

La pietas en B. Spinoza

Eugenio Fernández G.

1. Ruptura y continuidad en E 5P41

Al final del recorrido de la Etica, cuando ha alcanzado el nivel del tercer género de conocimiento, del amor intelectual y de la beatitud o libertad, Spinoza nos sorprende con una proposición que resulta llamativa a esas alturas:

“Aunque no supiéramos que nuestra alma es eterna, consideraríamos primordiales la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que en la cuarta parte hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad” (E 5P41) [“Quamvis nesciremus Mentem nostram aeternam esse, Pietatem tamen et Religionem, et absolute omnia quae ad Animositatem et Generositatem referri ostendimus in Quarta Parte, prima haberemus (E 5P41)"].

A primera vista esta afirmación parece señalar una ruptura con la 2ª mitad de la 5ª parte, proposiciones 21 a 40, que trata de la mente “considerada sin relación a la existencia del cuerpo”, es decir, en cuanto es un “modo eterno del pensamiento y constituye una parte del entendimiento infinito y eterno de Dios, sección que termina justamente en la proposición 40, como indica su escolio. Vista así, E 5P41 retornaría a la posición anterior, que es la propia de “esta vida presente” que incluye el cuerpo, la problemática de los afectos y la búsqueda de sus remedios (E 5P20).

Tras haber alcanzado la plenitud, Spinoza aterrizaría de nuevo y adoptaría al final una perspectiva realista, la común a los hombres. De esa manera, por una parte iniciaría el reconocimiento de que la vía que ha mostrado es ardua y tan

difícil como infrecuente (E 5P42S). Lo que equivaldría a aceptar que el camino del tercer grado de conocimiento es excepcional y minoritario, como la mística. Y por otra parte intentaría rescatar a la mayoría, que ha quedado perdida en la etapa final del camino de perfección, como conviene a una ética universal. Se trataría de recuperarla y proponerle una norma de conducta a su medida, la de la vía ascética, la piedad (1). De esa manera la Etica hasta el final valdría no sólo para los pocos sabios, sino también para los muchos ignorantes.

Ciertamente, como ha escrito P. Macherey: "Spinoza n'a pas voulu terminer son ouvrage par ces considérations exaltées et, au sens propre du terme, enthousiastes, qui confèrent à son entreprise un caractère exceptionnel, à la limite des dispositions définissant la nature humaine ainsi exploitées à leur maximum" (2) No concluye con una apoteosis final, donde todo lo que no es pleno queda superado y olvidado. Al contrario, justamente al final reafirma la liberación humana referida a la existencia concreta y corriente. Afirmación irreductible a su superación y plenitud completa; y en tensión con ellas. Afirmación, además, que se opone a la interpretación de la piedad y la religión como confirmación y culminación de una vía mística

Pero analizada con atención, la situación no es tan simple como esa contraposición indica.

En primer lugar, la hipótesis negativa ("quamvis nesciremus") supone lógicamente la afirmación. La piedad y la religión, así como todo lo relativo a la firmeza y la generosidad, son primordiales para quien sabe que es eterno. Valen para todos, incluidos los sabios o la parte de nosotros mismos que conoce y actúa como tal: "Les normes éthiques introduites dans le second développement du *de Libertate*, autour du thème de l'éternité de l'âme, n'invalident en rien celles qui avaient été exposées auparavant, dans le contexte de l'existence temporelle où l'imagination entrave le fonctionnement de l'intellect" (3). Ese

logro no elimina los anteriores; al contrario, los supone y los incorpora transformándolos.

La demostración de esta proposición remite a las proposiciones 22 y 24 de la 4ª parte, donde ha demostrado que "el primer y único fundamento de la virtud, o sea, de la norma recta de vida es buscar la propia utilidad". Y añade: "para determinar las cosas que la razón enseña ser útiles, no hemos tenido en cuenta la eternidad del alma, ya que sólo la hemos conocido en esta quinta parte" (E 5P41D).

El fundamento de la virtud tiene valor racional propio, es autónomo y no está pendiente de ese final. La posición en la que se sitúa esta proposición no es la del mero ignorante, sino la del hombre racional que, sin embargo, no conoce aún su condición de eternidad. Y como es sabido, el conocimiento de segundo género es la base para poder llegar al tercero.

Así, a la vez que señala cierta ruptura, el contenido de la proposición 41 destaca la continuidad con el proceso seguido a lo largo de la Ética. Resulta significativa la conexión estructural: Esta proposición remite a "omnia quae ad Animositatem et Generositatem referri ostendimus in Quarta Parte", es decir, en especial a E 4P73S. Esta, a su vez, remite a E 3P59S, donde afirma: "Todas las acciones que se siguen de los afectos que se refieren al alma en cuanto que entiende, las refiero a la **fortaleza**, que yo divido en firmeza y generosidad. Pues por *firmeza* entiendo el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón. Por *generosidad*, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad" (E 3P59S). Firmeza y generosidad son, pues, el prototipo de la virtud, del vigor y la fuerza activa del ánimo.

Los puntos de llegada de la quinta, cuarta y tercera parte están explícitamente conectados. Además, la referencia a la piedad y la religión enlaza con el primer escolio de la proposición 37 de

la cuarta parte, en el que las define, y con el escolio de la proposición 49 de la segunda parte, que es el término de la misma.

A mi parecer esa conexión estructural es la expresión de la articulación y continuidad del proceso ético. Su final reafirma las condiciones que hacen posible llegar a él. En esa misma lógica de incorporación y no de negación y abandono, incide la proposición 39: "Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna". ["Qui corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet cujus maxima pars est aeterna"]. Y también la proposición 40: "Cuanto más perfección tiene una cosa, más actúa y menos padece; y, al revés, cuanto más actúa, más perfecta es". ["Quo unaquaque res plus perfectionis habet, eo magis agit et minus patitur, et contra, quo magis agit, eo perfectior est"].

Desde la altura alcanzada al final de la quinta parte, Spinoza hace una lectura retrospectiva del proceso, que implica una síntesis de su significado y una clarificación del camino recorrido y de la transformación operada.

Es significativo que la proposición supone el tercer género de conocimiento, su demostración se sitúa al nivel de la razón y el escolio en el plano de la imaginación o de la persuasión común del vulgo. Juntos muestran los niveles que están en juego y los pasos dados. La reafirmación de la piedad y la religión pasa por la radicalización de su crítica. La transformación lograda se objetiva en el cambio de significación ordinaria de algunas palabras y afecta directamente a la piedad: "La piedad y la religión y, en general, todas las cosas que se refieren a la fortaleza de ánimo, creen que son cargas de las que esperan desprenderse después de la muerte, al tiempo que reciben el premio de la esclavitud, es decir, de la piedad y la religión". ["Pietatem igitur et Religionem et absolute omnia quae ad animi Fortitudinem referentur, onera esse credunt, quae post mortem deponere, et pretium servitutis, nempe Pietatis et Religionis, accipere sperant" (E 5P41S)].

La piedad es para la opinión vulgar una carga que se soporta por miedo a los terribles castigos tras la muerte y por la esperanza de un premio mayor. En esa dinámica cristalizan los prejuicios y su finalismo (E 1A). La piedad se convierte así en prototipo de superstición y servidumbre. Lejos de liberar o salvar, induce a la ruindad y la impotencia de ánimo. Su lógica es la de un negocio engañoso y torpe, que se sitúa en la antítesis del amor que no necesita ser amado, ni puede ser turbado por la envidia o los celos (E 5P19-20). La moralidad no es entonces en efecto más que un "calcul mercantile sur un futur lointain et imaginaire" (4). Tanto es así que abandonarían su piedad si, libres del miedo y la esperanza, creyeran que "las almas mueren con el cuerpo". En realidad, esa piedad los convierte en "miserables, cargados con el peso de la piedad" (E 5P41S). Así, quienes se creen piadosos convierten sus buenas obras en monedas de cambio y pervierten la ética. Su conducta es tan contradictoria, que lo que creen remedio salvador (*pharmakon*) es, en realidad, veneno y droga que mata: "Todo lo cual no me parece menos absurdo que si uno, por no creer que pueda nutrir por siempre su cuerpo con buenos alimentos, prefiriera saciarse con venenos y sustancias letales" ["Quae mihi non minus absurda videntur, quam si quis propterea quod non credit se posse bonis alimentis corpus in aeternum nutrire, venenis potius et lethiferis se exsaturare vellet" (E 5P41S)].

Queriendo ganar una vida feliz tras la muerte, pierden la actual y se destruyen a sí mismos. En efecto, la dinámica de esa piedad ilusoria y venenosa configura una existencia servil, degradante y triste. La polémica con Blijenbergh expresa crudamente esa oposición vital. Esa forma de vida es exactamente la contraria de la vida tranquila y alegre de Spinoza con la que "asciende un grado más" (Ep. 21 a Blijenbergh, p. 127). El valora las cosas "según su propia calidad" y no introduce a Dios como juez (Ibid.). En términos filosóficos, la expresión "ser grato a Dios" no tiene sentido, ni se puede afirmar que Dios odia al que

le ofende y ama al que le complace. Lo cual no significa que el ladrón y el justo sean igualmente perfectos y felices (Ep. 23, p. 150)

Así En E 5P41 encontramos, pues, una reafirmación de la piedad y una crítica radical de su configuración servil y patológica. El alcance de esta afecta incluso a la beatitud o felicidad en la que consiste nuestra salud o libertad (E 5P36S). La estrategia de despotenciación indicada, la reduce a premio de una virtud que consiste en reprimir nuestras concupiscencias (E 5P42). Frente a ella Spinoza invierte la relación y afirma la beatitud, concebida según el tercer género, por sí misma y como experiencia gozosa de la virtud: "La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; ni gozamos de ella porque reprimimos las concupiscencias, sino que, al contrario, porque gozamos de ella, podemos reprimir las concupiscencias". ["Beatitudo non est virtutis proemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus quia libidines coercemus, sed contra quia eadem gaudemus, idea libidines coercere possumus" (E 5P42)]

El bien, la felicidad y la libertad no son negociables ni instrumentales. Confirman la autonomía de la virtud que expresa la potencia inteligente y la fortaleza de los hombres. Como dice en la carta 33 a Ostens: "praemium virtutis ipsa virtus, stultitiae autem et impotentiae supplicium, ipsa stultitia" (p.20).

Ese giro pone de relieve la diferencia entre el ignorante, o lo que en cada uno hay de ignorante, y el sabio: "Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de múltiples maneras por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad del ánimo, vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas, y tan pronto deja de padecer, deja también de existir. Por el contrario, el sabio, en cuanto es considerado como tal, apenas si se conmueve en su ánimo, sino que, consciente de sí mismo y de Dios y de las cosas con cierta necesidad eterna, no deja nunca de existir, sino que goza siempre de la verdadera tranquilidad del ánimo" (E 5P42S).

En esa diferencia intelectual, ética y ontológica se resume la alternativa propuesta por Spinoza.

La transformación afecta también al sentido de la eternidad. Quienes esperan el premio o temen el castigo en otra vida tras la muerte, confunden la eternidad con una inmortalidad imaginaria, y la reducen a un recurso necesario para que se pueda dar la recompensa y su negocio, suspendido de ese final, no caiga por tierra y quiebre. Para ellos lo normal es que si alguien supiera que su alma no es inmortal, prefiriera "ser demente y vivir sin razón" (E 5P41S). Su lógica no es la de la intensificación, sino la del vaciamiento y la negación. Imaginan confusamente la vida futura por oposición a la presente y no es casual que hasta su denominación habitual sea negativa. Inmortal es un ejemplo de palabra que expresa negativamente una realidad que es afirmativa; y que induce así a "grandes errores" (TIE § 88-89, Cfr. § 74). Además, esa vida especular e invertidamente proyectada al más allá, es sólo futura y, por tanto, carente de actualidad.

En definitiva, E 5P41 no sólo afirma el valor propio, consistente y definitivo, no instrumental, servil ni provisional de la piedad, sino que además resume la resignificación y transformación radical operada en ella: Disminución de los padecimientos que nos producen las afecciones que son malas y desactivación del poder nocivo que ejerce el temor a la muerte (E 5P38S). Paso de la "meditatio mortis" a la sabiduría como "vitae meditatio" (E 4P67). Cambio de una vida triste oprimida por el propio peso de la piedad, que no tiene más luz que su oscura fe, ni más consistencia que el valor de su sacrificio, en una vida con la consistencia propia de la firmeza y el despliegue de la generosidad, que goza de la virtud, es decir del deseo potenciado y guiado por la razón. Actividad que, aun siendo mortales, persevera y alcanza su plenitud en el amor intelectual de Dios. Este, justamente porque es activo y adecuado, no suprime la piedad sino que la supone, la potencia y la transforma. Como Dios pone la multiplicidad de los modos, el amor intelectual los incluye en su

pluralidad y singularidad. Esa implicación, en cuanto referida a los hombres, es lo que actualiza la piedad. En consecuencia, E 5P41 no significa un retroceso (como si Spinoza, atendiendo a los piadosos reproches de J. Bennet (4) bajara de su nube mística, o se recobrara de su caída irracionalista, y recuperara su sano juicio), sino la explicitación de lo que la plenitud implica y requiere.

Ahora bien, E 5P41 pone de relieve la importancia de la piedad pero no explica en qué consiste. Para saberlo es preciso resumir el proceso previamente recorrido por Spinoza, que es una verdadera genealogía de la piedad tal como aparece en este texto.

2. La pietas en el TTP

En cuanto a los antecedentes, como resume A. Domínguez: "le mot *pietas* a été toujours ambigu et plein de sens. Aussi bien dans la Bible que chez Cicéron et St. Augustin, il constitue un lien fluctuant entre le culte à Dieu et aux parents. Sur ce concept, la source principale de Spinoza a été sans doute l' *Ancient Testament*, quoiqu'il avait aussi dans sa bibliothèque les oeuvres de Cicéron et de St. Augustin, et non pas celles de St. Thomas" (6).

En Spinoza *pietas* aparece habitualmente unida a religión. Inicialmente es presentada como una parte destacada de ésta, incorporada y avalada por ella. En consecuencia, presenta los mismos planos y experimenta las mismas mutaciones que la religión. Como ésta pasa de la superstición y la servidumbre al conocimiento racional y la libertad. No obstante, una mirada más atenta puede observar que en esa transformación la *pietas*, sin desligarse de la religión, adquiere un significado y valor propios, se emancipa, rompe con el dominio de la teología sobre la política y pasa a constituir el orden ético-político de la fraternidad solidaria. Constitución con fundamento propio, que tiene valor sin la religión, pero alcanza en ésta, entendida como expresión del amor

intelectual, su plena razón de ser. En efecto, el conocimiento y amor de un Dios inmanente explica el alcance y la consistencia del amor entre los hombres; y lo fortalece sin subordinarlo.

Es bien sabido que, para liberar la verdadera religión, que a su vez potencia la libertad, Spinoza realiza en el TTP la crítica de la religión convertida históricamente en forma suprema de superstición. En primer lugar por lo que tiene de ignorancia y trama de prejuicios, que desplaza el conocimiento verdadero y pretende deslegitimarlo. Además por lo que tiene de servidumbre. En efecto, la mente abraza los prejuicios "pietatis specie"; y al abrigo de ésta aquellos arraigan en ella (TTP praef., p.12). A partir de ahí los hombres forjan delirios propios de mentes tristes y tenebrosas, hasta el punto de que, víctimas de la superstición, terminan por rechazar el entendimiento como si estuviera corrompido y desprecian y condenan la luz natural como "fuente de impiedad" (TTP praef.8-9).

Además, los hombres que se glorían de tener una religión cuyas virtudes son la alegría, la paz y la felicidad, en realidad "se atacan unos a otros con malevolencia y se odian con crueldad" (TTP p.8). La religión de la fraternidad universal se convierte con frecuencia en fuente de controversias, luchas y sediciones. Utilizada por el poder, la superstición logra que "los hombres luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación" (TTP p.7. El origen de todo ello está en que el miedo es "la causa que hacer surgir, que conserva y que fomenta la superstición" (TTP p.6). De la misma manera, la ignorancia y el miedo a la verdad generan esa "piedad ridícula" consistente en intentar conciliar a toda costa las contradicciones manifiestas entre diversos pasajes de la Escritura (TTP X,148). La piedad opera, así, como prototipo de afecto pasivo cuya fluctuación es un peligro incluso par él mismo.

Spinoza diferencia claramente de esa servidumbre disfrazada de piedad, la religión y la piedad auténticas. Las que practicaron los profetas con admirable constancia de ánimo (TTP I, 27). Como

la religión desnuda, ésta piedad, hecha de respeto y afecto, está grabada en los corazones (TTP XII, 158). Y en Cristo alcanza su mejor expresión y su mayor universalidad (TTP XII, 162; XVIII, 223)

La Biblia no enseña doctrinas filosóficas, "sed solam pietatem" (TTP XV, 180). La verdadera religión no quiere tener a la razón como esclava, sino que deja libertad de pensar. En efecto, las opiniones consideradas en sí mismas, sin relación a las obras, nada tienen de piedad o de impiedad (TTP XIII, 172). La fe sin obras está muerta, y nadie es fiel sino por sus acciones. "La fe no salva por sí misma, sino en razón de la obediencia" que es el auténtico objetivo de la religión (TTP XIV, 175). Pero la obediencia a Dios se traduce en cooperación con los hombres. Por eso el culto verdadero, exigible a todos, consiste exclusivamente en la práctica de la justicia y la caridad, o sea, en el amor al prójimo (TTP XIV, 177; XVIII, 226). Religión y piedad se articulan, pues, como los dos mandamientos fundamentales: el segundo es realización y verificación del primero. "Todo el que ama al prójimo ha nacido de Dios y conoce a Dios" como dice I Juan 4,7 (TTP XIV, 175). La veneración se convierte, así, en reconocimiento y la obediencia en colaboración.

Spinoza avanza un paso más. Distingue la filosofía de la fe o la teología (TTP XIV, 179). Si la teología es el reino de la piedad y la obediencia, la razón es el reino de la verdad y la sabiduría (TTP XV, 184). Eso no significa que la piedad quede eliminada para el filósofo. Al contrario, en el marco de la religión racional refuerza su significado práctico y público hasta convertirse en directamente político. Por un lado esta piedad se traduce en libertad de pensamiento, de suerte que ésta, más que encontrar en aquella un límite, es condición para su conservación (TTP XX, 247) Por otro, la "summa pietas" consiste en cuidar la utilidad, la paz y la tranquilidad de la república (TTP XX, 242). A su vez, nada hay más seguro para la república que cifrar la piedad sólo en "el ejercicio de la caridad y la equidad", es

decir, en la práctica de la justicia, y dejar en lo demás libre el juicio (TTP XVIII, 226).

Este desplazamiento de su significación se pone de manifiesto en la importancia dada a la "pietas erga patriam" y en el sentido democrático que ésta adquiere (TTP XIX, 232). Finalmente la pietas constituye un vínculo social recíproco que iguala. En consecuencia, la máxima obligación de los gobernantes es la "fidelidad prometida a los súbditos" (TTP XVI, 197).

La propuesta de Spinoza no se limita, sin embargo, a defender la convivencia pacífica o incluso la armonía entre una piedad teológica y privada y otra filosófica y política. A la vez que construye una explicación racional de Dios, elabora un concepto de piedad civil. Esta, sin dejar de ser una relación afectiva, pasa de ser un sentimiento de subordinación e incluso de sometimiento a mostrarse como un vínculo constitutivo de la práctica social. Su función no es evasiva y desactivadora, sino "ontológicamente multiplicadora" (7). Esta construcción de la piedad civil tiene una importante dimensión ética.

3. La pietas como afecto y virtud civil

La definición de pietas aparece en el escolio 1 de la proposición 37 de la 4ª parte: "Llamo, pues, piedad al deseo de hacer el bien, que surge de que vivimos según la guía de la razón" ["Cupiditatem autem bene faciendi, quae eo ingeneratur quod ex rationis ductu vivimus, Pietatem voco"]

Como es sabido, dicho escolio trata de establecer los "fundamenta civitatis". La proposición 37 cierra un grupo (29-37) que explica la génesis de la sociedad; y está estrechamente conectada con una serie de proposiciones que tratan de articular la dimensión política dentro de la Ética, en especial con la proposición 18 a la que explícitamente remite y con la prop. 73 que remite expresamente a la 37.

El orden del razonamiento es también claro: En virtud de la naturaleza humana, cuya esencia es el deseo, "unusquisque suum utile quaerere tenetur". Ese es el "fundamentum pietatis" y no, como muchos piensan, el principio de la impiedad (E 4P18S). En consecuencia, "El bien que apetece para sí todo aquel que persigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios" ["Bomun quod unusquisque, qui sectatur virtutem sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis quo majorem Dei habuerit cognitionem"] (E 4P37). De ahí que una vez más la piedad aparezca al lado de la religión, pero ahora definida así: "Refiero a la religión cuanto deseamos y hacemos, porque somos su causa en cuanto que tenemos la idea de Dios o en cuanto que conocemos a Dios" (E 4P37S1). Ambas dibujan lo que podríamos llamar eje de coordenadas del bien. Como ya señalaba en TIE, el verdadero bien es común y requiere constituir una sociedad (TIE § 12-14). Dado que todos pueden gozar de ese bien, cada uno se esforzará más para que todos gocen de él a medida que el mismo lo disfruta (E 3P37D). Esta dinámica conduce a la firmeza y la generosidad, que hacen posible la verdadera libertad (E 4P73S).

Se trata, pues, de una modalidad del deseo, es decir, de un afecto. Como tal se inscribe, de entrada, dentro de un conjunto de afecciones fluctuantes que conviene señalar para perfilar su identidad. En el contexto de la importancia de la imitación de los afectos, hay que destacar algunos que se supone que forman la familia de la pietas: Conmiseración y emulación son las dos formas elementales de imitación de los afectos (E 3P27S). La conmiseración o compasión consiste en una "tristeza surgida del daño de otro" (E 3P22S). Y es definida así: "La compasión es la tristeza acompañada de la idea de un mal que sucedió a otro, al que imaginamos semejante a nosotros" (E 3AD18). Apenas distinguible de ella es la misericordia, salvo que ésta suele entenderse como un hábito (E 3AD18ex). Ambas son profundamente humanitarias y, sin embargo, resultan insuficientes e incluso negativas, tanto por su

carácter triste como por sus efectos de opacidad y debilitamiento. "La compasión, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí misma mala e inútil" (E 4P50). Aparentemente altruistas, son más un sentimiento propio, triste y oscuro, incluso autocomplaciente, que una ayuda lúcida y eficaz a los demás. Además, estos buenos sentimientos son tan subjetivos y fluctuantes que no pueden constituir un vínculo social consistente y para todos. Debe pues, "quedar clara la diferencia entre misericordia y pietas" (8).

Sin embargo, se trata de la condición mínima para ser humanos: "Pues el que ni por la razón ni por la compasión se mueve a prestar auxilio a otros, con razón se llama inhumano, ya que (por 3/27) parece ser desemejante al hombre" (E 4P50S)

Otro afecto de esa misma familia es precisamente la *humanitas*. "La *humanitas* o modestia es el deseo de hacer aquello que agrada a los hombres y de omitir lo que les desagrade" (E 3AD43). Se trata del aspecto más humano de la tendencia natural a complacer a los demás, para que a su vez nos complazcan, y a evitar lo que suponemos que les desagrade, para evitar que nos aborrezcan (E 3P29). Pero es también el lado más débil y fluctuante de ese lazo colectivo. De ahí su ambivalencia. Por una parte genera envidias, recelos, discordias, es decir, efectos contrarios a su finalidad. Por otra, quien desea ayudar a los demás procurará ganarse su amor más que su admiración; y en vez de acentuar la impotencia humana, dará más importancia a la potencia y la perfección y fomentará que los hombres se muevan no por el miedo, sino por la alegría y la razón (E 4A25).

En conjunto se puede afirmar que estos afectos cuanto más activos y guiados por la razón son, más se acercan a la pietas. Así la ambición, "deseo inmoderado de gloria" (E 3AD44), mantiene y fortifica a los demás afectos. Por ello, Matheron la ha calificado como "ciment de la communauté humaine" (9). Por su parte la gloria y el deseo de que los demás vivan como uno quiere, no repugnan a la razón. En cambio, la vanagloria que es "la

autoestima que sólo es fomentada por la opinión del vulgo" (E 4P58S), tiende a desvanecerse. Pero no sin fomentar en ese vulgo voluble e inconstante "el gusto por oprimirse unos a otros" (E 4P58S). A su vez, la abyección que consiste en "estimarse a sí mismo menos de lo justo por tristeza"(E 3AD29) es una "falsa apariencia de piedad", y aunque parezca lo contrario, está muy cerca del orgullo (E 4A22). Soberbia y abyección sólo generan concordia a través del servilismo. En general, el miedo sólo puede producir apariencia de piedad; y los afectos tristes tienden a oponerse a ésta (E 4A16,24). Por el contrario, castigar, movidos por la indignación, al que ha cometido una injusticia contra otro, es obra de la piedad (E 4P51S)

La trama de la piedad se teje con esos elementos afectivos, activos e inteligentes, que generan concordia y justicia. Dentro de esa construcción de la concordia, la piedad es especialmente condición necesaria para instaurar el amor(E 4A25). Su carácter alegre se explicita en la referencia a un estilo de vida que no se deleita con la impotencia y la desgracia, ni tiene por virtuosas las lágrimas, ni prohíbe el deleite como la torva superstición, sino que intenta sabiamente gozar de la vida y compartirla (E 4P45S). Ser generosos y solidarios es la piedad propia de los hombres fuertes y libres. La dinámica del deseo inteligente tiende a crear redes de relaciones convenientes, a hacer bien y disfrutarlo, a multiplicar y consolidar esa felicidad que es nuestro modo más activo de ser.

Pero esa dinámica no está dada ni asegurada sin nosotros, sino que es preciso instaurarla y cuidarla. De nuevo en la quinta parte de la Etica encontramos justamente este modelo de transformación de las pasiones en acciones: "Hemos mostrado, por ejemplo que la naturaleza humana está conformada de tal suerte que cada uno apetece que los demás vivan según su propio ingenio (por 3/31e); y este apetito, en el hombre que no se guía por la razón, es una pasión que se llama ambición y no se diferencia mucho de la

soberbia; en cambio, en el hombre que vive conforme al dictamen de la razón, es una acción o virtud que se llama piedad" (E 5P4S).

No se trata ya de un mero sentimiento de compasión, sino de una virtud, esto es, de una capacidad activa propia de los hombres sabios y libres que, en virtud del despliegue inteligente de su deseo, transforman la fluctuación afectiva en fortaleza. De ésta derivan la firmeza y la generosidad; una referida a las "acciones que sólo buscan la utilidad del agente" y la otra a "las que buscan también la utilidad de otro" (E 3P59S). Por generosidad entiende Spinoza: "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" [Cupiditatem qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines juvare et sibi amicitia jungere"] (E 3P59S). Dentro de esta dinámica de ayuda, la piedad se constituye como una virtud civil. Una práctica común de la composición de fuerzas. El paso de la imitación a la razón y de la pasividad aislada a la acción colectiva, la convierte en ejercicio político de la fraternidad y la solidaridad. Nadie puede él sólo lograr su bien íntegro. El bien común requiere acciones comunes. Spinoza sostiene que en cuanto somos partícipes de la naturaleza divina y realizamos acciones más perfectas, nuestra felicidad suprema consiste en hacer lo que requieren el amor y la pietas (E 2P49S). De ahí la utilidad para la sociedad civil de una doctrina que no enseña a ser siervos, sino a hacer libremente lo mejor.

La piedad se constituye así en contrapunto de la ignorancia y la sumisión servil. Hace posible la práctica colectiva del bien común. En este sentido es efectivamente "alma de la multitud" (10). En medio de la comunidad política institucionalizada y regida por leyes comunes, que obligan a todos por igual, la pietas es "práctica de la singularidad" (11). Su vínculo con la religión significa ahora que en medio de la realidad concebida absolutamente, la singularidad no se disuelve, sino que es

reconocida y afirmada por sí misma, como corresponde al amor intelectual.

Este rápido recorrido permite esbozar la complejidad de la piedad y las tensiones que encierra. Ella misma es punto de ruptura y lazo de unión. Como tal resulta particularmente delicada. Conviven en ella realidades distintas cuyas diferencias son por eso mismo especialmente significativas. Es 'teológica' y cívica, incluye la compasión y la comprensión, la imitación afectiva y el amor intelectual. Su estructura es una encrucijada. En medio de los conflictos entre el orden común de la naturaleza o la sociedad y la dinámica del propio conato e interés, se constituye un deseo que, a la vez que cuida de sí, se despliega como "souci des autres"(12). Saber que somos eternos nos permite reconocer y amar la realidad como absoluta, pero no se convierte en contemplación extasiada, ni evita la muerte, ni suprime la urgencia y la inquietud de actuar mientras continúe la duración. Unirse y hacerse bien es necesario porque la unidad y el bien no son completos. Ni la beatitud es nunca para los hombres un estado definitivamente logrado. Por todo ello, la piedad, frágil y surcada de malentendidos, es una virtud que insiste. Aparece y pone unión en las rupturas.

Notas

(1) Los enredos del significado de la *pietas* en Spinoza se ponen de manifiesto en las distintas traducciones adoptadas: muchos traductores al alemán, español, francés, inglés... eligen *moralidad* o "sentido del deber"; otros prefieren conservar el término *piedad* o sus equivalentes en las diversas lenguas.

(2) MACHEREY, P. Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie. p. 192, Paris, PUF, 1994

(3) MACHEREY, P. loc. cit. p. 194

- (4) ROUSSET, B. "La réflexion spinoziste sur l'immortalité" p. 114 Studia Spinozana 11 (1995) 111-135. Cfr. MOREAU, P.F. Spinoza. L'expérience et l'éternité Paris, PUF, 1994 pp.532ss.
- (5) Cfr. BENNET, J. A Study of Spinoza's Ethics Cambridge Univ. Press, 1984, \$ 85. Trad. México, F.C.E., 1990
- (6) DOMINGUEZ, A. "La théorie des vertus chez Spinoza. A propos de la traduction de *pietas*", en BOVE, L. Recta ratio. Hommage en l'honneur de B. Rousset p. 116, Paris, Université Paris-Sorbonne, 1999, 96-117
- (7) NEGRI, A. "Reliqua desiderantur" p.164, Studia Spinozana 1 (1985) 143-181
- (8) PEÑA, J. "Virtudes cívicas y democracia en Spinoza" p. 432, en DOMINGUEZ, A. La ética de Spinoza. Fundamentos y significado Edic. de la Univ. de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 4217-435
- (9) MATHERON, A. Individu et communauté chez Spinoza p. 165, Paris, Minuit, 1969
- (10) NEGRI, A. "Reliqua desiderantur" p. 166; MATHERON, A. op. cit. p. 148 y 156
- (11) GIANCOTTI, E. "Introduzione" en NEGRI, A. Spinoza sovversivo Roma, A. Pellicani Editore, 1992, p. XXXIV. Cfr. p.84. Negri sostiene que existe un estrecha relación recíproca entre proceso comunitario y amor intelectual. Ver p.146
- (12) MACHEREY, P. op. cit. p.193

Eugenio Fernández

