

## LAS DOS PREOCUPACIONES RADICALES DE BARUC SPINOZA<sup>1</sup>.

Lelio Fernández

Platón le hizo argumentar a Sócrates que la muerte sería una maravillosa ganancia, comparada con la vida, si acabara del todo con uno y si su mejor metáfora fuese la de un dormir sin fin y sin sueños. Esta idea, que en la *Apología* (40cd) fue menos una convicción que una concesión argumentativa, era abominable para Spinoza. El creía en el apego espontáneo, necesario, de todos los seres a la vida; pensaba que es evidente para todo hombre, ignorante o sabio, que ser, vivir, obrar - tres términos que significan lo mismo (E4P24) - es lo bueno y que la felicidad consiste en poder conservar el propio ser (E4P18S y 21). Por lo tanto pensaba que todo hombre tendrá a la muerte como algo muy dañino y como lo más temible si se la figura como lo que acabará del todo con él. Se le podría haber objetado que algunos hombres se suicidan y que muchos padecen, con estilos diversos, un *taedium vitae* más o menos estable. Pero si los que dicen que lo mejor para un ser humano sería no haber nacido le hubiesen hecho tal objeción, habrían sabido de inmediato lo que era la impaciencia de Spinoza. Se la puede conjeturar por la respuesta que escribió para quienes hubiesen tenido la ocurrencia de oponer a su tesis de la inexistencia de la voluntad libre esta objeción: si el hombre no obrara en virtud de la libertad de su voluntad, puesto en la situación de equilibrio del asno de Buridan moriría de hambre. Es precisamente impaciencia lo que hay en esta respuesta: "Si me preguntan si tal hombre no ha de ser tenido menos por hombre que por asno, respondo que no lo sé, como tampoco sé cómo ha de ser estimado quien se ahorca, o cómo han de ser estimados los niños, los tontos, los locos..." (E2P49S).

---

<sup>1</sup> Para las citas de las obras de Spinoza, ver Apéndice: *Convenciones para citar las obras de Spinoza*.

Cualquiera haya sido el sentido de este *ex abrupto* sobre los suicidas en este texto, lo cierto es que Spinoza no consideraba que el suicidio fuese un argumento capaz de minar la solidez de las proposiciones en las que mostró que cada cosa (y, por lo tanto, cada hombre) se esfuerza por perseverar en su ser y que sólo puede ser destruida por algo exterior a ella (E3P4-6): el que se suicida sucumbe por causas exteriores más poderosas que su esfuerzo por persistir en la existencia (E4P18S); causas "ocultas" (*latentes*) que "de tal modo disponen su imaginación y afectan su cuerpo, que éste se reviste de una naturaleza contraria a la que tenía anteriormente sin que en el alma se pueda dar la idea correspondiente" (E4P20S). La idea de un impulso de autodestrucción o de una pulsión de muerte - como se encuentra, por ejemplo, en la teoría de Freud- aparece como radicalmente contraria a su concepción: "que un hombre por necesidad de su naturaleza se esfuerce en no existir o en transformarse en otra cosa, es tan imposible como que de la nada se produzca algo" (*ibid.*). En cuanto al hastío de la vida, Spinoza habría dicho que, como cualquier otra forma de tristeza, es disminución de la potencia de obrar para superar el embate de todo lo que nos afecta desde fuera y no el efecto de una pretendida tendencia a la muerte (E3AD3).

Pero Spinoza profesaba también este axioma: "No se da en la naturaleza ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cualquiera, se da otra más potente que puede destruirla" (E4Ax). Y las primeras dieciocho proposiciones de E4 son un conjunto de teoremas sobre la limitación de la fuerza de existir del hombre.

No es extraño, entonces, que Spinoza se propusiera estas dos preocupaciones radicales como cuestiones rectoras de su investigación filosófica: 1a) si es posible - y cómo - liberarse durante la vida de todo lo que inhibe o restringe el esfuerzo por perseverar en el propio ser; 2a) si es posible salvarse de la destrucción total.

Estas páginas procuran mostrar la persistencia de esos dos problemas en toda la obra de Spinoza, que es una ética sobre todo por ser una respuesta a ellos, y que ante todo a ellos debe por lo menos algunas de sus características más radicales. Con esos dos problemas se abre el *Tractatus de intellectus emendatione*, y con la seguridad de haber resuelto ambos se cierra la *Ética*.

1. En el *Tretado de la reforma del entendimiento*.

La primera página anuncia las dos cuestiones. En cuatro escasas líneas Spinoza refiere cómo llegó a la decisión "de investigar si existía algo que fuese un bien verdadero, capaz de comunicarse y que fuese el único que, desechados todos los demás, actuase sobre el ánimo, y *más todavía*: (de investigar) si existía algo con cuyo descubrimiento y adquisición (...) gozara eternamente de continua y suprema alegría<sup>2</sup>.

Se trata, en efecto, de dos cuestiones distintas. Esas cuatro primeras líneas narran una experiencia decisiva: muy temprano en la vida Spinoza se dio cuenta, ante todo, de que las cosas de las que recelaba y las que temía no tenían en sí nada de malo ni de bueno sino en cuanto modificaban su ánimo. Esa conclusión era algo más complejo que la mera afirmación de neutralidad moral de las cosas, que podría conciliarse tanto con una profesión de relativismo ético, o de escepticismo, cuanto con una falta de conciencia moral. En esa conclusión, la temprana sabiduría de Spinoza eliminaba todo el ámbito del bien y del mal: "*bien y mal, o pecado son esto: nada más que modos de pensar y no realidades o algo que tenga existencia*", escribiría después, en el *Corto Tratado* (I, cap. VI,9)<sup>3</sup>; pero al mismo tiempo afirmaba que los efectos que las cosas producen en uno pueden ser buenos o pueden ser malos. Desde entonces y para siempre, Spinoza mantendrá el lenguaje de lo bueno y de lo malo, porque el entendimiento enmendado lo necesita para discriminar el valor de emociones, pasiones, acciones. Por aquel entonces pensaba, además, que la experiencia también le había dado una lección acerca de la vanidad de las cosas que los hombres estiman de hecho como bien supremo: riquezas, honores, placer sexual (§ 3)<sup>4</sup>. Ellas entretienen el alma y no le dejan conocer lo que de veras le conviene; la alejan de sí de tal manera que no acierta a saber cuál es su propia naturaleza y hasta dónde llega su

<sup>2</sup> "...constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum, & sui communicabile esset, & a quo solo, reiectis caeteris omnibus, animum afficeretur; imo an aliquid daretur, quo invento, & acquisito, continua, ac summa in aeternum fruerer laetitia". En la traducción francesa de Appuhn, la eliminación de *imo* y de la reiteración de *an aliquid daretur* ("si existía algo") diluye la distinción de las dos cuestiones.

<sup>3</sup> Los énfasis son del texto de KV. Ver también el cap. X.

<sup>4</sup> Pocos años después, Spinoza dirá que la lección de la experiencia sobre la vanidad de las cosas es falsa: en el orden férreo de la necesidad nada puede ser vano (*Carta 30*, a Oldenburg).

poder. Por lo tanto, la investigación tendrá que ser ante todo la busca de algo que produzca en el ánimo un afecto dominante y perdurable, capaz de liberarlo de la dispersión, de la inestabilidad, del extrañamiento de sí mismo que causan las pasiones despertadas por los imaginados bienes supremos. Para Spinoza ese afecto no puede ser sino la alegría; pero no una alegría cualquiera, porque sólo libera de la inestabilidad un afecto continuo que colme el ánimo. Tiene que ser nada menos que la alegría más grande y permanente (*continua ac summa laetitia*). Hay éticas más bien modestas: las que apuntan menos a la alegría que a la evitación del dolor. La de Spinoza no es de éstas, y no porque él no hubiera estado convencido de que el sufrimiento nos acosa desde varios frentes (tenía un sentido vivo de que es así), sino porque había experimentado quién sabe con cuál extraña intensidad y cuán tempranamente el colmador contento de lo que llamaba conocimiento claro. De todos modos, el anhelo de una alegría tan plena y constante tiene que ser perturbado por esta advertencia inevitable: "cómo se pasa la vida, cómo se viene la muerte...". Aunque Spinoza no menciona la muerte en la primera página del *TIE*, su recuerdo no está ausente, porque la pretensión de tal alegría solicita de algún modo el tema de la inmortalidad. El *imo* ("y más todavía") de los renglones iniciales es un énfasis discreto para el anuncio de una investigación más ardua. En la primera, Spinoza se preguntaba por la existencia de un bien capaz de producir un estado de inalterable alegría (y por el modo de alcanzarlo). En esta otra, averiguará qué posibilidad hay de que ese afecto sea eterno. Como nada en el texto acredita un sentido hiperbólico del "eternamente" (*in aeternum*), hay que reconocer que Spinoza está proponiendo allí la cuestión de la posibilidad de que esa alegría no tenga término ni siquiera con la muerte.

Lo que se lee en los §§ 7 y 8 está sustentado por esas dos cuestiones. Allí Spinoza cuenta que tomó su decisión de investigar -es decir, de filosofar- cuando sintió que se encontraba en el mayor de los peligros: el de equivocarse del todo con respecto a su vida, dejando que se le enredara en bienes que son inciertos por su misma naturaleza. Compara entonces su decisión con la de un hombre enfermo de muerte que se pone a buscar el único remedio capaz de salvarlo, aunque no esté muy seguro de poder conseguirlo. Desde antes de la decisión sabe (el tiempo del relato se disuelve y deja lugar al tono de las certezas) que la riqueza, el honor y la satisfacción de la libido son remedios tan famosos como inadecuados y hasta contraproducentes; es lección no discutible de la experiencia la de que muchos mueren por la riqueza o el honor que tienen o que quieren conseguir, y que muchos

son arrastrados a la muerte antes de tiempo por su lascivia<sup>5</sup>. El tema de la muerte, que Spinoza no mencionó en esa primera página que lo invocaba, llena cada renglón de estos dos párrafos. Lo que Spinoza dice en ellos es que cuando los hombres se apegan del todo a cosas perecederas, mueren sin llegar a darse cuenta de que es posible amar algo eterno e infinito y que sólo la alegría de ese amor es el afecto que puede dar a la vida anímica una unidad inquebrantable<sup>6</sup>. A primera vista, aquí Spinoza no se refiere explícitamente a la posibilidad de evitar de alguna manera la nocividad de la muerte y sólo parece tener en cuenta el ideal de una vida liberada de la dispersión. Sin embargo, el "remedio" del que habla tiene que ser algo que asegure "la conservación de nuestro ser" contra todo lo que es causa de perdición (*causa interitus*): en estas primerísimas páginas de la obra de Spinoza, cuando por primera vez aparece la frase que expresa su intención y su móvil más profundos - *ad nostrum esse conservandum* -, lo que se le opone de inmediato es *interitus*: el efecto de la muerte.

Si se admite que el *TIE* es el primer escrito de Spinoza, que los párrafos comentados aquí son el relato de su itinerario hacia la decisión de dedicarse a la filosofía y que en un período inmediatamente anterior Spinoza habría negado de plano toda inmortalidad del alma<sup>7</sup>, no resultará extraño que el tema de la segunda investigación se introduzca de manera apenas perceptible. Para notarlo basta con prestar atención a los pequeños relieves del texto, que han de estar bien calculados por un escritor con voluntad de geometría. Además, hay algo que apoya desde afuera esta interpretación: sería muy llamativo que en un escrito que hay que suponer muy cercano a la redacción del *Corto Tratado* no apareciese al menos un indicio de lo que en esta obra alcanza una exposición decidida. Es más: la confrontación de ambos escritos

---

<sup>5</sup> La idea de "innumerables" muertes tempranas debidas a excesos eróticos (*prae nimia libidine*) hoy hace pensar en el Sida; en tiempos de Spinoza podía hacer pensar en la sífilis o en la tuberculosis. Se creía que las relaciones sexuales aceleraban los efectos letales de esta última, tan frecuente en aquel entonces. Spinoza escribe: *Innumeranda denique exstant exempla eorum, qui prae nimia libidine mortem sibi acceleraverunt*: "por lascivia se aceleraron la muerte". ¿Tendría ya Spinoza, al escribir el *TIE*, la tuberculosis que lo habría de llevar a la muerte?

<sup>6</sup> Ver también § 10.

<sup>7</sup> Ver I.S. REVAH, "Aux origines de la rupture spinozienne", en *Revue des études juives*, 4a. série, v. 3-4, 1964-1965; cit. por Edwin CURLEY, "Immortality of the soul in Spinoza's Short Treatise", en *Giornale della Filosofia Italiana*, cuarta serie, vol. VIII, Luglio-Dicembre 1977, p. 328, n. 5.

sugiere que al redactar el primero de ellos Spinoza disponía, al menos en forma conjetural, del argumento para resolver la segunda cuestión, y que éste se basaba en la concepción del amor que se anuncia en los §§ 9 y 10. La conjetura, de tradición añeja, pudo ser ésta: si la felicidad o la infelicidad dependen de la cualidad del objeto que se ama, ¿no podría ser que el efecto del amor a una cosa eterna fuese la victoria sobre la muerte? Por el momento, Spinoza se limita a hacer saber que el bien supremo es llegar a gozar del conocimiento de la unión que el alma tiene con toda la naturaleza (§ 13). Hacia eso hay que dirigir las ciencias; por eso se impone ante todo la tarea de "curar y purificar el entendimiento" (§ 16).

## 2. En el *Corto tratado sobre Dios, el hombre y su bien*.

El libro está dividido formalmente en dos partes: la primera, "sobre Dios y lo que le pertenece"; la segunda, "sobre el hombre y lo que le pertenece". Esta trata, como dice el índice de sus capítulos, "de un hombre perfecto que esté en condiciones de unirse con Dios"; abarca la doctrina de la naturaleza del alma y, además, todo lo que se refiere a la reforma del entendimiento y a la adquisición del *welstand*, término neerlandés que en la obra corresponde plenamente, como lo ha mostrado Filippo Mignini, a los diferentes significados del latín *salus*: integridad, salud, bien, salvación, conservación de la existencia, bienestar, prosperidad<sup>8</sup>. De esta manera, la obra expone, en una división que de hecho es triple, "todo lo que es necesario conocer en vista de una filosofía destinada al ejercicio de la ética"<sup>9</sup>.

En esta primera exposición sistemática de su filosofía, Spinoza da respuesta a los dos problemas que se planteó en el inicio del *TIE*. En efecto, anuncia que, en cumplimiento de promesas hechas, emprenderá el examen de dos cuestiones: 1a) "si podemos llegar a nuestro bien, es decir, el amor de Dios (...) mediante el conocimiento que ya poseemos (de lo que es el bien y el mal, de lo que es verdad y de lo que es falsedad y, en general, de las ventajas de todo esto)"; 2a) "también en qué modo podemos liberarnos de las pasiones que hemos reconocido malas" (2/9, n.1). Aunque así formuladas

<sup>8</sup> SPINOZA, *Korte Verhandeling. Breve Trattato*, Introduzione, edizione, traduzione, commento di Filippo Mignini, Japadre Editore, L'Aquila, 1986, p.389.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.387.

podrían reducirse al primero de los problemas propuestos en el comienzo del *TIE*, asumen también la respuesta al segundo: Spinoza muestra que la *emendatio* del conocimiento, una vez que comienzan a manifestarse sus efectos, es un nacimiento nuevo, una "regeneración" (2/22,n.2) que pone al hombre en el "elemento" que le conviene, porque le asegura el descanso temporal<sup>10</sup> que se sigue del control de las pasiones, pero también la vida eterna o inmortalidad del alma. Los dos párrafos que constituyen el capítulo 23 -"De la inmortalidad de la mente"- son la demostración decidida.

Esto no obstante, a Spinoza le importa afirmar que se debe mantener una distinción neta entre los dos problemas porque quiere afirmar el valor propio de una vida guiada por el entendimiento. Aun cuando no supiésemos nada de una vida eterna, sería también un deber nuestro buscar el descanso temporal que proporcionan el conocimiento de nuestra unión con la Naturaleza y el amor divino, porque es algo que, una vez experimentado, no se cambia por nada del mundo (2/26,n.3). Se podría pensar que el lenguaje del deber, inusual en Spinoza - incómodo en una filosofía de la necesidad -, responde aquí al carácter polémico del texto: ése es el lenguaje de sus adversarios. Sin embargo, hay otra interpretación más adecuada: Spinoza pensaba que el fundamento de la vida ética es la busca de la propia utilidad y, también, que el descubrimiento de lo que es de veras útil es una experiencia excepcional en la que está presente la forma más perfecta del conocimiento. La primera convicción alcanzará su formulación más explícita en E4P24 y su insistencia más radical en la proposición siguiente. La segunda convicción es ésta: quien está absolutamente cierto de conocer la filosofía verdadera<sup>11</sup>, goza de un descanso y de un sosiego anímico que se experimenta como incomparable, es decir, como lo que uno no es capaz de cambiar por ninguna otra cosa: como necesitante y liberador a la vez. Y ese carácter necesitante es lo que explica que Spinoza recurra al lenguaje del deber para hacerse comprender. Esta interpretación no es arbitraria. En el *TIE*, al narrar su itinerario hacia la filosofía, Spinoza contaba que fue decisivo para su desapego de los bienes

---

<sup>10</sup> "Descanso" traduce aquí el neerlandés *ruste*, que equivale al latín *acquiescentia*: reposo, paz, contento. La idea del "nacimiento nuevo", de la "regeneración", remite al lenguaje del apóstol Pablo en *Romanos* 6,3-4; *Tito* 3,4-7. Aquí se trata de la regeneración mediante un conocimiento adecuado que da lugar al descanso interior y a la "estabilidad eterna e inmutable" (II,22,7).

<sup>11</sup> Ver *Carta 76*, a Albert Burgh (SO,IV,320).

pereceros el "gran solaz"<sup>12</sup> que le brindaban los intervalos de meditación, raros y breves al principio, más frecuentes y más largos al avanzar en resultados. El realismo que este detalle le asegura a la confidencia se refuerza con este otro: lo que principalmente (*praesertim*) incidió en el aumento de la frecuencia y de la duración de esos intervalos fue el descubrimiento de que la obtención de dinero, la satisfacción de la libido y la gloria sólo dañan cuando son buscadas por sí mismas y no como medios para alcanzar algo distinto, y que como medios son muy aptas para conducir hacia el fin (§ 11). Spinoza había temido que la necesidad de disponer su vida de una manera nueva implicara el desprecio de lo perecedero; el alivio que sintió al darse cuenta de que no era así amplió su capacidad de reflexionar<sup>13</sup>.

En el *Corto Tratado*, Spinoza recurre a esa experiencia de paz interior contra quienes, teniéndose a sí mismos por grandes teólogos, predicán el absurdo de que si del amor a Dios no se siguiera la vida eterna, se debería buscar lo que es mejor para uno, como si de ese modo el hombre pudiese encontrar algo mejor que Dios. Realmente, piensa Spinoza, eso es lo único que se puede esperar que digan quienes a Dios no lo conocen, aunque crean hablar de El (2/26, n.4). Por el contrario, quien conoce el modo de pertenencia de su alma a toda la Naturaleza, sabe que Dios es su único elemento. Con una alusión a un viejo apólogo talmúdico, Spinoza ilustra la insensatez que critica: "como si un pez (para el cual no hay vida fuera del agua) quisiera decir: si de esta vida en el agua no se siguiese para mí la vida eterna, quisiera salirme del agua e irme a la tierra"<sup>14</sup>. Cómo alcanzar en ese

---

<sup>12</sup> *TIE*, § 11. *Solacium* (en el texto de Spinoza: *solatio*) significa, además de descanso y consuelo, compensación, indemnización.

<sup>13</sup> Para los que insisten en decir que todo esto no es sino lugar común que el género de biografía intelectual de una época imponía, baste esta anotación trivial: los pequeños detalles y la voz se encargan de que los tópicos dejen de ser tales al narrar experiencias íntimas. Además, ¿cómo narrarlas sin algunos lugares comunes al narrador y al confidente?

<sup>14</sup> Mignini anota (*o.c.*, p.745, n.33) que la parábola del pez tiene su origen, según los estudios de Joel y de Wolf, en este relato del *Talmud babilónico*: el emperador Adriano había prohibido el estudio de la Ley y los Profetas. Rabbi Akkiba justificaba la transgresión de esta prohibición diciendo que para un judío la Escritura es el elemento vital, sin el cual no podría vivir, así como el pez no puede vivir sin el agua. Y narra esta parábola: una zorra observó que algunos peces huían espantados de cierto lugar del río. Les preguntó por qué lo hacían, y ellos respondieron que habían descubierto que allí estaba arrojada una red. La zorra los invitó a que abandonaran el agua y compartieran con ella la vida sobre la tierra. Los peces

elemento nuestro mayor provecho debe ser la única preocupación. La experiencia enseña, sin lugar a error, que la busca de placeres y cosas mundanas como bienes en sí sólo asegura intranquilidad y, en últimas, causa nuestra perdición; también enseña que el conocimiento nos da paz. No es necesaria otra indicación para saber cuál es el camino que debemos seguir para conservar nuestro ser por cuanto eso sea posible. Si el camino del conocimiento conduce también a la eternidad del alma, nada cambia en la manera de organizar provechosamente nuestra vida. La alternativa es: o ignorancia y malestar ineludible, o conocimiento de nuestra relación con la Naturaleza y reposo inalterable (temporal o también eterno).

### 3. En la *Ética*.

Las tres primeras partes de la *Ética* son: una doctrina sobre Dios, una doctrina sobre la naturaleza y el origen del alma (en realidad, un tratado sobre el conocimiento, en el que se integran los elementos de una física indispensable para entender qué es el cuerpo), una doctrina sobre los afectos y pasiones. Las tres constituyen la fundamentación para la solución de los dos grandes problemas. Se trata de una fundamentación cuya vasta complejidad de cuestiones testimonia que las dos preocupaciones radicales de Spinoza no eran obsesión.

La respuesta al primer problema planteado en el *TIE* será la ética estrictamente dicha, ética de la libertad del alma, o sea, de la felicidad (5Praef). Esa respuesta comienza con una definición de la servidumbre, estado de alienación del hombre:

*"llamo servidumbre a la impotencia humana para gobernar y reprimir mir los afectos, pues el hombre sometido a ellos no es dueño de sí mismo, sino que está bajo el poder de la fortuna, cuya potestad es tal que, muchas veces, aunque el hombre vea lo que es mejor para sí, se ve forzado a seguir lo peor"*<sup>15</sup>.

---

respondieron: Si en lo que es nuestro propio elemento no podemos vivir sino con temor y espanto, ¿qué haríamos sobre la tierra, que para nosotros significa muerte?

<sup>15</sup> Spinoza evoca las palabras de Ovidio: *Video meliora, proboque, deteriora sequor* (*Metamorfosis*, VII, 20), que cita en E4P17S. El pasaje remite también a *Romanos* 7, 14-22, donde Pablo se lamenta de sentir la imposición de una ley incomprensible: la de querer el bien

Lo primero que hace Spinoza es determinar la causa de esa situación del hombre. Su trabajo se despliega en tres momentos: a) determinación del poder del hombre como fuerza limitada, en relación ineludible de oposición o de composición con otras fuerzas innumerables y distintas (4P2-7); b) establecimiento de las relaciones entre los afectos y la imaginación (4P9-13); c) determinación del poder del deseo -esencia del hombre- en relación con el conocimiento (4P14-18). En segundo lugar, Spinoza muestra qué hay de bueno o de malo en los afectos. Para eso, establece cómo se han de definir "bueno" y "malo" y cuál es el fundamento de una vida de veras buena (4P14S). De la metafísica y de la física de las primeras partes de la *Ética* se sigue que ese fundamento no puede ser sino la prosecución de lo que es útil para la conservación del propio ser; sólo desde allí se puede discernir lo que es bueno y lo que es malo, es decir, cuáles son los afectos que convienen y cuáles, en cambio, los que restringen la eficacia del esfuerzo por conservar el propio ser (4P19-25). De todo lo construido hasta aquí, Spinoza deduce que lo verdaderamente útil para el hombre, lo que para él es de veras bueno, es el conocimiento (4P26-27) y, en definitiva, el conocimiento de Dios (4P28). El conocimiento de lo útil funda un altruismo racional<sup>16</sup>, porque lo que más concuerda con la naturaleza de todo hombre que busque bien lo bueno es todo hombre que busque su propia utilidad guiado por la razón (4P29-37). Pero la concordancia y la ayuda recíproca implicadas por ese altruismo sólo serán posibles en una sociedad cuyo mantenimiento esté garantizado por las leyes y por un poder de coacción; en otras palabras, por la existencia del Estado (4P37S2, P40, P45C2, P73). Por último, Spinoza se ocupa del poder del alma, de lo que ella puede conseguir en el control de los afectos. Este trabajo abarca la primera mitad de E5.

El escolio de la proposición 20, con el que concluye esa mitad, es un texto que evoca muy nítidamente los primeros párrafos del *TIE* y que marca de manera explícita el final del tratamiento de una cuestión. Al resumir lo demostrado en las veinte proposiciones inmediatamente anteriores, Spinoza advierte que ha expuesto "todos los remedios de los afectos", expresión que repite al final del escolio y que recuerda el lenguaje terapéutico de *TIE* §§ 7, 11 y 16 sobre la necesidad de buscar el remedio contra todos los males

---

pero hacer precisamente lo contrario.

<sup>16</sup> Ver Alexandre MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris. Les éditions de Minuit, 1969, p.249.

producidos por los afectos y de curar el entendimiento para que obre con todo su poder. Además, Spinoza vuelve en este escolio a las ideas de TIE § 9 como quien, sin necesidad de releer un texto que ha escrito años atrás, puede reiterar una convicción que persiste hasta en la forma de ser expresada: las aflicciones enfermizas (*aegritudines*) del ánimo y sus desgracias tienen su origen principalmente en el excesivo amor hacia una cosa sujeta a muchas variaciones y que jamás podemos poseer del todo. Pues nadie anda solícito y ansioso sino por algo que ama, y las injurias, las sospechas, las enemistades, etc., no nacen sino del amor a las cosas que en realidad nadie puede poseer totalmente.

La conclusión del escolio no sólo es el fin de un gran tema, sino también la transición hacia otro: Spinoza declara en términos explícitos que ha concluido todo lo que se refiere a la vida presente y que "ya es hora entonces de pasar a las cosas que pertenecen a la duración del alma sin relación al cuerpo". Las proposiciones restantes están dedicadas al tercer género de conocimiento, al amor de Dios, y a mostrar que el alma humana puede ser de tal naturaleza que lo que de ella muere con su cuerpo no tenga ninguna importancia si se lo compara con lo que de ella permanece (5P38S). Ya sobre el final de la obra, en P41, Spinoza confirma que ha estado tratando dos problemas, al mostrar que la ética no ha tenido que basarse en la convicción de la eternidad del alma:

*"aun cuando no supiésemos que nuestra alma es eterna, reconoceríamos la primacía de la piedad, de la religión, y absolutamente de todas aquellas cosas que en la cuarta parte hemos mostrado que se relacionan con la firmeza y con la generosidad"*<sup>17</sup>.

Spinoza estima que quien haya leído la *Ética* hasta ese punto puede quedar convencido de que esto es así: en ella se demostró que el primer y único fundamento de la norma recta de vida es buscar lo útil, y para determinar cuáles son las cosas que la razón juzga útiles no se tuvo en

---

<sup>17</sup> "Piedad" (*pietas*) significa aquí el deseo de obrar bien que nace de una vida dirigida por la razón; "religión" designa los deseos y las obras y las obras de quien es libre en el sentido espinocista (E4P37S71); ambos términos juntos corresponden a lo que designan también estos dos: firmeza y generosidad, con los que toda una tradición sólida expresó la sustancia de una vida buena y que esa misma tradición llamó simplemente "moralidad". Para no generar confusiones no se usó esta palabra para traducir *pietas*.

cuenta para nada la eternidad del alma.

En el escolio con el que se cierra la *Ética*, Spinoza da por concluido todo lo que quería mostrar acerca del poder que el alma tiene sobre los afectos y acerca de la libertad: poder de mantenerse en un contento estable durante la vida, libertad que no es nada distinto de nuestra salvación o felicidad, es decir, de la conservación eterna de nuestro ser. La continuación del escolio opone el poder y el valor del sabio a la impotencia que decide el destino del ignorante: éste es afectado de mil maneras por las cosas exteriores, jamás experimenta el descanso del ánimo, vive sin darse cuenta de sí mismo, de Dios, de lo que son las cosas y, *en cuanto deja de padecer, deja también de ser*; el sabio, por el contrario, casi nunca se altera, experimenta el contento del ánimo y, consciente de sí mismo, de su unión con las cosas y con Dios desde una certeza de eternidad, *nunca deja de ser*. Esta oposición ya aparecía en la *Carta 19*<sup>18</sup>. En ella Spinoza hablaba de piadosos y de impíos; pero esos términos, que eran una concesión al lenguaje habitual del destinatario, equivalen a "sabios" e "ignorantes" de la *Ética*. Vale la pena recordar los últimos renglones de esa oposición porque su lenguaje metafórico sugiere mucho: los impíos, porque no conocen a Dios no son sino un instrumento que, en mano del artífice sirve sin darse cuenta y al servir se gasta y se acaba (*consumitur*); los piadosos, en cambio, sirven dándose cuenta, y al servir se hacen más perfectos (SO 4 pp. 94-95).

La idea estaba sustentada e ilustrada en el *Corto Tratado* (2/18, n.8-9): si se ha comprendido bien que el hombre es una partecita de la Naturaleza, se comprende también que no puede hacer nada por sí mismo para alcanzar el propio bien, porque en nada de lo que hace obra en virtud de un poder que le pertenezca exclusivamente; en todo es instrumento de la Naturaleza. Lo que hace que algo sea realmente un instrumento es su capacidad de llevar a cabo el uso que le es propio: un hacha es un hacha mientras alguien la usa como tal; si el que la usa decide un día dejarla descansar porque ya le ha servido muy bien por mucho tiempo, el hacha, separada de su fin, deja de ser un hacha. Puesto que el Dios de Spinoza no es personal, no es una voluntad libre absoluta, la ficción de este ejemplo indica algo bien distinto de un destino arbitrario: algunos hombres -la mayoría tal vez- son instrumentos sólo en un tramo de la productividad infinita que es la Naturaleza; cuando la muerte pone

---

<sup>18</sup> Dirigida a W. van Blijenbergh; fechada el 5 de enero de 1665.

fin a su duración, dejan de ser instrumentos, dejan de ser del todo<sup>19</sup>. Otros, en cambio - los pocos sabios que en el mundo han sido -, alcanzan en el tiempo una perfección que los consolida en el existir de manera tal que la muerte, al acabar con su mera duración, sólo disuelve lo que en ellos no puede ser sino instrumento: el cuerpo, la imaginación, la memoria.

Tal vez lo que dice E5P41 sobre la autonomía de la ética con respecto a la doctrina de la eternidad del alma suene con un énfasis excesivo para todo lector que haya podido llegar con aliento hasta allí, donde Spinoza arguye que ignoraba que el alma era eterna cuando llegó a establecer que el único fundamento de la vida moral es la busca de la utilidad propia y que lo verdaderamente útil es el conocimiento. Sin embargo, es muy probable que la pregunta por la eternidad del alma haya surgido con fuerza en Spinoza después de una primera reflexión sobre el valor del conocimiento filosófico, mientras que pudo haber sido rechazada hasta ese momento. Hasta es posible pensar que haya sido precisamente la alta valoración del conocimiento lo que la hizo surgir más o menos de esta manera y en contra de una certeza anterior: ese conocimiento que sólo raros hombres alcanzan y la intensa alegría que es su afecto propio, ¿se han de perder del todo, como se pierden en la muerte el cuerpo y todo aquello que es del cuerpo? De todas maneras, en la obra de Spinoza la cuestión aparece desde el primer momento.

Desde los últimos renglones de la *Ética*, la vida del sabio aparece como "un camino muy difícil, pero encontrable". Retorna así la metáfora del título del *Tratado de la reforma del entendimiento y del camino por el que mejor se va al conocimiento verdadero de las cosas*. Esa metáfora inaugural podría haber aparecido también al final de la *Ética* aunque el resultado de la segunda investigación hubiese sido una negación inapelable de la eternidad del alma. La metáfora del camino habría expresado entonces la potente exigencia de una vida ética interrumpida sólo porque la Naturaleza inexorable destruiría del todo al caminante. Los apólogos del pez y del hacha y E5P41 declaran que semejante destrucción - sentida ciertamente como dañina

---

<sup>19</sup> El § 9 dice: "...el hombre, mientras es una parte de la Naturaleza, debe seguir las leyes de la Naturaleza; eso es el servicio de Dios; mientras lo hace, permanece en su bien. Que si Dios (por así decir) quisiese que el hombre no lo sirva más, sería como si lo privara de su bien y lo aniquilara, porque toda su esencia consiste en que sirva a Dios".

por el caminante, por Baruc Spinoza<sup>20</sup> - pondría fin a una vida de todos modos entrañable. Pero Spinoza llegó a la conclusión de que "el sabio jamás deja de ser". Cabe preguntar entonces si, convencido de eternidad, consideraría sabios a quienes no pudieran acompañarlo desde E5P23 en adelante porque juzgan que esa conclusión es falsa, o incomprendible o insensata<sup>21</sup>. Cualquier lector atento de Spinoza sabe cuál es la respuesta; él estaba tan seguro de que su método geométrico jamás lo desvió de la verdad.

Es posible que el *pathos* que algunos perciben al leer la *Ética* provenga de todo lo enigmático que es el convencimiento de ese destino, exclusivo del sabio, de una existencia eterna individual sin la inmortalidad de todo lo que la palabra "yo" parece reclamar, como imaginación y memoria. Sea como fuere, lo cierto es que el hecho de estar animada radicalmente por las dos preocupaciones que aquí se han señalado, hace de la obra de Spinoza una investigación sobre la posibilidad y el modo de constituirse en sujeto ético - no sólo en agente moral, es decir, en realizador de acciones morales-; de realizar en sí la obra más perfecta posible y eterna.

---

<sup>20</sup> E5P38S:...*mors eo minus est noxia*...:...la muerte es tanto menos nociva...

<sup>21</sup> Jonathan Bennett, por ejemplo, piensa que lo que se encuentra en las últimas proposiciones de la *Ética* es *an unmitigated and seemingly unmotivated disaster* (*A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, 1984, p.357).