



## Acercamiento a un buen vivir desde Baruch Spinoza: Dios como “ser”\*

Adriana Roque  
Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana  
Bogotá  
millossad@hotmail.com

### Resumen

Este artículo pretende esbozar de manera general cómo la filosofía de Baruch Spinoza configura una “propedéutica del vivir”. Después de un análisis detenido del término “Dios” y de sus implicaciones, de la mano de la interpretación de Paul Wienpahl, concluyo que desde esta visión de mundo se puede llegar a construir un “buen vivir”, a la manera de Spinoza.

### Abstract

This article pretends to give a general outline of how Baruch Spinoza’s philosophy gives us a “preparation of living”. After a thorough analysis of the term “God” and of its implications, helped by Paul Wienpahl’s interpretation, I conclude that from this point of view of reality, man can build up a, “adequate” or “good living”, Spinoza’s way.

---

\* Este artículo es una versión adaptada de la ponencia titulada *Deus sive Natura*, presentada por la autora en el XXII Coloquio interno de estudiantes de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, organizado en Bogotá los días 9 y 10 de abril de 2008.

*La meta suprema del investigador filosófico no es exponer  
conceptos abstractos para tejer sistemas a partir de ellos.  
Su fin último es el ser puro y absoluto, y su mayor mérito es  
desvelar y revelar lo que no se puede explicar ni desarrollar  
nunca a base de conceptos, en definitiva, lo indisoluble, lo  
inmediato, lo simple.  
Del Yo como principio de la filosofía, F.W.J. Schelling.*

*Libre de la metáfora y del mito  
labra un arduo cristal:  
el infinito mapa de Aquel  
que es todas Sus estrellas.  
Spinoza, Jorge Luis Borges.*

Leer a Spinoza tratando de encontrar un sistema cerrado, meramente formal, apodíctico y sin contradicciones es desde el principio un error<sup>1</sup>. Con esto, sin embargo, no se trata de decir que la manera de proceder de Spinoza es ilógica, o casi un sinsentido, por no decir más. Es claro que Spinoza usa el *more geometrico*, y esto lo hace para ordenar sus razonamientos de una manera lógica y válida, como lo hacían los geómetras de su época. Su proceder es sintético –va de las causas a los efectos–, lo cual lo distancia de su predecesor Descartes, quien procede analíticamente –va de los efectos a las causas–. Por otro lado, hay que tener en cuenta que si bien Spinoza demuestra sus proposiciones de cierta manera en la *Ética*, esta manera no es la única posible: las proposiciones pueden demostrarse por caminos distintos al que ha sido planteado por el autor. La manera en la que lleva a cabo las demostraciones entonces no es arbitraria y podría pensarse que no sólo pretende probar sus proposiciones, sino que también pretende mostrar el sentido que ellas tienen, en el lugar en el que se encuentran.

Creo sin embargo, que si la aproximación a la *Ética* parte del primer supuesto, más vale abandonar todo intento de entender su sentido. Las demostraciones no son meras pruebas, son, como dice Wienpahl, desdoblamiento de las proposiciones, los escolios no son

---

<sup>1</sup> Spinoza ha sido fuertemente criticado por algunos comentaristas porque en algunas de sus demostraciones se apoya en Escolios, y estos, en calidad de notas a las proposiciones, no han sido demostrados formalmente, lo cual implicaría hasta cierto punto una invalidez de dichas proposiciones. Esto es, precisamente, lo que quiero desvirtuar.

simples notas, sino más bien pequeñas epifanías escritas en prosa. No se puede esperar encontrar una estructura perfectamente establecida, lógicamente correcta, traducible a una secuencia infinita de fórmulas tras fórmulas de signos sin contenido. No, ese no es Spinoza. No nos podemos quedar en la estructura formal de las proposiciones obviando el contenido. Él reformula los términos que usamos en su significado y no en su nombre; nos muestra en su filosofía intuiciones, no secuencias matemáticas. Y es que además, como me dijeron alguna vez, *¿quién dice que la filosofía procede lógicamente?*

Con lo anterior no intento reducir la filosofía a un simple sinsentido. No hay un sistema cerrado porque la sola idea de algo así sería contradecir de forma radical la intención misma del autor, ya que establecer un sistema de este talante implicaría, a mi parecer, establecer una visión estática del mundo. Desde la perspectiva de Spinoza se ve el mundo como uno dinámico y cambiante, y esto lo hace desde el lenguaje mismo. De cierta forma, el lenguaje muestra la manera en la que concebimos el mundo, la manera en que lo construimos. Sin embargo, la forma en la que el lenguaje determina nuestra visión de mundo es de por sí un problema bastante grande en el cual –debo aclarar– no voy a profundizar; a lo que quiero apuntar es a que para entender a Spinoza debemos entender el lenguaje que usa, para de esta manera comprender, en la medida de lo posible, lo que nos propone. Además, así como Spinoza no pretende inventar nuevas palabras para designar las mismas cosas (o estados de cosas), tampoco pretende crear una nueva realidad y dárnosla *demostrada según el orden geométrico*; él simplemente pule –de una manera tan minuciosa como lo son las demostraciones geométricas– los lentes con los que vemos la realidad, se deshace de los prejuicios y de las aspiraciones de trascendencia del hombre y muestra el orden causal, inmanente y dinámico de todo.

Después de mi primera aproximación a Spinoza, tuve la sensación de que con su *Ética*, y para efectos mayores con todos sus escritos, nos estaba dando una *propedéutica de la vida*, pero ahora creo más fervientemente que lo que nos da es más bien una *propedéutica del vivir*. Esta sutil distinción puede parecer incluso inútil, sin embargo, estoy convencida de que es necesario hacerla para poder entender su visión. Para mostrarla, desarrollaré

esta ponencia en tres momentos: 1. Dios es *ser*, 2. *Ser* como vivir: la existencia de los hombres como modos finitos, 3. Spinoza: la propedéutica del vivir.

### 1. Dios es ser

De entre las múltiples interpretaciones que la historia nos tiene reservadas sobre Spinoza, voy a atenerme a la que Paul Wienpahl hace en su libro *Por un Spinoza radical*, la cual juzgo bastante aclaratoria y lúcida. Después de leer la primera parte de la *Ética*, entre muchas, la pregunta que inevitablemente surge es: ¿de cuál Dios se está hablando? Spinoza habla con total propiedad y conocimiento de este Dios, y además le habla al lector asumiendo que esto que dice de Él debe ser algo obvio para quien se tome el cuidado de pensarlo. Si los contemporáneos de Spinoza lo tildaron de ateo, ¿qué esperanza tenemos nosotros de entenderlo?

Es claro que un pensador no se reduce a su historia, sin embargo, un conocimiento general de esta ayudará a una mejor comprensión de dicho personaje; en el desarrollo de un pensamiento, nada es fortuito. Devolvámonos, pues, unos cuantos siglos en el tiempo y veamos el contexto: siglo XVII, cartesianismo en auge, surgimiento de la filosofía política inglesa, cristianismo predominante. Spinoza: holandés con ascendencia española, judío y aun más, marrano y filósofo. A causa de esta afluencia de situaciones históricas en la que Spinoza vivió, muchos se han centrado en leer su filosofía en contraposición a la cartesiana, lo que, debo decir, no es para nada una mala estrategia si se quieren entender no solamente proposiciones clave, sino también bastantes reclamos irónicos y algunas indirectas de tono un poco sarcástico. Sin embargo, Wienpahl voltea su mirada interpretativa hacia una situación específica que a veces es tomada como meramente biográfica: Spinoza era judío. De igual manera, es innegable que este factor choca contra el cristianismo acérrimo de Descartes: dos lenguajes que parecen ser compatibles resultan ser esencialmente distintos.

¿Qué pasa si asumimos que el Dios del que habla Spinoza se atiene a la concepción hebrea? En una primera lectura de Spinoza, es claro que no podemos homologar “Dios” a la concepción cristiana que de Él se tiene –que sería la de Dios como un ser trascendente, creador y padre–; o si se trata de hacer esto, es claro que Spinoza la destruye violentamente. Nuestras esperanzas de entenderlo radican, pues, en la concepción hebrea, en la cual *Yahvé* o *Jehová* es el nombre usado para decir “Dios”. Ahora, en hebreo<sup>2</sup>, una de las posibles significaciones que tiene *Jehová* es “ser”. Quedémonos con esta. Esto es, no significa **un** ser, sino que es la forma en infinitivo (e.d. sin conjugar) del verbo *ser*, *ser* indeterminadamente. La interpretación de la filosofía de Spinoza sufriría un cambio radical si la entendiéramos no solamente en contraposición a la cartesiana, sino más aun si cada vez que escuchamos “Dios”, “Naturaleza”<sup>3</sup> o “Substancia” entendiéramos *Jehová*, y por *Jehová* pensemos en el verbo *ser* en infinitivo, la pura acción de *ser* sin determinaciones. No podemos, pues, leer a Spinoza meramente desde el lenguaje del cartesianismo, y menos desde el cristiano. Nos tenemos que obligar ahora a decir Dios de una manera impropia, de decir “ser” y no “el ser”. Probablemente lo que Spinoza vio en la demostración de la existencia de Dios de Anselmo fue, precisamente, la demostración de *ser* que es Dios, necesariamente, y no de un Ser necesario que se denomina Dios.

Este cambio en lo que entendemos por “Dios” implica también un cambio de lo que de Él dice Spinoza. Esto es, dice Wienpahl, entre otros, que lo que antes se predicaba de Él como adjetivos, se predica ahora de manera adverbial: ya no estamos modificando un sustantivo sino un verbo, una acción: le damos determinaciones a esa acción de ser.

Sin embargo, al hablar como lo hace de Dios, al demostrar su existencia, Spinoza no trata de poner a la religión en un lugar excelso con respecto a otras cosas. De hecho, en el *Tratado Teológico-Político* desmonta los dogmas de Dios sobre los que se basa la

---

<sup>2</sup> Lenguaje del cual debe notarse que Spinoza realizó un arduo trabajo interpretativo, e incluso podría decirse, correctivo.

<sup>3</sup> Aquí subrayo la N mayúscula porque Spinoza algunas veces se refiere al mundo como “naturaleza”, pero es claro que cuando dice “Naturaleza” está usando un sinónimo para Dios.

religión<sup>4</sup>, una religión que esclaviza al hombre. Me arriesgo incluso a decir que desmonta la religión, y más aún cómo esta ha sido usada, pero no a Dios; de Dios es el más ferviente creyente. La interpretación de un texto cualquiera implica, de cierta manera y para no cometer anacronismos absurdos, meterse en el mundo de quien escribe, y este es el mundo de Spinoza. Desde esta perspectiva, la palabra “Dios” acá dice una substancia inmanente, que como substancia es *causa sui* (Cfr. *Ética*, I, d1), esto quiere decir que su esencia implica su existencia de manera necesaria (cosa que no sucede en los modos), que es –desde la reforma del lenguaje de Wienpahl– infinitamente y necesariamente, que tiene infinitos atributos, y en éstos, infinitos modos o afecciones (yo diría acá, de hecho, no *modos del ser* sino *modos de ser*)<sup>5</sup>.

Ahora, otro punto que señala Wienpahl es que, tradicionalmente, se ha traducido lo que en latín es *essentia* como *esencia*, en inglés, *essence*. Esta traducción, para Wienpahl, arranca una significación importante: él interpreta el término *essentia* como el participio<sup>6</sup> del verbo *esse*, la forma latina en infinitivo del verbo ‘ser’. La traducción de *essentia* a *essence* le quita pues, gran parte de su significación en este contexto: la participación directa con *esse*, con lo que acá llamamos “Dios”. Wienpahl propone entonces, cada vez que se encuentre el término *essentia*, traducirlo –en inglés– como *being*, que puede a su vez significar en español *algo que es* o *estar siendo*. Los traductores de Wienpahl traducen *being* como *ser-[ente]*; se quedan pues con la primera posibilidad. Es bastante probable que la interpretación que hace Wienpahl del término *essentia* no sea la correcta (aunque claro, no se puede negar la estrecha relación que hay entre *essentia* y *esse*), sin embargo, yendo más allá, pienso que a donde Wienpahl apunta es a evitar cualquier clase de dualismo. En la jerga común, cuando se habla de “esencia” se tiende a pensar en un ‘más allá’, en una trascendencia. De pronto pensar esencia en términos de *being* hace más fácil entender una propuesta como la spinozista: ayuda a pensar en una inmanencia.

---

<sup>4</sup> Su religión, la judía. Desmonta los dogmas de la Trinidad y la Encarnación, que implicarían ver “Dios” como un ser trascendente. Además, critica la interpretación histórica de las Escrituras, la superstición que la religión expande sobre el pueblo y la coartación de la libertad que esto implica.

<sup>5</sup> Por cuestiones de extensión no se profundiza mucho en las consecuencias interpretativas de esta perspectiva, que se dejan de cierta manera al lector versado en Spinoza.

<sup>6</sup> Que es, una forma no personal del verbo que funciona como adjetivo.

Pienso que vale la pena tener esa intención en cuenta cada vez que se escuche el término “esencia”.

## **2. *Ser como vivir: la existencia de los hombres como modos finitos***

Comenzar a ver el mundo desde esta perspectiva implica no sólo una transformación del lenguaje sino también una transformación de uno mismo como –ya hablando en términos spinozistas– modo finito de la Naturaleza. Ver al hombre no como creado sino como expresión de Dios nos convierte en una dinámica pura, en parte del movimiento eterno que constituye al mundo. Ver todo *sub specie aeternitatis*, es decir, desde la perspectiva de la eternidad, requiere de un arduo esfuerzo y un trabajo constante de reflexión y razonamiento, a saber, el de poder ver el constante flujo de la realidad percatándose de la unidad de Dios: todo está siendo de alguna manera, de algún modo, y ese modo de ser está en constante fluctuación por el carácter dinámico de la realidad. Este es el trabajo que Spinoza hace en su *Ética*.

Pero vamos con calma. Los atributos son lo constitutivo de una Substancia, esto es, muestran su esencia; de los cuales sólo concebimos el Pensamiento y la Extensión. Antes que nada, desde Wienpahl, los infinitos atributos de Dios no serían, digamos, algo que simplemente se predica de este, una propiedad, sino más bien diferentes perspectivas desde las cuales puede comprenderse *ser*. Son distintas maneras de ver la misma realidad, que, dice Spinoza, son infinitas. Aquí puede preguntarse si los atributos son infinitos en ellos mismos, o si de lo que se habla es de una cantidad infinita de atributos. Yo diría que de cierta manera pueden ser ambos. Pueden ser infinitos en ellos mismos, porque lo que es extenso no agota la Extensión, y lo pensado no agota el Pensamiento: esto es, hay infinitos modos de pensamiento (de pensar) e infinitos modos de extensión. Los atributos no se reducen a una medición cuantitativa. Además, si, como ya habíamos dicho, según la definición IV de la primera parte de la *Ética*, los atributos son eso percibido como lo constitutivo de la esencia de una Substancia, y como la Substancia en tanto que Dios es infinitamente, estos deberían serlo. Por otro lado, pueden ser también una infinita

cantidad de atributos, los cuales no pueden concebirse en su totalidad, contados con un número<sup>7</sup>. Nosotros, me arriesgo a afirmar, como modos finitos diferenciados sólo captamos el Pensamiento y la Extensión ya que en ellos se condensa nuestra manera de acercarnos al mundo y de conocerlo, y de esta forma de conocer la Substancia.

Ahora, lo peculiar de estos atributos es que, aparte de no ser concebidos como dos substancias separadas –como lo hace Descartes–, antes están estrechamente unidos constituyendo no una jerarquía sino lo que ha sido llamado “paralelismo”. En la proposición VII de la segunda parte encontramos mencionada la llamada *teoría del paralelismo*: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”. Pensamiento y Extensión son dos maneras distintas de ver una misma cosa, y su carácter de paralelos y correlativos sólo se puede entender desde los modos finitos, las cosas singulares, nosotros. No hay una idea pensada que no tenga un cuerpo extenso que la cause, ni un cuerpo que no tenga correlato en el Pensamiento (es decir, una idea). Esto debe pensarse, sin embargo, con el carácter de paralelismo en mente, ya que “ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)” (*Ética*, III, 2). Con Descartes, *res cogitans* y *res extensa* eran dos substancias separadas que se comunicaban a través de la glándula pineal, y cada una de las cuales podía tener un efecto sobre la otra, es decir, una causalidad. Acá no se puede pensar de esta manera. La visión cartesiana implica un dualismo radical, y Spinoza pelea fuertemente contra este. Ahora, estos atributos son lo constituyente de la esencia de Dios. La estrecha relación entre estos atributos tiene fuertes implicaciones cuando se piensa en el hombre: antes que desdeñar el cuerpo, este es necesario no sólo en una dimensión epistemológica sino ontológica. Conocemos, *por* el cuerpo, vivimos *por* él. Dejemos, momentáneamente, esta idea dentro de un paréntesis.

---

<sup>7</sup> Dice Spinoza en la carta *Sobre el infinito [XII]* a Lewis Meyer: “It is the same thing to make up duration out of instants, as it is to make number simply by adding up naughts”. Esto es, [traducción personal] *es lo mismo crear o concebir la duración como instantes, como lo es crear o concebir el número simplemente al sumar nada*s. Spinoza, 1933, p. 325.



¿Qué son, entonces, los modos? Como muy claramente lo dice Spinoza, son *modificaciones o afecciones de la Substancia*, que no encuentran su causa en sí mismos, esto es, que *son* en otra cosa, que *son* de ella una expresión. Su esencia no envuelve su existencia, es decir, pueden ser concebidos como no-existentes. Una cosa particular puede considerarse como un modo de la Substancia –una modificación **en** la Substancia **por** los atributos– una expresión de Dios, algo que le está pasando. Hay que aclarar que las modificaciones de la Substancia no se reducen a las cosas físicas, ni son necesariamente finitas. Sin embargo, los modos finitos, por su singularidad, son siempre concebidos como presentes, ya que nada puede decirse de su pasado o de su futuro. Son pues, modificaciones actuales de la Substancia.

No obstante, hablar de modos y atributos de una forma tan abstracta nos aleja del propósito de este artículo, nos aleja de nosotros mismos. Desde esta perspectiva, ¿qué es el hombre? El hombre es un modo finito diferenciado de la Substancia. Pero, con cuidado: el hombre no es creado por Dios, es *en* Dios, es una en la multiplicidad de expresiones de su esencia; expresión que se da en los atributos de Pensamiento y Extensión. Es finito, es decir, tiene una duración que a veces medimos por medio de abstracciones que crean el tiempo. Y es múltiple y diferente porque cada uno *es* de manera singular, una singularidad que a veces tratamos de contar por las abstracciones que son los números.

Creo pertinente ahora abrir el paréntesis anterior: el hombre, al tener al pensamiento (alma o mente) y la extensión (cuerpo) como diferentes formas de expresar un mismo *ser*, apoyándonos en la contraposición con la filosofía cartesiana, elimina toda posibilidad de dualismo. El alma o mente es aquí una idea del cuerpo (Cfr. *É*, III, p3d), y cuando este se afecta, aquella lo hace en el mismo grado. Por eso dice, de una manera hermosa, en el escolio de la proposición 2 de la tercera parte que “quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos”. El alma o mente se percibe a sí misma sólo en la medida en que tiene un cuerpo que la determina, un cuerpo que puede *padecer* o que puede *obrar*; que puede quedarse en los efectos, en la

imaginación o que puede ir a las causas de eso que lo afecta, a su conocimiento adecuado. Es por eso tan tentador aceptar esta recuperación del cuerpo, de eso que ha sido tan olvidado y desdeñado por tan preclaros hombres a través de la historia y que, sin embargo, parece ser algo tan fundamental y constitutivo.

Toda la tercera parte de la *Ética* es un esfuerzo por mostrar la naturaleza deseante del hombre; por mostrar no sólo que el hombre desea, sino que el hombre *es* deseo: “[I.] El *deseo* es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella” (*É*, III, Definiciones de los afectos). El deseo no es simplemente el apetito, una mera volición, sino que por definición implica una consciencia de este. El hombre es consciente de que *es* deseante, deseante por constitución, deseo por naturaleza, porque su fuerza vital radica en lo que es llamado *conatus*, el esfuerzo de cada cosa por perseverar en su ser. ¿Qué desea el hombre? El mayor bien, la felicidad, llegar a una mayor perfección, seguir siendo, perseverar en su existencia. ¿Cómo lo hace? Obrando, y no padeciendo.

Y, ¿qué es aquí *obrar*? No sólo no padecer, sino aun más, ¡llevar a cabo una acción! No es llevarla a cabo como simple hacer, como algo que produce otra cosa distinta de sí mismo, es la acción misma, activa, de ser siempre y en cada momento de la mejor manera que se pueda *ser*. Esta “mejor manera” sólo se da por el conocimiento de las ideas adecuadas, esto es, el conocimiento de las causas, de lo que procede por el entendimiento y no por la imaginación; no es una mejor manera moral. Y esa “mejor manera de *ser*” es un esfuerzo siempre constante, que siempre comienza: cada afecto es singular, al igual que lo es cada modo que se ve afectado. No sólo es un ejercicio personal por ser singular cada uno de nosotros, sino también lo es porque siendo concebidos siempre como presentes, cada afecto, en cada momento que se dé, es particular, y así, la cadena de causas que lo determina también lo es. Llegar al tercer tipo de conocimiento, a la beatitud, el amor intelectual de Dios, ver todo *sub specie aeternitatis* no es un proceso acumulativo, es algo que siempre cada vez está comenzando. La beatitud es sólo un instante, un momento indeterminado en el cual alguien es atrapado por una epifanía tan

grande que ni siquiera es expresable en palabras; es como un rayo que cae y con ello crea un estruendo ensordecedor en una noche tormentosa. Es bonito pensar, sólo por un momento, que no fue simplemente por una tuberculosis por lo que murió Spinoza, sino que más bien murió por este rayo, porque, como dicen Deleuze & Guattari en *¿Qué es la filosofía?*, los filósofos

tienen a menudo una salud precaria y demasiado frágil, pero no por culpa de sus enfermedades ni de sus neurosis, sino porque han visto en la vida algo demasiado grande para cualquiera, demasiado grande para ellos, y que los ha marcado discretamente con el sello de la muerte. (Deleuze & Guattari, 2005, p. 174).

### 3. Spinoza: la propedéutica del vivir

Al comenzar mi artículo, dije que hay una diferencia entre “vida” y “vivir”, aunque no la hice explícita. Digo ahora que la distinción radica en la forma misma de ver el mundo. Un momento, ¿del mundo? Si nos vemos con los lentes que nos da Spinoza, nos vemos inmersos en un mundo dinámico, en movimiento, siempre en acto, en devenir. Lo importante es darse cuenta de que al estar inmersos en él, nuestra naturaleza no es muy distinta de la suya: estamos en movimiento constante, dinámicamente, siempre siendo, en cada instante y en cada momento de manera particular: siempre presentes. Decir “vivir” implica ya esa dinámica, ese movimiento. Hablamos desde un verbo, desde una **acción**, desde un obrar. El verbo “vivir” da por sentado el verbo “ser”, Dios, la dinámica pura, fértil, y no una cópula estéril, fría, quieta. El hombre es deseo, y asimismo, el hombre es *vivir*.

Hablar de “vida” pone a la acción que somos en cada momento como algo ya determinado, estático, algo a lo que se entra y de lo que se sale, y no que se *es*. Decir “vida” niega cada vez más la dinámica que nos constituye. No podemos hablar de “vida” porque entonces tendríamos una entidad ya determinada, tendríamos una serie de reglas, de mandatos, de leyes que si bien presuponen una dinámica, no la dejan mostrarse cómo ella es, negando su movimiento intrínseco. Tal vez por negar ese movimiento es por lo que se cree poder separar al hombre de su mundo, y más aun, al filósofo del mundo del

resto de los hombres, como si el exilio solitario callara los susurros de Dios, esos que escuchamos cada vez que el viento agita las ramas de los árboles, cada vez que caen las gotas sobre el suelo, o simplemente, si se ve con mucho cuidado, eso que grita el incesante movimiento de las nubes.

Ahora, el término *propedéutica* puede parecer acá una contradicción, ¿por qué hablar de una “preparación” para un vivir que ya somos, al cual no somos anteriores de ninguna manera<sup>8</sup>? Hay, pues, que dotar el término de un nuevo significado. No pensemos la propedéutica como un estado previo al vivir, sino como algo que surge del vivir mismo. Spinoza no hubiera escrito su *Ética* si simplemente no hubiera vivido. Con la propedéutica, la que surge del vivir mismo, podemos construir ese vivir de buena manera; un vivir siempre deseante de seguir siendo en cada instante, un vivir singular, que implica un ejercicio constante y arduo. Spinoza, este hombre, como lo llamó Novalis, *ebrio de Dios*, no nos impone *cómo* debe decirse Dios, simplemente nos lo dice; al igual que no nos da una regla universal para llegar a una mayor perfección –para efectos prácticos, para ser más felices– sino que más bien nos abre la posibilidad de alcanzarla en cada instante, en cada respiración. Es así como Borges dice que Spinoza labra un arduo cristal, un infinito mapa: no se inventa la realidad, sino que muestra las infinitas conexiones que la constituyen, y que tampoco son conexiones al azar, sino que encuentran su subsistencia en el mapa, y que asimismo, lo muestran.

Se trata aquí de una *propedéutica del vivir* que no nos remite a una instancia ‘más allá’, más bien nos remite a un ‘más acá’ –incluso a veces, un ‘demasiado acá’– que nada facilita, que nada regala y que todo exige. Tal vez lo desgarrador de Spinoza es ver que la libertad no radica en seguir las apetencias, en darse cuenta de que la voluntad libre es sólo una ilusión, y que la única verdadera libertad que tenemos, esa que lleva a una mayor perfección, que nos lleva a obrar y no a padecer, es la libertad de “pensar y decir lo que se quiera”<sup>9</sup>. Ahora, sólo nos queda el arduo trabajo de dar un paso atrás y ver las conexiones, sabiendo que este paso nunca será pleno, sino que es uno que debe darse

<sup>8</sup> Ni ontológica, ni epistemológicamente.

<sup>9</sup> Cfr. TTP.

nuevamente a cada instante, de manera distinta: “si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro”. (É, V, p42esc). Finalmente, debo decir que en realidad creo que Spinoza no ha dejado de vivir: vive en las palabras que escribo, y aún más vive en ustedes que las leen.

## **Bibliografía**

### **Bibliografía Primaria**

SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trad. Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2006.

SPINOZA, Baruch, *Philosophy of Benedict de Spinoza* [On the improvement of the understanding, The Ethics, Spinoza's Correspondence], Trad. del latín R.H.M. Elwes, Tudor Publishing Co., New York, 1933.

### **Bibliografía Secundaria**

WIENPAHL, Paul, *Por un Spinoza Radical*, FCE, México, 1990.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *¿Qué es la filosofía?* [Primera edición 1993], Anagrama, Barcelona, 2005.