturaleza lo permite y conduce a ello, se cambie en otro que sea apto para muchísimas cosas, y que se refiera a un alma que sea sumamente consciente de sí misma y de Dios y de las cosas; y de tal suerte que todo lo que se refiere a su memoria o a su imaginación, no tenga apenas importancia en proporción al entendimiento, como ya he dicho en el escolio de la proposición precedente. |

262 PROPOSICIÓN 40

*Cuanta más perfección tiene cada cosa, más actúa y menos padece; y, al revés, cuanto más actúa, más perfecta es**.

Demostración: Cuanto más perfecta es una cosa, más realidad tiene (*por 2/d6*); y, por consiguiente (*por 3/3* y *3/3e*), más actúa y menos padece. Y esta demostración procede de la misma manera en el orden inverso; de donde se sigue que, al contrario, una cosa es tanto más perfecta cuanto más actúa.

Corolario

De aquí se sigue que la parte del alma que permanece, cualquiera que sea su magnitud, es más perfecta que la restante. En efecto, la parte eterna del alma (*por 5/23* y *5/29*) es el entendimiento, el único por el que nos decimos activos (*por 3/3*); en cambio, la que hemos mostrado que perece, es la misma imaginación (*por 5/21*), la única por la que nos decimos pasivos (*por 3/3 y la definición general de los afectos*). Y, por tanto (*por la proposición precedente*), aquélla, cualquiera que sea su magnitud, es más perfecta que ésta.

Escolio

Estas son las cosas que me había propuesto mostrar acerca del alma, en cuanto que se la considera sin relación con la existencia del cuerpo. A partir de ahí, y a la vez de *1/21* y de otras cosas, resulta claro que nuestra alma, en cuanto que entiende, es un modo eterno del pensar que es determinado por otro modo eterno y éste de nuevo por otro, y así al infinito. De tal suerte que todos simultáneamente constituyen el entendimiento eterno e infinito de Dios.

PROPOSICIÓN 41

Aunque no supiéramos que nuestra alma es eterna, consideraríamos primordiales la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que en la cuarta parte hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad.

Demostración: El primer y único fundamento de la virtud o fundamento de la norma recta de vida (*por 4/22c* y *4/24*) es buscar la propia utilidad. Ahora bien, para determinar las cosas que la razón enseña ser útiles, no hemos tenido en cuenta la eternidad del alma, ya que | sólo la hemos conocido en esta quinta parte. Así, 263
pues, aunque en aquel momento ignoráramos que el alma es eterna, hemos considerado primordiales las cosas que hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad. Y, por consiguiente, aun cuando también ahora lo hubiéramos ignorado, consideraríamos primordiales los mismos preceptos de la razón.

Escolio

La convicción común del vulgo parece ser distinta. Muchos, en efecto, parecen creer que sólo son libres en cuanto les es lícito obedecer a la concupiscencia, y que renuncian a sus derechos en la medida en que tienen que vivir según los preceptos de la ley divina. De ahí que la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que se refieren a la fortaleza de ánimo, creen que son cargas de las que

esperan desprenderse después de la muerte, al tiempo que reciben el precio de la esclavitud, es decir, de la piedad y de la religión. Y no sólo por esta esperanza, sino también y principalmente por el miedo a ser castigados tras la muerte con terribles suplicios, son inducidos, en cuanto se lo permiten su debilidad y ánimo impotente, a vivir según el precepto de la ley divina. Y, si los hombres no tuvieran esta esperanza y este miedo, sino que creyeran más bien que las almas mueren con el cuerpo y que no les resta a los miserables, cargados con el peso de la piedad, el vivir más tiempo, volverían a su natural ingenio y querrían regularlo todo por la concupiscencia y obedecer a la fortuna antes que a sí mismos. Todo lo cual no me parece menos absurdo* que si uno, por no creer que pueda nutrir por siempre su cuerpo con buenos alimentos, prefiriera saciarse con venenos y sustancias letales; o si por ver que el alma no es eterna, o sea, inmortal, prefiere ser demente o vivir sin razón. Todo lo cual es tan absurdo que apenas merece ser mencionado.

PROPOSICIÓN 42

*La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; ni gozamos de ella porque reprimimos las concupiscencias, sino que, al contrario, porque gozamos de ella, podemos reprimir las concupiscencias**.

Demostración: La felicidad consiste en el amor a Dios (*por 5/36*
264 y *5/36e*), el cual nace del tercer género de conocimiento | (*por 5/32c*); y por tanto, este amor (*por 3/59* y *3/3*) debe ser referido al alma en cuanto que actúa, y, en consecuencia (*por 4/d8*), es la virtud misma: que era lo primero. Además, cuanto más goza el alma de este amor divino o felicidad, más entiende (*por 5/32*), esto es (*por 5/3c*), mayor poder tiene sobre los afectos y (*por 5/38*) menos padece de los afectos que son malos. Y, por consiguiente, por gozar el alma de este amor divino o felicidad, tiene la potestad de reprimir las concupiscencias. Y, como el poder humano de reprimir los afectos consiste en el solo entendimiento, se sigue que nadie goza de la felicidad porque reprimió sus afectos, sino que, al contrario, la potestad de reprimir las concupiscencias nace de la misma felicidad.

Escolio

Con esto he concluido cuanto me había propuesto mostrar acerca del poder del alma sobre los afectos y acerca de la libertad del alma. Y a partir de ahí resulta claro cuánto aventaja y es más poderoso el sabio que el ignorante, que se deja guiar por el solo apetito. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de múltiples maneras

por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad del ánimo, vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas; y tan pronto deja de padecer, deja también de existir. Por el contrario, el sabio, en cuanto que es considerado como tal, apenas si se conmueve en su ánimo, sino que, consciente de sí mismo y de Dios y de las cosas con cierta necesidad eterna, no deja nunca de existir, sino que goza siempre de la verdadera tranquilidad del ánimo. Y, si el camino que he demostrado que conduce aquí, parece sumamente difícil, puede, no obstante, ser hallado. Difícil sin duda tiene que ser lo que tan rara vez se halla. Pues, ¿cómo podría suceder que, si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera ser encontrada sin gran esfuerzo, fuera por casi todos despreciada? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro*.

FIN