

DEVENIR ETERNOS EN LA DURACIÓN

GUILLERMO SIBILIA *

Quisiera comenzar enmendando el título de este artículo. Para ser más adecuado, el título debería decir: “Devenir conscientes de la eternidad en la duración”. O bien: “Conocer desde un punto de vista eterno nuestra existencia”. Esta rectificación tiene sentido porque, como intentaré justificar, de acuerdo con Spinoza no se trata para los seres humanos de “devenir” eternos, en el sentido de “volverse” eternos, sino más bien de conocernos como eternos, es decir, de alcanzar – aunque sea tan difícil como raro – un conocimiento que es siempre, al mismo tiempo, una práctica ética liberadora, y que además no menosprecia el papel del cuerpo. Hay ciertamente para los seres humanos, como dice un intérprete, un devenir activos.¹ Pero eso no significa que en algún momento de nuestra existencia o duración nos volvamos eternos. Para llegar a esta afirmación, me propongo entonces desarrollar brevemente, a modo de indicación, tres cuestiones. Por un lado, me detendré en un problema central de la ontología de Spinoza: el de la relación esencia-existencia, y esencia formal y esencial actual. Por otro lado, pero íntimamente vinculado con lo anterior, quisiera mostrar que, de acuerdo con esa ontología, no hay oposición entre la eternidad y la duración de las cosas finitas (y sobre todo de los seres humanos), y que su irreductibilidad, en todo caso, concierne por así decir a maneras diversas de vivir y afirmar la propia potencia. En fin, para terminar, voy a referirme muy sucintamente al papel que tiene el cuerpo en este proyecto ético.

1 LA POTENCIA ABSOLUTAMENTE INFINITA, O LA SUSTANCIA MODIFICADA COMO ÚNICO NIVEL ONTOLÓGICO DE LA EXISTENCIA

Empiezo entonces por el primer punto, que en Spinoza está estrechamente vinculado a la

concepción de la causalidad divina y producción de lo real que se desprende de su ontología de la potencia inmanente. Al respecto, no caben muchas dudas de que una de las intenciones del filósofo holandés es mostrar que la determinación del ser infinito no es jerárquica y no implica una clasificación subordinada de los seres. Ni siquiera la complicada doctrina de los modos infinitos rompe la unicidad del ser, la continuidad de la “producción” (para usar la expresión de A. To- sel) por la cual la potencia infinita se afirma absolutamente y según leyes constantes y eternas en todas las cosas naturales.²

La originalidad de la posición de Spinoza es manifiesta en tres momentos de la primera parte de la *Ética*. Por un lado, en la proposición 16, en donde se afirma que “de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito”³. El principio importante que plantea esa proposición supone que, de acuerdo con la ontología de Spinoza, lo posible no depende de una voluntad omnipotente para ser actualizado. Todo lo que Dios piensa se realiza necesariamente y no por obra de una voluntad que opera contingentemente. Por otro lado, en el célebre escolio de la proposición 17, en línea con lo anterior, Spinoza afirma que “de la suprema potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza han fluido necesariamente infinitas cosas de infinitos modos, [...] que se siguen siempre con la misma necesidad, del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y por la eternidad, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos”⁴. El punto central aquí es el siguiente: al

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y licenciado en Ciencia Política por la UBA.

1 SEVERAC, P., *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion, 2005.

2 TOSEL, A., *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, LHarmattan, Paris, 2008.

3 E I, 16. Utilizamos siempre la edición de Trotta, traducida por Atilano Domínguez, y publicada en Madrid en el año 2009. La página de la cita es la 52.

4 E I, 17, esc., *op. cit.*, p. 54.

identificar la potencia de Dios con su naturaleza infinita, introduciendo el concepto de eternidad en el fluir de las cosas respecto de la necesidad de la naturaleza divina, Spinoza rechaza que la omnipotencia de Dios (o la acción divina) pueda ser identificada con la potestad de producir más de lo que fue efectivamente producido, o con el poder de realizar menos de lo que fue pensado por su entendimiento infinito, porque en todos esos casos la potencia de Dios es absurdamente temporalizada y limitada. Por supuesto, esto no significa que todas las “cosas” que están en el entendimiento infinito (ideas de esencias de modos) existen de forma simultánea (o al unísono), en acto “fuera” de ese entendimiento. A pesar de que la potencia divina está siempre en acto y las cosas se determinan siguiendo la necesidad de esa naturaleza, lo hacen cuando se dan las condiciones o causas (finitas) que pueden producirlas en un contexto espacio-temporal determinado.⁵ Eso es lo que demuestra Spinoza en la proposición 28 de la primera parte, en donde se refiere a la causalidad recíproca de los modos finitos, y remite al *Deus quatenus*. Finalmente, para cerrar el círculo, podemos agregar lo que dice Spinoza provocativamente en el escolio de E I, 25, referido específicamente a las cosas particulares o finitas: “*en el mismo sentido en que Dios se dice causa de sí, debe decirse también causa de todas las cosas*”⁶. *Eo sensu*: completando la doctrina de los modos infinitos, esto significa que en el movimiento inmanente de la *causa sui* – afirmándose *en el mismo sentido* para Dios y las cosas singulares – no hay pasaje de la virtualidad a la realidad, de las esencias en potencia a las existencias en acto. Las cosas particulares finitas fluyen del interior del plano infinito, por la acción omnipotente de la causa inmanente que, al causar su propia esencia y existencia, produce *in se* todas las cosas singulares y sus leyes universales. Exactamente en esto radica la originalidad de la doctrina de Spinoza: en el hecho de que la “génesis” de las determinaciones singulares finitas – a partir de (y en) lo infinito – nunca debe pensarse como una representación temporal, con un comienzo

absoluto asignable, sino como el paso (intemporal) de la constitución de una estructura a su actualización.⁷ Actualización que nunca puede acabar, nunca puede agotarse...porque es infinitamente positiva y eterna.

Comprendemos por lo tanto dos cosas importantes. Por un lado, que según la teoría de la causalidad spinoziana la acción-producción infinita de Dios es eterna y libre puesto que expresa la actualidad necesaria de la potencia de un ser cuya esencia no se distingue de su existencia. Pero comprendemos asimismo que, en la medida en que el actuar divino manifiesta la inteligibilidad y la realización necesaria – más tarde o más temprano – de todas las cosas que caen bajo su entendimiento infinito, las esencias no son nunca puros posibles que Dios decide contingentemente, en algún momento del tiempo, crear. De manera que, aunque no son por sí mismas necesarias, las cosas finitas sin duda gozan de cierta necesidad en virtud de la causa inmanente que las produce *in se*, y por la que se conciben adecuadamente.

Este preámbulo nos permite echar un poco de luz en la compleja articulación que para nuestro autor se plantea entre la esencia y la existencia de las cosas finitas producidas por Dios. A diferencia de lo que pretenden algunas interpretaciones platonizantes recientes, para Spinoza no hay anterioridad de las esencias respecto de las existencias, o de la esencia formal de una cosa respecto de su esencia “actual”. Las cosas no existen como esencias posibles en la eternidad, y no son actualizadas continuamente por una voluntad contingente como en Descartes. Son realidades efectivas, fuerzas singulares de existir y perseverar en el ser; su esencia formal, en este sentido, designa sencillamente aquello que son, sus propiedades necesarias. Por lo tanto, para ser fieles a la ontología spinoziana y la univocidad del ser que plantea, no hay que confundir la existencia actual de los modos y la actualidad de su esencia en cuanto que existen – como dice Spinoza – contenidos en un atributo de Dios. En el primer caso, concebimos la esencia de una cosa que existe concretamente, esto es, que existe *hic et nunc* por causas finitas determinadas. En el segundo, en cambio, concebimos una esencia como un *esse in alio*, es decir, concebimos el ser “en acto” de una esen-

5 Cf. MATHERON, A., “Remarques sur l’immortalité de l’âme chez Spinoza”, en *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, ENS Éditions, 2011, pp. 682-683.

6 E I, 25 esc., *op. cit.*, p. 59 (G II, p. 68: “[...] *eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est*”).

7 Cf. BOVE, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. París: Vrin, 1996.

cia, siempre determinada por el atributo que la causa y contiene, esto es, al que expresa de cierta y determinada manera porque es una *ratio* de su potencia. Ambas modalidades de lo actual, sin embargo, pertenecen a la misma cosa: ya sea en virtud de la necesidad que actúa intrínsecamente en ella, ya sea en virtud de la necesidad que la determina desde el exterior. Sin la comprensión adecuada de esa doble actualidad, la doctrina de la eternidad de una parte de la mente humana permanecería oscura e ininteligible.

En definitiva, la primera conclusión que quisiera mencionar podría entonces formularse de la siguiente manera. Para Spinoza no hay dos mundos separados por un abismo, uno posible y eterno (el mundo de las esencias), y otro real y temporal (el mundo de las existencias). Nada rompe la unidad del *Deus sive Natura*, del ser infinito que es afirmación absoluta de la existencia. Hay una sola Naturaleza, un solo nivel ontológico de la existencia, el de la única sustancia modificada en la que lo finito y lo infinito se articulan de manera necesaria. Las cosas singulares existen actualmente o no existen. En este segundo caso, no debemos pensar que están de alguna forma esperando “eternamente” ser producidas por Dios; no son esencias formales esperando ser actualizadas. Por eso, la no-existencia de la que nos habla por ejemplo la proposición 8 de la segunda parte de la *Ética*, no implica existir en algún estado indeterminado de posibilidad, sino simplemente no existir por causas determinadas y reales (es decir, actuales) que excluyen la duración hoy y aquí de esa cosa, y que son causas tan reales como las causas por las que existen en la duración las cosas. En todo caso, hay dos maneras de aprehender o, mejor, concebir una sola y misma cosa, a saber: la naturaleza de su existencia (*ipsam existentiam*), a partir de su participación en Dios (esto es, como modificaciones siempre determinadas por la potencia divina), o bien su esfuerzo determinado por otros esfuerzos determinados.

2 ETERNIDAD Y DURACIÓN COMO PROPIEDADES IRREDUCIBLES PERO NO OPUESTAS DE UNA MISMA COSA FINITA

Paso al segundo punto. ¿Qué son la eternidad y la duración, y cuál es su campo de aplicación en el contexto de esta ontología? Dicho muy rápidamente, y dejando de lado algunas cuestiones que, en el contexto de esta presentación, son marginales, lo que me interesa subra-

yar es que, para Spinoza, a diferencia del tiempo (que es un modo de imaginar), la eternidad y la duración son *propiedades reales de la existencia*, modalidades irreducibles – pero no opuestas – de lo actual, del ser infinito y del ser finito como parte inmanente de ese ser. Es decir, son maneras de existir que se atribuyen a seres en función de determinados criterios. Por lo que respecta a la duración, ésta se define como la “continuación indefinida de la existencia” que pertenece a los modos finitos cuando infinitas causas finitas concurren para producirlos y reproducirlos.⁸ En la medida en que se identifica con la existencia actual del modo, la duración remite a su *conatus*, esto es, al esfuerzo que lo define singularmente, por así decir “en medio” de todos los esfuerzos de las otras potencias singulares. Por otra parte, la eternidad es definida como la “existencia necesaria” (o la necesidad de existir) que se atribuye a una cosa en virtud de su esencia, o en virtud de la causa inmanente que la produce. En este sentido, una lectura atenta de la definición 8 de la primera parte de la *Ética* nos permite afirmar dos cosas importantes: por un lado, que en la obra póstuma Spinoza no restringe esta modalidad de existir sólo al Dios-sustancia, sino que la extiende a lo que se sigue mediata e inmediatamente de las expresiones de su potencia. Por otro lado, esa misma proposición (sobre la que Spinoza volverá recién en la quinta parte de la *Ética*) nos enseña asimismo que esa existencia debe concebirse siempre como una *actualidad que es independiente de cualquier referencia temporal*. Y esto vale no sólo para Dios y sus atributos, o para los modos infinitos. Ni siquiera es temporal la eternidad que se atribuye legítimamente a cierto aspecto de las cosas finitas que duran (a saber: al conjunto de propiedades que expresan verdades siempre necesarias) y a la mente de los seres humanos en cuanto conocen las cosas *sub specie aeternitatis*. En efecto, en el difícil tramo final de la *Ética* Spinoza niega con insistencia que aquello que puede decirse “eterno” en los seres finitos (insistamos: su esencia que expresa una verdad eterna, y sus ideas adecuadas que conocen la necesidad de su objeto) responda a las determinaciones por la cuales tienen una vida presente. De hecho, el conocimiento *sub specie aeternitatis*

8 Cf. E II def. 5, *op. cit.*, p. 78. Que son necesarias causas finitas para la existencia de los modos finitos es lo que Spinoza afirma en E I, 28.

no sólo tiene su principio en la aprehensión de la esencia del cuerpo concebida como una verdad eterna; asimismo, aprehende o conoce las cosas independientemente de cualquier referencia espacio-temporal. La “existencia” (o mejor, la actualidad) de la parte de la mente que no es destruida con la muerte del cuerpo carece así de una connotación cronológica.

La verdadera dicotomía que se desprende de la ontología de la inmanencia y del ser necesario de Spinoza, en términos de lo que podemos llamar su “teoría del tiempo”, no se plantea por lo tanto – como quieren algunos intérpretes – entre la eternidad intemporal de Dios y sus atributos y la sempiternidad o duración infinita de los modos infinitos y de las mentes. Tampoco entre la eternidad y la duración, como si la segunda fuera una imagen degradada e imperfecta de la primera. Para Spinoza, la diferencia importante a tener en cuenta es la que se da entre aquello que es eterno sin restricción (la sustancia, los atributos, y los modos infinitos) y aquello que es eterno con ciertas restricciones, a saber: los modos finitos, cuyas esencias son sólo “verdades eternas”, y cuya mente tiene una parte eterna, a saber: su entendimiento en cuanto tiene ideas adecuadas.⁹

De lo que antecede podemos extraer dos consecuencias. Por un lado, que para Spinoza aquello que es eterno en los seres humanos (o como dice Matheron, la “eternidad para sí”, es decir, la eternidad específica que se atribuye o pertenece a los seres humanos) es sobre todo un conocimiento o una idea que forma parte de la esencia de su mente, que se concibe a sí misma como causa formal de ese conocimiento o esa idea, y que es en ese sentido eterna.¹⁰ En otras palabras, lo eterno es el entendimiento en la medida en que es causa adecuada de sus ideas eternas, ya sea en cuanto éstas se forman a partir de las propiedades comunes de las cosas, o bien en cuanto que determinan su esencia singular como producción necesaria de un atributo eterno. Por otro lado, comprendemos que esa eternidad consiste en una actividad inmanente y liberadora, que conduce a la salvación (beatitud, felicidad,

libertad) de seres cuyo esfuerzo es siempre perseverar en la existencia. Se trata de una “experiencia”, como dice Spinoza provocativamente en el escolio de la proposición 23 de la quinta parte. Por lo tanto, la enseñanza más importante de la parte final de la *Ética* quizá sea ésta: no hay que justificar ninguna inmortalidad del alma frente a la tradición; los seres humanos son – aquí y ahora, aunque en mayor o menor medida – eternos, puesto que su mente tiene efectivamente ideas adecuadas que expresan *sub specie aeternitatis* la esencia del cuerpo y las de las cosas exteriores. No se trata entonces de devenir eternos, sino de conocernos de esa forma, de experimentar y sentir que (ya) somos eternos en esta vida.

3 A MODO DE CONCLUSIÓN: SALVACIÓN Y CUERPO EN EL PROYECTO ÉTICO DE SPINOZA

Concluyo con el último punto. Dije antes que según Spinoza no hay anterioridad de las esencias *qua* posibles respecto de las existencias; o como también dice el filósofo holandés, de la esencia formal de una cosa respecto de su esencia actual. No hay dos mundos, no hay un cielo de las formas esperando su actualización por un demiurgo todopoderoso. No hay tampoco jerarquía de las formas, ni prioridad ontológica de algunas cosas por el hecho de durar más tiempo en la existencia. Todas las cosas finitas que existen o duran son, en virtud de su la causa inmanente que las produce, en parte eternas; o mejor, como dice Spinoza, todas las esencias –causadas y contenidas en sus atributos correspondientes – son o expresan “verdades eternas”. Asimismo, mencioné que para Spinoza aquello que es eterno específicamente en los seres humanos es sobre todo un conocimiento o una idea que forma parte de la esencia de su mente en la medida en que se concibe a sí misma como causa formal de ese conocimiento.

Ahora bien, ¿acaso esto supone que el devenir consciente de la propia eternidad, o para decirlo de otra forma, que la experiencia de la eternidad de la que habla Spinoza en el escolio de E V, 23 exige por así decir un abandono del cuerpo? ¿La práctica de la liberación que culmina en el spinozismo en la *beatitudo*, y que se anuncia como independiente de la destrucción del cuerpo, relega acaso al cuerpo a un papel secundario en el sistema? La respuesta es no. Nada más alejado de la filosofía de Spinoza que, como ya mencionamos, critica constante-

9 Cf. MATHERON, A., “Remarques sur l’immortalité de l’âme chez Spinoza”, en *op. cit.*, pp. 681-691.

10 Es lo que afirma Spinoza en el escolio de E V, 23, *op. cit.*, p. 258: “Esta idea que expresa la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es [...] cierto modo de pensar que pertenece a la esencia de la mente”.

mente la doctrina de la inmortalidad del alma que promete la felicidad suprema en una vida *post mortem*. Para subrayar esto, después de haber resumido los medios de que disponen los seres humanos para hacer frente a los afectos nocivos en la primera sección de la quinta parte (E V, 1-20), y luego de haber explicado en la segunda (E V, 21-37) en qué consiste la eternidad de la mente y el amor a Dios, el discurso de la *Ética* vuelve a recordar que ellos no son posibles sino mientras el individuo tiene una existencia actual. En ese sentido destaca la total correspondencia que hay entre la experiencia de la eternidad de la que es capaz la mente humana – cuando concibe las cosas a partir de su causa inmanente – y la potencia del cuerpo. La proposición 39 dice en efecto: “Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene una mente cuya mayor parte es eterna” (*Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna*). Ya no se trata de la simple negación de la negación del cuerpo; es decir, ya no se trata de señalar la potencia necesariamente afirmativa que define la esencia de la mente humana en el conocimiento *sub specie aeternitatis*. Ahora el discurso se centra en la afirmación, esto es, en el aspecto necesariamente positivo del cuerpo. Porque, como explica la demostración, hay efectivamente un esfuerzo *del cuerpo* que lo conduce a rechazar los afectos tristes y, al mismo tiempo, a afirmar o desarrollar su propia potencia de actuar, de forma que el individuo pueda ordenar las afecciones de su cuerpo – de las que no puede escapar porque es una cosa finita que habita un mundo compartido con otras potencias – según el orden del entendimiento.¹¹

Spinoza sugiere de esta manera que la tarea ética consiste en lograr que el cuerpo devenga cada vez más aquello que es por naturaleza: una esencia que se define por su aptitud de afectar y ser afectada.¹² Y para ello, sin romper con el determinismo, el individuo debe poder

11 E V, 39 dem. Sobre esto, cf. MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza, la cinquième partie: les voies de la libération*. París: PUF, 1994, p. 183. Para un desarrollo completo de la relación de la vida eterna y el cuerpo en la *Ética*, véase: MATHERON, A., “La vie éternelle et le corps selon Spinoza”, en *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS Éditions, 2011, pp. 693-705.

12 El “más” es pues indicativo de un cambio, de una transición que abre el *conatus* a lo indefinido sin transgredir las leyes eternas de la naturaleza de las que depende esa aptitud.

“incorporar” las causas externas (determinaciones) que lo afectan, así como también (auto) producir un régimen más autónomo de existencia, y no pretender escapar del determinismo. Precisamente por esto, como ya lo señalaba en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, para Spinoza la salvación o la felicidad suprema, o incluso como decía en ese escrito, el amor hacia una cosa eterna, no implica que los bienes perecederos deben abandonarse por completo, sino sólo en la medida en que se buscan como fines en sí mismos. En línea con el tratado inconcluso, el final de la *Ética* revela por lo tanto que este proyecto ético de liberación progresiva no es un simple intelectualismo, y no demanda ninguna forma de ascetismo espiritual que condene el cuerpo en virtud de su propia naturaleza. Spinoza ya lo decía en la cuarta parte, en dos momentos centrales. El primero, en el escolio de la proposición 18. Allí sostiene explícitamente que la virtud no es un ejercicio egoísta, sino que implica unirse con aquello que conviene con la propia naturaleza. Y que no hay nada mejor para aquel que se guía por la razón que otra persona que se guía por la razón.¹³ El

13 E IV, 18 esc., *op. cit.*, p. 197: “Puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza, pide, pues, que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad —la que es verdaderamente tal— y apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una mayor perfección, y, en general, que cada uno se esfuerce, en cuanto de él depende, en conservar su ser. Lo cual es sin duda tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que su parte (por EIII prop4). Además, dado que la virtud (por EIV def8) no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza y que (por EIII prop7) nadie se esfuerza en conservar su ser sino en virtud de las leyes de su naturaleza, se sigue: 1º) que el fundamento de la virtud es el mismo conato de conservar el propio ser y que la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser; 2º) se sigue que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no existe nada que sea más digno o nos sean más útil que ella, por lo que debiera ser apetecida; 3º) se sigue, en fin, que los que se suicidan, son de ánimo impotente y han sido totalmente vencidos por causas exteriores, que repugnan a su naturaleza.

Aún más, del post. 4 de la 2ª parte se sigue que nosotros nunca podemos conseguir que no necesitemos nada exterior para conservar nuestro ser y que vivamos sin tener intercambio alguno con las cosas que están fuera de nosotros. Y si, además, tenemos en cuenta nuestra mente, nuestro entendimiento sería sin duda más imperfecto, si la mente estuviera sola y no entendiera nada, aparte de ella misma. Se dan, pues, fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles y que, por tanto, deben ser apetecidas. Ninguna de ellas puede ser considerada más digna que aquellas que concuerdan totalmente con nuestra naturaleza. Pues, si dos individuos, por ejemplo

segundo momento en el que la exterioridad es reivindicada aparece más adelante, apelando para ello a la figura del sabio: “es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomados con moderación, así como gustar de los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos que sirven como ejercicio físico, el teatro y otras cosas por el estilo, de que todos pueden servirse sin perjuicio ajeno alguno. Pues el cuerpo humano está compuesto de numerosas partes de distinta naturaleza, que continuamente necesitan alimento nuevo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para hacer todo lo que puede seguirse de su naturaleza, y, consiguientemente, a fin de que también el alma sea igualmente apta para conocer al mismo tiempo muchas cosas”¹⁴. *Mens sana in corpore sano*. En suma, ni lo exterior es una amenaza, ni el cuerpo es una máquina que hay que abandonar o dominar para ser libremente felices y saberse eterno.



de una naturaleza exactamente idéntica, se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que cada uno. Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre; nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que las mentes y los cuerpos de todos formen como una sola mente y un solo cuerpo, y que todos se esfuercen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos. De donde se sigue que los hombres, que se rigen por la razón, esto es, los hombres que buscan su utilidad según la guía de la razón, no apetecen nada para sí mismos, que no lo deseen también para los demás, y que, por tanto, son justos, fieles y honestos”.

14 E IV, 45 esc. II, *op. cit.*, p. 215. El escolio de E V, 39 subraya esta misma idea, *op. cit.*, p. 266: “se considera una dicha el haber podido recorrer el espacio de una vida entera con un alma sana en un cuerpo sano (*mens sana in corpore sano*)”.