

## **Una 'mística' que se hace política: la *piedad* en Spinoza**

*Texto para el libro: TARGARONA, J. (ed.) Pensamiento y mística hispano-judía y sefardí. Cuenca, Edic. de la Universidad Castilla La Mancha (2001) pp. 277-296*

### **Eugenio Fernández García**

Tratar de B. Spinoza en un volumen sobre *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí* es colocarse en una posición extraña, incómoda, intempestiva incluso. No sólo por lo que se refiere a la situación histórica de Spinoza, sino también a la relación entre pensamiento y mística dentro de su sistema.

Pero precisamente esa dislocación o anomalía pueden ayudar a romper tópicos y revisar órdenes acostumbrados, e incitar a pensar la cuestión de otra manera. De ahí mi interés por las articulaciones que se vuelven problemáticas y se transforman, por sus intersticios y sus giros. Importa mucho más la "historia de los efectos" teóricos y prácticos, que la de las apropiaciones o descalificaciones que, por cierto, a Spinoza le llegaron de diversos lados, convirtiendo a Benedictus en maldito por judío para unos, por corruptor del judaísmo para otros, por materialista y ateo para muchos, por impío para la mayoría, pero también por piadoso para algunos.

¿Spinoza pensador sefardí? Lejanamente hispano sí, pero holandés de hecho, precisamente como consecuencia derivada de la expulsión de 1492. Hebreo de nación y de formación también, pero excomulgado por su pensamiento y su actitud, sin que eso le llevara a pasarse a otra confesión y pertenencia. Figuras como la suya muestran la importancia de que la historia de las identidades colectivas tomen en cuenta esa su parte extraña que son los heterodoxos, y piensen ese límite.

La relación entre filosofía y mística es en él problemática, pero a la vez cuidadosa y finamente pensada, porque a la vez que entre ellas hay un límite, cada una ofrece a la otra una clave de su sentido.

En cuanto racionalista, geométrico y 'materialista' el pensamiento de Spinoza parece la antítesis de la mística. Desde esa perspectiva, ella no pasa de ser una pequeña parte de su obra, recogida sobre todo en la 2ª mitad de la quinta parte de la Ética, proposiciones 21 a 42. Ciertamente es la parte final y culminante de la obra, en la que trata de la "ciencia intuitiva", el "amor intelectual de Dios" y la "beatitud". Pero, según algunos, también de la más oscura y más débil filosóficamente, como un vértigo de las alturas especulativas, hasta el punto de que la rechazan por impropia del filósofo Spinoza.

J. Bennett afirma que esa "segunda mitad de Parte 5 es desdeñable", porque en ella "Spinoza, tristemente, no logra mantenerse a la altura de sus propios principios" y no expresa verdades, sino absurdos. En otras palabras, "sentimientos estáticos, incontrolados, indescriptibles"; de cualquier manera afectos pasivos como el temor o la esperanza, de los que no ha logrado librarse y que superan su razón<sup>1</sup>. Ante tal recaída en el irracionalismo, la fidelidad a Spinoza consiste en no seguir esos pasos y la verdadera piedad se expresa así: "Quienes de entre nosotros amamos y admiramos el trabajo filosófico de Spinoza debemos, en triste silencio, separar nuestros ojos de la segunda mitad de la Parte 5"<sup>2</sup>.

También T. Negri puso el acento en una cesura sistemática en el proceso de formación de la obra de Spinoza y en particular en la Ética, hasta el punto de hablar de dos fundaciones en ella<sup>3</sup>. Como consecuencia, en la 5ª parte de la Ética convivirían dos

---

<sup>1</sup> BENNETT, J. A Study of Spinoza's ethics Cambridge University Press, 1984, pp.372, 373 y 375. Trad. México, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 378, 379 y 381.

<sup>2</sup> BENNETT, J. op. cit. p. 375. Trad. p. 381

<sup>3</sup> Ver NEGRI, T. L'anomalia selvaggia Milano, Feltrinelli, 1981; especialmente pp. 70ss y 176ss. Trad. Barcelona, Anthropos, 1993. Ver también su Spinoza subversivo Madrid, Akal, 2000, pp. 128 y 58-59, 103, 115, 117, 144.

líneas teóricas incompatibles, una línea mística que proviene de la primera fundación y que delata su inadecuación al planteamiento materialista de la segunda fundación, y otra línea ascética que se despliega como constitución de lo real y construcción ética y política de la libertad y la democracia. Ahora bien el propio Negri ha hecho su autocrítica y se ha persuadido de que "estas dos líneas, lejos de oponerse frontalmente, tienden a alimentarse recíprocamente". Lejos de suponer un corte con el final de la Ética, el Tratado Político es su despliegue efectivo. El amor intelectual es el fundamento de la constitución comunitaria de la multitud. Mística y política, democracia y eternidad "se contienen la una en la otra, se cruzan, en la construcción ética de la realidad, en nuestro "devenir eternos"<sup>4</sup>.

Situado en esa perspectiva, Spinoza rompe las divisiones habituales y resulta más paradójico de lo que se suele suponer. Más original e interesante también.

Dada la complejidad del asunto me he centrado en un hilo conductor para moverme por ese laberinto: la *pietas*<sup>5</sup>.

En su sentido clásico se entiende por piedad una relación de reconocimiento, afecto, reverencia y sumisión a los padres, la patria y los dioses. La tradición religiosa tiende a pensar que la piedad encamina hacia la mística, que es su culminación. Pero en Spinoza esa relación se complica. De entrada no resulta nada claro qué sea la piedad para él. Buena muestra de ello es que varios traductores de Spinoza han considerado más fiel verter *pietas* por 'moralidad' o 'sentido del deber', *moralité*, *Pflichtigkeit*, que por piedad<sup>6</sup>. Sin embargo él usa ese término tradicional a sabiendas de las acepciones usuales y desde su historia lleva a cabo una cuidadosa secuencia de transformaciones de su significado. Ya en su época la piedad comenzaba a estar bajo sospecha. Actualmente

---

<sup>4</sup> NEGRI, T. Spinoza subversivo p. 128-129

<sup>5</sup> Una versión parcial y más breve de este trabajo fue presentada en el Congreso "Ethica V. Love, Knowledge and Beatitude" celebrado en Jerusalén del 16 al 21 de junio de 1999.

<sup>6</sup> Ver una relación detallada en DOMINGUEZ, A. Edición y traducción del Tratado político de Spinoza, Madrid, Alianza, 1986 p. 79 nota; y también DOMINGUEZ, A. "La théorie des vertus chez Spinoza. A propos de la

también la compasión se ha convertido para muchos en un sentimiento triste, débil y residual<sup>7</sup>.

A primera vista la labor de Spinoza consiste en una secularización típicamente moderna: crítica de la piedad supersticiosa y evasiva, moralmente degradada en mercado espiritual de los méritos; y transformación de su dimensión humanitaria en virtud civil. Operación cauta y pragmática de quedarse con lo inmediato y fácilmente administrable, a la vez que se rechaza el resto justamente por místico. Pero de nuevo nos sorprende, la reducción no es para él una explicación y solución adecuada. El sabio no puede ignorar y despreciar la piedad porque lo que en ella está en juego no es sólo una disciplina de grupo o una trascendencia mistificante, sino la posibilidad de asumir íntegra y afirmativamente las implicaciones de nuestra existencia. Afirmar y querer la realidad en todo su alcance. Porque somos parte de un Ser que consta de infinitos atributos; tenemos que comprender y activar esa condición y corresponder a ella. La clave está en la inmanencia. Es preciso hacerse cargo de lo enigmático que hay en el centro de ella y pensarlo íntegramente, incluyendo sus pliegues, sus otros. Así especialmente en la 5ª parte de la Ética "se reúnen el filósofo y el no-filósofo", se produce intensivamente el "reencuentro del concepto y del afecto", del concepto y la vida<sup>8</sup>. Justamente en la piedad el amor a Dios se hace fraternidad y la mística política.

## **2) Afirmación de la piedad y transformación de su sentido**

Al final del recorrido de la Ética, cuando ha alcanzado el nivel del tercer género de conocimiento, del amor intelectual y de la beatitud, Spinoza reafirma la piedad. Quizá a los 'piadosos' les parezca lógica esa culminación y más yendo acompañada de la

---

traducción de *pietas*" en BOVE, L. (ed.) Recta ratio. Hommage en l'honneur de B. Rousset Paris, Univ. Paris-Sorbonne, 1999 p.95-96

<sup>7</sup> Ver ARTETA, A. La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha Barcelona, Paidós, 1996 pp. 11 y 57.

religión. No tanto a los místicos puros; y menos a los filósofos rigurosos. Pero probablemente los más sorprendidos sean los lectores de Spinoza que a esas alturas conocen su clara separación entre religión y ética, obediencia y libertad, teología y filosofía<sup>9</sup>. De hecho, la fórmula empleada por él es sorprendente:

“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)<sup>10</sup>

A primera vista esta afirmación parece señalar un corte 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 pensar” 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 parece aterrizar de nuevo y adopta al final una perspectiva realista, la común a los hombres. De esa manera, por una parte inicia el reconocimiento de que la vía que ha mostrado es ardua y tan difícil como infrecuente (E 5P42S); lo que equivale a aceptar que el camino del tercer

---

<sup>8</sup> DELEUZE, G. Spinoza, philosophie pratique Paris, Minuit, 1981, p. 174-75. Ver también p. 130-131. Trad. Barcelona, Tusquets, 1984.

<sup>9</sup> Cfr. SPINOZA, B. Tratado teológico político especialmente el prefacio y el cap. XV. Ver MATHERON, A. Le Chist et le salut des ignorants chez Spinoza Paris, Aubier-Montaigne, 1971 ; DOMINGUEZ, A. “La morale de Spinoza et le salut par la foi” Revue philosophique de Louvain T.78 (1980) pp.345-364 y MIGNINI, F. “La dottrina spinoziana della religione” Studia Spinozana 11 (1995) pp. 53-80

<sup>10</sup> “Quamvis nesciremus Mentem nostram aeternam esse, Pietatem tamen et Religionem, et absolute omnia quae ad Animositatem et Generositam referri ostendimus in Quarta Parte, prima haberemus” (E 5P41). Cito las obras de Spinoza por la edición de C. Gebhardt Spinoza Opera Heidelberg, C. Winters, 1972. En beneficio de la brevedad en las citas emplearé la fórmula seguida en Studia Spinozana y ya habitual, que recoge la(s) inicial(es) de la obra, el número de la parte o del capítulo, el número de la definición, proposición etc seguido de la indicación de corolarios o escolios, y se es preciso la página en la edición

grado de conocimiento es excepcional y minoritario, como la mística. Y por otra parte intenta rescatar a la mayoría, que puede haber 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. 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 no ha terminado su obra con "consideraciones entusiastas que confieran a su tarea un carácter excepcional"<sup>11</sup>. 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 que no se puede reducir a su superación en la plenitud completa; y que mantiene cierta tensión con ella. Así realiza dos operaciones: 1ª) Rechaza la tentación de dividir la existencia humana en dos, una temporal y penosa, la otra dichosa y eterna; y de suponer que la segunda se levanta sobre el desprecio de la primera. 2ª) En vez de tomar la piedad y la religión como consagración de esa escisión, las convierte en reafirmación de la dignidad de la vida presente, y con ellas a toda la ascética del camino de perfección o del proceso ético. La reivindicación de la piedad y la religión es solidaria con las virtudes que caracterizan a los hombres libres: firmeza de ánimo y generosidad.

Si se analiza con atención el texto, se advierte que marca una diferencia, pero también que la situación que plantea no es

---

señalada. Generalmente utilizaré las traducciones de A. Domínguez editadas por Trotta en el caso de la Etica y por Alianza para las demás obras.

<sup>11</sup> "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" MACHEREY, P. Introduction à l'Ethique de Spinoza La cinquième partie. Paris, PUF, 1994 p. 192

tan simple como una contraposición. El proceso ético seguido por Spinoza no es deudor del finalismo, no está prendido de final. En particular la piedad no depende de la afirmación de la eternidad, ni esta es una compensación por aquella. Tiene un valor propio e inmanente en virtud del cual puede encaminar realmente hacia la experiencia de eternidad y la beatitud o libertad. A la vez, Spinoza, conocedor de la marca que ha dejado el finalismo en la cultura común, aprovecha el final de la obra para radicalizar la crítica y cambiar la perspectiva. En vez de suspender el sentido del proceso del premio final, devuelve a cada paso su propio valor. Sucede aquí como en los grados de conocimiento: el tercero es superior al segundo y al primero, pero no los desvirtúa, ni suprime; incluso necesita del segundo. Así lo que a primera vista parece un corte, resulta ser una inflexión, un giro que deben ser tomados en sus dos lados y sobre todo en su movimiento. Entre los dos planos señalados hay diferencia y tensión, pero también conexión recíproca. En ese delicado movimiento está en juego el significado spinozista de la piedad y el sentido del recorrido ético.

Veámoslo con más detalle:

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. La sabiduría no está más allá de ellas, ni las desprecia. Los desarrollos realizados en la segunda mitad de Ética V y sus normas éticas "no invalidan en nada las que habían sido expuestas antes, en el contexto de la existencia temporal, donde la imaginación dificulta el funcionamiento del entendimiento"<sup>12</sup>. Ese logro no elimina los anteriores; al contrario, los supone y los incorpora transformándolos. En vez de una afirmación que triunfa sobre una negación, tenemos una afirmación doble: del amor

---

<sup>12</sup> MACHEREY, P. op. cit. p.194

intelectual y de los afectos solidarios, de la experiencia de eternidad y del duro deseo de durar, de la beatitud y de las pasiones alegres. La afirmación de la piedad se convierte así en reivindicación de la humanidad íntegra. Esta afirmación retroactiva desde el final de la Etica se corresponde con la consistencia del proceso de libertad y perfeccionamiento. Frente a la lógica finalista e instrumental que subordinan todo a uno, aquí encontramos multiplicación e intensificación de lo singular. El sabio spinozista no tira la escalera al llegar al final, porque en realidad siempre continúa subiendo por ella.

Para comprender bien a Spinoza es preciso prestar atención a su estructura argumentativa, al orden y conexión de las razones. Significativamente la demostración de la proposición 41 de la 5ª parte de la Etica 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 la proposición 41 señala cierta ruptura, su demostración destaca la continuidad con el proceso seguido a lo largo de la Etica. Resulta significativa la conexión estructural: La proposición remite a "todas las cosas que en la cuarta parte hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad", 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 una mente cuya mayor parte es eterna". 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".

Otro dato significativo es 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. En su conexión se explicita la recapitulación llevada a cabo. Juntos muestran los niveles que están en juego y los pasos dados.

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.

### **) Crítica de la economía de la piedad**

La reafirmación de la piedad y la religión pasa por la radicalización de su crítica. En ella convergen ruptura y continuidad. 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"(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. Se convierte así en prototipo de superstición y servidumbre. Lejos de liberar o salvar, induce a la ruindad y la impotencia de ánimo. Y la moralidad queda reducida a un "cálculo mercantil sobre un futuro lejano e imaginario"<sup>13</sup>. Tanto es así que quienes así piensan abandonarían su piedad si, libres del miedo y la esperanza, creyeran que "las almas mueren con el cuerpo" (E 5P41S). En realidad, esa piedad los convierte en "miserables, cargados con el peso de la piedad" (E 5P41S). Quienes se creen piadosos enajenan sus 'buenas obras' al utilizarlas como monedas de cambio; pervierten la ética y se pierden a sí mismos. Su conducta es tan contradictoria, que lo que creen remedio salvador (*pharmacon*) 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(E 5P41S).

Esa economía de vida torpe y servil es el resultado y la cristalización de la superstición y los prejuicios de los hombres que se creen centro y meta de la realidad. El final de la 5ª parte de la Ética remite también al final de la 1ª. La crítica contenida en E 5P41S enlaza con la realizada en el Apéndice de la 1ª parte,

---

<sup>13</sup> ROUSSET, B. "La réflexion spinoziste sur l'immortalité" p. 114 Studia Spinozana 11 (1995) 111-135. R. Sánchez Ferlosio ha insistido agudamente en las ilusiones de esa economía generalizada, inserta en el progreso, que convierte al

la refuerza y explicita sus consecuencias prácticas. Entre las dos esbozan el modo de vida que falsamente ha sido identificado con la piedad. Esa pretensión de hacer de la vida un negocio redondo, la convierte en negocio ruín y ruinoso. Representa la antítesis del modo de vida propio del hombre libre y generoso. También por esto Spinoza acentúa la ruptura, que termina convirtiéndose en oposición entre dos formas de piedad. Esa piedad calculadora es la antítesis del amor que no necesita ser amado. "Quien ama a Dios, no puede esforzarse porque Dios le ame a su vez" (E 5P19)<sup>14</sup>. Este amor no puede ser contaminado por celos, ni envidias (Cfr. E 5P20). Nada más lejos del negocio, ni más cerca de la piedad como auténtica virtud.

En efecto, la dinámica de esa piedad ilusoria y venenosa configura una existencia servil, degradante y triste. Quienes quieren ganar así una vida feliz tras la muerte, pierden la actual y se destruyen a sí mismos. La polémica con Blijenbergh, preocupado sobre todo por la elección divina, la culpa, la moralidad..., 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)<sup>15</sup>. 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)

En E 5P41 encontramos, pues, una reafirmación de la piedad y una crítica radical de su configuración servil y patológica. El

---

futuro en "Primer pagador universal" Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado Madrid, Alianza, 1986 p.39

<sup>14</sup> A este respecto H. Bloom ha escrito: "Nada podría estar más lejos de la religión estadounidense que la famosa y bella observación de Spinoza en su Ética: que todo el que en verdad ama a Dios no debe esperar ser a su vez amado por Él. La esencia del estadounidense es la creencia de que Dios le ama" The American religion. New York, Simon & Schuster, 1992, p. 16-17. Trad. La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación postcristiana México, F.C.E., 1994, p.13. En la medida en que el modelo norteamericano se está generalizando, la afirmación de Bloom se amplía considerablemente e incluye a otros muchos.

<sup>15</sup> En Spinoza Opera (Edic. De C. Gebhardt) Heidelberg, C. Winters, 1972, vol. IV. Trad. por A. Domínguez en SPINOZA, B. Correspondencia Madrid, Alianza, 1988

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"(E 5P42).

Conservando la terminología tradicional, común a la religión y la moral, Spinoza realiza una revolución conceptual en la economía de salvación, que no afecta sólo al trazado del camino que hay que seguir, sino también al significado de la meta y a la relación de esta con el recorrido. 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 43 a J. Ostens: "el premio de la virtud es la virtud misma y el castigo de la necesidad y de la impotencia es la misma necesidad" (Ep. 43,p.220).

Ese cambio pone de relieve la diferencia que hay 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 sabe que su alma no es inmortal, prefiera "ser demente y vivir sin razón" (E 5P41S). Su lógica no es la de la intensificación, sino la del vaciamiento y la negación. Sólo alcanzan a imaginar confusamente la vida futura por oposición a la presente. Además, esa vida especular e invertidamente proyectada al más allá, es sólo futura y, por tanto, carente de actualidad.

No es casual que hasta su denominación habitual mediante el término inmortalidad sea negativa. Inmortal es un ejemplo de palabra que expresa negativamente una realidad que es afirmativa; y que por ello induce a "grandes errores" (TIE par. 88-89, Cfr. par.74). Spinoza no dice que seamos inmortales. Ni apela a un Dios premiado o castigador, a diferencia de Hobbes para quien el miedo a la muerte y al castigo es garantía de obediencia<sup>16</sup>. Distingue claramente entre inmortalidad y eternidad<sup>17</sup>. La eternidad no es un sueño fiado para largo, sino una dimensión actual: "sentimos y experimentamos que somos eternos" (E 5P23S). Tiempo y eternidad no son dos fases que se suceden, sino dos perspectivas y dos modos de ser cualitativamente distintos, pero ambos presentes. La eternidad no suprime la muerte. Aunque experimentemos y sepamos que somos eternos, seguimos siendo mortales. Somos mortales y sin embargo eternos; eternos, pero mortales<sup>18</sup>

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

---

<sup>16</sup> Cfr. HOBBS, Th. Ce cive III,18 y Leviathan III, 43 y IV, 44

<sup>17</sup> Ver MOREAU, P. F. Spinoza. L'expérience et l'éternité Paris, PUF, 1994 pp. 534ss y 502ss

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 se da en los hombres, es lo expresa y actualiza piedad. No se trata de ningún retroceso, sino la explicitación de lo que la plenitud implica y requiere. Corresponder a esa complejidad, diseminada en la infinidad de las cosas y especialmente en la fragil multitud de los hombres, activarla y cuidarla, en eso consiste la piedad.

Ahora bien, E 5P41 pone de relieve la importancia de la piedad y determina su sentido, pero no detalla en qué consiste. Para saberlo es preciso retomar el proceso previamente recorrido por Spinoza, que es una verdadera genealogía de la piedad tal como aparece en la 5ª parte de la Ética. Haber comenzado por el final permite leer esos textos con la perspectiva adecuada.

## **2. La piedad en el TTP**

A. Domínguez resume así la historia del término y los antecedentes más directos de Spinoza: "La palabra *pietas* ha sido siempre ambigua y ha estado llena de sentidos. Tanto en la Biblia como en Cicerón y en San Agustín ella constituye una relación fluctuante entre el culto a Dios y los padres. Para este concepto la fuente principal de Spinoza ha sido, sin duda, el Antiguo

---

<sup>18</sup> Cfr. ROUSSET, B. "La réflexion spinoziste sur l'imortalité" Studia Spinoza XI (1995) p.126

Testamento, aunque él tenía también en su biblioteca las obras de Ciceron y de san Agustín<sup>19</sup>

En Spinoza piedad 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. A la vez, acompaña y refuerza la transformación de la religión. 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 fantasmas y delirios propios de mentes tristes y tenebrosas (TTP praef. p.6). Víctimas del miedo y la superstición, terminan por rechazar el entendimiento "como si estuviera corrompido", y desprecian y condenan la luz natural como "fuente de impiedad" (TTP praef. p.8-9).

Además, los hombres que se glorían de tener una religión cuyas virtudes son "la alegría, la paz, la continencia y la

---

<sup>19</sup> DOMINGUEZ, A. "La théorie des vertus chez Spinoza. A propos de la traduction de *pietas*" *loc. cit.* p.116

fideliad", en realidad "se atacan unos a otros con malevolencia y se odian con crueldad" (TTP praef. 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 praef. p.7). El origen de todo ello está en el miedo, que es "la causa que hacer surgir, que conserva y que fomenta la superstición" (TTP praef. 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 10, p.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 1, p.27). Como la religión desnuda, ésta piedad que es espíritu y verdad, hecha de respeto y afecto, está grabada en los corazones (TTP 12, p. 158). No exige ceremonias y sacrificios, sino una forma recta de vida, la práctica de la virtud y la ayuda al necesitado(TTP 5, p.69). En Cristo alcanza su mejor expresión, su máxima pureza y su mayor universalidad (TTP 4, p.64ss; 5, p. 77ss; 12, p. 162ss)

La Biblia no enseña doctrinas filosóficas, "sed solam pietatem" (TTP 15, p. 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 13, p.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 14, p.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 14, p.177; 18, p.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 14, p.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 15, p.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 20, p. 247) Por otro, la "suma piedad" consiste en cuidar la utilidad, la paz y la tranquilidad de la república (TTP 20, p. 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 18, p. 226).

Este desplazamiento de su significación se pone de manifiesto en la importancia dada a la "piedad para con la patria" y en el sentido democrático que ésta adquiere (TTP 19, p. 232). A su vez, la máxima obligación de los gobernantes es la "fidelidad prometida a los súbditos" (TTP 16, p.197). La piedad se convierte en un vínculo social recíproco que iguala. Se desprende de la dependencia y la subordinación infantil, se emancipa y se transforma en fraternidad. La devoción pasa a ser acción común en favor del bien colectivo.

La propuesta de Spinoza no se limita a defender la convivencia pacífica, la tolerancia mutua o incluso la armonía entre una piedad teológica y privada y otra filosófica y política. De la misma manera que propone el paso de las creencias religiosas al conocimiento racional de Dios, señala también la transformación

de la piedad en una virtud vivil. Esta, sin dejar de ser una relación de reconocimiento y afecto, pasa de ser un sentimiento de veneración e incluso de sometimiento a actuar como vínculo constitutivo de la práctica social. Su función no es evasiva y desactivadora, sino "ontológicamente multiplicadora"<sup>20</sup>. No se trata de bellos gestos de humanidad para suavizar la cruda realidad de la vida. En esa frágil virtud converge la capacidad colectiva de ser enteramente humanos y de construir éticamente la realidad. De ahí su potencial ontológico, ético y político.

### 3. La piedad como afecto y virtud civil

La definición de pietas aparece en el escolio 1 de la proposición 37 de la 4ª parte de la Etica: "Llamo, pues, piedad al deseo de hacer el bien, que surge de que vivimos según la guía de la razón"<sup>21</sup>

Ese escolio trata de mostrar los fundamentos del Estado ("fundamenta civitatis"). La proposición 37 cierra un grupo, formado por las proposiciones 29 a 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 Etica, 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, cada uno busca lo que le es útil. Y la razón, que no pide nada contra la naturaleza, pide "que cada uno se ame a sí mismo y busque su propia utilidad, la que es verdaderamente tal" (E 4P18S). Ese es el verdadero "fundamento de la piedad" 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

---

<sup>20</sup> NEGRI, T. "Reliqua desiderantur" Studia Spinozana 1 (1985) p. 164 y Spinoza subversivo p. 80 .

<sup>21</sup> "Cupiditatem autem bene faciendi, quae eo ingeneratur quod ex rationis ductu vivimus, Pietatem voco" (E 4P37S) .

los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios" (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).

Entre las dos dibujan lo que podríamos llamar las coordenadas del bien. Como ya señalaba en TIE, el verdadero bien es común y requiere constituir una sociedad (TIE par.12-14). Dado que todos pueden gozar de ese bien, cada uno se esforzará más para que todos gocen de él a medida que él mismo lo disfruta (E 3P37D). Esta dinámica conduce a la firmeza y la generosidad, que hacen posible la verdadera libertad (E 4P73S).

La piedad es, pues, una modalidad del deseo, es decir, un afecto. Como tal se inscribe, de entrada, dentro de un conjunto de afecciones fluctuantes que conviene perfilar escuetamente para esbozar su identidad. Dada la importancia que tiene la imitación de los afectos y la facilidad con que éstos mutan unos en otros, conviene destacar ante todo aquellos que tienen el mismo aire de familia que la piedad.

Compasión y emulación son las dos formas elementales de imitación de los afectos (E 3P27S). La commiseración o compasión consiste en una "tristeza surgida del daño de otro" (E 3P22S). Spinoza la define 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*"<sup>22</sup>.

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 *humanidad* 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 piedad. Así la ambición, "deseo inmoderado de gloria" (E 3AD44), mantiene y fortifica a los demás afectos. Por ello, Matheron la ha calificado como "cemento de la comunidad humana"<sup>23</sup>. 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

---

<sup>22</sup> PEÑA, J. Virtudes cívicas y democracia en Spinoza" p. 432. En DOMINGUEZ, A. (ed.) La ética de Spinoza.

Fundamentos y significado. Edic. de la Univ. de Castilla-La Mancha, 1992

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).

---

<sup>23</sup> MATHERON, A. Individu et communauté chez Spinoza Paris, Minuit, 1969 p.165

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(E 3P59S).

A través de esa dinámica que articula una economía del don, que crece entregándose y se intensifica diseminándose, la piedad se constituye como potencia social y una auténtica 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 piedad (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 no sólo como modelo de vida opuesto a la superstición, la ignorancia y la sumisión servil, sino también como fuerza que resiste a la presión que ellas ejercen. Aporta el efecto multiplicador de la amistad y el amor a la realización del exceso ontológico que es la sociedad libre. En ese sentido la piedad es verdaderamente "el alma de la multitud"<sup>24</sup>. En medio de la comunidad política institucionalizada y regida por leyes comunes, que obligan a todos por igual, la piedad intensifica y hace avanzar el sentido de la singularización. Es una "práctica social de singularidades", "que forma y constituye

---

<sup>24</sup> NEGRI, T. "Reliqua desiderantur" p. 166 y Spinoza subversivo p.82

las relaciones recíprocas singulares que se extienden entre la multitud”<sup>25</sup>. Esas singularidades no son ya abstractas, ni están separadas, sino intensamente implicadas en el conjunto. Tal singularización se corresponde con el conocimiento de las esencias singulares propio de la ciencia intuitiva. Piedad y religión auténticas confluyen ahora en mostrar 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. Sólo quien conoce adecuadamente con perspectiva de conjunto y de eternidad, puede lograr una piedad fuerte. El conocimiento de tercer género no invalida, sino que requiere la piedad y la sostiene. Comprender y ‘cultivar’ o cuidar la realidad en su infinito despliegue es la suprema piedad del hombre.

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, la atención y la acción. 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 “deseo de los otros”<sup>26</sup>. Saber que somos eternos nos permite reconocer y amar la realidad como absoluta, pero no se convierte en contemplación extasiada, ni borra nuestra condición de partes minúsculas, 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

---

<sup>25</sup> NEGRI, T. *Spinoza Subversivo* p. 79. Ver también p. 150 y 153.

<sup>26</sup> MACHEREY, P. *op. cit.* p.193

definitivamente conquistado”<sup>27</sup>. Por todo ello, la piedad, frágil y surcada de malentendidos, es una virtud que insiste. Emerge y crece en las rupturas.

Concluyendo, el análisis de la piedad nos muestra que a juicio de Spinoza para que los hombres crezcan en libertad es preciso que la política no sea dominada y suplantada por la teología o la mística, y que ésta no sea reducida a economía de los méritos y a pragmatismo político. El sabio encuentra la infinitud y sus enigmas en la inmanencia y se hace místico a fuer de político. Mística del reconocimiento asombrado de la potencia infinita de Dios, de la perfección de la Naturaleza y de la construcción de la libertad en la comunidad política. Hacer con nuestras manos que el cuerpo místico se haga político.

Eugenio Fernández

---

<sup>27</sup> MIGNINI, F. Introduzione a Spinoza Roma-Bari, Laterza, 1983 p.148