

De la compasión a la piedad: política de la generosidad

Eugenio Fernández

Universidad Complutense

Partiendo de la compasión, uno de los afectos que componen la trama de la sociabilidad natural de los hombres, se trata de analizar los enredos de su estructura y de seguir los pasos de su mutación en “piedad”, derivada de la generosidad y entendida como virtud cívica, decisiva para organizar políticamente la multitud desde la solidaridad y la libertad. De esta manera espero mostrar un aspecto de lo que Spinoza entiende por gobierno de los afectos y, a la vez, de los afectos del gobierno.

El problema presenta tres planos y momentos

1. En la red de las semejanzas y la imitación de afectos, tejida por la imaginación, la compasión es un afecto triste y reactivo: “La **compasión** es la tristeza acompañada de un mal que sucedió a otro, al que imaginamos semejante a nosotros” (E 3AD18)¹. A pesar de su negatividad y fragilidad, tiene algunos efectos positivos que se expresan en la misericordia, la benevolencia y la *humanitas*. Se trata de un vínculo que, en cuanto es pasivo, produce efectos múltiples y contrarios entre sí, une y disgrega, genera agresividad y humaniza.
2. Sin embargo, Spinoza la conecta expresamente con la *pietas*; y no sólo por la afinidad usual entre ambos términos, sino por la dinámica misma de este afecto en la medida en que pasa de ser pasión a ser acción. La posibilidad de este cambio radica en la dinámica del *conatus*, que realiza su interés en la búsqueda racional de la utilidad propia y común articulada. En eso radica la piedad (E 4P18S), que consiste en “el deseo de hacer el bien” (E 4P37S1); y forma parte de “los “fundamentos del estado”. Se trata de una derivación de la generosidad, un “deseo racional” de ayudar a los demás hombres.
3. La universalidad y consistencia que corresponden a esta virtud cívica se realizan en el Estado colectiva y racionalmente constituido. En éste, “*omnes pietate colere tenemur*” (estamos obligados a tratar [cuidar] a todos con piedad) (TTP 19, p.232). Sólo unos pocos hombres, los próximos, son objeto de compasión,

¹ “*Conmiseratio est tristitia concomitante idea mali, quod alteri quem nobis similem esse imaginamur evenit*”. Cito a Spinoza utilizando el código de abreviaturas de sus obras y de las partes de las mismas establecido en *Studia Spinozana*, que es un procedimiento cada vez más frecuente y común.

mientras que todos son objeto de piedad. Por otra parte, ninguna piedad particular debe prevalecer sobre esta piedad suprema. Ahora bien, la práctica política de la solidaridad y del bien común genera nuevos y graves conflictos. Puede, por ejemplo, resultar cruel con algunos individuos. Parece, pues, necesario lograr una piedad que sea “práctica social de las singularidades”.² ¿Es posible?

1) El árbol de los afectos

Esos tres planos se combinan con tres perspectivas:

- a) Análisis de la trama de los afectos, de sus conexiones y ramificaciones para descubrir sus estructuras y articulaciones, la geometría del “árbol de los afectos”. Y, a la vez, para precisar la identidad y las diferencias entre la compasión, la benevolencia etc. Analítica desplegada en la 3ª parte de la Ética.
- b) Seguimiento de las variaciones que se producen en cada afecto y de las mutaciones que experimenta: metamorfosis, transformaciones, por ejemplo, de la compasión en piedad. Proceso, pues, dinámico; itinerario de lo individual, subjetivo y excluyente, es decir, privado, a lo racional, común y político. Paso del afecto como mero ‘ingenio propio’ al afecto guiado por la razón, que es “verdadera virtud” (E 4P37S1). Cambio de ser arrastrado por las cosas extrañas a actuar en virtud de la propia naturaleza. Ello no supone el abandono de los pasos anteriores. Los niveles conviven diferenciados, como los géneros de conocimiento. Estos cambios se inscriben en el proceso de transformación de la servidumbre humana en fuerza de los afectos, como muestra E IV.
- c) La piedad como problema histórico-político concreto, dimensión de la *potentia multitudinis* y de la constitución del Estado. La piedad, en cuanto virtud política, se despliega en la universalidad de la comunidad. Su realización pasa por la crítica de su reducción a ‘piedad’ confesional de cada Iglesia y por la superación de las pretensiones de hacer prevalecer el derecho de las autoridades eclesiásticas sobre el derecho político común. Pone en juego la potencia de la multitud en la constitución democrática del Estado. Así, la piedad sentimental o

² NEGRI, A. Spinoza sovversivo. Roma, Antonio Pellicani Editore, 1992, p 84; Trad. Madrid, Akal, 2000, p. 79

religiosa se transforma en virtud política, que une a toda la comunidad y consiste en la práctica racional y organizada de la solidaridad.

Este planteamiento se encuadra en el contexto del sorprendente interés por los afectos que hay en el siglo XVII; y no sólo entre los retóricos barrocos, sino también entre los filósofos racionalistas como claramente muestran Descartes, Hobbes y el propio Spinoza. No se trata ya tanto de dominar y someter las pasiones, cuanto de conocer y ordenar los afectos; de tomarlos como parte de la naturaleza humana y de descubrir y aprovechar sus fuerzas. Adiestrarlos³ implica educarlos, analizar sus movimientos, sus conexiones y sus mutaciones. Así el gobierno de los mismos empieza por ser exploración de ese dominio o campo de fuerzas en el que se construye el señorío de los hombres.

Dentro de las coordenadas de la explicación de la “naturaleza y origen de los afectos”, desde el prefacio de E III Spinoza reivindica su condición natural como propiedades, no vicios, de la naturaleza; y se propone dar explicaciones rigurosas de sus fuerzas, de las relaciones que tejen y de las transformaciones que experimentan. Así su “geometría de los efectos” es ante todo una genealogía, un tratado de su “naturaleza y origen”. Spinoza intenta mostrar cómo de la constitución humana, a partir de los tres afectos primarios (deseo, alegría y tristeza), nacen y derivan los demás, formados por sus variaciones y combinaciones. Se trata de elaborar el árbol de los afectos que explique y ordene el marasmo, el carácter selvático con el que se nos presentan. Lo muestra con especial claridad la exposición ordenada de las definiciones al final de E III. Después de definir el deseo, la alegría y la tristeza (def. 1-3), y caracterizar la admiración y el desprecio, que no son propiamente afectos aunque algunos los tomen por tales (E 3AD4 y 5), sino elementos previos y condiciones de posibilidad, define y explica los demás afectos.

Esa secuencia determina la articulación lógica de E III:

- a) Los afectos que son variaciones de la alegría o la tristeza (def. 6-31).
 - 1) Acompañados de la idea de una cosa exterior como causa (def. 6-24).
 - 2) Acompañados de la idea de una cosa interior como causa (def. 25-31).
- b) Los afectos que son variaciones directas o inmediatas del deseo (def. 32-48)

³ La idea de adiestramiento, y no tanto de represión, como clave del dominio de las pasiones, está claramente señalada en DESCARTES, R. Las pasiones del alma art. 50, AT XI, 370.

La primera coordenada es, pues, la dinámica del deseo que espontánea y continuamente aumenta o disminuye. Con ella se combina la coordenada de las relaciones de objeto. En cada afecto se cruzan las mutaciones intrínsecas propias del *conatus* humano con la red de relaciones en las que se inscribe y por las que se despliega (prop. 12-20). En este sentido, cualquier cosa representada o imaginada puede ser, por accidente, causa de afecto (E 3P15). Eso abre ya un campo indefinido a la formación de los afectos. Además, esas relaciones no permanecen aisladas y fijadas en un solo objeto, sino que con frecuencia y por diversos cauces se producen asociaciones, desplazamientos y mutaciones.

- a) Por coincidencia: “Si el alma ha sido alguna vez afectada por dos afectos al mismo tiempo, cuando después sea afectada por uno de ellos, lo será también por el otro” (E 3P14).
- b) Por semejanza entre los objetos, los afectos pueden desplazarse o transferirse. Así sucede que amamos u odiamos cosas que no nos afectan directamente, sólo por simpatía o antipatía entre los objetos (E 3P15S). Además, la versatilidad de las semejanzas permite que una cosa que suele afectarnos de tristeza, por ser semejante a otra que suele afectarnos de alegría, sea objeto de odio y amor a la vez, y nos produzca “fluctuación de ánimo” (E 3P17). “Un solo y mismo objeto puede ser causa de muchos y contrarios afectos (E 3P 17S).

Por otra parte, esas relaciones no son sólo objetales y duales, sino también interpersonales y plurales (E 3P21-34). Así, “quien imagina lo que ama afectado de alegría o de tristeza, también será afectado de alegría o de tristeza...” (E3 P21). Y si imaginamos que alguien alegra a quien amamos, sentiremos amor hacia él; u odio si le causa tristeza (E3 P22). De esta manera se teje una combinatoria de afectos, en la que, por ejemplo, odio + tristeza en el odiado genera alegría propia. Nos encontramos, así, con afectos de afectos. Las asociaciones construyen redes interminables que acaban abarcando hasta lo extraño y directamente indiferente. A eso se añade que basta que imaginemos que un semejante, por el que no hemos sentido antes ningún afecto, tiene un afecto, para que experimentemos uno similar (E3 P27).

Esta “imitación de afectos”, hace que el vivir entre otros hombres, mirándonos en ellos y sabiéndonos observados, sea una continua fuente de afectos (E 3P28-30). Tal relación busca reciprocidad (E 3P33), pero, a la vez, genera agresividad y conflictos (E

3P32, 35). De ahí su ambivalencia⁴. Se produce aquí todo un juego de miradas, de reflejos y de afectos. La representación que opera mediante la producción de dobles y la inversión es pauta para la formación de afectos. Así pues, en la trama de los afectos, el deseo no sólo se refiere a objetos, sino también a otros sujetos como afectados, e incluso a los deseos de esos otros y a los objetos de sus deseos. Opera en ellos una dinámica de desplazamiento y de metaforización.

Junto a esas dimensiones interviene otra: la secuencia temporal que, además de introducir el vector pasado, presente, futuro como elementos de la combinatoria, modula la intensidad de los afectos y es otra causa de su inconstancia (E 3P18,36,38,51). La imaginación y la memoria amplían el campo de los afectos y desempeñan un papel importante en su formación. No sólo nos afectan los objetos presentes, sino también los recordados y los imaginados.

Además, encontramos otra dimensión que es la última en esta enumeración pero la primera para Spinoza. En las relaciones afectivas es preciso y decisivo tener en cuenta la posición de *conatus* que, lejos de ser indiferente, interviene activamente. El conato es la esencia actual de cada cosa y en virtud de él “se esfuerza en perseverar en su ser” (E 3P7). En particular “el deseo es la misma esencia del hombre” (E 3AD1). Su dinámica intrínseca genera autoafectos y está continuamente afectada por las relaciones con otras cosas. Así, “el alma se esfuerza en imaginar las cosas que aumentan y favorecen la potencia de obrar del cuerpo (E 3P12); y en contrarrestar las que disminuyen (E 3P13, 28). En consecuencia, “cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar se alegra” (E 3P53), es decir, aumenta su potencia y su sensibilidad. Gracias a esa intervención activa, los afectos no son sólo pasiones, sino también acciones; no modulan a los hombres sólo en cuanto padecen, sino también en cuanto actúan (E 3P58). No producen sólo debilidad, fluctuación y servidumbre, sino también fortaleza, es decir, firmeza y generosidad (E 3P59S).

La diferencia y, a la vez, las posibilidades de transformación de las pasiones en acciones, es otra dimensión del orden de los afectos, a tener en cuenta especialmente aquí. A cada afecto-pasión le corresponde un afecto activo: a la tristeza la alegría, al odio el amor etc. Cada pasión puede convertirse en acción. Funciona aquí una regla de conversión en su contrario.

⁴ Cfr. MOREAU, P.F. “Affects et politique: une difficulté du spinozisme » en BRUGÈRE, F. y MOREAU, P. F. Spinoza et les affects. Paris, Presses de l’ Université Paris-Sorbonne, 1998, p. 61-62.

Además, hay que tomar en consideración la variación de cada afecto, que es por naturaleza una realidad cambiante. Ese campo de variaciones se despliega siguiendo dos vectores:

- 1) Hay tantas clases de afectos cuantas clases de objetos que nos afectan, es decir, un número indefinido. El campo de los afectos es tan amplio y abierto cuanto lo sea el universo en que vivimos. En consecuencia, “aquel afecto por el que la mente es determinada a contemplar más objetos a la vez, es menos nocivo que otro afecto igualmente grande y que de tal manera retiene a la mente en la contemplación de uno solo o de menos objetos, que no puede pensar en otros” (E 5PD).
- 2) En cada afecto hay tanta variación como diferencias hay entre los individuos. Los afectos de cada uno son según su complexión, es decir, un mismo afecto es en cada uno singular. El afecto de cada individuo difiere del de otro cuanto difiere la esencia de uno de la del otro (3 P57). Por ejemplo, el gozo del alcohólico y el del sabio (E 3P57S) son radicalmente distintos.

En resumen, la geometría de los afectos que nos ofrece E III es complicada como la de un laberinto, pero extraordinariamente fecunda. El “árbol de los afectos”, que es genealogía y estructura a la vez, se muestra como una “fábrica” en el sentido arquitectónico y productivo. La analítica de los afectos pone de manifiesto que somos una verdadera “fábrica de afectos”.

2) De la compasión a la *humanitas*

Dentro de esta trama compleja, voy a fijarme en un afecto triste y, a primera vista, menor: la *conmiseratio* (**compasión**). Se trata de uno de esos afectos personales, marcados por la semejanza y la imitación, que constituyen los elementos básicos, aunque frágiles, de la sociabilidad natural de los hombres. La compasión reúne las posibilidades y los enredos de la ‘simpatía’. Me propongo analizar su estructura y mostrar, desde su negatividad, sus efectos perjudiciales y beneficiosos, además de mostrar sus conexiones con otros afectos, especialmente la benevolencia y la *humanitas*. Conexiones que apuntan su posible transformación en *pietas*, afecto activo, derivado de la generosidad y que constituye una importante virtud cívica.

Con el hilo de la semejanza, la imaginación teje una tela de araña afectiva entre los hombres. A través de ella los afectos se transfieren, se contagian, se producen por sintonía. Y eso a tres niveles:

- 1.- Entre el sujeto y el objeto de su afecto. Así al imaginar que lo que amamos está afectado de alegría o de tristeza experimentamos alegría o tristeza y en la misma medida que la cosa amada (E 3P21).
- 2.- Del afecto de un sujeto al afecto de sus semejantes. Si imaginamos a alguien semejante a nosotros, por el que no hemos sentido afecto alguno, afectado por un afecto, somos afectados por un afecto similar (E 3P27).
- 3.- Del afecto de otro al afecto propio. Nos esforzamos por hacer aquello que alegra a los hombres y nos resistimos a hacer lo que imaginamos que rechazan, es decir, imitamos afectos por complacer a los demás (E 3P29S). Lo que imaginamos que agrada a los demás o es bien visto, apreciado y querido por ellos tiene un enorme poder en nosotros. Nos adaptamos para ser reconocidos; e incluso nos subordinamos, nos hacemos dependientes, nos enajenamos. Somos vivientes que no sólo necesitan al grupo por motivos materiales, sino también para contar con su aceptación. En la trama de los afectos se interioriza y asimila la red de las relaciones y los valores sociales.

La compasión implica esos mismos planos. Spinoza la caracteriza como “tristeza surgida del daño de otro” (E 3P22S). El escolio de la proposición 27 la presenta como “imitación de los afectos; cuando se refiere a la tristeza”. La definición en E 3AD18 reúne ambos aspectos, objetivo y subjetivo: “La compasión es la tristeza acompañada de la idea de un mal que sucedió a otro, al que imaginamos semejante a nosotros”. Literalmente significa hacerse miserable con otro, padecer con él por sus males, condolerse. El daño sufrido por otros produce tristeza en nosotros, y nos hace daño en cuanto nuestra tristeza es disminución de potencia. Así la miseria se duplica; de ahí su doble carácter negativo. Pero expresa también el grado básico de sensibilidad y solidaridad; si bien eso no es suficiente para remediar el daño del otro, ni para evitar el propio.

Su carácter negativo radica en que tiene causa en el daño sufrido por otro; y se dobla con el afecto triste y debilitador, producido en quien se compadece. Expresa la vulnerabilidad tanto ajena como propia. Los hombres vivimos en un mundo en el que está presente el sufrimiento y experimentamos que somos finitos (E 4P4). La semejanza, como un espejo, reproduce, duplica el mal. A este nivel la conmiseración

hace daño y resulta contagiosa, endémica. Su defecto no está en la ‘simpatía’, en la sensibilidad hacia el mal de los otros, sino en la impotencia, en la falta de una respuesta diferente y eficaz contra el daño que genera la compasión, en su incapacidad para responder al mal con el bien, a la tristeza con alegría. La compasión es una pasión doble. Indicio indirecto de esa negatividad que la envuelve es que, de hecho, no tiene contrario, al menos identificado como tal. La compasión paraliza ante algo que requiere transformación; no es capaz de convertir el daño en su contrario. En este sentido es una vía muerta. Su contrario en todos los términos es la alegría que surge del bien de los otros, pero este afecto no tiene nada en común con la conmiseración. Spinoza declara no saber “con qué nombre deba ser asignada la alegría que surge del bien de otro” (E 3P225)⁵.

Para comprender bien la posición Spinoza conviene recordar, aunque sea someramente, la larga historia de la discusión sobre el valor de la compasión. Aristóteles la define como “un cierto pesar ante la presencia de un mal destructivo o que produce sufrimiento a quien no se lo merece y que podríamos esperar sufrirlo nosotros mismos o alguno de los nuestros”⁶. Séneca destaca su carácter negativo al definirla como “un vicio del ánimo apocado que se derrumba al contemplar las desdichas de los demás”⁷. P. Charron veía en ella, además del temor a que ese mal nos suceda a nosotros, “un secreto consentimiento”; lo cual no le impide distinguir dos tipos de misericordia, una que es piedad estúpida y lánguida y otra buena que tiene por efecto “socorrer a los afligidos sin atribularse o afligirse a sí mismo”⁸. También J. Lipsio rechaza la *miseratio* en cuanto “pusilanimidad que se derrumba bajo la opresión del sufrimiento ajeno”, y la distingue de la *miseriordia* que es la inclinación a aliviar la indigencia o la pena ajena⁹. Siguiendo sus pasos, Goclenius define la *miseratio* como “*vitium animi pusili, minusque ad speciem alieni mali collabentis*”; y diferencia la *miseriordia* por la tendencia a subvenir las miserias ajenas cuanto podamos¹⁰. Por su parte, Th. Hobbes identifica la compasión con la piedad y las define así: “La pena ante la calamidad de otro es piedad,

⁵ Es llamativo que Spinoza ignore la complacencia o congratulación, sobre todo cuando ya Aristóteles usó los términos “complacerse” y “congratularse” al lado de “condolerse”. Ver ARISTÓTELES *Ética a Nicómaco* IX, 4, 1166a 27 y 1166b 18; y DOMÍNGUEZ, A. nota a E 3P22S en SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico* Madrid, Trotta, 2000, p.281

⁶ ARISTÓTELES *Retórica* II,8 1385b 13-16.

⁷ SENECA, L. A. *Sobre la clemencia* II,5.1, Madrid, Tecnos, 1988

⁸ CHARRON, P. *De la sagesse* XXII en *Œuvres* I, p. 90-91.

⁹ Citado por DILTHEY, W. *Obras* II, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, FCE, 1978, p. 438.

¹⁰ GOCLINIUS, R. *Lexicon philosophicum*, Frankfurt, 1613, Reed. Hildesheim, G. Olms, 1964, p. 688.

y surge de la imaginación de que una calamidad semejante puede acontecer; es por tanto llamada también compasión”¹¹. Esta tradición predominantemente menosprecia la compasión. Nietzsche ha resumido esa valoración con su habitual agudeza y contundencia: La lamentación del mal ajeno es un consuelo para los débiles y bajo su aparente sensibilidad esconde “una sed de goce de sí mismo, y ciertamente a costa del prójimo”; muestra no tanto la humanidad cuanto la perversidad de los hombres a los que “produce placer causar dolor”¹² Y, por tanto, causa más mal que bien. La “compasión (*Mitleid*) por el hombre” es propia de los enfermizos, de los espíritus negativos, de los vencidos que socavan y envenenan la vida, de manera que si se maridara con “la gran náusea frente al hombre” inmediatamente entraría en el mundo “algo del todo siniestro, la ‘última voluntad’ del hombre, su voluntad de nada, el nihilismo”¹³

La compasión es rechazada por lo que tiene de pasión común, de triste padecer. Spinoza participa de esa tradición, pero introduce algunas modificaciones que tendrán un alcance importante bajo la denominación de piedad. Señala que la compasión, al menos, nos hace salir de nuestra indiferencia y nos vuelve sensibles a lo que les ocurre a los demás. En efecto, nos compadecemos no sólo de lo que amamos, sino también de aquello por lo que antes no sentíamos ningún afecto, por el mero hecho de ser semejante (E 3P22S). La semejanza extiende vínculos afectivos, aunque no sea universal inmediatamente y por sí misma. En virtud de esa misma relación apreciamos a quien hace bien a un semejante y nos indignamos contra el que le hace daño (E 3P22S). El **aprecio** es “amor hacia alguien que hizo bien a otro” (E 3AD19). Y la **indignación** es “odio hacia alguien que hizo mal a otro” (E 3AD20).

Además, la conmiseración tiene un efecto indirecto positivo: “A la cosa de la que nos compadecemos, no podemos tenerle odio por el hecho de que su miseria nos afecta de tristeza” (E 3P27C2). El odio que acompaña a la compasión se refiere a

¹¹ HOBBS, Th. Leviathan cap. 6. Madrid, Editora Nacional, 1979, p.164.

¹² NIETZSCHE, F. Humano, demasiado humano, 2ª parte “Para una historia de los sentimientos morales” 50, KSA, 2, p.70-71. Trad. Madrid, Akal, vol. I, p.72-73. A la luz de una experiencia tan extrema como la de los campos de exterminio, P. Levi afirma que “la piedad y la brutalidad pueden darse en el mismo individuo y en el mismo momento, contra toda lógica” Los hundidos y los salvados Barcelona, Muchnik Editores, 1989, p.49

¹³ NIETZSCHE, F. Genealogía de la moral III, 14, KSA. 5, p.368 y 372,; Trad. Madrid, Alianza, 1975, p.142 y 145. Un síntesis de la concepción nietzscheana de la “enfermedad piadosa” puede verse en ARTETA, A. La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha Barcelona, Paidós, 1996, págs. 108-116. S. Zweig denuncia esa “piedad peligrosa”, venenosa, funesta que no es sino un instinto defensivo, “la impaciencia del corazón para librarse cuanto antes de la penosa emoción que nos embarga ante el sufrimiento del prójimo”; pero le opone una “piedad creadora, que sabe lo que quiere y está decidida a perseverar hasta el límite de las fuerzas humanas” ZSWEIG, S. La piedad peligrosa Barcelona, Hispano Americana de Ediciones, 1955, p. 155

aquello que causa el daño, no a quien lo sufre. La miseria ajena no nos alegra; ni el mal de otros se remedia con más tristeza. Lo que sí provoca la conmiseración es el esfuerzo por librar de la miseria a aquellos de quienes nos compadecemos (E 3P27C3). En efecto, la propia tristeza no nos es beneficiosa y para evitarla nos esforzaremos en destruir lo que la produce en nuestros semejantes, es decir, lo que les hace daño.

Ese esfuerzo por suprimir la causa del mal y librar de la tristeza no nace directamente de ellos, sino de la dinámica del conatus que, lejos de la indiferencia, hace que nos esforcemos en promover que se realice todo lo que imaginamos que conduce a la alegría y en destruir lo que imaginamos que conduce a la tristeza (E 3P28). La acción del deseo y del interés propio posibilita un giro, un avance significativo. De la compasión, en cuanto afecta al conatus, surge un deseo de hacer el bien. “Esta voluntad o apetito de hacer el bien que surge de que nos compadecemos de la cosa a la que queremos hacer un beneficio, se llama *benevolencia*, la cual no es sino el deseo surgido de la compasión” (E 3P2752). La compasión genera, pues, benevolencia. Adviértase que el “deseo de hacer el bien” será el elemento común con la *piEDAD* (E 4P37S). En cierto sentido, la compasión es “la potencia nacida del conocimiento de nuestra impotencia”¹⁴, de nuestra vulnerabilidad.

Ahora puede entenderse mejor algo que a primera vista resulta sorprendente. En la explicación de la definición de compasión dice Spinoza: “Entre compasión y *miseriCordia* no parece existir diferencia alguna, excepto quizá que la compasión se refiere a un afecto singular y la misericordia, en cambio, a su hábito” (E 3A18Ex.). Es decir, que la compasión carece de continuidad y es inconstante, mientras que la misericordia es la compasión reiterada, establecida e incluso institucionalizada como corresponde a las relaciones entre semejantes. Por ejemplo, la que se ejercita regularmente en las obras llamadas de misericordia, como es la limosna y, en general, la beneficencia.

Además, la definición spinozista de misericordia contiene y explicita un matiz más positivo y recoge un doble aspecto que, a la vez, señala un recorrido y un avance que se produce en ella: “La misericordia es el amor, en cuanto que afecta de tal manera al hombre que goza con el bien de otro y, al revés, se entristece con el mal de otro” (E AD24)¹⁵. Ya no basta con entristecerse con el mal ajeno; la misericordia es gozo con el

¹⁴ ARTETA, A. *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha* Barcelona, Paidós, 1996, p.71

¹⁵ “Misericordia est amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, et contra ut ex alterius malo contristetur

bien de los otros, o sea, amor, que es una forma de alegría y como tal implica incremento de la potencia de conocer y de obrar. Para hacerse cargo tanto de la conexión entre compasión y misericordia como de la diferencia entre ellas, conviene tomar en consideración su posición estructural. La definición de *conmiseratio* cierra el grupo de los afectos de alegría y tristeza (E 3AD6-18), y la definición de *miserecordia* cierra el grupo de las definiciones de los afectos de amor y odio (E 3AD19-24), en ambos casos acompañados de la idea de una cosa exterior como causa, que es el motivo de su debilidad.

Importa también advertir que Spinoza presenta la misericordia como antítesis literal y exacta de la **envidia**. “La envidia es el odio, en cuanto afecta al hombre de tal manera que se entristece con la felicidad de otro y, al revés, goza con el mal del otro”(E 3AD23). La envidia es un afecto triste que tiene la capacidad negativizadora por la que convierte la felicidad de otros en causa de pena propia y alimenta el gozo propio, morbosamente, con el mal ajeno. Por ello, la misericordia, en cuanto antítesis de la envidia, es también el antídoto, la medicina contra ella.

Según Spinoza la compasión pertenece a un mundo en el que los hombres sufren el mal y se hacen daño; y, además, ella misma es un afecto triste, es decir, una disminución de actividad y perfección (E 3AD3). Pero también es cierto que la red de relaciones que teje lleva a pasar de la mera condolencia morbosa al deseo activo de eliminar las causas de la tristeza y de hacer el bien. Por ello, desde su negatividad se convierte en “indirectamente buena” a veces¹⁶. La compasión, como la vergüenza, “aunque no sea una virtud, es buena” en cuanto indica rechazo de la miseria y reacción contra ella (E 4P58S). Pone un límite a la difusión del mal y, como el dolor, indica que “la parte herida aún no está podrida” o muerta (Ibidem). Es una forma inicial de rechazo del mal y un mecanismo elemental de defensa, de contención del contagio y de reacción saludable.

Por su origen y por su estructura la compasión implica ambivalencia de sus nexos y de sus efectos. La misma red tejida por la simpatía se presta a la solidaridad o a la rivalidad. Por otra parte, la semejanza es parcial, fortuita, inestable y efímera. Tiende a difundirse, pero marcada por afectos subjetivos, con lo cual a la vez que une a unos, separa a otros, hace discriminación. Su extensión no es universal, ni afirma la igualdad esencial. Además, por su inconstancia, la compasión tiende a continuas oscilaciones.

¹⁶ MATHERON, A. Individu et Communauté chez Spinoza Paris, Minuit, 1969, p.158 y 518

La imitación de los afectos tiene efectos contrarios: Si imaginamos que alguien ama u odia lo mismo que nosotros, nuestro afecto se refuerza. Pero si imaginamos que alguien aborrece lo que nosotros amamos experimentamos un conflicto y “sufriremos **fluctuación de ánimo**” (E3P31). Para evitar ese efecto negativo intentaremos armonizar los afectos, acompasando los de los demás a los nuestros. Así, “cada uno se esfuerza cuanto puede porque todos amen lo que él ama y odien lo que él odia” (E 3P31C). De ese modo la imitación se vuelve autoreferente y egocéntrica. “Cada cual desea que los demás vivan según su propio ingenio” (E 3P31S); es decir, cada uno tiende a convertir sus afectos en patrón. La imitación se convierte en despotismo: “cada uno piensa ser el único en saberlo todo y quiere controlarlo todo con su ingenio” (TTP XVII, 203). Por esa vía, una misma disposición, compartida por todos, al ser apropiada por cada uno, se convierte en fuente de conflictos. Se produce, así, lo que acertadamente P.F. Moreau ha llamado la “paradoja del ingenio”¹⁷. Todos desean armonizar a los demás a su manera, “y como todos lo desean por igual, por igual se estorban; y mientras todos quieren ser alabados o amados, todos se odian mutuamente” (E 3P31S).

Paradójicamente, la semejanza y la imitación unen pero también disgregan. “La naturaleza de los hombres suele estar constituida de tal suerte que se compadecen de quienes les va mal y envidian a quienes les va bien, y con tanto mayor odio cuanto más aman la cosa que imaginan posee otro” (E 3P32S). Vemos, además, que de la misma propiedad de la naturaleza humana de la que se sigue que los hombres son misericordiosos, se sigue también que son envidiosos y ambiciosos” (E 3P32S). De ahí también la influencia que tiene el afán de **gloria** que “es la alegría acompañada de la idea de alguna acción nuestra, que imaginamos ser alabada por otros (E 3AD30). La experiencia corrobora que la imitación es decisiva especialmente en el aprendizaje y la conformación afectiva de los niños. Pero, a la vez, muestra el carácter infantil de esa imitación. Como los niños, muchas veces los adultos reímos o lloramos, nos alegramos o entristecemos por el solo hecho de ver reír o llorar, alegrarse o entristecerse (E 3P32S). Como expresión sensible de la red de semejanzas, la compasión muestra una especial fragilidad o inconsistencia que la expone a engaños y vacilaciones: “Aquel que fácilmente es tocado por el afecto de la compasión y por la miseria o las lágrimas de otro; con frecuencia hace algo de lo que después se arrepiente; tanto porque por afecto no hacemos nada que sepamos con certeza que es bueno, como porque fácilmente

¹⁷ MOREAU, P. F. Spinoza. Expérience et éternité Paris, PUF, 1994, p. 401

somos engañados por las falsas lágrimas” (E 4P50S). Su sensibilidad hacia lo malo es un primer paso, pero no constituye por sí misma un camino cierto de lo que es bueno. Teniendo en cuenta todo eso, “la imitación de los afectos parece más bien llevar a los hombres a la rivalidad que a la unión (...) La constitución natural de los hombres les hace hostiles unos a otros y la imitación de los afectos no hace, en último análisis, más que reforzar esa hostilidad (...) Parece que tenemos pocas posibilidades de salir de ese ciclo de violencia”¹⁸.

Desde esta perspectiva y para subrayar la diferencia con el orden de los afectos constituido por los hombres efectivamente racionales y libres, Spinoza acentúa las carencias de la compasión y sus efectos nocivos. En cuanto afecto triste derivado del mal o daño ajeno, la compasión es una reacción natural, pero una nueva pasión; y como tal no puede ser convertida en acción racional o virtud. El contraste entre el análisis de E3 y la valoración de E4 sobre qué afectos pueden convertirse en acciones y cómo, es aquí nítido: “La compasión, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí misma mala e inútil” (E 4P50). Mala por triste, e inútil para el hombre que se guía por la razón, porque el bien que se sigue de aquella, esforzarnos en librar de la miseria a quienes la padecen, la razón lo logra por sí misma y adecuadamente (E 4P50D). En consecuencia, el hombre racional “se esfuerza cuanto puede en lograr no ser tocado por la compasión” (E 4P50C). A medida que conoce la necesidad de las cosas “no hallará nada que sea digno de odio, risa o desprecio, ni se compadecerá de nadie” (E 4P50S). En vez de llorar y sufrir el mal, se esforzará por hacer el bien, y en vez de entristecerse, intentará alegrarse. Así pues, el hombre fuerte y libre, que se guía por la razón tiende a librarse de la compasión (Cfr. E 4P73S).

Pero eso no quiere decir que su virtud parta de cero, ni que la compasión sea mala enteramente y para todos. No es casual que Spinoza señale enseguida una consecuencia extrema de la falta de compasión, cuando la razón tampoco gobierna: “El que ni por la razón, ni por la compasión se mueve a prestar auxilio a otros, es llamado, con razón, inhumano, ya que parece no ser semejante al hombre” (E 4P50S). La compasión es una garantía mínima de humanidad en un mundo inhumano, un vínculo básico con nuestros semejantes. Y dado que ningún hombre es completa y continuamente racional, todos la necesitamos para ser, al menos, humanos. Se trata de un delicado mal menor, porque ella sola no es capaz de mantenernos como humanos. A

¹⁸ MOREAU, P.F. “Affects et politique: une difficulté du spinozisme”, en BRUGÈRE, F. y MOREAU, P.F. *Spinoza et les affects*, Paris, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 1998, p.61

todos nos importa conseguir que entre la compasión y la razón nos libremos de la miseria que otros sufren y nos afecta o que sufrimos nosotros y les afecta a ellos, pero nos interesa más aún que procuremos el bien y cuidemos la alegría de todos.

Esa ambivalencia caracteriza también al afecto *humanitas*, que es “el deseo de hacer aquello que agrada a los hombres y de omitir aquello que les desagrada” (E 3AD43). Sobre la base de la **emulación** (E 3P27S y 3AD33), que consiste en imaginar los deseos de los demás y responder a ellos miméticamente, como en un juego de espejos, surge en los hombres el deseo de agradar a los demás (E 3P29S). Este deseo, a su vez, es reforzado por la alegría que acompaña a la idea de que nuestros actos agraden a otros y sean alabados por ellos (E 3P30S y 3AD30). Varios afectos confluyen, así, en hacer la vida más dulce y más grata, aunque sea por interés propio y con una actitud dependiente e incluso servil. En todo caso, las relaciones afectivas no solo multiplican los afectos, sino que retroactúan en forma de bucle especular y refuerzan los afectos propios.

Es significativo que Spinoza vincule estrechamente la *humanitas* con la **ambición**, que es, como ella, el esfuerzo por hacer u omitir algo con el objetivo de agradar a los demás, pero en el segundo caso el deseo de agradar al vulgo conlleva daño propio (E 3P29S). Se trata de una especie de refuerzo afectivo común, de un “deseo por el que todos los afectos son fomentados y corroborados” (E AD44Ex.). En palabras de Matheron, la *ambición* opera como “ciment de la communauté humaine”¹⁹. Gracias a la capacidad de fortalecer los demás afectos, esta ambición pasional puede mudar en generosidad²⁰. A pesar de ello, lleva en si mismo su límite y sus enemigos, que radican en el hecho de que el deseo de agradar a otros exija el precio del daño propio (E3P4C). De esa manera la ambición nos asocia, pero nos perjudica y nos esclaviza a la vez. Spinoza no hace ningún canto a la negación de sí, ni al sacrificio propio, porque éstos pueden inducir a la renuncia, pero no son base sólida para la generosidad. La muestra más clara de cómo esa red se convierte en trampa, es la vanagloria. “La **gloria** no repugna a la razón, sino que puede surgir de ella” (E 4P58), pero cuando depende enteramente de la opinión del vulgo, que es variable e inconstante, genera ansiedad y se desvanece al instante, más aún, “es fácil que cada uno socave la fama de otro” y “se genera un ansia inmensa de oprimirse unos a otros” y quien sale victorioso “se gloria

¹⁹ MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza* p.165 y 275

²⁰ MATHERON ,A, *op. cit.* p.551

más por haber hecho daño a otro que por haber sacado él algún provecho”, de manera que esta gloria es “realmente vana, porque no es nada” (E 4P58S y TP 1/5)).

En ese aspecto el afecto contrario a la vanagloria y su remedio es la **modestia**, que significativamente Spinoza une a la *humanitas* (E 3AD43). Ambas consisten en el deseo de agradar a los demás, excluyen justamente el daño propio o ajeno (E 3P29S) y requieren la justa consideración y contento de sí. (E 3AD25). Lo relevante aquí es la diferencia interna: La modestia determinada por la razón es piedad, pero en cuanto nace del afecto de la ambición, no pasa de ser “una falsa apariencia de piedad” y suscita con frecuencia “discordias y sediciones” (E 4A25). Esa dinámica afectiva no supera los conflictos, pero inicia un camino; incluso la apariencia de piedad tiene el valor de apuntar hacia ella. A la vez que traza el árbol de los afectos, Spinoza esboza el itinerario ético de perfección.

En resumen, la compasión está a la base de la piedad, ambas son “disposiciones solidarias”, pero mientras la *humanitas* deriva de otros afectos inconstantes y contradictorios, la piedad requiere la guía de la razón. En este sentido “debe quedar clara la diferencia entre misericordia y *pietas*”²¹. No obstante, la relación de la *humanitas* o modestia con la piedad no es sólo negativa. Vista retrospectivamente, la modestia es una variante de la generosidad, que es un afecto activo y una virtud fuerte (E 3P59S). A medida que el deseo de agradar a los hombres es determinado por la razón, la modestia o *humanitas* se convierte en piedad (E 4A25).

3) La piedad, deseo racional y activo de hacer bien

La **piedad** es para Spinoza la modalidad activa del afecto de la **benevolencia**, “deseo de hacer el bien a aquel de quien nos compadecemos” (E 3AD35). De hecho, la definición de una y otra se refieren a la misma materialidad, la misma conducta: “el deseo de hacer el bien”. Así define la piedad: “Llamo piedad al deseo de hacer el bien, que surge de que vivimos según la guía de la razón” (E 4P37S)²². Hay, pues, sucesión y escalonamiento entre compasión, benevolencia y piedad. La diferencia está en que mientras misericordia y benevolencia permanecen como afectos fluctuantes y

²¹ PEÑA, J. “Virtudes cívicas y democracia en Espinosa” p. 432, en DOMINGUEZ, A. La ética de Spinoza. Fundamentos y significado. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, p. 432

²² « Cupiditatem autem bene faciendi, quae eo ingeneratur, quod ex rationis ductu vivimus, pietatem voco »

fragmentarios, por lo cual lógicamente producen efectos opuestos entre sí, en la piedad este afecto está guiado por la razón, es decir, discurre por los cauces de las nociones comunes, por lo que resulta más firme, evita el conflicto intestino o civil, y es también más generosa, es decir, crece en universalidad. Dicho con una imagen repetida: teje una trama más continua, más objetiva, más fuerte y más plural; más real y menos imaginaria también. “La virtud de la piedad es su afecto mismo llevado a su excelencia”²³

Este paso de la forma pasiva a la forma activa en el ejercicio y el despliegue del deseo es tan importante para la vida y felicidad de cada ser humano, como para la existencia comunitaria. Las perspectivas de ser pasivo y ser activo, se diferencian claramente, pero se complementan también y son ambas indispensables para la comprensión de la existencia colectiva y del proceso de liberación²⁴. No hay por qué entender ese paso como un salto y un abandono del estado lo anterior. Pienso que se trata más bien de un giro y una alternativa; que la compasión permanece ahí, como perdura el primer género de conocimiento cuando se alcanza el segundo, pero se instaure otro modo de fluir el afecto, otros cauces y, en definitiva, otra economía afectiva.

Puesto que, según la explicación de Spinoza, la conflictividad radica en la trama afectiva de la ‘insociable sociabilidad’ natural de todos los hombres, sean menos racionales o más, la salida que propone no apela a una fuerza exterior que venga a salvar los afectos salvándonos de ellos y, de paso, a dominarlos y explotarlos. Como acabamos de ver, no bastan los remedios intrínsecos a la dinámica de los afectos; pero tampoco hay remedios completamente extrínsecos que sean independientes y autosuficientes. “No hay, pues, una alternativa forzosa entre la razón y la compasión, así como tampoco existe una zanja insalvable entre la razón y los afectos. La compasión puede conducir hacia la razón y ésta, tras purificar los rastros irracionales de aquella, debe exigir lo que la piedad ya oscuramente pedía. Ella es la que ante todo se adelanta al principal dictamen de nuestra razón para la vida humana: la búsqueda por todos los medios de la concordia. Así que lo que comenzó siendo propedéutica para el ejercicio racional o para la virtud acaba siendo su resultado, lo que era fruto de un conocimiento inadecuado o nacido de la servidumbre, ahora es obra del saber adecuado de lo que

²³ ARTETA, A. *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha.* p.138

²⁴ Ver MACHEREY, P. *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La quatrième partie, la condition humaine.* Paris, PUF, 1997, p. 234

conviene a nuestra naturaleza y libertad. Primero razonable y luego racional, la piedad es una de las pasiones que preparan el tránsito de los afectos al reino de la virtud”²⁵

Frente al recurso a una solución superior, meramente intelectual, Spinoza acude al registro radical de las necesidades e intereses del deseo, o sea, a su profunda e inalienable “lógica del **interés**”²⁶. La dinámica y la lógica de la **utilidad** es, en primer lugar, expresión directa del propio conatus, es decir, del ingenio de todos y cada uno, en su doble condición de complejidad singular y de arte de buscarse la vida con lucidez, analizando con finura las situaciones, afirmando e intensificando lo mejor. La búsqueda de lo útil o conveniente es otro despliegue del mismo deseo que es matriz de todos los afectos. En virtud de la misma naturaleza humana, cuya esencia es el deseo, cada uno busca lo que le es útil. Y la razón, que no pide nada contra la naturaleza, ordena “que cada uno se ame a sí mismo y busque su propia utilidad -la que es verdaderamente tal- y apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una mayor perfección” (E 4P18S). Spinoza interviene así, sin decirlo, en la conocida polémica entre los defensores del ‘amor puro’ o amor de Dios, encabezados por san Francisco de Sales, y los defensores del ‘amor propio’ o amor de sí, liderados por La Rochefoucauld. Para el filósofo holandés, no se trata de opuestos, sino que procurarse el propio interés, cuidar de sí y buscar el propio bien es tan natural como racional y abre el camino que lleva hacia el “amor intelectual de Dios”(E 5P33). Es significativo que Spinoza concluya que ese es el verdadero “fundamento de la piedad” y no, como muchos piensan, el principio de la impiedad (E 4P18S). Subvierte, así, una persistente tradición y devuelve a la piedad una honda raigambre humana sin desligarla de lo más sustantivo y absoluto.

La utilidad expresa simultáneamente la combinación del propio deseo y la trama de relaciones en la que se mueve, nuestra condición de parte de la naturaleza, incluida la sociedad, y el conatus singular. Como señala el mismo escolio, la dinámica de la utilidad opera a diversos niveles:

- No podemos prescindir de todo lo externo para conservar nuestro ser, ni vivir sin intercambios con el entorno. En cuanto partes de la naturaleza, somos interdependientes
- “Nuestro entendimiento sería sin duda más imperfecto si la mente-alma estuviera sola y no entendiera nada, aparte de ella misma. Se dan, pues, fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles y que, por tanto, deben ser apetecidas”

²⁵ ARTETA, A. *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha* p. 73

²⁶ MOREAU, P.F. “Affects et politique: une difficulté du spinozisme » p. 61

- “Nada hay, pues, más útil al hombre que el hombre; nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que las mentes y los cuerpos de todos formen como una sola mente y un solo cuerpo” (E 4P18S).

El cuerpo, la mente y el hombre en su integridad no pueden persistir aislados, ex-sisten, necesitan de lo otro y los otros; y esta necesidad constitutiva determina su interés y su bien. En el orden biológico, intelectual y ético nos sostiene y da consistencia el sistema de interrelaciones al que pertenecemos. El interés y la utilidad son expresión práctica de nuestro modo de ser y constituyen una modalidad material y objetiva de racionalidad. Spinoza sitúa los fundamentos de la piedad en esa religación, solidaridad y fraternidad básicas, inmanentes y abiertas, ontológicas y políticas. Se trata de una composición y estructura profundas, presentes pero inabarcables; no de la mera estrategia del uso y la apropiación.

Está en juego la estructura común de la naturaleza, de la que ineludiblemente formamos parte, en su doble vertiente de orden que nos sostiene, de matriz, o sea, de condición de posibilidad, y también de límite, de rejilla que nos aprisiona y nos expone a sufrir cambios que no se explican por la sola naturaleza humana y de los que no somos causa adecuada (E 4P y S). Y está implicada también nuestra propia condición de individuos compuestos en menor o mayor grado (E 2P13post.1; 2P24D y 4P18S), que nos hace indivisibles e inseparables. El cuerpo es, en este sentido, modelo. “Aquello que dispone al cuerpo humano de suerte que pueda ser afectado de muchos modos o lo hace apto para afectar de muchos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado de muchos modos y afectar a otros cuerpos; y, al contrario, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello” (E 4P38). Para nosotros es vital la capacidad de ser afectado y de afectar, tanto por lo que se refiere al cuerpo como a la mente. “Pues cuanto más apto es el cuerpo para ser afectado de muchas maneras y para afectar de muchas maneras a los cuerpos exteriores, tanto más apta es la mente para pensar” (E 4A27). Nos son útiles la sensibilidad y la acción. Pero Spinoza no supone ninguna armonía natural; al contrario, la composición, la concordia tiene que ser construida racionalmente” (Cfr. E 4P35).

De esa manera se transforma la estrategia de la disgregación, del repliegue o del sectarismo. La utilidad tiene una dimensión común intrínseca. Una utilidad excluyente sería una utilidad triste e impotente. En consecuencia, “cuanto más busca cada hombre su propia utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente” (E 4P35C2). A pesar

de todos los problemas que la sociabilidad entraña, “de la sociedad común surgen muchas más ventajas que perjuicios” (E 4P35S). De ahí la ironía de Spinoza con los satíricos que se ríen de la vida social y con los melancólicos que alaban la vida inculta y agreste (E 4P35S), supuestamente paradisiaca pero que no pasa de ser ilusoria como “el país de Utopía” o “el siglo dorado de los poetas” (TP 1/1). No hay en su obra ningún canto a la soledad, a la huida del mundo o al desprecio de la política, sino todo lo contrario (TP 1/2). “Sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón” (TTP 16 p.191). La magnitud de esta condición solidaria es testimoniada por la experiencia cotidiana y expresada solemnemente por el dicho: “El hombre es un dios para el hombre” (E. 4P35S). Se trata de la antítesis directa del ‘*homo homini lupus*’, que es la fórmula básica de la impiedad. La dinámica de la utilidad conduce, así, a la expresión más neta de la piedad. En ella se materializa y se hace praxis ese vínculo “sagrado”, esa profunda religación. Por el contrario, una piedad evasiva y excluyente no pasar de ser una triste y falsa piedad²⁷.

A la razón corresponde, por su propia capacidad de articular mediante nociones comunes, mostrar y afirmar esa trama en su verdadera consistencia, es decir, por sus causas. De ahí que la práctica del interés y la utilidad requiera la guía de la razón, guía posible porque es *potentia cognoscendi*; pero no porque sea una facultad autónoma. En efecto, un afecto no puede ser dominado sino por un afecto contrario y más fuerte que él (E 4P7). Por ello la guía de la razón no puede tomarse sólo en sentido intelectualista y subjetivo, sino que debe entenderse en sentido objetivo, es decir, como ordenación adecuada de las relaciones, de las conveniencias o conflictos, de las composiciones y descomposiciones; como sistema de razones que expresa selectivamente la trama del orden común de la naturaleza. “Sólo en cuanto que los hombres viven bajo la guía de la razón, concuerdan siempre y necesariamente en naturaleza” (E 4P35). Recogiendo ese doble aspecto y subrayando la diferencia que implica, Spinoza afirma: “No sé de 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” (E 4A9).

Situados en esta trama, ni el interés del deseo, ni la naturaleza de sus objetivos resultan excluyentes. Para decirlo directamente, el bien es común y requiere construir

²⁷ H. Broch caracteriza la piedad romana como “escapar de la inexorable soledad humana”; y en ese sentido “la piedad es el Estado” y “el Estado de los ciudadanos se convertirá en el Reino de los hombres” La muerte de Virgilio Madrid, Alianza, 1989, p.375-377

una sociedad (TIE 12-14; E 4P37S2). “El deseo de ser es deseo de acuerdo”²⁸ Además, “fuera de la sociedad todo progreso de la razón es imposible”²⁹. Y, a la inversa, en la medida en que los hombres se guían por la razón y actúan según la virtud, con constancia y coherencia desean también para los demás el bien que apetecen para sí (E 4P37). Deseo tanto más fuerte y consistente, en virtud de la propia dinámica de lo que es común, “cuanto mayor conocimiento tengan de Dios” (E. 4P37) o de la Naturaleza, por la misma lógica de la composición. Siguiendo, pues, el recorrido de la compasión a la composición nos encontramos con la piedad.

Sin embargo, no se trata de un mundo feliz. La misma urdimbre natural y social que nos sostiene, nos expone a conflictos y descomposiciones, hasta la muerte misma. Nuestra condición de partes de la naturaleza nos hace sufrir inevitablemente pasiones y otros males. Por su parte la razón no se entrega al sueño de la armonía universal, ni a la seducción de sus ideales. Sabe que abandonada a ellos produciría monstruos que no serían mejores que los de la realidad conflictiva. La piedad se afirma en medio de un mundo despiadado.

Para hacerse cargo de lo que implica la posición de Spinoza, conviene retomar algunas consideraciones sobre la piedad. En primer lugar hay que tener en cuenta la polisemia del término *pietas* y los hilos que en ella se anudan. Se trata de un plexo de relaciones con los dioses, la patria, y los padres³⁰. Goclenius añade a esos tres polos, la relación “*erga omnes propinquos*”³¹, es decir, hacia los hermanos o los conciudadanos. Se trata de una relación de veneración, respeto y cuidado hacia lo otro y los otros. En su origen está claramente indicado su carácter político, pero en la tradición occidental la piedad se ha quedado sobre todo con su sentido religioso. A esta reducción se une en algunas lenguas, como el español, otra que radica en el uso de un solo y mismo término, piedad, para designar esas relaciones y el afecto de la compasión, todo lo cual refuerza su ambigüedad e incluso da pie al equívoco³². Así hablamos de ‘tener piedad de...’ y con el nombre de piedad entendemos tanto devoción como compasión. Es relevante el ejemplo de Descartes que no distingue la *pitié* de la compasión, si bien vincula ésta con la fortaleza y la generosidad y, en esa medida, la considera como

²⁸ MATHERON, A. *op. cit.* p.266

²⁹ MATHERON, A. *op. cit.* p.284

³⁰ Ver DOMINGUEZ, A. “La théorie des vertus chez Spinoza. A propos de la traduction de *pietas*» en BOVE, L. (ed.) *Recta ratio* Paris, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 1999, p. 115-116

³¹ GOCLINIUS, R. *Lexicon philosophicum* Frankfurt, 1613, Reed. Hildesheim, Georg Olms, 1964, p. 834

³² En inglés existen y se distinguen *piety* y *pity*, en francés *pitié* y *piété*, en alemán *Fömmigkeit* y *Mitleiden*.

“piedad no amarga”³³. Para comprender a Spinoza hace falta recuperar la complejidad original de la piedad y su distinción de la compasión; sólo así se puede entender la piedad como una virtud positiva y fuerte. Su posición se inserta en una larga tradición. Así Lucrecio entendía la piedad como la actitud consistente en “poder contemplar todas las cosas con mente pacificada”³⁴. Para Mandeville “la piedad es la más sociable de las pasiones y raras son las ocasiones en las que se la deba dominar o refrenar”³⁵. Por su parte J.J. Rousseau sostiene que se trata de un sentimiento universal, base de los sentimientos morales, y de una virtud fundamental que hace posible una “pedagogía de la piedad”³⁶

Para Spinoza la piedad es una actitud de reconocimiento, ‘culto’ y cuidado hacia lo que rodea al hombre, con la cual corresponde al ser que se da. Ello implica, además de la distinción entre piedad y compasión, la crítica de lo que ordinariamente pasa por piedad, paralela al análisis crítico de la religión. En términos generales puede decirse que si hay tres tipos de religión, hay también tres modalidades o niveles de piedad.

- a) La religión y piedad serviles que derivan en superstición y constituyen un conjunto de creencias, ritos y misterios absurdos, “delirios de un alma triste y temerosa”, que se alimentan del miedo, que generan controversias, odios y guerras y hasta hacen que los hombres “luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación” y que desprecian la razón como si fuera “fuente de impiedad” (TTP Praef. p.5-9). Es decir, una religión y piedad falsas, y mejor, una impiedad (E 4A25).
- b) Una religión y piedad desnudas que se basan en el conocimiento de la Escritura y consisten en obedecer a Dios con sinceridad, que no enseña dogmas sino un credo básico y que dejan libertad de pensamiento (TTP Praef.9-12 y TTP 14, p.177-178). Cristo es el paradigma de esta piedad, merecedora de la estima de todos, pero distinta de la piedad natural o civil (TTP 1, p.21; 14, p.64-65). En este sentido, la Biblia no enseña doctrinas “sed solam pietatem” (TIP 15, p.180). Y ésta consiste en las obras, especialmente en la práctica de la justicia, la caridad y el amor al prójimo (TTP 14, p.177).

³³ DESCARTES, R. *Les passions de l’ame* art. 185 y 187, AT XI, 469 y 470

³⁴ LUCRECIO, T.C. *De rerum natura* V, 11, v. 1204

³⁵ MANDEVILLE, B. *La fábula de las abejas* México, FCE, 1982, p.170

³⁶ ARTETA, A. *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha* pp. 84-95 y “De la piedad y la política” *Filosofía y política. Suplementos Anthopos* (1991) 122-123

- c) Una religión y piedad racional y universal, escritas en el corazón de los hombres, que no pide ritos, ni sacrificios, que no se conforma con la obediencia, sino que se basa en la libertad, que requiere ortopraxia más que ortodoxia, que deja libertad de pensamiento y consiste en la práctica de la justicia, la equidad y la caridad consigo mismo y con el prójimo (TTP 5, p.71; 12, p.158 y 165; 18, p.226; 20 p.247). Esta piedad positiva y verdadera es la antítesis de la “*ridicula pietas*” (TTP 10, p.148)³⁷

Estas dos últimas modalidades, la piedad de la fe y la piedad de la razón, tienen un mismo contenido, la práctica de la justicia, pero son distintos su razón formal y su alcance. La piedad laica no es reductiva, sino que recoge todo el calado de la caridad como amor a Dios y a los hombres, a la realidad absoluta e infinita y a los iguales. Spinoza radicaliza el principio de que nadie puede amar a Dios si no es amando a los hermanos (1Jn 4,20). En este sentido no es casual la cita colocada al inicio del TTP³⁸.

. La piedad cívica, no confesional, es devoción en cuanto admiración de algo positivo que amamos y no tememos (E 3P52S). También en esto Spinoza realiza una cuidadosa resignificación de los términos. Tal devoción nada tiene que ver con el desprecio de sí o la abyección (E 3AD29); al contrario, ésta no pasa de ser una “falsa apariencia de piedad” (E 4A22 y 25). Esta piedad es, como la benevolencia, “un deseo de hacer el bien”, pero, a diferencia de ella, y más aún de la compasión, es una virtud, es decir, un afecto activo y vigoroso. No se trata de un mero buen sentimiento humanitario, tan fluctuante como el juego de las semejanzas y las opiniones, sino una práctica firme y constante del reconocimiento y la solidaridad, o, para decirlo con un término de su misma matriz y tan noble, de la fraternidad universal.

Explícitamente Spinoza presenta la piedad como una derivación de la **generosidad**, que es definida como el “deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás y unirlos a sí mismo por la amistad” (E 3P59S). Esta actitud que busca la utilidad de los otros es, a su vez, junto a la firmeza de ánimo, una derivación y expresión de la fortaleza. Estas tres modalidades básicas de virtud son la forma activa de los afectos y constituyen la superación y el remedio de la servidumbre de las pasiones y de la fluctuación del ánimo. No es casual

³⁷ “Piedad es para Spinoza un término positivo incluso si existe también una *ridicula pietas*”
AKKERMAN, F. “Mots techniques –mots classiques dans le TTP de Spinoza” en TOTARO, P.
Spinozana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale Firenze, Leo Olschi, 1997, p. 19

³⁸ “En esto conocemos que permanecemos en Dios y Dios permanece en nosotros: en que nos dio su espíritu” (1Jn 4, 13) TTP p.3

que se traten en la proposición que culmina el desarrollo de la tercera parte de la Ética. Además, para percatarse de su importancia conviene reparar en su articulación estructural, establecida por el orden de las razones. Existe una estrecha conexión, según el orden de la fundamentación y atendiendo al contenido, entre E. 5P41, E. 4P73S, E. 3P59S y E. 2P49S. En todos los casos se trata del término de llegada de cada parte. E. 2P49S nombra la piedad al resumir la utilidad del contenido de esta parte para “la práctica de la vida” y para “la sociedad común”, que se cifra en “enseñarnos en qué consiste nuestra suma felicidad o beatitud”, a saber, “en el sólo conocimiento de Dios, por el que somos inducidos a hacer tan sólo aquello que el amor y la piedad nos aconsejan”. La significación de E. 3P59S acabo de señalarla. E. 4P73S trata de “la verdadera libertad del hombre”, que se logra mejor en el Estado que en la soledad, y que se funda en la fortaleza, la firmeza y la generosidad. E. 5P41 se refiere al carácter primordial de la piedad, remitiendo a la generosidad de la que ha tratado en la cuarta parte, y la contrapone a la falsa piedad, vivida como un peso y servidumbre (E. 5P41S).

Importa destacar también que Spinoza no reduce la generosidad a la búsqueda de una utilidad común pero impersonal, sino que incluye en ella la unión con los demás por amistad (E. 4P37S). Unirse “con un vínculo de máxima amistad” es característico de los hombres libres, que son muy agradecidos (E. 4P71D). Spinoza confiesa: “Nada estimo más que poder tener el honor de trabar lazos de amistad con gentes que aman sinceramente la verdad” (Ep. 19, p.86). Tal amistad implica atención a la singularidad.

Entre los efectos de la piedad indicados por Spinoza, señalo escuetamente dos: a) Es más eficaz que las armas para vencer los ánimos (Cfr. E. 4A11). b) Es necesaria para fomentar la concordia, vinculada a la justicia y a la equidad; y contraria a la concordia aparente generada por el miedo (E. 4A15-16). No se trata de un sentimiento blando, de una buena pero inocente e inoperante disposición, sino de una virtud fuerte. Así, por ejemplo, castigar a un ciudadano que hizo una injusticia a otro es una obra de piedad (E. 4P51S). Precisamente en virtud de su solidaridad, no es indiferente, no lo acepta todo. En este sentido la piedad es también la forma activa y virtuosa de la indignación. Sustituye al odio pero no disminuye la rebeldía.

Spinoza propone una piedad rebelde a fuer de vigorosa y generosa. La que corresponde al hombre libre que se guía por la razón y es más libre en el Estado (E. 4P73), al hombre de ánimo fuerte que no odia, no envidia, no desprecia sino que “desea también para los demás el bien que apetece para sí mismo” (E. 4P73S). En cuanto virtud, la piedad es potencia y genera poder. Se diferencia de la compasión tanto como la

acción de la pasión. E 5P4S señala justamente el cambio de la ambición en piedad como transformación de las pasiones en acciones. No se trata de un sentimiento irracional y privado, sino de una virtud racional y pública. “La razón enseña a ejercer la piedad y a mantener el ánimo sereno y benevolente, lo cual no puede suceder más que en el Estado” (TP 2/21)

En resumen, la generosidad se hace, deviene, política en la piedad. Por esa vía, ella, que ya era política en su origen, se muestra como virtud cívica. Spinoza la incluye entre los “*fundamenta civitatis*” (E 4P37S1).

4) La piedad, virtud política

Dada la condición humana, nos interesa para hacer consistente la utilidad y la colaboración, institucionalizarla mediante la organización política común y segura. La razón muestra que la máxima utilidad se consigue con la ayuda mutua y defendiendo el derecho ajeno como propio, es decir, gobernados por un derecho común (TTP 16 p.191). Aunque a primera vista parezca paradójico, “el hombre que se guía por la razón es más libre en el **Estado**, donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo” (E 4P73). El Estado no es contrario a la piedad, sino que, a la inversa, no se puede suprimir la paz del Estado y la libertad de filosofar, sin suprimir con ello la piedad (TTP p.3 y 20, p. 241-242). Y si eso se intenta precisamente en nombre de la piedad religiosa, la contradicción se vuelve flagrante. Por ello, “el culto religioso externo y toda práctica piadosa deben adaptarse a la paz y a la estabilidad del Estado” (TTP 19, p.232). La justicia y la caridad “no pueden recibir la fuerza de derecho y de precepto, sino es del derecho del Estado” (TTP 19 p.229). Y el derecho natural de cada uno no es firme y efectivo “sino allí donde los hombres poseen derechos comunes”, de suerte que “cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos” (TP 2/15). La dinámica de la composición de fuerzas conduce a “este derecho que se define por la potencia de la multitud” y que suele denominarse Estado (TP 2/16). De ahí la necesidad y las ventajas de la institución política, en particular del Estado en su forma democrática, que es la que mejor responde a la dinámica de sus fuerzas constituyentes y el que, por ello, puede llegar a ser verdaderamente ‘absoluto’, es decir, plenamente integrador y potenciador al máximo (Cfr. TTP 16, p.193 y TP 11/1).

Pero el Estado tiene también sus riesgos o peligros. Su razón de ser y su “suprema ley es la *salus totius populi*, y no del que manda” (TTP 16, p.194). Su función no es hacer hijos porque no se funda en la ley de la descendencia y de la sangra, ni tampoco esclavos, sino súbditos, o mejor, ciudadanos libres en virtud del máximo derecho y potencia comunes (TTP 16, p.195; TP 3/1). Ser súbdito, o sea, obedecer, no significa “ser esclavo inútil para sí mismo”, sino todo lo contrario, porque “no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo” (TTP 16, p 194-195). Pero el poder tiene tendencia a la acumulación y a mirar por su propio interés, es decir, a ser excluyente y a traicionar “la fidelidad prometida a los súbditos” (TTP 16, p.197); de esa manera espontáneamente se inclina a promover las obras que tienen utilidad para el que manda pero no para los agentes y, así, a convertir a los súbditos en esclavos. Un Estado que se comporta de esa manera pierde su razón de ser y su fundamento, pero no pierde su tendencia a la autoconservación, ni se destruye automática e inmediatamente.

Spinoza no es ingenuo, pero sí positivo respecto al Estado. En su estructura constituyente lleva sus límites intrínsecos y de su interés forman parte el bien común y la aceptación libre y afirmativa de los ciudadanos. Por eso sólo “tiene la máxima autoridad aquel que reina en los corazones de los súbditos” (TTP 17, p.202 y 20, p.235). Del buen funcionamiento del Estado forma parte la piedad en cuanto virtud de los ciudadanos, útil para todos, universal, igualitaria, organizada y vinculante con fuerza de ley. Se trata de un nexo social recíproco y de la práctica institucionalizada de la solidaridad, que se ha desprendido de la subordinación infantil, se ha emancipado y transformado en fraternidad³⁹. Por eso, en la medida en que es la más englobante, “la piedad hacia la patria es, sin duda, la máxima que uno puede practicar” (TTP. 19, p. 232). Y “la suma piedad es aquella que tiene por objeto la paz y la tranquilidad del Estado” (TTP 20, p.242). Gracias a ella “la razón común toma el lugar de la razón de Estado”⁴⁰

En virtud de la constitución política, las supremas potestades son las únicas legitimadas para regir el interés común. Por eso en la polémica acerca del “Jus circa sacra”, teniendo como fondo la experiencia de las guerras de religión y los efectos nefastos del sectarismo, Spinoza defiende claramente que el cuidado de la “*salus*

³⁹ Ver FERNANDEZ, E. “Una ‘mística’ que se hace política: La piedad en Spinoza” en TARGARONA, J. y SAENZ-BADILLOS, A. (eds.) Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, p.290

⁴⁰ LAGRÉE, J. “Les passions religieuses” en BRUGÈRE, F. y MOREAU, P.F. Spinoza et les affects p.103

populi” es competencia del Estado⁴¹. En consecuencia, el culto y la piedad religiosa deben adaptarse a la paz y utilidad del Estado (TTP 19, p.228). El reino de *Dios* se realiza a través del Estado y el derecho divino depende de las supremas potestades (TTP 19, p.230-231). Ellas son los intérpretes legítimos de la religión y la piedad (TTP 19, p.232). Esa subordinación de la piedad religiosa a la piedad cívica, responde a la prioridad del interés y el bien de todos, frente al de algunos. Nadie puede obedecer al Dios verdadero, si por obedecer a un Dios confesional, no obedece a la potestad suprema. No es justo anteponer lo privado a lo público. La “salvación”, el bien del pueblo es la ley suprema. El fin del Estado es la seguridad y la libertad de los ciudadanos, por eso debe respetar la libertad de pensamiento. Pero la piedad no se puede aducir como razón para actuar cada uno a su arbitrio, pues eso sería la “ruina del Estado” (TTP 20, p.242). Al contrario, resulta impío actuar por arbitrio propio y contra el decreto de las supremas potestades, de las que se es súbdito (Ibidem).

De los fundamentos de la ciudad y de la constitución política del Estado se sigue este principio básico: “*Omnnes (nullo excepto) pietate collere tenemur, nemineque damnum inferre*” (TTP 19, p.232). La interpretación y la traducción de este fragmento han sido bastante discutidas⁴². Algunos entienden que *omnes* es sujeto de *tenemur* y no objeto de *pietate colere*; sin embargo, en latín *collera* con acusativo + ablativo es complemento de persona⁴³. Además, interpretar que *omnes* es sujeto resulta redundante, pues el plural ya está presente en *tenemur*; y, por otra parte, desvirtúa la expresión. En consecuencia, pienso que la traducción correcta es: “Tenemos que [o estamos obligados a] tratar [o cuidar] a todos (sin exceptuar a ninguno) con piedad, y a no hacer daño a nadie”. Esta regla fundamental de convivencia destaca al mismo tiempo la universalidad del precepto, que no admite excepciones, y la singularidad del cada uno. Además hay que subrayar que no se trata de mero respeto, como ante la ley o la autoridad, sino de verdadero cuidado con todos y cada uno. Tal piedad es la práctica más activa, sólida y eficaz de la comunidad de los hombres; la que mejor corresponde a su constitución esencial. Pero no está exenta de problemas graves.

⁴¹ Ver MOREAU, P.F. “Spinoza et le *Jus circa sacra*” *Studia Spinozana* I (1985) 335-344

⁴² Ver DOMINGUEZ, A. Traducción del *Tratado teológico-político* Madrid, Alianza, 1986, nota 433, p. 398-399; y KLEVER, W. “Spinoza’s Concept of Christian Piety: Defense of a Text Correction by Bruder in the TTP” en *NASS Monograph* 9 (2000) p.17-27.

⁴³ Así Ciceron usa la expresión *collere aliquem summa observantia*

En efecto, Spinoza no ignora que entre el todos y el cada uno, entre el Estado y cada ciudadano no hay una armonía automática y ya lograda. Y, lo que es más fuerte, no duda en afirmar, siguiendo a Maquiavelo, que en caso de conflicto prevalece el bien del Estado, incluso hasta el punto de legitimar el sacrificio del individuo. “Cualquier ayuda piadosa que uno preste al prójimo, resulta impía, si de ella se deriva algún daño para el Estado; y al revés, no se puede cometer con él ninguna impiedad que no resulte piadosa, si se realiza por la conservación del Estado” (TTP 19, p.232). Por una parte, esa paradoja resulta lógica si se tiene en cuenta que el fin del Estado es el bien común, sobre todo si se trata de un Estado democrático; pero, por otra, eso no deja de ser un modo de entronizar la razón de Estado, de absolutizar su poder y de legitimar las impiedades. Spinoza recuerda un ejemplo que resulta preocupante. Según cuenta Tito Livio, Manlio Torcuato, cónsul romano, no dudó en condenar a muerte a su hijo que, desobedeciendo a sus superiores, había luchado contra el enemigo, arriesgando su vida por salvar su patria, y había ganado. Manlio Torcuato condena a su hijo por indisciplina y es ensalzado porque “tuvo en más estima la salvación del pueblo que la piedad hacia su hijo” (TTP 19, p.232). ¡Despiadada piedad!, aunque sea noble. Así la piedad universal elimina al más próximo. ¿No hay en ello una práctica de la exclusión que opera contra la lógica de la composición, y una pérdida que no tiene compensación posible? ¿Es piadoso sacrificar a los individuos en nombre del bien común? ¿No es ese el principio del absolutismo? ¿Está exento el Estado del deber de tratar a todos con piedad y no hacer daño a nadie? A estas alturas esa deriva produce escalofríos⁴⁴.

Todo ello indica que **la piedad tiene carácter aporético**. El individuo singular y el colectivo se copertenen, pero no se identifican. La política se sitúa “más allá del principio de fraternidad” y más allá de la lógica de la amistad⁴⁵. Sin embargo, en la democracia cuentan todos y cada uno de los hombres, *omnes et singulatim*. “No cabe democracia sin respeto a la singularidad o a la alteridad irreductible”⁴⁶. Por eso está constantemente amenazada de ruina, y la virtud de la piedad está dividida. Con ello no sufren sólo los individuos, sino también el Estado. En efecto, ¿cómo puede, así, la autoridad suprema “reinar sobre los corazones”? (TTP 17, p.202; y 19, p.235). Y ¿quién defenderá la piedad si las autoridades se vuelven impías? Esta paradoja que atraviesa la

⁴⁴ H. BROCH pone en boca de Augusto lo siguiente: “Una piedad que produce monstruos, no es piedad; un Estado que venera monstruos, no es un Estado” *La muerte de Virgilio* p.377

⁴⁵ DERRIDA, J. *Políticas de la amistad* Madrid, Trotta, 1998, p.12

⁴⁶ DERRIDA, J. *op.cit.* p.40

política expresa la relación problemática entre el conjunto de la Naturaleza y cada una de sus partes.

En el fondo resuena la tragedia de Antígona.

La piedad es una “**virtud trágica**”. Y lo es no sólo por mal funcionamiento y por fracaso, sino también por los conflictos inherentes a nuestra condición de partes y a las relaciones entre los individuos y el Estado. La dinámica de composición no impide todas las exclusiones, ni garantiza totalizaciones sin resto. No podemos olvidar que los hombres somos modos finitos y singulares. En consecuencia, no basta que el Estado maximice la seguridad y el bien común. Por su parte, el pensamiento para ser verdadero y autocrítico, para hacerse cargo de la complejidad de la realidad, sus posibilidades y de sus límites, “tiene que ser piadoso”. Eso se muestra finalmente en su capacidad para asumir que cada hombre es finito y mortal⁴⁷. Pero justamente esa condición natural de mortales no justifica que otros nos condenen a muerte.

Cuanto más se afirma la virtud de la piedad, tanto más vivamente plantea el problema de las relaciones entre lo común y lo singular. Precisamente porque deriva de la generosidad, tiende a ser comunicativa, a sumar y no restar; y eso incluye la atención diferenciada a los singulares. Como hemos visto, Spinoza la vincula a la amistad. Con razón Negri, teniendo en cuenta la conexión entre E 5 y el TP, entiende la piedad como “práctica social de singularidades”⁴⁸. El realismo político avala, sin duda, la prevalencia, en caso de conflicto, del interés del Estado. Pero eso no puede ocultar que se trata de una estrategia defensiva que se aviene mal con sus mismos fundamentos y con la dinámica de la generosidad. La reivindicación de las singularidades es necesaria no sólo para minimizar esos efectos negativos dramáticos, sino sobre todo para ser coherentes con la razón de ser y el fin del Estado, es decir, para evitar su autocontradicción, que también le lleva a la ruina.

En mi opinión, para encontrar una solución adecuada al problema, es preciso concebir la forma de piedad que corresponde al tercer género de conocimiento y que, como él, afirme la esencia singular de cada cosa, sobre la base y en el horizonte de la Sustancia infinita o Dios (Cfr. E 5P36S). Esa piedad recibe el nombre de “**amor**

⁴⁷ ARTETA, A. La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha p. 140 y 253. A. Arteta, con un lenguaje más kantiano que spinozista, la caracteriza así: “Esta virtud trágica encuentra su imperativo preciso en ese esfuerzo por ponerse en el lugar del otro contemplado en su condición perecedera. Y entonces la piedad nos pide sin paliativos: *trata al otro a sabiendas de que, como tú mismo, es mortal*. O quizá mejor: *obra de tal forma que no te abandone la conciencia de que el otro, por saberse mortal, es un ser sufriente; actúa en todo de una manera conforme a la mortalidad del hombre*” op. cit p.273

⁴⁸ NEGRI, A. Spinoza sovversivo p.79

intelectual” que no es sólo contemplativo, sino también práctico y que se refiere a Dios y a los hombres. En efecto, este amor a Dios “está unido a todas las afecciones del cuerpo” (E 5P16D); y “no puede ser mancillado por un afecto de envidia ni de celos” (E 5P20), es decir, no es excluyente, sino “común a todos los hombres” (E 5P20D). De ahí un principio fundamental para Spinoza: “Cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios” (E 5P24); principio reversible y que tiene una dimensión afectiva y práctica. De todo ello se sigue que “el supremo esfuerzo de la mente y su suprema virtud es entender las cosas con el tercer género de conocimiento” (E 5P25); que “Dios, en cuanto se ama a sí mismo, ama a los hombres” (E 5P36C) y que nuestra “salvación o felicidad o libertad” radica en ese amor constante y eterno (E 5P36S). Este orden de razones lleva a afirmar algo que responde, al menos como principio, al problema planteado: “En la naturaleza no existe nada que sea contrario a este amor intelectual o que lo pueda suprimir” (E 5P37).

La piedad en la que cristaliza este amor no discurre ya mediante nociones comunes, ni es una carga que llevamos por nuestra esclavitud y de la que estamos deseando librarnos, sino que es la virtud misma y la meta (E 5P41S-42). Es significativo que al final de E 5 Spinoza retome la piedad para mostrar la transformación operada en ella de la mano del “amor intelectual”. Esta piedad resulta relevante también para el orden político, especialmente para el Estado democrático. La interrupción del TP por la muerte temprana de Spinoza, ha dejado truncada esta posible solución. No obstante, tenemos razones suficientes para pensar, por una parte, que el conflicto no es eliminable del todo y, por otra, que es sólo parcial y relativo. No puede impedir una experiencia crucial, que realza el valor de cada uno: “Sentimos y experimentamos que somos eternos” (E 5P23S), aunque seguimos siendo finitos y mortales. Justamente desde la consideración de la realidad como absoluto, cada ser humano tiene un valor singular que no admite reducirlo a la condición de instrumento, o de víctima de sacrificio, sino que requiere un respeto y un cuidado máximos.

¿Es posible esta piedad? Al menos a mi me parece irrenunciable.

