Globethics Repository



Filosofia como meditacion de la vida

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Tatian, Diego
Publisher	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-17 20:26:13
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/172903

La lámpara de Diógenes, revista de filosofía, números 12 y 13, 2006; pp. 194-201.

Filosofía como meditación de la vida

Diego Tatián

S. Kortholt, de cuyo nombre tenemos sólo la inicial, viajó a La Haya en 1695 para obtener noticias de primera mano acerca de la vida del célebre filósofo Baruch Spinoza, que hacía algunos años había muerto en la ciudad. Seguramente, la curiosidad tuvo origen en un libro que su padre, Christian Kortholt, teólogo renombrado de la universidad de Kiel, había publicado en 1680 bajo el título *De tribus impostoribus* –donde los impostores no son, como sostiene la tradición libertina en libros homónimos, Moisés, Cristo y Mahoma, sino Hobbes, Herbert de Chersbury y Spinoza.

> Entre otras personas, el intrigado viajero entrevistó al pintor Van der Spyck, último hospedero del filósofo, en cuya casa lo encontró la muerte. El Spinoza que resulta de esas notas de viaje es un "ateo malvado", un "hombre ávido de gloria y ambicioso", "padre de monstruosísimas opiniones", y sus obras son descriptas como "engendros de una fantasía errática y espectros repugnantes de la puerta infernal, dignos de ser devueltos al orco, del que habían venido, a fin de que no pudiesen arrastrar a sus lectores a las inextinguibles llamas".

En un pasaje del horrorizado relato, el joven Kortholt proporciona su argumento mayor y más contundente contra tan monstruosa filosofía y tan pernicioso filósofo: "Demasiado diligente —escribe— [Spinoza] se entregaba al estudio incluso en plena noche y la mayor parte de sus tenebrosos libros fueron elucubrados entre las diez de la noche y las tres de la madrugada... [Así] comenzó a ponerse enfermo, agotado por el trabajo nocturno. Siempre pensaba, sin embargo, en la vida, y ni le venía en mente la muerte inminente...".[1]

Meditatio vitae contra *timor mortis*. En efecto, no encontraremos, antes de Spinoza, muchos antecedentes de pensadores que hayan concebido a la filosofía como una "meditación de la vida"; sin duda, en lo que concierne a esto es posible marcar una sintonía muy especial con la tradición epicúrea y con Lucrecio en particular —a la que más adelante vamos a referirnos. Epicureísmo y spinozismo encontrarán a su vez una articulación explícita en el llamado "neospinozismo" del siglo XVIII, sobre todo en la obra de La Mèttrie. La crítica de los remordimientos, de la tristeza y del carácter melancólico en general,[2] los revela como formas derivadas del "culto de la muerte" que, desde muy antiguo, la filosofía reconoce ser su ejercicio más eminente.

De cuño platónico, la idea de la filosofía como un "ejercitarse para morir"[3] tiene tal vez su estación más significativa en el estoicismo romano, desde la afirmación de Cicerón (autor que no podría ser considerado como un estoico sin más pero cuyo pensamiento presenta sin duda una matriz estoica importante), según

la cual "la vida de los filósofos... es un comentario de la muerte (*comentatio mortis est*)",[4] hasta Epicteto ("Que la muerte, el destierro y todas las cosas que parecen terribles se presenten ante los ojos cada día, sobre todo la muerte..."),[5] Marco Aurelio ("La perfección moral es esto: pasar cada día como el último"),[6] y —sobre todo— Séneca. El estoicismo y el cinismo romanos son sabidurías de vida —y de muerte— a la vez que filosofías de resistencia a la tiranía de los Césares.

Si bien es a la filosofía estoica como *meditatio mortis* que Spinoza pareciera contraponer la proposición 67 de E, IV según la cual "El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte sino de la vida (*non mortis, sed vitae meditatio est*)",[7] la demostración subsiguiente matiza la oposición. "Un hombre libre -dice Spinoza allí-... no se deja llevar por el miedo a la muerte (*Homo liber... mortis Metu non ducitur*)", lo cual es también una idea eminentemente estoica.[8] La liberación del miedo a la muerte -mediante la *meditatio vitae* en Spinoza; a través de la *meditatio mortis* en el estoicismo- es el objetivo común -y acaso lo sea de toda filosofía. Si el estoicismo es un *ars moriendi*, lo es sólo en la medida en que coincide con un *ars vivendi*. Por esto habla Epicteto, respecto a las promesas de la filosofía, de una *téchne perí bíon*,[9] esto es de un "arte de la vida", y también de una *epistéme perí bíon*,[10] de una "sabiduría de la vida". El *ars moriendi* estoico no es una *libido moriendi*, ni tiene vinculación alguna con el "muero porque no muero" teresiano, fascinación por la muerte que en la cultura filosófica contemporánea tiene acaso su exponente mayor en el pensamiento de Georges Bataille. La meditación estoica de la muerte deberá más bien ser comprendida como un ejercicio de libertad frente a los poderes, internos y externos, a los que nos hallamos sometidos, esto es, como una condición para desatemorizar la vida.

El solitario filósofo de Amsterdam, por su parte, tiene como blanco la existencia supersticiosa y las formas múltiples de su funcionalidad política: la promoción del temor, la melancolía, la tristeza, la inseguridad, que convergen en una inhibición de la potencia —siempre susceptible de ser considerada y ejercida en un sentido político— merced a un poder cuya eficacia no deriva tanto de su propia materialidad como del miedo, la ignorancia, la impotencia y el consentimiento de aquéllos sobre los que se ejerce. Liberarse es meditar la vida porque, en última instancia, es dejar de temer la muerte. Meditar la vida no significa aquí otra cosa sino un *amor mundi* manifestado en un conocimiento que obtiene su forma plena cuando se atiene a las *res singulares*; así, "cuantas más cosas conoce el alma conforme al segundo y al tercer género de conocimiento, tanto menos teme a la muerte".[11]

A la pregunta ¿cómo ser libre ante el poder de otro, ante los poderes exteriores que nos someten o nos destruyen?, Spinoza responde: meditando la vida, conociendo y amando el mundo, incrementando la potencia para anteponerla a lo que la amenaza y resistir a lo que la destruye. A la misma pregunta, Séneca confiere una respuesta altamente impolítica: "´Medita la muerte´; quien dice esto, manda que se medite la libertad. Quien aprendió a morir, deja de saber cómo se sirve; está por encima de todo poder. ¿Qué le importan la guardia, la cárcel, los encierros? Tiene abierta la puerta. La única cadena que nos mantiene atados es el amor a la vida",[12] también: "...hasta tal punto no ha de temerse la muerte, que gracias a ella nada ha de ser temido. Así que oye tranquilo las amenazas de tu enemigo".[13] Esta notable idea senequiana -que por lo demás obtuvo verificación en su propia existencia- de la muerte como desrealización de la tiranía, como límite

a su expansión omnímoda y totalitaria, que desborda el espacio público —en realidad inexistente como tal— para intervenir sobre todos los aspectos de la vida, es impolítica en la medida en que antepone a esto no una reacción estrictamente política sino ética o existencial: todo el poder del tirano resultará impotente frente a quien no teme la muerte, como también sobre quien no está afectado por la esperanza de los beneficios que se presume redundan de su proximidad o adulación.

El desapego de la vida, la indiferencia respecto a castigos y premios abren así el (no-) lugar de desmoronamiento de cualquier poder. Sin embargo, la libertad estoica no hace ostentación de sí, consciente de que provoca la ira de quien no ha sabido dejar de servir, así como también la de los poderosos a quienes esa misma libertad revela su impotencia. El sabio estoico hace uso de una cautela que ha de concebirse en similares términos a la cautela spinozista. "Esforcémonos pues —escribe Séneca— en abstenernos de las ofensas... el sabio nunca provocará la ira de los poderosos, más aún la evitará como se hace al navegar con tormenta... El marinero más prudente pregunta a los prácticos qué es aquel hervor del mar, qué señales dan las nubes, y toma otro rumbo alejado de aquella región, célebre por sus remolinos. Lo mismo hace el sabio: evita el poder que ha de dañarle, *cuidando ante todo de no parecer que lo evita*".[14] Vencer el temor de la muerte, que es el origen de la servidumbre política, es lo que enseña la *meditatio mortis* estoica. Exactamente a lo mismo apunta la meditación spinozista de la vida. En uno y otro caso, se aprende la libertad a la vez que se prescribe la cautela.[15]

La meditación de la vida es el efecto inmediato del amor intelectual de Dios; a la vez, el principal conocimiento del amor es que no somos sino una parte del todo y que la causa primera de lo que hacemos no somos nosotros mismos, sino Dios. Este conocimiento "nos libera de la tristeza, la desesperación, la envidia, el miedo y otras malas pasiones" (TB, II, XVIII, §6), al tiempo que se traduce en una ética de la desapropiación.[16] El análisis spinozista de las pasiones deja al hombre completamente despojado de cualquier idea de mérito y demérito: queda sólo un *viviente* que se sustrae a las representaciones de la vanidad, a la burla, a la admiración, a la competencia, a la alabanza, al desprecio; también honra y vergüenza, reconocimiento y gratitud son desestimados junto a la "opinión" —de la que dependen— según la cual somos la causa primera de lo que hacemos, es decir sujetos de nuestra potencia.[17] Queda pues un viviente que procura más bien promover el mayor incremento posible de la potencia que lo especifica, desarrollar su capacidad de afectar y ser afectado, su capacidad de encuentro y de composición. Consiguientemente, la representación de castigos y premios no ejerce motivación alguna sobre el hombre libre, que desactiva su instrumentalización -sólo eficaz respecto a una existencia regida por la imaginación- tanto religiosa[18], como política[19] y ética.[20]

Según Spinoza, no lleva el hombre la muerte dentro suyo como el fruto lleva la semilla -según apuntaba Hegel-, ni está desde su nacimiento maduro para la muerte, como leemos en *Ser y Tiempo*. Ni, dialécticamente, enemigo de sí mismo, ni ser-para-la-muerte, ni ser muriente sino, el hombre, un ser viviente en el curso inocente de las criaturas que han llegado a ser, y con cuya existencia es compatible la nuestra —hasta que deja de serlo. Sin patetismo alguno, como una forma más de su *amor fati*, Spinoza lo dice en el único axioma que hay en la parte cuarta de la *Ética*: "En la naturaleza, no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida" —por la que a fin de

cuentas, agrego, será destruida efectivamente. Esto es lo que sucede, apenas esto, y sería todo si no fuera porque un poco más adelante encontramos una línea que, como al pasar, enuncia lo más radical y maldito: "Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna" (E, V, 39). Esta eternidad, la eternidad de la que habla Spinoza aquí, nada tiene que ver con la muerte (no es ni siquiera in-mortalidad), sino, siempre, con la vida.

> De Platón a Heidegger, la filosofía se ha concebido como un aprendizaje de la muerte y como una preparación para ella –como un largo duelo. En oposición a casi toda esa historia, la sustracción del pensamiento y la existencia a esta dimensión tanatológica es la sintonía mayor, el más elevado punto de convergencia de Spinoza y el epicureísmo.

Los más grandes daños, dirá Epicuro en la *Carta a Meneceo* una permanente turbación del alma presa del terror y la esperanza es lo que resulta de una "mala interpretación" de los dioses, del deseo de inmortalidad y de un apetito inmoderado de placeres; la vida y el placer sometidos a la mala infinitud, son la fuente misma de la desgracia que se corrobora en los hombres de todos los tiempos. No se trata de aprender a morir, sino de aprender que la muerte "no tiene nada que ver con nosotros" —pues o está ella, o estamos nosotros—, de manera que deja de vivir con temor quien comprende que no hay nada temible en no vivir. Para Epicuro no es el dolor –que, o es prolongado pero sutil, o intenso pero corto- lo que anula el placer, sino antes bien es el miedo; igualmente, no la muerte en sí misma sino las ansias de inmortalidad es lo que impide una "gozosa mortalidad terrena". Sometidos a un círculo de temores y esperanzas —algo muy semejante a lo que Spinoza llamará *fluctuatio animi*—, "el común de la gente unas veces huye de la muerte por considerarla la más grande de las calamidades y otras veces la añora como solución a las calamidades de la vida".[21] Lo mismo dirá Lucrecio en uno de los pasajes más impresionantes del *De rerum natura*: "...el temor a morir inspira a los humanos un odio tal a la vida y a la vista de la luz, que con pecho afligido se dan ellos mismos la muerte" (III, vv. 79 y ss.).

La transmutación del miedo a la muerte en una añoranza suya se verifica así en las vidas sometidas a la superstición y la desgracia, una cosa por la otra, y distrae a los seres de la felicidad que siempre y únicamente es posible alcanzar en la vida con lo que la vida otorga. En otras palabras, "un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida". El pensamiento no concede negatividad alguna, denuncia la creencia de que las criaturas están afectadas de muerte, disipa los dispositivos teológico-políticos que separan a los hombres de lo que son y de lo que pueden ser inhibiendo su *vis existendi* y anulando la potencia de la que están dotados en cuanto vivientes. La muerte, Lucrecio lo repetirá una y otra vez, viene de fuera;[22] aunque morimos, no somos seres para la muerte sino para la felicidad en esta vida. En cuanto a Spinoza, tampoco en su filosofía morimos porque seamos para la muerte; antes bien, la destrucción es el cumplimiento de un "axioma" que rige el juego de las criaturas cuya íntima ley es, sin embargo, siempre la perseverancia. La cesación que afecta a la existencia modal es siempre una desavenencia de la parte con el todo, o con otras partes más potentes y contradictorias con su existencia, mas nunca, entonces, podrá decirse de un ser que está "maduro para la muerte".

Como el estoicismo, como el epicureísmo, también el spinozismo es una filosofía de la cautela que, ante todo, busca pensar y cumplir una forma de vida. No encontraremos en ella ni provocación, ni confrontación con el entorno adverso, ni nada que pueda activar las malas pasiones de los poderosos o de quienes se hallan sometidos a la superstición. "Vive de tal modo que pases desapercibido", dice Epicuro en un fragmento que tal vez pueda vincularse con la consigna spinozista de hablar *ad captum vulgi*, según la capacidad del vulgo, y de "imitar las costumbres ciudadanas que no se oponen a nuestro objetivo".[23] Resulta extraño que todos los testimonios acerca de la vida de Epicuro y de Spinoza hablen de sencillez, temperancia, continencia, honestidad y amabilidad en el trato, a la vez que la voz "epicureísmo" haya sido empleada siempre como sinónimo de cualquier desenfreno, imaginario o real –y adjudicada en ese sentido a Spinoza mismo-,[24] en tanto que se ha llamado spinozistas "a todos aquellos que apenas si tienen religión y no lo ocultan demasiado", según decía Pierre Bayle en su artículo del *Dictionnaire* donde, por lo demás, hace célebre la imagen —escandalosa y casi contradictoria en los términos en el siglo XVII— del "ateo virtuoso".

Una vida epicúrea tiene dos grandes principios: el conocimiento y la amistad. Por primera vez es pensada una forma de comunidad entre los hombres que prescinde de todo lazo religioso, social o político.[25] "La amistad recorre el mundo entero reclamando a todos nosotros que despertemos a la felicidad" (SV, 52), pero para ello hay que "liberarse de la cárcel de la rutina y de la política" (SV, 58). Una vida spinozista, una existencia que incrementa al máximo su potencia de vivir, de pensar y de afectar, tiene igualmente esos dos principios, el conocimiento y la amistad,[26] sólo que aquí el de amistad no es un concepto contrapuesto a la política sino más bien el principio de posibilidad de una existencia civil. En Spinoza será la política una de las vías maestras hacia una forma de vida en la que las potencias singulares obtienen su intensidad mayor como potencia común, como *potentia democratica*.

Recepción del artículo: mayo de 2006.

Notas

[1] *Cfr*. Domínguez, Atilano, *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 91-95.
[2] "...los remordimientos -escribe La Mèttrie- son un vano remedio para los accidentes que amenazan y afligen a la sociedad; ellos no pueden paliar nuestros males ni volver más dulces a las personas crueles de nuestra especie; incluso turban, por así decirlo, las aguas más claras sin volver más claras las que están turbias... Destruyamos, en fin, los remordimientos, que de ahora en más sean los necios los que los tengan, que no se mezcle la maleza con el buen grano de la vida, y que este cruel veneno sea expulsado para siempre, sobre todo del espíritu de esas personas amables que sólo se entregan a la más sabia voluptuosidad" ("Anti-Sénèque", en *De la volupté*, Desjonquères, Paris, 1996, pp. 57-58; trad. castellana, *Discurso sobre la felicidad*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005, p.71). Para su crítica de los remordimientos -que, al igual que la crítica spinozista del arrepentimiento y las pasiones tristes, se inscribe en una más amplia desmitificación de lo que Nietzsche llamará "ideal ascético"-, La Mèttrie remite a uno de los mayores exponentes del neoepicureísmo libertino del siglo XVII y uno de los introductores de Spinoza en Francia, esto es Charles de Saint-Evremond, así como también a Montaigne. (Sobre el spinozismo de Saint-Evremond, *cfr*. el trabajo de Paul- Laurent Assoun, "Spinoza, les libertins francais et la politique (1665-1725)", en *Cahiers Spinoza*, núm. 3, Réplique, 1980, pp. 171-207; sobre la influencia de Spinoza en La Mèttrie, *cfr.* André Comte-Sponville, "La Mèttrie: un Spinoza moderne?", en *Spinoza au XVIII siècle*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1990, pp. 133-150).
[3] Platón, *Fedón*, 64a.
[4] Cicerón, *Tusculanas*, I, 74.
[5] Epicteto, *Enquiridión*, cap. XXI.
[6] Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 69.
[7] Para todas las citas de la *Ética* remitimos a la versión de Vidal Peña (Editora Nacional, Madrid, 1983).
[8] Shlomo Pinès dirige la célebre prop. 67 de E, IV a Filón de Alejandría -cuya influencia estoica es por lo demás manifiesta-, en particular a un pasaje del Tratado *Quod Omnis Probus Liber Sit*, donde Filón el Judío escribe: "Algunos alaban al autor de estos versos: '*¿Cuál es el esclavo que no piensa en la muerte?*', ¿pero quién piensa en haber comprendido bien la idea que esto implica? Porque él creía que nada era más calculado para escandalizar al espíritu que el temor a la muerte a causa del deseo de vivir. Pero es necesario meditar sobre el hecho de que ser liberado de este temor es posible no solamente a quien no piensa en absoluto en la muerte, sino a quien tampoco piensa en el poder, el desprecio, el sufrimiento y todas las otras cosas que la masa de los hombres llama el mal" (Shlomo Pinès, "Note sur la conception spinoziste de la liberté humaine, du bien et du mal", en *La liberté de philosopher. De Maïmonide a Spinoza*, Desclée de Brouwer, Paris, 1997, pp. 460 y ss.).
[9] Epicteto, *Diatribas*, I, 15, 3.
[10] *Idem.*, IV, 1, 118.
[11] Spinoza, *Etica*, V, 38, p. 386; O, II, p. 304.
[12] Séneca, *Epistulae ad Lucilium*, XXVI.
[13] *Ibíd.*, XXIV.

[14] *Ibíd.*, XIV; el subrayado es nuestro.

[15] El pensamiento de Spinoza tiene seguramente en Séneca una fuente importante, más allá de la manera opuesta de comprender las pasiones y comportarse frente a ellas, de la crítica spinozista a la *vita solitaria* prescrita por el sabio estoico, etc. En la biblioteca de La Haya que Spinoza dejó al morir, pudieron ser inventariadas una edición de las *Tragoediae* (Basilea, 1541) y dos ediciones de las *Cartas*: una latina editada por Justo Lipsio, *Epistolae* (1659) y una holandesa traducida por Jan Glazemaker, *Alle de Brieven*... (Amsterdam, 1654). De hecho, Spinoza alude a Séneca en dos pasajes de su obra: en E, IV, 20, esc. se ejemplifica con el suicidio de Séneca inducido por Nerón -mostrando que el filósofo de Córdoba no iba contra su naturaleza sino que buscaba evitar un mal mayor a través de otro menor- que "nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores...". La otra mención tiene lugar en el capítulo V del *Tratado teológico político*: "No obstante -escribe Spinoza allí-, tampoco la naturaleza humana soporta ser coaccionada sin límite, y, como dice Séneca, el trágico, nadie ha mantenido largo tiempo estados de violencia, mientras que los moderados son estables".

Una originaria vinculación de Spinoza al estoicismo fue realizada por W. Dilthey: "die ganze eigentliche Ethik Spinozas, das Ziel seines Werkes auf dir Stoa gegründet ist..." (*Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissence und Reformation*, 1970, p. 285). En lo que respecta a la filiación estoica de algunos conceptos fundamentales de la ontología spinozista, ver el trabajo de Marc Narbonne, "La notion de puissance dans son rapport à la *causa sui* chez les stoïciens dans la philosophie de Spinoza", en *Archives de Philosophie*, t. 58, 1, 1995, pp. 35-53.

[16] "Por otra parte, este conocimiento [que somos parte de un todo] hace que, después de realizar algo excelente, no presumamos de ello..., sino que, por el contrario, todo cuanto hacemos lo atribuimos a Dios, ya que él es la primera y única causa de todo cuanto realizamos y ejecutamos" (TB, II, XVIII, §3).

[17] Véase TB, II, XII, §2, y también *ibid.*, II, XIII, §2. Con respecto a la consideración de la gratitud es posible advertir una reformulación importante, pues si en el pasaje indicado del TB Spinoza escribe: "Bien sé que la mayor parte de los hombres juzgan que estas pasiones [reconocimiento y gratitud] son buenas. Mas eso no impide que yo me atreva a decir que no deben tener lugar alguno en el hombre perfecto", en la *Etica* se hace de la gratitud una capacidad propia de la libertad, de manera que "Sólo los hombres libres son entre sí muy agradecidos" (E, IV, 71). Más aún, en E, IV, 70 se recomienda "en la medida de lo posible" (*quantum potest*) evitar el beneficio de los ignaros, puesto que, debido a su *ingenium*, éstos procurarán siempre una devolución de tal beneficio con otro beneficio que ellos juzguen (*ex eorum affectu*) equivalente; no obstante, el escolio explicita la restricción (*Dico quantum potest*...): con frecuencia se reciben beneficios de los *homines ignari*; en ese caso -dice Spinoza- es necesario agradecerles dichos beneficios según su índole propia (*ex eorum ingenio congratulari*). Por consiguiente, en la *Etica* la gratitud plena es propia de la amistad que relaciona a los hombres libres, en tanto que la gratitud por relación a los ignorantes cuando prestan un beneficio debe practicarse *ex eorum ingenio*, para no ser odiados por ellos.

[18] E, V, 41, esc., donde Spinoza denuncia la esclavización y la pasividad a la que

conduce la imaginación de una trascendencia que administra castigos y premios, según lo cual "los más" conciben todo lo relacionado con la fortaleza de ánimo y las formas de la vida buena como una "carga" y una "esclavitud" de la que esperan (*sperant*) liberarse tras la muerte para recibir el premio de su tristeza, y que asumen por miedo a ser castigados con crueles suplicios, etc. Asimismo, en la carta 43 a Ostens, en la que Spinoza responde a un panfleto de Velthuysen contra el TTP (seguramente se trata del primer escrito -que inaugura una serie interminable- redactado contra el TTP, pues la carta data de 1671) encontramos una crítica del miedo inspirado por la religión: "Mas creo ver en dónde está empantanado este hombre. En efecto, como no encuentra en la virtud misma ni en el entendimiento nada que le agrade, preferiría vivir según el impulso de sus afectos, si no se lo impidiera una sola cosa: que teme el castigo (*paenam timet*). Por consiguiente, se abstiene de las malas acciones y cumple los preceptos divinos como un esclavo... De ahí que él crea que todos aquellos que no se contienen con ese miedo, viven desenfrenadamente y dejan toda religión" (*Correspondencia*, carta 43, pp. 287-289; también TTP, cap. IV, pp. 139-140; y E, II, 49, esc.).

[19] El "hombre que se guía por la razón", en cuanto aspira a una vida libre y a conservar su ser se sujeta a las reglas y a la utilidad comunes; esto es, no observa las leyes comunes del Estado por miedo a los castigos que implicaría su desobediencia, ni en virtud de alguna esperanza de lograr un premio que no sea la libertad misma inmanente a la vida política que se atiene al derecho natural de los hombres (ver E, IV, 73).

[20] La última proposición de la *Etica* concentra la más elevada implicancia práctica de la inmanencia ontológica spinozista: "La felicidad (*beatitudo*) no es el premio a la virtud (*virtutis praemium*), sino la virtud misma; y no gozamos de ella porque reprimimos nuestras concupiscencias (*libidines*), sino que podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella" (E, V, 42).

[21] Epicuro, "Carta a Meneceo", 125, en *Obras completas*, versión de José Vara, Cátedra, Madrid, 1996, p. 88.

[22] "...cuando a un animal cualquiera lo hiere un golpe más fuerte de lo que su naturaleza soporta... se disuelve la disposición de los átomos, y en lo íntimo del ser se suspenden los movimientos vitales" (II, vv. 944-948); también III, vv. 806 y ss. (donde los "agentes destructores" no sólo conciernen al cuerpo sino también al alma, y en este caso son los tormentos por el futuro, el miedo, la culpa, etc.); V, vv. 364-379, etc. Se recordará también, en Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 14: "Nacemos una sola vez y dos, no nos es dado nacer... Pero tú, que no eres dueño del día de mañana, retrasas tu felicidad y, mientras tanto, la vida se va perdiendo lentamente por ese retraso, y todos y cada uno de nosotros, aunque por nuestras ocupaciones no tengamos tiempo para ello, morimos" (*op. cit.*, p. 99).

[23] Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, op. cit., p. 81; G, II, p.9.

[24] Ver el trabajo de Jacqueline Lagrée, "Spinoza 'athée & épicurien'", en *Archives de philosophie*, 57, 1994, pp. 541-558.

[25] *Cfr.* Carlo Viano, "Épicure: la philosophie du plaisir et la société des amis", en *Les études philosophiques*, 42, 1967, pp. 173-186.

[26] El concepto de *amicitia* es significativo en la estructura de la parte IV de la *Etica* y, sobre todo, en el *Epistolario*.