

01083 7



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**" Comunidad de Ciencia, Comunidad de Potencia;
Dios y Hombre en la Filosofía de Spinoza "**

**Tesis que presenta Victor Manuel Pineda Santoyo
para obtener el grado de Doctor**

Asesor: Francisco Pérez Cortés



México, D.F. 25 de Junio de 1996

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

1997



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Diego y Adriana

Epimeteo: ¿Hasta dónde llega tu imperio?
Prometeo: Hasta donde llega mi poder.
Ni más arriba, ni más abajo.

Goethe: Prometeo

INTRODUCCION

¿Puede un filósofo, confiado a los poderes de la razón, sucumbir ante el apetito de explicarlo todo sin que esa arrogancia o ese ardor lo condene a ser solamente un "pensador lúcido"? La filosofía nunca ha dejado de ser una búsqueda indeclinable de saber, pero si ella sólo reduce sus tentativas a la mera vanidad de conocer renunciaría a otra responsabilidad no menos grave que la de explicar: la de salvarse. A menudo cumple lo que las religiones sólo prometen. Se trata de una salvación que nada tiene que ver con el dogma de la vida eterna sino con una idea específica de la fortaleza y la animosidad. La filosofía se transforma en sabiduría, es decir, en un sentido práctico de la acción, cuando se ocupa no sólo de las cosas sublimes sino también de las cosas mundanas. Probablemente uno de los pensadores que más ha comprendido esa doble responsabilidad sea Spinoza. Es claro que el ambiente intelectual del que surgió el spinozismo recusa el principio de autoridad no sólo en el campo de las cuestiones intelectuales sino también en el orden ético. La secularización de los fundamentos de la ciencia no era menos importante que la desteologización de los comportamientos. Se perfila en la filosofía de Spinoza un nuevo régimen de virtud en el que la tolerancia, la libertad, la alegría y el deseo constituyen fundamentos esenciales de la "reforma de la naturaleza humana". De ahí que la pretensión de libre examen que define a su filosofía se proponga invertir ciertas perspectivas: antes que descubrir en el hombre una

disposición a determinados valores -la recta razón aristotélica-, Spinoza se propone indagar sobre los impulsos o los motivos más que descubrir en la acción una tendencia sobrenatural o cualquier otro fin enaltecido pero ficticio. De la misma manera en que traza un nuevo sentido de la virtud en la que la actividad suplanta a la *via humilitatis*, denuncia todo lo que en el hombre implica servidumbre: las supersticiones que nacen de una imaginación delirante, las pasiones que impulsa la ignorancia y la tiranía que se vale de esas dos formas de la impotencia. La pasividad a la que llama la vía de la humildad se contrapone, pues, a todas las invocaciones spinozianas: llegar a ser activos es una condición para conocer adecuadamente, pero también es una condición para llegar a poseernos como seres libres. ¿Cuáles son esos fundamentos a partir de los cuales Spinoza denuncia a las pasiones tristes al tiempo que formula su sentido de la vida ética? No se necesita insistir en que la base deductiva del spinozismo se remonta a la idea de Dios como substrato último de toda acción causal y de toda afirmación intelectual. En efecto, Spinoza se propone por igual comprender los orígenes de nuestras servidumbres al mismo tiempo que indica los caminos por los cuales accedemos a la posesión de nuestra propia potencia de actuar y de pensar.

La razón entendida a la manera de Spinoza es la razón que instituye. Lo mismo es un instrumento para la conquista de la vida activa que un auxiliar de la fundación racional de la ciudad. Una filosofía de cuño deductivo tiene que justificar no sólo la concatenación necesaria de una proposición frente a otra;

también tiene que postular a una causa de la cual se siguen infinitas cosas en infinitos modos. De ahí que Spinoza no decline explicar a las cosas existentes como adscritas a los diversos géneros de una misma realidad, los infinitos atributos que constituyen a Dios. Los cuerpos particulares se explican y comprenden por el atributo extensión. Pero ¿cómo comprender a las acciones y pasiones humanas? ¿cómo exhibir ante la razón los fundamentos de la vida asociada? Aunque Spinoza no es demasiado explícito al respecto, es claro que el atributo pensamiento es el fundamento deductivo de todos esos hechos humanos como el deseo, la alegría y la tristeza, las ideas adecuadas y las inadecuadas, las pasiones disgregantes y los sentimientos activos como la generosidad que convierten al hombre en un dios para el hombre. El modo infinito inmediato del atributo pensamiento es la idea de Dios y la voluntad; éstos envuelven a todos los eventos intelectuales y éticos del hombre en el mismo sentido que el movimiento y el reposo justifican y engloban las conjunciones y disyunciones de los cuerpos. El modo infinito mediato de la extensión es lo que Spinoza denomina *facies totius universi*. ¿Y el del atributo pensamiento? Insistimos en este punto que Spinoza deja mucha tarea a la interpretación. Una de las aspiraciones de esta investigación consiste justamente en tratar de aportar una respuesta a este problema que Spinoza dejó abierto en su *Ética*. De ahí que aparezcan capítulos especiales sobre la noción de voluntad y se presente a una reflexión sobre el sentido spinoziano de la fundación de la ciudad. La cara total del universo, -es decir, el conjunto de todos los cuerpos que constituyen el cuerpo único de la Naturaleza- es al modo infinito

mediato del atributo extensión lo que la vida asociada y la voluntad -es decir, el conjunto de las voluntades decididas a vivir bajo una ley común y el conjunto de todas las afecciones- es al modo infinito mediato del atributo pensamiento.

No nos proponemos hacer una reconstrucción total de la filosofía de Spinoza sino sólo seguir uno de los problemas que, a nuestro juicio, permitiría comprender diversos aspectos de su pensamiento: se trata de una doctrina sostenida a lo largo de toda la *Ética* y que se fundamenta bajo el principio de que hay una comunidad de ciencia y de potencia que comparten Dios y el hombre. Limitamos la presente investigación a los temas en que Spinoza presenta la relación entre Dios y el hombre como unidos bajo un mismo principio activo y un mismo principio cognoscitivo: todo lo que es acción en el hombre es a la vez un acto de Dios en tanto manifestado en el orden de las cosas finitas; todo lo que es conocimiento adecuado en el hombre es al mismo tiempo conocimiento que participa del intelecto infinito de Dios. Damos por sentados todos los argumentos que presenta Spinoza para demostrar la existencia de Dios, es decir, la primera parte del libro I de la *Ética*, para sólo concentrarnos en la teoría de la causalidad que presenta en la segunda parte del mismo libro. Nos proponemos, pues, explorar, lo que algunos autores denominan "panteísmo"; todas las cosas son en Dios en el mismo sentido en que Dios está en todas las cosas. Más de un comentarista de la obra de Spinoza parece no encontrar una justificación suficientemente sólida del paso spinoziano de una cuestión "teológica", el problema de la naturaleza infinita de Dios, al

plano de las cosas finitas. Ofrecemos una exégesis de las mediaciones spinozianas de la relación entre lo finito y lo infinito, lo eterno y lo temporal: se trata de una interpretación del principio de causalidad y de todo el diseño racional que se hace en la *imago mundi* de nuestro pensador.

La "posición cósmica" del hombre, su constitución ontológica y su definición como la suma de dos modificaciones de los atributos divinos parecerían condenarlo a una dignidad en la que es una cosa entre cosas. Spinoza no participa de ese humanismo en que el hombre está llamado a señorear el universo; describe lo que sería una condición humana distanciada del prejuicio teológico de la gracia y formula un punto de vista en que nada está concedido y todo está por conquistarse. El sentido agonístico de la filosofía del Spinoza no sólo consistiría en ubicar al hombre en un horizonte de lucha perpetua por conservar su ser; ontológicamente nos define la búsqueda de utilidad pero también tenemos una fuerza que Spinoza concibe en el hombre y que lo arroja más allá de la fatalidad de nuestra condición de seres finitos. Arrancar al hombre de sus miserias para lanzarlo al plano de las cosas divinas no sólo es para Spinoza una mera ficción religiosa: es la condición misma del acceso a la vida activa. El hombre es la indigencia que lo confina al comercio con sus propias debilidades pero también la infinita astucia con la cual renuncia a sólo padecer. Se trata de un panteísmo que bajo la forma del entusiasmo se bifurca lo mismo en la voluntad, en el deseo y en la potencia que rompe con todos los límites para el intelecto y para la acción humanas.

ADVERTENCIA

En todas las referencias bibliográficas de la obra de Spinoza se siguen las siguientes abreviaciones. E. para designar a la **Ética** (en la edición del FCE, traducción de Oscar Cohan); T. B. para el **Tratado Breve**; T. P. para el **Tratado Político**; P. M. para **Pensamientos Metafísicos**; T.R.E. para el **Tratado Sobre la Reforma del Entendimiento** (Todos ellos traducidos por Atilano Domínguez y editados con el sello de Alianza Editorial). Tenemos también a T.T.P. para designar al **Tratado Teológico-Político** en la versión de Angel Enciso Bergé que publicó Ediciones Sígueme. Los propósitos que pretende defender esta tesis se acomodan más a la traducción de Oscar Cohan y en ella basamos casi todas nuestras referencias, salvo en el caso de E. IV, p. XXXVI, Esc. II, en que nos parece más apegado al texto original la versión de José Gaos que ha publicado la UNAM. Eventualmente utilizamos la versión latina en la edición de Gebhardt sólo para confrontarla con su traducción en castellano. En tal caso abreviamos Eth. para designar a la **Ethica** en su versión original.

AGRADECIMIENTOS

Debo a la Dra. Paulette Dieterlen, en la primera fase de la redacción de esta investigación, observaciones y contribuciones precisas que he incorporado a la misma. Asimismo, agradezco al Dr. Francisco Pérez Cortés, quien fungió como asesor en la segunda fase de la investigación, todas las indicaciones que contribuyeron a redondear en lo posible esta tarea.

CAPITULO I

DE LA REALIDAD DE LA ESENCIA

A LA REALIDAD DE LA POTENCIA

1. Vis Nativa: Del Dios que Desciende al Mundo

En cierto apartado de una obra fundamental de Hegel encontramos una determinación que sin duda exhibe simpatía por el pensamiento de Spinoza en un momento en que se denunciaba a este pensador como una especie de ateo encubierto: se trata de la caracterización de su pensamiento como "acosmismo"¹. Tal argumento con el que Hegel pretende ubicar doctrinariamente al spinozismo probablemente haya atenuado las conjeturas de los teólogos pero no deja, a pesar de sus buenas intenciones, de ser

¹ La acusación de ateísmo no era desde luego nueva y Spinoza mismo la padeció en vida. Hegel la descalifica en los siguientes términos "...dass in den Spinozischen Systeme vielmer die Welt nur als ein Phänomen, den nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird, so dass dieses System vielmehr als Akosmismus anzusehen ist". Hegel G. W. F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, p. 78, Verlag von Felix Meiner, Hamburg. Se sabe que la misma acusación se le formuló a Fichte y se defendió con el mismo argumento con que Hegel procura defender a Spinoza. Es probable que esa definición del pensamiento de Spinoza se deba a Colerus (Spinoza como "ateo virtuoso"), la compartió el Leibniz que negó conocer a Spinoza y la difundió de manera ingeniosa Voltaire (el spinozismo como "ateísmo cortés").

una interpretación problemática. En efecto, esta tesis, a grandes rasgos, pretende que toda realidad queda subsumida a una sola: la de Dios. El mundo queda sometido al dominio de lo absoluto y, en caso de que existiera, éste quedaría reducido -y por tanto negado- a su carácter indiferenciado frente a la imperiosa realidad de Dios. Pero la falta de una definición positiva del mundo, su integración indiferenciada, condenaría al spinozismo a la versión unilateral y mutilada de un pensamiento complejo. ¿Se precisa, pues, si se quiere concebir en toda su integridad, una demostración de la existencia del mundo? ¿cuáles serían los elementos de esa "prueba cosmológica" que nos permitiría establecer la efectividad de lo que se sigue de la naturaleza absoluta de Dios? El acosmismo, en el sentido de *secundum non datur*, parece condenar a la inexistencia a una entidad a la que Spinoza considera como uno de los polos de referencia necesaria de la acción de Dios, pues no puede dejar de concebirse sino como dotado de una potencia ejercida en acto. Un Dios desprovisto de una referencia causal sería como una especie de realidad estéril, condenado a ser puramente contemplativo. La idea de una sustancia absoluta parece ser solidaria de aquella consideración en la que todo lo individual queda como una instancia secundaria y, a veces, como lo que no puede reflexionarse sino a partir de una especie de entidad monolítica a la que se somete y por la que permanece como impensable fuera de ésta: el problema de "las cosas del mundo", la ética y la política, serían temas menores donde sólo cuenta la teología. Pero la necesidad y la pertinencia del tema de la potencia de Dios como posibilidad de comprensión de estas cuestiones que constituyen, doctrinariamente, las

grandes preocupaciones de Spinoza no podrían tratarse de una manera indiferente: es preciso comprender a lo total, pero no menos importancia tendrá la comprensión de lo singular².

La idea de potencia está más vinculada con Dios en tanto que efecto que como naturaleza absoluta. Para poder convenir en que Spinoza presenta una teoría compleja de la realidad, urge presentar esos elementos que permitirían establecer la pluralidad irreductible tanto en el plano de la naturaleza absoluta de Dios como en lo que se sigue de ella³. Sin embargo, no nos interesa presentar el problema como una cuestión meramente teológica: en nuestra opinión, sólo es posible mostrar no sólo la integridad del spinozismo a partir del vínculo de Dios con el mundo, sino también exponer el problema del fundamento de la acción ética que implica la presencia de Dios en el mundo⁴. El punto de vista de la actividad productiva de Dios es el de la potencia. La teoría de la causalidad inmanente permite establecer que todas las cosas

² Evidentemente que la descripción del spinozismo como acosmismo quedaría en entredicho si examinamos con cuidado a toda la *Ética*, sobre todo a partir de la proposición XV del libro I.

³ La idea de realidad entendida como complejidad aparece, en primer término, como elemento argumentativo de una de las pruebas a priori de la existencia de Dios (E I, p. IX). A nosotros nos interesa como elemento de la teoría de la potencia o de la acción causal de Dios.

⁴ Esta lectura de la potencia se propone desde los libros en que Spinoza identifica la actividad como seguida de la presencia de Dios en las cosas, sobre todo cuando Spinoza introduce la noción de "causa adecuada" (E III, Def. 1), "conocimiento adecuado" (E II, pp. XXXVIII-XLVII) y "beatitud" (E V, p. XXXIII, Esc.).

son en Dios y que nada puede concebirse sin Él. Su potencia no consiste en crear algo que está más allá de sus propios "confines", en trascender y abandonar sus obras. Habría, en la otra cara de la realidad, una presencia de Dios en las cosas que permitiría percibir la realidad de una fuerza natural que, desplegada en el orden de las cosas del mundo, hace concebible la acción en todas las cosas finitas, incluyendo la acción humana en el campo de la virtud y en el de la vida asociada. Hay, pues, un doble aspecto a considerar: que no sólo las cosas son y habitan dentro de Dios (Dios como causa inmanente que, en tanto que efecto, no se distingue de su causa); también tenemos que Dios habita las cosas como una especie sosegada presencia intelectual tanto como fuerza apta para la acción. En suma, se trata de examinar a las cosas como inmanentes a Dios y Dios como inmanente a las cosas⁵.

Estas dos perspectivas de análisis implican, por un lado, que hay un principio causal universal por el que todo cuanto es, es en Dios y se concibe por Dios; también implica la admisión de una característica particular de las cosas en cuanto producidas por Dios; Él es causa del comienzo de su existencia tanto como de su esencia: "Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas sino también de su esencia"⁶. Que todas las cosas sean en Dios consiste en una tesis relativa a las dos clases de existencia posible: lo que es en sí y por sí y lo que es en otro.

⁵ Cf. la brillante interpretación de Gueroult de este punto, Spinoza, *Ethique 1, Dieu*, p. 243.

⁶ E I, P. XXV.

Una y otra se incluyen y se distinguen. Esta consideración está referida a la unicidad de Dios y la integración de la infinitud de las cosas singulares dentro de su esfera de potencia. La unicidad o la integración de Dios a las cosas es pues una especie de definición de su imperio. Sin embargo, tenemos también la consideración de la singularidad de las cosas. Dios como presencia activa en las cosas permite sentar que no sólo hay un dominio absoluto y homogéneo de lo que existe sino también un modo diferenciante e individual en que las cosas expresan a Dios. Esa presencia en las cosas expresada a través de su esencia particular es a la vez una idea y una fuerza inscrita en el corazón de todas las cosas⁷.

Los "propios de la potencia de Dios" (todo el cuadro de la causalidad que se presenta fundamentalmente a partir de la segunda parte del libro I de la *Ética*) no tienen otro sentido que fundamentar toda esa forma particular en que desciende hasta las cosas para habitarlas. Dios está en todas las cosas en el mismo sentido en que las cosas están en Dios. A contrapelo de las hipótesis trascendentalistas que pretenden que la acción de Dios sobre ellas es puramente transitiva, Spinoza asume que Dios sólo es inteligible como un fundamento ontológico eterno. El trascendentalismo no puede admitir que Dios no sólo no esté

⁷ La negación del mundo y de las cosas finitas ya tenía varios antecedentes frente al "acosmismo" de Hegel. Maimónides y Malebranche tuvieron la certeza que la única causa posible es de carácter sobrenatural y que las cosas y causas finitas están impedidas para la acción. Cf. Maimónides, *Guía de Perplejos*, I, 73. Ed. SEP. Trad. Agelina Muñiz Huberman; Malebranche, *Recherche de la vérité*, 6, 2, 3 ed. de G. Lewis, Paris 1945.

estrechamente vinculado con el mundo sino también que su relación con las cosas sea puramente exterior. La consecuencia puramente contingente de la creación, la gratuidad, novedad e inferioridad de las cosas creadas en relación a su causa no hacen otra cosa que condenar a Dios a ser tan efímero como el acto mismo de la creación⁸. Con la misma arbitrariedad con la que el mundo sería creado, no menos legítima sería para Dios su destrucción, pues en su potestad estaría proceder con la misma arbitrariedad con que lo originó. Ahora bien, los argumentos con los que Spinoza sustrae la idea de Dios de estos supuestos ¿cuáles son? Sin duda alguna, la idea de que Dios mantiene un vínculo causal con el mundo no es en absoluto novedosa, pues todas las teologías de diversa índole la aceptan hasta como una especie de artículo de fe. Es preciso, entonces, exhibir las notas distintivas que en el spinozismo asumiría el principio de causalidad y su significación. Entre otras, la distinción más radical de Spinoza frente a la tradición es no sólo la inteligibilidad de la naturaleza absoluta de Dios, sino también el de su *modus operandi*. El ataque al reducto de la ignorancia al que alude Spinoza en el Apéndice de *Ética I* no sólo consistiría, entonces, en la declaración de la inteligibilidad de Dios sino también de los mecanismos operativos de su naturaleza⁹.

⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Ed. BAC I, q. 45, a 1-2; Maimónides *Op. Cit.* II, 19. En ambos casos se defiende la tesis de la mera contingencia y arbitrariedad de la causa eficiente.

⁹ La *reductio ad ignorantiam* aludida en el Apéndice de *E, I*, no sólo consistiría en la exhibición de los contrasentidos del pensamiento finalista; en su acepción positiva declararían al intelecto como una potencia apta para comprender la naturaleza infinita de Dios. Si la ignorancia es una causa deficiente, el

La teoría de la potencia, considerando que en el orden de las cuestiones aparece en un plano secundario, ya da por sentada a la existencia de Dios. La demostración de su naturaleza activa constituye su tema fundamental: Dios se produce produciendo. Cabe hacer notar que uno de los protocolos con los cuales Spinoza tiene que cumplir antes de abordar con toda plenitud el tema de la potencia es el de la demostración de que el atributo extensión, demostrando que su naturaleza no implica divisibilidad ni finitud, constituye a la naturaleza de Dios. En efecto, Spinoza asienta que "cuanto es, es en Dios, y nada puede ser ni concebirse sin Dios"¹⁰. Parece responder aquí a todos los que consideran que adjudicarle el atributo extensión implicaría condenarlo a padecer. Incluso las doctrinas panteístas más extremas sólo admiten la presencia de Dios en aquellas que participan de lo divino de una manera privilegiada: el alma¹¹. Pero Spinoza no excluye a ninguna perfección y, en ese sentido cuando dice "todo cuanto es (incluso la extensión), es en Dios".

conocimiento será para Spinoza la más alta divisa del alma.

¹⁰ E I, p. XV. Esta proposición parece evocar a la teoría de la creación continua de Descartes (*Principios de Filosofía*, I, 21) que asume que si Dios no crea permanentemente al mundo cesaría de existir; sin embargo Spinoza asume sin reservas al atributo extensión como constitutivo de Dios y, más aún, no admite que el mundo sea "creado", en el sentido dogmático y religioso.

¹¹ Podemos identificar así a lo que sería una especie de "fase clásica del panteísmo"; Plotino y Escoto Eriúgena sólo admiten la presencia de Dios en el mundo en los "nichos sagrados". En este punto Spinoza es más radical: la extensión ya no será para él el no ser, lo ficticio o ilusorio. Los argumentos en contra de la divisibilidad de la extensión apuntalan la tesis de su inclusión en el orden de las perfecciones de Dios.

Esta proposición, demuestra más que la extensión es un atributo de Dios antes de demostrar que es causa de todo lo existente. La inclusión de la extensión dentro de la esfera de las perfecciones tiene que asegurar, por el contrario, que Dios no padece porque no hay, fuera de su potestad, ninguna otra sustancia que lo pueda limitar.

Esta existencia se referirá a su inherencia frente a todas las cosas. ¿Esto consiste en afirmar que todas las cosas son dioses? Desde luego que tal interpretación sería inadmisibles dentro del spinozismo, pues atenta contra la unicidad fundamental de la sustancia. Por ello, en primer término debe procurarse la demostración de que todas las cosas son en Dios para después afirmar la forma en que Dios es en las cosas. Dicho de otra manera, las cosas lo expresan en virtud de ciertas propiedades naturales y adquiridas. Dios está, efectivamente, en todas las cosas, pero con ello no se concede un efecto multiplicador de lo divino. Desciende a las cosas de tal manera que se puede decir que es su naturaleza íntima. Pero ¿hay un Dios íntimo, como quiere cierto tipo de misticismo? El panteísmo de Spinoza no es como el que quiere que "todas las cosas son dioses" sino todas las cosas son "habitadas" por Dios¹². Dios es causa de todas las cosas en la misma medida en que es causa de sí. Pero la diferencia entre ser causa de sí y causa de todas las cosas

¹² En efecto, no se podría asumir ese punto de vista sin echar abajo uno de los propios sustanciales de la naturaleza de Dios: la unicidad (E I, p. XIV). El pluralismo de Spinoza tiene que ver con las expresiones de Dios y no con su multiplicación en muchos dioses, tal y como lo explica a Oldenburg (Carta II).

estriba en que Dios actúa en "lo otro"¹³ y no sobre sí mismo. La relación con las cosas o modos necesariamente es activa. Pero la introducción de la cuestión de la actividad de Dios sólo es tematizable frente a su relación con las cosas. Esto no significa que Dios en tanto causa sui no sea activo. Su esencia permite establecer su existencia como inteligible, esto es, como no contradictoria. La potencia de Dios no sería radical si no se ejerciera sobre todas las cosas. Los propios de la potencia, por tanto, no son más que los distintos aspectos de la causalidad. Dios en tanto que fuerza activa no puede concebirse sino como causa: se trata, empero, de una causalidad que no puede distinguirse de su efecto. Ciertamente Dios es la fuente de todas las cosas. Esta causalidad es la que no tiene ninguna clase de obstáculos para actuar¹⁴. Si Dios es omnipotente esto se debe a

¹³ Aludimos desde luego a los modos. Pero dado que una de las líneas de exploración de esta investigación es la presentación de los elementos de discernibilidad de las cosas finitas frente a Dios, intentamos presentar a la propia definición de los modos como un elemento de distinción entre el todo y la parte, lo infinito y lo finito, entre Dios como absolutamente infinito y Dios como encarnado en una cosa existente en acto y durable. In alio (E. I, ax. I) presenta a nuestro juicio un doble contenido: como definición de una forma de existencia dependiente y como un elemento de alteridad o de diferencia entre la Sustancia y los modos.

¹⁴ La idea de una potencia a la cual no se le ofrece ninguna resistencia aparece ya en Aristóteles (Metafísica, XII, 7). Sin embargo no se parece a la idea planteada por Spinoza toda vez que esa ausencia de obstáculos en Aristóteles se refiere a la voluntad. En Spinoza tiene que ver con la cuestión de la unicidad de la Sustancia comprendida como la entidad fuera de la cual no hay nada; de ahí la importancia que tendrá la discusión en contra de los que sostienen que la extensión no constituye a Dios. Con ese argumento se confirma la idea de que no hay fuera de Dios nada extraño que limite su potencia y le oponga resistencia (para mayores detalles se debe leer E I,

que fuera de Él no existe nada. Su omnipotencia consiste también en su carácter infinitamente infinito, pues al no tener otra cosa de su misma naturaleza que lo limite, puede expandir su imperio tanto como los ejércitos de su intelecto lo puedan agenciar. Esta vastedad sólo puede ser concebida por su propia acción y por el espejo de ésta, que es el pensamiento; el discernimiento entre lo finito y lo infinito alcanza también al principio de causalidad. Sólo concibiendo a Dios como único e infinito se puede conceder que no hay algo exterior a Él que pueda poner un obstáculo a su acción productora. La causalidad absoluta es una actividad irrestricta, a la que no se le interponen obstáculos. Pero no sólo hay algo exterior que impida que Dios actúe irrestrictamente. Fuera de Dios no hay nada y, por ello, no hay nada que lo limite. Habría una consecuencia más de esta ausencia de lo exterior: que no hay nada fuera de Él que lo compela a actuar. Así pues, en la medida en que no es compelido por nada, es necesario que Dios actúe en razón de su propia naturaleza, vale decir, con libertad¹⁵. Que Dios actúe conforme a su propia naturaleza quiere decir que procede conforme a su propia necesidad. La subsunción a su necesidad es al mismo tiempo sometimiento a su intelecto. Para concluir sobre estas primeras consideraciones: es preciso que fuera de Dios no haya nada

p. XV, Esc).

¹⁵ A nuestro juicio todas las ideas spinozistas acerca de la libertad se remontan a esta definición "Se dirá libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a actuar" (E. I, Def. VII). Tanto en el plano teológico como en el ético y en el político Spinoza sostiene que la libertad no consiste en la espontaneidad sino en seguir el dictado de la naturaleza de cada uno.

sustancial que impida o restrinja su soberanía.

Sin embargo, considerando que la inmanencia define al imperio absoluto de Dios y volviendo a la definición de spinozismo como "acosmismo" ¿puede haber una verdadera alteridad cuándo "lo que es en otro" no sale de la esfera de su causa? Ya hemos indicado que un argumento para poder comprender a Dios como fundamento del mundo y de las cosas del mundo es preciso establecer elementos de diferenciación entre Dios y las cosas que se siguen de Él. Sin embargo, la idea de alteridad, en primera instancia se presentaría como problemática¹⁶. Lo otro para Spinoza no es aquello que se distingue absolutamente de la causa que le dio origen. Si la alteridad fuera de un carácter de una distinción absoluta, se volvería imposible la inmanencia. ¿Entonces que clase de alteridad existe en Spinoza? Se trata de un tipo de existencia que no puede concebirse como necesaria y que precisa de una causa que le dé origen y que sea también su fuente de inteligibilidad. Lo otro es aquello que tiene un grado de potencia restringido y que de su propia fuerza no puede fundamentar su propia existencia. Lo otro es otro, pero sin escapar del ámbito de soberanía de la causa que lo produjo. Se trata desde luego, de una alteridad sujeta al imperio de lo infinitamente infinito.

¹⁶ No se trata, desde luego, de una distinción real (en el sentido de que estemos ante dos cosas recíprocamente independientes o ante dos sustancias en las que pensar a una no implica pensar a la otra). La distinción entre la Sustancia Infinitamente Infinita y "lo que es en otro" es una distinción modal, tal y como Spinoza lo postula en E. I, P. V, Dem.

2. Identidad y Alteridad: Dialéctica de lo Uno y lo Múltiple

Pensar lo otro a través de Spinoza no tiene otra posibilidad que acudiendo a la fuente que lo hace posible¹⁷. Esta particular clase de alteridad no imposibilita una cierta clase de libertad que consiste en reafirmar su yugo frente a Dios. Más libres mientras más "sometidos a Dios". Producir cosas es producir lo otro. No puede decirse que Dios actúe o que tenga una potencia de actuar sino en la medida en que su relación con lo otro tenga un carácter causal; lo otro tiene una filiación que siempre se remite a la acción causal de Dios. Ahora bien ¿por qué lo otro no es accidente de la sustancia? porque esto implicaría admitir que los modos son expresiones que están fuera del dominio de Dios. Que lo otro no sea un accidente implica que permanece en el seno de la causa pero al mismo tiempo distinguiéndose de ella. La existencia de lo que es en otro es necesariamente infinita y heterogénea. Su ámbito natural es el de la diversidad. Es siempre

¹⁷ En este punto como en otros, H. A. Wolfson se propone comprender a Spinoza reduciéndolo a sus fuentes. Intenta establecer una comparación en los siguientes términos: "...when Spinoza speaks of the modes as existing in another (in alio) he means that the modes, individually or in their aggregate totality, exist in substance in the same sense as when Aristotle says that 'the finger is in the hand and generally the part in whole' and that 'man is in animal and generally species in genus". (The philosophy of Spinoza, volume I, Harvard University Press, p. 75). Es claro que la relación entre la sustancia y sus modos no puede plantearse como equivalente a la relación género-especie, pues si la sustancia se define como *summum genus* sería impensable al ser indefinible. Los modos, esto es, lo que es en otro, no sólo son partes: fundamentalmente son afecciones de la sustancia que los vuelve inteligibles y posibles.

un efecto con múltiples expresiones; pero esta diversidad de lo que es en otro no puede adscribirse sino como existente en el ámbito de su causa activa: *Necesario sequuntur, et eò plures, quò plus realitatis rei definitio exprimit*¹⁸. La inmanencia de la causa y lo que es en otro garantiza la unidad de Dios. Pero esta unidad no es monolítica y simple sino compleja y diversificada; la multiplicidad de lo que es en otro no es anárquica e indiferenciada. Se funda en un orden y en una conexión; esa es la función de la teoría del paralelismo: demostrar que las cosas y las ideas sólo pueden existir como vinculadas entre sí y manteniendo un orden que las hace inteligibles; pero el supuesto más fundamental de ella es que el orden de lo existente es diverso. Es evidente que la primera preocupación de Spinoza, en cuanto a la fundamentación de un orden racional, lo concibe en relación a la idea de la esencia de Dios. Para Spinoza sólo es inteligible lo que está enlazando en una cadena de causas y efectos. Si Dios es inteligible por su esencia, las cosas que se siguen de Él lo son por el orden en el que sitúan su forma de existir¹⁹.

No se puede plantear que la causa sea externa a las cosas mismas. Si Dios está en todas las cosas y si todas las cosas

¹⁸ Eth. I, p. XVI, Demonstratio.

¹⁹ En Spinoza encontramos una teoría del orden expresada bajo diversas formas. El orden es ante todo una teoría de la relación entre una diversidad de entidades: a) el orden causal expresa el primado de la causa sobre sus afecciones, E I, p. I; b) el "orden cósmico" expresa la relación entre el todo y la parte, E. I, p. XXXII, Cor. II; c) el orden como grado o intensidad, E. I. P. IX y E. I, p. XX donde se introduce la teoría de la expresión de "segundo grado".

están en Dios, también se puede decir que las cosas mantienen con Él una relación de causalidad que no es exterior. Los atributos son esa causa interior de todas las cosas singulares; significa que las habita como una fuerza natural y como una idea dada desde la eternidad (idea de Dios). No es sólo causa de todas las cosas sino también es causa de que ellas, en un ámbito restringido, actúen y sean causa activa de su existencia. Esta presencia inherente de Dios en las cosas es, dicho de otra manera, la fuente de la virtud, en el sentido que los antiguos le conferían a la palabra: como fuerza y acción no necesariamente humanas²⁰. Dios produce a las cosas, pero también a su propia fuerza; pero esta fuerza no es más que excitación y despliegue²¹. La potencia de Dios, para que verdaderamente sea tal, debe ejercerse desde la eternidad. No puede concebirse entonces que Dios comience a actuar y que el mundo comience a existir. Es eterno en la misma medida en que actúa eternamente. Actuar consiste necesariamente en ser causa de algo; de esta manera no puede concebirse la potencia de Dios sin que al mismo tiempo no se conceda que de ella se sigue algo. Hay una constante refutación en la *Ética* a la idea de que una causa pueda existir eternamente y al mismo tiempo no pueda realizar su naturaleza: hacer que de su esencia

²⁰ Spinoza parece presentar en primer instancia una idea suprahumana de la virtud: *vis nativa* es una fuerza que alude a todas las cosas finitas. Pero más allá de E. I y los temas de carácter teológico, presentará un giro plenamente ético del problema.

²¹ Es obvio que Spinoza nunca admite que las cosas finitas por sí mismas se determinen a existir y actuar (ese es a nuestro juicio el sentido de E. I XXV-XXVIII). Pero el despliegue de su potencia o de su acción causal adecuada es su propio ámbito de actividad.

se siga necesariamente algo. Toda causa determina a un efecto: concebirla como tal sería tanto como admitir que haya fuego, pero que éste no cause calor²².

Se puede decir que la perfección de las cosas consiste en su aproximación a la causa primigenia. Que Dios no sea causa inmediata de absolutamente todo no es una imperfección, pero que las cosas no estén inmediatamente vinculados a Él, sí implica una imperfección. Puesto que Dios no es causa inmediata de absolutamente todo, de ahí se debe seguir que no es causa particular de todas y cada una de todas las cosas. De ahí que la interpretación que pretende que hay una causa horizontal y otra vertical que garantiza que Dios sea causa inmediata de todo sea inadecuada. Dios no es causa de todas y cada una de las cosas particulares, pero sí de las leyes (universales) por medio de las cuales se engendran: el movimiento y el reposo es un principio general en el que todas las cosas se engendran, de la misma manera que la voluntad y el entendimiento infinito se constituyen como principios generales de todos los hechos del alma²³. La cadena de causas finitas en las que las cosas particulares

²² Con esta idea Spinoza refuta: a) la tesis del intelecto creador (E. I, p. XV, Esc.); b) El privilegio del atributo pensamiento (E. I, p. X). Estas dos refutaciones son de importancia capital para poder sostener la idea de la eternidad de la acción causal de Dios.

²³ De esta manera los modos infinitos (inmediatos o mediatos) se pueden entender como códigos o decretos por los cuales se generan modos finitos. Si todo fuera creado de manera inmediata por Dios todo sería infinito, lo cual es absurdo. De ahí que sea necesario en la estratificación spinoziana de lo que sería una especie de "primera expresión derivada" (E. I, pp. XXI-XXII).

aparecen y desaparecen no son otra cosa que un producto de esa ley del atributo extensión. Esto implica que la presencia de Dios en el mundo no se da sino por las leyes de los atributos (modos infinitos inmediatos). Las cosas particulares se siguen inmediatamente de los modos infinitos, no de Dios. Si se derivaran de Dios de manera inmediata, éste sería causa de su eternidad e infinitud. De ahí se derivan toda una serie de causas de cosas particulares frente a otras cosas particulares. Pero a pesar de esto, en el fondo de toda acción causal, está la constante presencia de Dios en el reino de las cosas particulares. Si Dios es verdaderamente una causa universal, debe considerarse como vinculado con las cosas particulares por sus efectos inmediatos. Antes de actuar sobre el mundo, Dios establece las leyes que lo gobiernan. Pero no toda acción pertenece a la potencia de Dios; todo lo que actúa lo hace como expresando a Dios. Se puede plantear a la potencia de Dios como una especie de matriz; de ésta se derivan una serie subsidiaria de causas que actúan sobre cosas particulares.

Mientras que las primeras proposiciones de la *Ética* tienen el empeño de demostrar que Dios existe necesariamente, las últimas proposiciones tienen el propósito de mostrar que Dios actúa necesariamente. Pero que Dios exista y actúe necesariamente no son sino dos formas de expresar más o menos lo mismo. La *causa sui* y la *causa rerum* propios de Dios se distinguen sólo en que uno se refiere a la esencia y el otro al de la potencia. Ahora bien, estas causas tienen sólo un carácter positivo en la medida en que no hay nada que les impida actuar. El infinito positivo

no sólo se debe comprender como la afirmación irrestricta de la esencia de Dios sino también como aquella acción de Dios que no está limitada por algo exterior a ella. La inmanencia no consiste en la pura inclusión de las cosas en Dios sino también, como hemos visto, la inherencia de Dios en las cosas. Ellas pertenecen a la esencia de Dios por el principio de causalidad inmanente; pero que las cosas estén en Dios, se explica por el principio de la potencia. La inmanencia de las cosas en Dios y la inmanencia de Dios en las cosas son pues dos versiones o expresiones de una misma causalidad²⁴.

Justamente por este tipo de causalidad es que se vuelve posible un vínculo entre lo finito y lo infinito. La potencia productiva de Dios no sólo se concibe como causa sino también como un vínculo comunicante que hace que estas dos formas de existencia participen en una especie de comunión²⁵. Sólo concibiendo a un Dios actuante, presente y vivo en el plano de las cosas finitas es que podemos hablar de comunión con lo divino. Pero ¿de qué naturaleza son los productos de Dios? ¿Dios como efecto mantiene su mismo carácter infinito? Sin duda alguna, pero mientras que para concebir la naturaleza de Dios concedemos que no se atenta contra su unidad afirmando que hay infinitos atributos, en relación a las afecciones o modos de Dios se vuelve a plantear el problema de las partes. La totalidad del universo

²⁴ La causa sui comprendería E. I, pp. I-XIV; la causa rerum E. I, pp. XV-XXXVI.

²⁵ De ahí que la teoría de los modos infinitos no juegue el papel de simple mediación entre lo infinito y lo finito; se trata de una postulación de la comunión entre Dios y lo que se sigue de Dios.

es, sin duda, "infinito y abierto" pero ¿éste está compuesto de partes? considerado en su faz total, no cabe la menor duda; pero las cosas consideradas una por una en su singularidad están compuestas de partes. El principio de la potencia productiva de Dios no es la identidad sino la inclusión inmanente: Dios no puede crear cosas idénticas a Él sino expresiones que lo refieren²⁶. Así pues, no es el efecto de su Naturaleza absoluta modelado a su "imagen y semejanza" sin algo distinto u "otro" que no lo trasciende. No trascender, ser inmanente sin constituir una entidad distinta es el carácter de la productividad divina. Dios causa un mundo igualmente infinito y perfecto, salvo que éste es heterogéneo, diverso y divisible en cada uno de los elementos que lo constituyen. La presencia de Dios en las cosas finitas no consiste en compartir su imagen: "Además, para decir también algo del entendimiento y de la voluntad que atribuimos comúnmente a Dios, diré que si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, se ha de entender ciertamente por uno y otro de estos atributos una cosa distinta de lo que suelen entender vulgarmente los hombres. Pues el entendimiento y la

²⁶ La causa inmanente tiene más o menos las mismas características que la causa emanativa: la causa y el efecto no constituyen a dos seres distintos. Sin embargo, como ya hemos indicado en una nota anterior, este tipo de doctrina supone una presencia restringida de Dios en el mundo. De ahí que Spinoza pueda distinguirse plenamente de Plotino en este punto; la vasta presencia de Dios en el mundo supone, por otra parte, superada la tesis dualista de la separación cuerpo-alma que tiene en Plotino una importancia capital. La idea de causalidad inmanente no supondría, por tanto, sólo una definición de un tipo de causalidad sino también la ratificación de la presencia activa de Dios en las cosas finitas. Para una posible comparación entre Spinoza y Plotino consúltese E. I, p. XVIII y las Eneadas 5, 7, 1, en la edición de Aguilar.

voluntad que constituirían la esencia de Dios deberían diferir totalmente de nuestro entendimiento y voluntad, y no podrían concordar en ninguna otra cosa, excepto en el nombre; es decir, no de otra manera como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal que ladra"²⁷. La causalidad inmanente no consiste en transmitir la imagen de Dios a las cosas sino en que, dentro de la diversidad entre la causa y el efecto, se mantengan las afecciones en el principio creador. "Lo que es en otro" le debe la esencia y la existencia a Dios; pero no hay una relación filial por la cual se engendran las cosas por una causa: de ahí que Dios no sea un "Padre Generoso". La relación causal no es una relación como la de los padres frente a los hijos²⁸.

Por otra parte, la integración de las cosas en Dios no consiste en una relación de identidad. Dios debe producir algo no idéntico a sí mismo para que sea una verdadera producción. A diferencia de una consideración de la esencia absoluta de Dios la causa sui cae dentro del principio de identidad de su esencia con su existencia; pero desde el punto de vista de la potencia, las cosas creadas deben ser de tal naturaleza que constituyan lo otro dentro de la total naturaleza. Así pues, tenemos que hay identidad de esencia y existencia, pero alteridad en causa y

²⁷ E. I, P. XVII, Esc.

²⁸ La crítica al antropomorfismo que supone una nota anterior puede ser extrapolada a la idea imaginaria de la causalidad divina. Dios no es un Padre sino una causa o una potencia, E. I, pp. XV-XVIII; T. B., Primera parte, Cap. III, 2.

"producción"²⁹. El argumento de la simplicidad de Dios volvería a ser refutado desde el punto de vista de su acción causal. Dios es un Ser Realísimo (es decir, complejo) y lo mismo se puede decir de su acción causal. De la misma manera en que tiene expresiones genéricas (atributos, *in suo genere exprimit*) también tiene una acción causal que se expresa a través de causas genéricas. Spinoza acude de nuevo al argumento de la realidad para sostener que de Dios se deben seguir infinitas cosas; mientras que en las pruebas de la demostración de la existencia de Dios el argumento de la realidad implica inclusión de todas las perfecciones, en la teoría de la potencia consiste en demostrar que la definición misma de realidad implica el desprendimiento de múltiples cosas que su definición expresa. La realidad producida debe mantener con su agente una comunidad de naturaleza³⁰: sólo los atributos causan inmanentemente a los

²⁹ En el mismo sentido sostiene Frank Kauz la relación que establecen el sistema de entidades que intervienen en la acción causal: "Die Substanz, ihre Attribute und die Modi fügen sich in einer bestimmten Ordnung von Identität mit Differenz", *Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz*, Verlag Alber Freiburg, München 1972, p. 20.

³⁰ Valdría la pena hacer un seguimiento de este concepto a lo largo de la *Ética* para comprender su importancia. Comunidad de naturaleza entendida como una relación de cosas, *quae aliquid inter se commune habent* (Eth. I, p. Corollarium). Es evidente que la primera intervención que tiene ese concepto es en la definición de la simplicidad de las sustancias calificadas por un sólo atributo. Posteriormente aparecerá en la teoría del paralelismo (E. II, p. VII) como fundamento de la negación de la intersección causal de dos cosas que no comparten una misma naturaleza. En nuestra investigación se tiene como punto de referencia constante, en la medida en que busca establecer los vínculos de comunidad de Dios y el hombre tanto en el ámbito causal como en el intelectual.

modos. La realidad producida por Dios está organizada a través de ellos. No son sólo elementos de su esencia sino también formas genéricas de su acción causal. Lo mismo sirven para concebir la existencia necesario de Dios por medio de la que la hace concebible que se constituyan como una especie de causalidad genérica. Desde el punto de vista de la potencia, los atributos juegan el papel de una infinitud de series causales que se excluyen y se diferencian. Spinoza considera que es preciso trasladar el principio de inteligibilidad de la infinitud de atributos al integrar en Dios una unidad en lo diverso, mejor dicho, la diversidad dentro de la unidad. Aquí y en otros lados utiliza la idea de realidad como concepto articulador de la cuestión de la unidad y la diversidad. En el plano de la potencia es necesario mantener ese carácter diferenciante (y por tanto, garante de inteligibilidad) de la acción causal de Dios. El principio de esa acción causal debe ser "en su género" para poder garantizar la inteligibilidad de los modos. Lo mismo en el plano de la naturaleza naturante que en el de la naturaleza naturada, es preciso que todo se mantenga "claro y distinto"³¹; el principio de inteligibilidad es verdaderamente universal sólo en

³¹ La idea de diferencia o de alteridad (E. I, p. IV y V) juega un rol esencial en el principio de inteligibilidad universal de Spinoza. Sólo manteniendo a los atributos como entidades con cualidades sustanciales, esto es, que se puedan pensar por sí mismos, es que Spinoza concibe que constituyen a Dios de manera diferenciada y no como un mero conglomerado confuso de cualidades. Pero este principio de inteligibilidad no se reduciría a la relación sustancia-atributos; vale la pena hacer una lectura análoga a la relación sustancia-modos para conservar la claridad y distinción de los modos. De ahí que a menudo insistiremos en la idea de alteridad, en "lo otro".

la medida en que extienda sus alcances a la inteligibilidad de las cosas producidas por Dios. Se dice que con una idea clara de Dios ya se garantiza de antemano que todo lo demás sea inteligible, pero también se debe afirmar que todo lo que se deriva de Él debe tener un carácter claro y distinto aprehendiéndolos por su fuente interna. Por ello, la ciencia intuitiva spinozista vuelve a los atributos como fuente de inteligibilidad de las cosas singulares existentes en acto. Concebir a las cosas por su causa interna es, pues, el asunto de la ciencia divina³².

Sólo es posible mantener la idea de una causalidad universal manteniendo que la cadena infinita de causas finitas están incluidas en la ley general o universal de movimiento y reposo o de la idea de Dios y la voluntad. De la misma manera en que hay una posibilidad infinita de trazar sobre una circunferencia una cantidad ilimitada de ángulos rectos, se puede decir que el movimiento y el reposo incluyen virtualmente a toda acción causal dentro de la cadena infinita de causas finitas. Así, Dios no es causa particular de todas y cada una de las causas, pero las incluye en una ley universal suya. Lo mismo cabe decir de las ideas: la cadena infinita de ideas (de toda índole, claras y

³² La importancia del concepto de atributo en la constitución de una comunidad de ciencia y de potencia es de primer orden. Es el fundamento de la causalidad y también el de la ciencia intuitiva, saber que comparten Dios y el hombre. Por tanto, vale la pena recordar que "Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto que constituye la esencia de la misma" (E. I. Def. IV).

distintas, confusas también) y de voliciones particulares (este o aquél deseo) están virtualmente incluidas dentro de esta ley universal. ¿Pero si Dios no es causa inmediata de absolutamente todo, puede seguir siendo una presencia activa en todas las cosas? Para Spinoza no es necesario que Dios sea causa inmediata de todo para que sea causa de todas las cosas. La misma idea de que hay algo inmediato y algo mediato dentro del orden de las cosas que se siguen de Dios sugiere la idea de que hay cosas que mantienen con Él un vínculo causal todavía más mediado por otras instancias causales: "Lo que es finito y tiene una existencia determinada, no ha podido ser producido por la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios...tampoco ha podido seguirse de Dios o de algún atributo suyo, en cuanto ha sido afectado por una modificación"³³. Resulta entonces claro que si todo fuera inmediatamente seguido de Dios todo lo existente sería eterno e infinito; de ahí que Spinoza estratifique el orden del mundo en función de los eslabones causales que se siguen de Dios ya sea de manera mediata o inmediata; asimismo, este sería un elemento de distinción: su ubicación respecto a Dios. Todas las cosas están contenidas en el modo universal del movimiento y el reposo: unas existen en acto, otras todavía no. Dios produce la regla de

³³ E. I, p. XXVII, Demostración. Este tipo de causalidad se refiere a Dios en cuanto "desdoblado" en sus afecciones y no en cuanto naturaleza absoluta. Es frecuente que se pase por alto esta consideración en algunos comentaristas de Spinoza, por ejemplo Deleuze cuando sostiene la idea de una causalidad horizontal y otra vertical (Spinoza, Kant, Nietzsche, Ed. Labor p. 50). En efecto, Dios no es causa remota, pero Spinoza ya está hablando en otro registro de causalidad que no es la absoluta: se trata de Dios en tanto que afectado por una modificación suya. Así pues, Dios no es causa inmediata de todo y, sin embargo, no es causa remota.

la producción, pero no directamente cada una de las cosas que existen dentro de la cadena infinita de causas finitas. La intermediación de la ley del movimiento y el reposo o el entendimiento y la voluntad consiste en la transmisión de la fuerza a cada una de las cosas particulares. A partir de todos estos supuestos, es obvio que las cosas finitas no pueden subsistir por su propia fuerza: mejor dicho, no podrían comenzar a existir si no se concibiese a Dios como una "fuerza inaugural": "De aquí se sigue que Dios no sólo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en existir"³⁴.

Si bien Spinoza opone inmanencia a transitividad, esta oposición sería válida dentro del plano de lo infinito. Que los efectos no estén contenidos en la causa implica que ellos son absolutamente desligados de la causa que los genera. Las cosas finitas no pueden incluir dentro de su imperio a las cosas que producen; en tanto causas no poseen el poder para retener en la esfera del agente a sus obras: las cosas devienen independientes de sus creadores. Sólo se puede decir que reciben de ellas la existencia, pero no la esencia: Dios posee el "monopolio absoluto

³⁴ E. I, p. XXIV, Corolario. La fundación de la existencia de las cosas finitas implica el descenso hasta el ámbito de la duración. En efecto, las cosas comienzan a existir. Pero el fundamento de esa duración no es la misma duración: tiene que haber algo eterno que la duración "desgasta", por así decirlo. El conatus se entendería así como una eternidad que se desgasta, si se me permite la expresión.

de la esencia"³⁵. Cada una de las cosas singulares existentes en acto no hacen sino participar de la esencia infinita de Dios. Si todas las cosas se siguieran inmediatamente de la naturaleza absoluta de Dios, todas ellas serían eternas e infinitas en virtud de su causa. La imperfección de las cosas consiste en no seguirse inmediatamente de Él³⁶. El máximo grado de potencia afirmativa es al mismo tiempo fuente de sí y de lo que es "otro por medio del cual también se concibe". Su esencia se refiere al mismo tiempo a las infinitas modificaciones de las que es capaz.

El primer carácter de la esencia es cualitativo o intensivo; el segundo es extensivo, pues se despliega en un plano de realidad que no es el de la causa sui. No sólo se puede hablar

³⁵ Spinoza sigue examinando la cuestión en dos planos distintos: la implantación de la esencia es una acción causal de Dios en tanto que absoluto (E. I, p. XXV, Dem.); la existencia sería la acción de Dios en tanto modificado por una modificación (E. I, P. XXVIII, Esc.). Hay una razón fundamental para sostener que Dios se mantiene como causa de la existencia manifestado como causa finita; sin esta acotación Spinoza podría admitir que habría algo: a) indeterminado (lo cual es absurdo para Spinoza); b) que se determina a sí mismo, lo cual también sería absurdo, pues sólo la sustancia puede tener esta característica.

³⁶ En Spinoza la inferioridad del efecto en relación a la causa es obvia (esta afirmación podría estar respaldada en E. I. Ax. IV). En este punto la prehistoria del concepto spinozista de perfección parece encontrarse en Platón, quien la entiende como un problema de jerarquización entre la Luz increada y las luces participadas (República, 597 b 5-7). Sin embargo, en Spinoza el orden de las jerarquías no desembocan en el no-ser o en la nada. Por tanto la idea de perfección no es dicotómica, pues no tiene por uno de sus cabos a la nada: algo es más o menos perfecto en la medida en que exprese a Dios. La existencia misma ya es una perfección, implica necesariamente un grado de cualidad.

de Dios en tanto que absoluto sino también en tanto que esto o aquello. Cuando Spinoza deja de hablar de Dios bajo la consideración del absoluto, lo refiere en relación a un plano de existencia modal. El tema de Dios como afección es en realidad la materia de los libros subsiguientes. Lo hace tanto en el plano de las cosas de la realidad extensa tanto como en el de los problemas éticos de los libros finales. Pero ¿será legítimo hablar de Dios como "sustantivo" y no como "adjetivo" ("lo divino") dentro de un plano de referencia que no es el absoluto? ¿No será mejor, en lo sucesivo, hablar de lo divino como manifestado en todas y cada una de las cosas que son afecciones o modificaciones de Dios? la consideración de las afecciones de Dios permitiría esta apreciación: todo lo que puede caer bajo el intelecto infinito, es decir, todas las cosas que son pensables, son afecciones de Dios: "De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos(esto es, todo lo que puede caer bajo un intelecto infinito)"³⁷. Si el intelecto divino es infinito, es necesario que su reino se extienda hasta donde puede alcanzar a entender. Tenemos así que los confines del imperio de Dios es el de su pensamiento y viceversa: la afirmación de su acción constituye también los de su pensamiento. Su producción alcanza lo que piensa y todo lo que piensa se produce; sólo porque Dios no imagina es que se puede decir que todo lo que Él piensa no puede ser sino real. No extraña por ello que Spinoza apele de nuevo a la cuestión de la

³⁷ E. I, p. XVI. Se trata también de un criterio de existencia más allá del meramente lógico establecido por Spinoza en E. I, p. VIII, Esc. II, el de no contradicción.

definición para explicar que todo lo concebible por necesidad debe ser efectivamente en la realidad modal. De ahí que sea una exigencia para un conocimiento puro que el intelecto finito capte este **modus operandi** para poder inteligir como Dios: "Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un entendimiento infinito"³⁸.

Ahora bien, Spinoza presenta la definición de Dios bajo una consideración tal que sea concebible necesariamente, pero también que ésta implique o incluya una infinitud infinitamente infinita de cosas derivadas de Él. Tenemos así que todo aquello que concibe está fuera de su naturaleza absoluta y, en esa misma medida, sobre eso que no es Él mismo en tanto absoluto ejerce su potencia de actuar. ¿En que se reconoce a algo como causa eficiente? no por un ejercicio de autocausalidad sino en algo extraño al agente. Por ello, es menester que para que algo sea eficiente tenga por consecuencia una acción³⁹. En toda la filosofía de Spinoza no hay causalidad que no esté determinada a ser efecto de algo. Debe reiterarse que justamente por la postulación de una causa eficiente es que no puede haber identidad entre la causa y el efecto. Dada una causa "a" se sigue un efecto "b". Ese efecto "b" no es idéntico a su causa (aunque, por la inmanencia, sigue perteneciendo al mismo dominio de Dios). La respuesta al problema de si la causa eficiente excluye a la inmanente constituye una de las cuestiones en las que se juega la coherencia total del spinozismo. Una respuesta viable sería

³⁸ E. I, p. XVI, Esc.

³⁹ T. B. Parte I, Cap. IV, 2.

que la causa eficiente, si bien no se plantea en la naturaleza absoluta de Dios, sí está relacionada con una de sus esferas llamada naturaleza naturada. La eficiencia no puede, por ello, partir de la esencia de Dios sino de su potencia; en ella toda cosa finita retiene a su perfección⁴⁰. Cuando Spinoza llega a hablar de exterioridad en relación a la causa eficiente lo hace en función de la esencia pero con ello no quiere decir que se superen los límites de lo absoluto. Algo es inmanente en la medida en que retiene el efecto que produce. En un sentido se dice que una cosa es más real cuanto más atributos o cualidades le constituyen; pero en otro se dirá que una cosa es más real cuantas más cosas produce⁴¹. En el primer caso se trata de una "contemplación de Dios" ante su espejo; en el segundo, se trata de Dios ante algo que no lo refleja sino que lo expresa, su vínculo con lo otro⁴².

⁴⁰ T. B., Parte I, Cap. IV, 4: "en la cosa creada es una perfección que ella exista y que sea causada por Dios, ya que la mayor de las imperfecciones es el no existir".

⁴¹ Ahora debe transformarse la frase "más realidad mientras más esencia" en "más realidad mientras más potencia". Una cosa es, pues, lo que puede (E. I, p. XVI, Dem.). La imposibilidad del vacío como aquello que recibe a la extensión, su recipiente parece ser aceptada por Spinoza desde el momento en que define a Dios como una potencia sólo creadora de realidad. En este punto parece coincidir con Descartes y G. Bruno quienes ya no creen en la creación desde la nada sino en la creación continua.

⁴² Entonces la distinción básica entre esencia y potencia es la necesaria relación causal de Dios en tanto agente y las cosas en tanto afecciones (E. I, p. XXVIII, Dem.). Desde el punto de vista de la esencia, Dios no es agente pues su naturaleza absoluta no es una afección (E. I, pp. I-XI). Su naturaleza de causa eficiente lo instala ante "lo otro".

Dios no sólo tiene naturaleza sino también determinaciones de su naturaleza. Por esta causalidad es que podemos decir que sale de su identidad hacia la producción de lo otro. Esta producción no comienza; tampoco es que Dios se dé cuenta o tenga conciencia de que debe "salir" hacia lo otro. Ya hemos indicado que su potencia no puede ser sino eterna y, por tanto, también su carácter de causa. Esencia y potencia divina se dan al unísono. Al mismo tiempo que contempla su esencia en el espejo de la identidad se ejerce su naturaleza de agente o causa activa de todas las cosas. Tener esencia y afirmar una infinidad de consecuencias no constituyen sino dos momentos de su propia eternidad. Afirmándose a sí mismo es que afirma, produce o crea a todas las demás cosas que no caen bajo su naturaleza absoluta. Es preciso que Dios afirme su Ser Realísimo en uno de los flancos de su existencia necesaria; pero en otro sentido de su misma existencia necesaria, es preciso que ejerza su potencia en el plano de las cosas. Del mismo modo en que Spinoza niega que los atributos son meras postulaciones morales también sostiene que son cosas existentes *extra mens*. De ahí que sus productos no puedan plantearse como meras hipótesis sino como seres reales que existen tanto en el intelecto de Dios como en la realidad misma: "Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un intelecto infinito"⁴³. Por ello, Dios es más real tanto más realidad produce. Así planteada, la Realidad no es sólo un concepto integrador⁴⁴ de todas las cualidades sino también un

⁴³ E. I, p. XVI, Esc. I.

⁴⁴ Nos referimos a la función que juega E. I, p. IX. en la admisión de una multiplicidad de sustancias constituidas por un sólo atributo y su transformación

resultado. Dicho en otros términos, los modos no sólo son aquellas afecciones de Dios que por sí mismas no pueden entenderse. Spinoza va más allá de la utilización del concepto de modo en términos de una inteligibilidad por la causa; también plantea al modo como el resultado de la acción eficiente de Dios. El antiformalismo de Spinoza consiste en no considerar que haya privilegio alguno del pensamiento sobre los demás atributos. Consiste en considerar la simultaneidad con la que son producidos todos los modos que se siguen de la naturaleza de Dios. Toda la negación de la preminencia no tiene otro sentido que la de asegurar que Dios esté despojado de un "atributo" como el de la voluntad⁴⁵. El formalismo consistiría en afirmar que existe la posibilidad de que Dios preceda al mundo y lo trascienda al mismo tiempo. El hecho de que no esté antes del mundo ni por otra parte, tampoco lo supere significa que sólo puede considerarse como una presencia permanente en el mundo. El Dios ausente es aquél que siendo "creador" es al mismo tiempo causa transitiva. Las diversas modalidades del antiformalismo de Spinoza, en lo tocante al "problema cosmológico" consistiría en denunciarlo como un falso problema. Si en algo convienen tanto Spinoza como Kant

en una sola sustancia.

⁴⁵ Spinoza alude a la imagen vulgar de Dios cuando denuncia la intervención de la imaginación en la postulación de la desigualdad de los atributos sino también en su naturaleza misma (T. B. Parte I, Cap. VII, 1-12). Definir los verdaderos atributos es una empresa en la que se juega no sólo una tentativa de presentar uno de los elementos de la naturaleza de Dios: también se trata de admitir la positividad del conocimiento que Dios tiene de sí mismo y, por lo tanto, también el hombre en tanto que parte del intelecto infinito.

es justamente en considerarlo un falso problema⁴⁶. Si Dios no antecede a la creación del mundo esto indicaría que es tan eterno como su "creador". Pero también el mundo es garantía de la eternidad correlativa a Dios: sólo en la medida en que el mundo sea eterno es que se puede plantear su eternidad. Así pues, el rol de la causa es la misma que la del efecto: garantizar la eternidad de la causa. La causa, desde el punto de vista absoluto, no tiene sino sólo una fuente primaria. Pero examinada a través de los modos la causalidad de Dios, es tan diversa como existan éstos.

Así pues, desde el punto de vista de la esencia, la causa no puede ser sino única y absoluta: la causa sui sólo se puede predicar de Dios; pero desde el punto de vista de la potencia, la causalidad implica una diversidad de principios, tantos como se puedan distinguir en una diversidad de causalidades: tal es la diferencia entre el *Ens Realissimum* y la *infiniteam essentiam in suo genere exprimit*. Ejercida su acción causal en el campo de los modos, ésta no se puede mostrar sino como heterogénea. Dicho de otra manera, los atributos no sólo tienen una función de ser elementos de la esencia sino también como causa que se ejerce

⁴⁶ Desde luego que Kant tampoco admitiría el punto de vista de Spinoza; para él no está demostrado ni los orígenes del mundo en el tiempo y tampoco su eternidad. Las hipótesis cosmológicas se basan en la idea del mundo como una representación de la totalidad y, por tanto, nada podemos decir de esto sino por las meras conjeturas y licencias que nos permite la razón al transgredir la experiencia fenoménica. Aludimos a la crítica que hace Spinoza de la ficción humanista en el problema cosmológico; a menudo asume un carácter dialéctico en el sentido kantiano, como desmontaje de ciertas pretensiones.

como causa genérica, como ya se ha intentado demostrar. Mientras que la teoría de la distinción de naturaleza está vinculada también al concepto de "unidad divina" no se debe pasar por alto que la causalidad modal tiene una idéntica instancia vinculante con la intención de plantear una unidad de referencia⁴⁷. Tenemos que Dios es a la vez una causa singular, lo mismo que una causa absoluta. La singularidad de la causa consiste en que ésta se expresa como un impulso en una serie causal que excluye a todas las demás.

Se puede decir que la causalidad bajo la cual se generan los modos es el atributo. El carácter absoluto de la causa de Dios les da en su conjunto un carácter esencial; pero en tanto que actúan causando modos, asume su naturaleza como la de una causa singular. Mientras que los atributos juegan un rol de elementos diferenciados y constituyentes de la perfección de Dios, en el plano de la potencia tenemos que son referidos como un género de causalidad particular que es fuente de una serie infinita de causas finitas: "Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, o de algún atributo modificado por una modificación que existe y es necesariamente infinita"⁴⁸. Por un lado juegan, el papel de ser en su totalidad la perfección de Dios,

⁴⁷ Desde el punto de vista de la potencia el concepto vinculante de toda la compleja realidad de Dios sigue siendo el concepto de expresión, como lo parece indicar E. I, p. XVI, Dem.

⁴⁸ E. I, p. XXIII.

y por otro, ser la causa de la perfección y de la realidad de todas las cosas que se siguen de la naturaleza de Dios. Habría aquí otro aspecto o figura de la alteridad que sostiene Spinoza tanto en el argumento que pretende establecer la diferencia -y por tanto la infinitud- de todos los atributos como infinitos en su género⁴⁹. En efecto, la reaparición de la teoría de la distinción de los atributos entre sí toma ahora el contenido expositivo de una teoría de la distinción de las causas y de su pureza⁵⁰: si sólo puede haber causalidad entre cosas que comparten una misma naturaleza, entonces, los atributos en tanto que principios causales diferenciados sólo pueden desplegarse sobre modos que caen bajo su dominio cualitativo. Todos los actos de causalidad en una serie definida no son concebidos por Spinoza sino como eventos que están englobados en un atributo. Tenemos así una doble implicación del principio de la inmanencia: como norma general o universal, Dios es causa y efecto a la vez; pero en una expresión más particular del principio de inmanencia, todas las cosas caen bajo el atributo que les confiere naturaleza

⁴⁹ Antes Spinoza ha establecido la diferencia entre lo absoluto y lo genérico. De ella partimos para elaborar esta interpretación (E. I, Def. VI, Explicación). Sin embargo, nos resulta un poco extraño que Spinoza utilice la *negationem* en lugar de la *exclusio*. En efecto, la infinitud que buscará establecer en relación a los atributos tiene más que ver con un concepto positivo que uno con el cual implique una idea de determinación en el sentido de finitud.

⁵⁰ Un poco bergsonianamente podríamos decir que las primeras tentativas de Spinoza en la *Ética* (E. I, pp. I-VI) es la "restitución de la pureza". En particular se trata de la pureza de los atributos en tanto expresiones de una comunidad de naturaleza que no puede tener un vínculo causal con otra serie distinta. Así se fundamenta el propio de la infinitud. Esta idea se puede extrapolar al problema de los atributos en tanto que fuentes de acción causal de Dios.

e "identidad". Cabalmente planteada, la idea de alteridad desde el punto de vista de la causalidad se dice en relación al vínculo causal de Dios con sus modos; pero en un sentido que establece Spinoza primariamente en el orden de las razones, es el de la alteridad en tanto que argumento de la teoría de la distinción real entre los infinitos atributos que constituyen a Dios. En este caso, la acción de Dios se manifiesta en un atributo; a su vez, este atributo es causa de sus modificaciones; pero ninguna de éstas va más allá de donde se extienden los confines del atributo: no lo trascienden, no se salen de su dominio, pues todas las cosas particulares no pueden ser ni concebirse, en tanto que particulares, sin la causa interna que les da origen y bajo la cual caen: "Los modos de un atributo cualquiera tienen por causa a Dios sólo en cuanto se lo considera bajo el atributo del cual son modos, y no en cuanto se lo considera bajo algún otro"⁵¹. Cuando Spinoza concibe un conocimiento superior a todos los otros plantea como una de las tareas fundamentales de éste el de la comprensión de las cosas singulares a partir de la causa interna. Así pues, todo el edificio teórico de Spinoza se refiere al conocimiento de Dios pero también a su acción. Al mismo tiempo que se trata de develar a su naturaleza, se trata también de comprender su vínculo con el mundo.

Las afecciones de Dios son afecciones de los atributos de

⁵¹ E. II, p. VI. Esto significa que el ser formal de todos los modos, lo mismo que su ser objetivo, procede causalmente a través de un atributo. Spinoza no concibe así la posibilidad de que exista un modo más allá de un atributo; admitirlo implicaría conceder que hay algo indeterminado.

Dios. Estamos aquí frente a un tipo de expresión que, al contrario de todos los atributos, no es una afirmación de un género de cualidad sino una expresión determinada y particular⁵². Si consideramos a la perfección desde el punto de vista de la potencia no se puede examinar sino de la siguiente manera: **el poder de Dios es poder para ser todo lo que concibe y estar en todas y en cada una de las cosas que concibe**. Si limitáramos su relación con las cosas singulares, a la mera causalidad, habría algunas dificultades difíciles de resolver. Eso no haría singular a la filosofía de Spinoza, pues algunas tradiciones teológicas y filosóficas ya habían sostenido algo parecido; Dios es causa, actúa en las cosas, pero al mismo tiempo está en cada una de ellas. No es cada una de las cosas sino está en cada una de las cosas. La frase "Dios es todo lo que concibe" presentaría así una doble significación: el concepto "concepción" asumiría un carácter intelectual: concebir es comprender; por otra parte, tendríamos que concebir se le debe también conferir un significado de "causa seminal": concebir es "procrear". Las posibilidades de comprender son al mismo tiempo posibilidades de actuar; la absoluta igualdad de la potencia de pensar y la potencia de actuar, como Spinoza muestra a menudo, no permite que

⁵² La idea de negatividad no es pertinente para explicar a la acción causal de Dios. Toda afección de Dios es un hecho positivo de su potencia; la determinación, en ese sentido, no implica negación. De ahí que no estemos de acuerdo con este planteamiento: "I modi sono affezioni della sostanza, reppresentano un nuovo elemento empirico di cui Spinoza prende cognizione e che poi modifica dal punto di vista dell'assoluta unità della sostanza, conservandolo di fronte a questa, ma dichiarandolo come negativa necessaria della sostanza" (Gallo Galli, Spinoza, Saggio sulla vita e l'opera Dal Breve Trattato all'Etica, Edizioni Pergamena, Milano).

una cosa sea sólo concebida pero no producida. La capacidad de Dios para ser (o estar en) todo lo que concibe es la que disemina su entendimiento; su aptitud para pensar todo lo que concibe es la que está referida a su potencia. En conclusión, tenemos que la "concepción" tiene dos planos de referencia que son reversibles. Esta equivalencia se manifiesta en sus modos: producir una infinidad de modos sólo es posible en la medida en que haya un entendimiento infinito con el cual estén correlacionados. En este punto, Spinoza tiene la convicción de que ninguna cosa "creada" puede tener el carácter de sustancia sino de expresión determinada por la sustancia⁵³. Por ello precisa que no sólo las realidades sustanciales sean infinitas sino también los modos infinitos inmediatos y los mediatos⁵⁴.

Los atributos son, por otro lado, aquello que les da identidad a todos y cada uno de los modos. Es decir, cada cosa singular reconoce su ámbito de pertenencia en función a la naturaleza que le constituye. Actúan dentro de ese género del cual son modificaciones; pero también el atributo funge como un género bajo el cual caen o bajo el cual "son el caso"⁵⁵. El

⁵³ En este punto se puede encontrar una de las disputas más acerbadas de Spinoza en contra de Descartes. Por ejemplo cuando sostiene que: "A la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia, o sea, la sustancia no constituye la forma del hombre" (E. II, p. X). La negación de que existan sustancias creadas ha sido tempranamente refutada en la *Ética*.

⁵⁴ En este caso, como se sabe por E. I, pp. XXI y XXII, se trata de una eternidad e infinitud transmitida por la causa.

⁵⁵ Para una interpretación de los modos como hechos y no como cosas, consúltese a Curley en su *Spinoza's Metaphysics*, Harvard University Press, 1969, p. 75.

atributo es su envoltura y es lo que les permite distinguirse de otra seria causal. Se debe consignar que el uso de la palabra género es adecuada en Spinoza, pues tiene en realidad la misma función diferenciante que le da Aristóteles: por una parte, sirve para distinguir a un infinito en su género y a lo absolutamente infinito; asimismo, sirve para distinguirla de las cualidades o atributos que excluye. Dentro del plano de la potencia serviría para darle identidad o pertenencia a todos y cada uno de los modos que envuelve. Así pues, los infinitos modos existentes se distinguen entre sí en razón de la causa. Es claro que una teoría del absoluto en el que éste no es homogéneo precisa de una teoría de la distinción de naturaleza de todas las cosas que le constituyen. En el caso de los modos, la distinción, es decir, su alteridad (tanto como su concepción) no puede provenir de sí mismos sino de su causa. El atributo concebido como elemento de la potencia, no puede concebirse sino como la serie total de causas y de cosas singulares. La distinción de forma de la teoría del paralelismo es un elemento distintivo más. La constitución de series diferentes, empero, no pueden diversificar a la causa primaria de la cual emergen. La equidad de lo pensado y lo producido es, pues, el soporte de su perfección: producir más de lo que se concibe, o concebir menos de lo que se produce implicaría que estas potencias no constituirían al mismo ser, o más radicalmente, que su omnisciencia y su omnipotencia no

Según este autor la confusión sobre la idea de modo se puede disipar de la siguiente manera: "The term 'mode' is to be understood as denoting certain sorts of facts, not individual things. Finite modes are singular facts. The infinite modes are derivative, nomological, general facts..."

establecen entre sí una relación estrecha de correspondencia: la ciencia de Dios no versaría sobre su obra; y su obra sería una especie de acción causal desligada de toda racionalidad. Por ello es preciso que el pensamiento y la potencia causal de Dios vayan tan lejos una como la otra. Si Dios no produce todo lo que concibe no sería omnipotente; si no concibe todo lo que produce no sería omnisciente. Así pues, no sólo se precisa la equidad entre todos los atributos sino también la equidad entre la omnisciencia y la omnipotencia. Por la primera Spinoza garantiza la posibilidad de que todos los atributos se puedan adjudicar a Dios sin exclusiones ni privilegios; por la segunda Spinoza permite sostener a la perfección de Dios como correlativa entre omnisciencia y omnipotencia. La equidad de todos los atributos establece una perfección de Dios que consiste en la inclusión en su total realidad a todo lo que sea una cualidad⁵⁶.

3. Pensar, Actuar: Causar

¿El *quid iuris* desde el punto de vista teológico sería el siguiente: Dios tiene derecho a pensar a todo lo que produce pero también a producir todo lo que piensa? Esta especie de "derecho trascendental", empero, no tendría sentido si tomamos en

⁵⁶ La continuidad entre E. I, p. XVI y E. II, pp. V-VII es notoria. En este último libro se agregan las nociones de *ser formal* y *ser objetivo* para volver a sostener la estrecha correspondencia entre lo concebido y lo producido por Dios. En el libro I sólo se alude a la característica que tiene esa correspondencia: la necesidad (Dios piensa como actúa y actúa como piensa: necesariamente).

consideración que el derecho sirve para deslindar lo que a cada uno pertenece. Puesto que no hay nada fuera de Dios, no cabría postular la pregunta sobre lo que puede: el absoluto implica la ausencia del derecho. Si Dios es irrestricto o infinito no puede plantearse como sujeto de derecho. Pero la teoría de la omnipotencia y omnisciencia de Dios necesariamente debe exhibir la clase de ideas que lo constituyen: las ideas adecuadas juegan aquí un rol de primer orden⁵⁷. La equidad y la correspondencia entre la omnisciencia y la omnipotencia tiene por instancia mediadora a esta definición. Sólo las ideas adecuadas como elemento constitutivo del entendimiento infinito de Dios garantiza no sólo la existencia necesaria de la cosa concebida. Entraña también la exclusión de la imaginación de este intelecto; Dios no tendría una equidad absoluta entre sus potencias sino admitiendo que su intelecto estuviese contaminado por la imaginación⁵⁸. Introducir la imaginación como elemento de la naturaleza de Dios sería la consecuencia inmediata de la consideración no equitativa de las potencias.

La justificación del derecho de Dios no tiene otra cosa que su propio poder. Se dirá que este es el fundamento del derecho natural propio de todas las cosas creadas. Pero cabe hacer la distinción entre derecho natural y el derecho de la naturaleza

⁵⁷ E. II, Def. IV.

⁵⁸ La teoría de la igualdad de los atributos (E. I, pp. I-IX) y la teoría de la igualdad de las potencias (E. I, p. XXXIV) respaldan una teoría del conocimiento adecuado en el que el intelecto infinito no puede imaginar. El conocimiento adecuado supone la perfecta correspondencia entre la esencia objetiva y la esencia formal, entre ideas y cosas.

de Dios; mientras que el primero tiene su esfera en la multiplicidad de las cosas creadas, que es el ámbito de los conflictos de las diversas fuerzas singulares, el segundo está vinculado a la unidad absoluta de Dios: su justificación no puede ser deducida sino de su naturaleza, o mejor aún, de la necesidad de su naturaleza. Dios puede todo lo que puede en razón de algo que justifica su existencia necesaria. Pero la diferencia entre la potencia de las cosas finitas y la potencia infinita de Dios no sólo consiste en que la de Dios es absoluta, limitada y perentoria la nuestra: el poder de Dios consiste no sólo en la representación sino también en la producción. El intelecto humano puede hacerse una imagen del mundo, pero de esta representación no se sigue un poder absoluto para crear lo que se representa. En cambio, Dios se representa y produce todo lo que se representa. La diferencia estriba, entonces, en el carácter que tiene Dios en tanto que causa. La potencia y su grado se "calcula" en razón de su poder para intervenir como causa. Se puede decir que Dios se representa adecuadamente a toda las cosas en virtud de que las reconoce por su propia filiación, sabe de la fuente de que brotan. De ahí que la búsqueda genética sea la más adecuada para representarse a las cosas. Adecuación y génesis consistirían en dos términos indisociables: se concibe adecuadamente lo que se produce. Pero mientras que en el caso de los hombres lo que se produce son conceptos, en el caso de Dios no sólo produce conceptos sino también se extiende la actividad a las cosas efectivamente existentes. La actividad desde el punto de vista teológico no consistiría en una mera acción de acuñamiento de conceptos sino también las cosas a las que se

refieren esos conceptos. El contenido de la representación adecuada de Dios es la Naturaleza. Es por ello que el entendimiento humano puede formarse ideas imaginarias: porque no produce lo que concibe. La exclusión de la imaginación del ámbito del intelecto infinito consiste en que Dios no puede concebirse sin la necesaria equidad, simultaneidad y complementariedad de su Naturaleza. Comprender desde un punto de vista teológico tiene dos significados: comprender en el sentido de inteligir, y comprender en el sentido de abarcar. Igualmente, se debe decir que Dios se comprende actuando y actuando es como se comprende. Sólo en la medida en que puede traducir su pensamiento en obras es que puede plenamente explicitarse su doble potencia. Es por ello que Spinoza precisa agregar que la potencia de Dios es una potencia actual que no puede ser de otro carácter que como acción pura. A la vez que tiene conocimiento de la *facie totam natura*, concibe a de todas y cada una de las cosas singulares. La adecuación tanto de su ciencia como de su acción casual no serían perfectas si éstas no consistieran en conocimiento y acción sobre las cosas singulares. La idea de la totalidad y la singularidad como efectos o como modos corresponden a su potestad como causa. Sin embargo, no se puede establecer aquí una distinción entre el todo y las cosas singulares. El todo y lo singular no se puede decir que consistan en una relación entre el todo y las partes: ambas formas en que Dios se representa a lo que produce no tiene otro sentido que el de individuos y mejor dicho, dos diversas formas de individualidad. Sólo lo individual puede ser

representando en el 2º nivel de la adecuación⁵⁹, pues las nociones comunes no son conceptos con los que piense Dios en lo que produce.

El hecho causal no consiste en inaugurar en el tiempo a una realidad: porque Dios no deviene, el mundo tampoco deviene. No debemos identificar a la causa activa como una fuente de devenir de las cosas. Las cosas devendrían sólo considerando que se pueda pensar a Dios como causa transitiva o trascendental; pero la inmanencia, la retención de sus afecciones en su propio seno, no permitiría afirmar la presencia del devenir en su propia naturaleza. No se trata, pues, de que "lo que es en otro" tenga un carácter de la misma dignidad que Dios. La realidad considerada como "máximo de cualidad" y la realidad considerada como producción de modos no consiste en otra cosa que en su absoluta equidad. En un caso, que Dios sea real consiste en que sea necesaria su existencia; en el otro, su realidad consiste en efectividad. Pero esta última se trata de una realidad constituida permanente y eternamente. Desde este punto de vista, Dios es la realidad total tanto como causa de sí y como causa de lo que es en otro. Hegel pensó acertadamente el vínculo de Dios y el mundo sosteniendo que la causa y el efecto no constituirían a dos seres diferentes; sin embargo, no cabría sostener que la causa es anterior en el tiempo y el efecto posterior. La eternidad de Dios sólo es pensable resolviendo que la causa y el efecto sean estrictamente simultáneos. Si se admite que Dios

⁵⁹ Nos referimos a la ciencia intuitiva, a la que le precede el conocimiento racional, que representaría para Spinoza la máxima forma de conocimiento.

existe primero como causa cabe el riesgo de atribuirle una preminencia y un privilegio; resulta pues necesario postular la absoluta contemporaneidad de Dios en tanto que causa sui y Dios en tanto que causa de todas las cosas.

La idea de que Dios ha creado al mundo pensando en un beneficiario de su acción es ficticia. Implica también que los móviles bajo los cuales lo ha creado son falsos. El amor al hombre, la bondad infinita, etc., son correlativos a la negación de que todo lo creado esté dispuesto de tal manera que el hombre sea el destinatario de toda la acción creadora. Considerándolo como algo que está fuera de los planes de la providencia es que se puede excluir toda una serie de prejuicios que tienen igualmente un carácter ficticio. La imagen del hombre como "hijo privilegiado de Dios" participa de la creencia en que toda su omnipotencia está dirigida hacia la "bienaventuranza de sus hijos". Esto implicaría que Dios está determinado a actuar no por sí mismo sino en vista a un fin que es externo a él. Pero el finalismo no sólo es falso en razón de concebir al hombre como el centro y el motivo de la creación sino también porque supone que esta creación no proviene de su propia virtud y su libertad: está determinado por algo externo, en vista a lo cual actúa. Pero Dios no crea al mundo para ponerlo al servicio de alguien: lo crea porque así lo determina su esencia. La primer hipótesis supondría que Dios imagina al hombre antes de crearlo, pues Dios crearía al hombre de la nada. Por ello, la postulación del vacío y de la nada como lo que precede a la intervención de la omnipotencia de Dios supone que su entendimiento puede concebir

cosas sin crearlas al punto en que las concibe. El "problema cosmológico" no consistiría para Spinoza en una teoría acerca de como empezó a existir el mundo sino como el mundo debe existir eternamente vinculado a la naturaleza de Dios. Concebir a la nada como reinante antes de la creación es conceder que remonta a esta nada con su voluntad. Cuando se considera que Dios es excitado actuar por su sabiduría y por su voluntad antes que por su naturaleza estamos admitiendo que hay algo exterior a Él que lo compele sin que sea su propia naturaleza. La creación indiferente de Dios excluye al hombre como centro del universo. Más aún excluye la idea de que proceda a crear al mundo con los propios y no con su naturaleza absoluta. Indiferencia que también podría servir para negar en Dios su carácter de juez. Dios no elige actuar o renunciar a ello. Su poder no puede identificarse sino como acción pura sin que rechace su voluntad hacer algo. Debe, por tanto, excluirse de su omnipotencia a la voluntad, pues no son términos que puedan compartir un mismo ser. La omnipotencia sólo puede considerarse como tal cuando excluye a la intermitencia del poder divino. Esto es, debe ser eterna y continua para que verdaderamente se considere como tal.

La identificación de la omnipotencia con la voluntad parte, de principio, de varias ideas falsas o ficticias. En primer término tenemos que la voluntad no tiene en Spinoza un carácter causal, no es un atributo (esto es, no pertenece a la naturaleza de Dios) y ni siquiera es un propio de su esencia. Este prejuicio se sostiene sobre la creencia de que la voluntad es una especie de acto de transición entre el entendimiento divino y la esencia

formal de todas las cosas. La negación spinozista de la voluntad entendida como una facultad absoluta, tiene por propósito el negar que exista algo con lo cual se puede decretar el paso de la sabiduría y la bondad hacia la esencia formal de las cosas. El término justo para nombrar esa relación entre ambas potencias es el de necesidad. Para Spinoza la idea de voluntad es solidaria de la de posibilidad: que la esencia de Dios pueda cambiar de naturaleza. Querer, entender y crear no constituyen más que una serie de actos que si bien se pueden dar en Dios (en tanto afección de una afección), éstos no están vinculados de manera necesaria. Hablar del entendimiento y de la voluntad como si fueran dos cosas distintas es un error. Sin embargo, en Spinoza se establece claramente que ambos no pertenecen a la naturaleza de Dios sino a sus efectos. Se puede entonces identificar a la voluntad con el entendimiento (y no con la omnipotencia) sólo en la medida en que: a) se presenten ambas como efectos de Dios; b) que se presenten como idénticos en forma y contenido. Esto querría decir que como efectos de Dios no tendrían otro carácter que el de perfecciones que tienen un carácter derivado, no de perfecciones que puedan ser admitidas como propios de la naturaleza de Dios.

Es indudable que las teologías tienen razón al asociar la "creación" del mundo con el conocimiento. En Spinoza se encuentra presente también esa relación. Sin embargo, el conocimiento de Dios consistiría en cosas radicalmente distintas en ambas doctrinas. Se trata de un conocimiento natural que consiste en la descripción de las leyes de la naturaleza; este conocimiento

expresa también formas de causalidad y formas de ser de las cosas. Por esta razón, la teoría del paralelismo no sólo consistiría en una descripción del orden natural sino también en una exposición acerca de la igualdad de las potencias. En efecto, la teoría del paralelismo no es otra cosa que la justificación de la equivalencia entre la esencia formal y la esencia objetiva. En el entendimiento divino no cabe hacer ningún privilegio en este campo. Pues si concediéramos que una es eminente frente a la otra estaríamos admitiendo o bien que el mundo (la obra de Dios) es superior a su creador; o bien que el creador a realizado una obra superior a sí mismo, lo cual es absurdo⁶⁰, como el Dios que queriendo crear a un toro ha creado a un búfalo. Para ilustrar con mayor insistencia la presencia de Dios en todas las cosas finitas, basta decir que Dios no puede ser causa de algo que no mantenga con Él una cierta comunidad de naturaleza. Si bien la teoría de la distinción de naturaleza sirve para fundamentar la diferencia entre los atributos, y por tanto, para poder fundamentar su carácter infinito, también puede utilizarse esta noción para pensar en la comunidad de naturaleza entre Dios y el mundo. *Omnia in omnibus*: Dios y cosas individuales

⁶⁰ Es evidente, como ya lo hemos sugerido en una nota anterior, que en el plano de los atributos y de las potencias no cabe plantear ningún privilegio. Pero la idea de eminencia tendría cierto sentido en Spinoza si admitimos que en su doctrina existe una especie de teoría del orden. Sin embargo, la eminencia no se puede entender aquí a la manera de Duns Scoto: "lo más perfecto, lo más noble, según la esencia, y en este sentido, precedente" (*Tratado del Primer Principio*, p. 4, Ed. Aguilar). La idea de eminencia no tiene que ver con propios ficticios: "Por eminentemente entiendo que la causa contiene toda la realidad del efecto más perfectamente que éste" (*Principios de Filosofía de Descartes*, I, ax. 8). Sólo en este sentido se puede admitir en Spinoza la eminencia.

establecen un nexo que no sólo los comunica sino que lo vuelve una presencia íntima en el ser de las cosas.

CAPITULO II

EL MAPA DEL MUNDO

1. Los Despliegues Causales: Causalidad y Teoría de la Potencia

La teoría de la potencia es parte de los argumentos que no pretenden probar la existencia de Dios, mostrar de manera necesaria cómo actúa, vale decir, cómo piensa y cómo produce. Se trata de la confirmación (que no la demostración) de la existencia de Dios probando la del mundo¹. Por un lado, la argumentación a favor de la igualdad de los atributos busca establecer no sólo una clase especial de la infinitud sino también la posibilidad de incluir a la extensión en el ámbito de las perfecciones de Dios: sólo bajo esta condición podrían pertenecer a su esencia eterna. Para Spinoza, la preminencia del atributo pensamiento no sólo pone en riesgo la eternidad de Dios, sino también a la del mundo, pues esta hipótesis se resuelve como

¹ En este caso no se trata de una especie de prueba *a posteriori*, pues el asunto de la causalidad consiste en mostrar los mecanismos operativos de Dios (E. I, pp. XVI-XVIII; T. B. Parte I, Capítulo III, 2). La prueba *a posteriori* (E. I, p. XI, Esc.) parte de la existencia de los modos para demostrar la necesidad de su causa.

una teoría del origen en el tiempo de uno de los polos del acto de la creación y, de manera concomitante, presupondría que la potencia de Dios se ejerce en la esfera de la duración. La teoría de la potencia no aporta pruebas adicionales sobre la existencia de Dios; exhibe lo que serían los mecanismos de la relación inmanente entre Dios y el mundo. Pero también expresaría, justamente fundamentada en esta relación, lo que es una teoría del orden racional. Es preciso, para Spinoza, que un orden derivado directamente de Dios sea racional para que tenga verdaderamente filiación divina, pues sólo bajo esa condición puede expresarlo². Cabe señalar que el afán de Spinoza por sostener la igualdad de los atributos que establece en las primeras proposiciones de la *Ética*, ya no se mantiene cuando se pasa al tema de los propios de Dios, esto es, "adjetivos que no pueden ser entendidos sin sus sustantivos. Es decir, que Dios no sería Dios sin ellos; pero, no obstante, no es Dios por ellos. Pues ellos no son algo sustancial, que es lo único por lo que Dios existe y se da a conocer"³. En efecto, los propios bajo los cuales se ampara la teoría de la potencia no se conciben como

² Spinoza concibe, a diferencia del panteísmo clásico, la existencia de un orden racional que nada tiene que ver con una traza de la providencia. De ahí que la idea del mundo como un "gran animal" (Platón y Giordano Bruno), el "mundo como segunda emanación" (Plotino) o la simpatía y colaboración entre las cosas particulares gobernadas por una especie de "Alma del Mundo" (Diógenes Laercio, Schelling), nada tenga que ver con su diseño del mapa del mundo. Sobre este último punto se podría identificar el concepto de "cara total del universo" con ideas clásicas. Sin embargo, para Spinoza esta concepción no tiene un carácter mítico: se trata de el conjunto de leyes que gobiernan las conjunciones y disyunciones de los cuerpos.

³ T. B. Parte I, Cap. III, 1 (nota).

iguales en el spinozismo. Hay un mayor peso argumentativo de ciertos propios a partir de los cuales se puede concebir de una manera más patente tanto la naturaleza de Dios como su potencia causal. La crítica de la eminencia sólo alcanza, por tanto, a los atributos⁴.

La "transformación" de la causa sui en *causa rerum* implica que el despliegue de la causalidad se refiere tanto a Dios, en su esencia y su existencia, como al mundo, en su orden y en su vínculo eterno con su causa. Pero, en sentido estricto, esto no implica una transformación de un principio causal sino una perspectiva distinta del mismo principio. Se trata del principio vinculado con "lo que es en otro". La alteridad del principio causal de Dios frente a las cosas es lo que introduce la posibilidad de percibir esta distinción. En este punto se presenta el siguiente problema: ¿cómo establecer la diferencia entre la potencia infinita de Dios con la potencia propia de todas las cosas finitas? Evidentemente, Dios "no se conserva": todo aquello que actúa necesariamente, existe eternamente. Conservarse es una acción propia de todas las cosas finitas: implica necesariamente a la esfera de la duración. Cuando se admite la idea de la eternidad, como determinación propia de una clase de cosas existentes, se está admitiendo también que hay una clase especial de causalidad: la de causa sui. Las cosas eternas

⁴ La estratificación argumentativa de los propios hace que algunos de ellos tengan más importancia. Por ejemplo, la definición de *causa sui* con la que arranca la *Ética* sería el de mayor importancia para demostrar la existencia de Dios tanto como su potencia. La preminencia de algunos propios no altera en nada la igualdad de los atributos.

no perseveran, en la medida en que no lucha por su existencia aquello que la posee necesariamente⁵.

Todo lo que se conserva necesariamente es en otro. La conservación, en este sentido, define a todo aquello que tiene una potencia limitada, esto es, una duración indefinida. La potencia inherente a una cosa finita ¿cómo es transmitida de Dios a lo que es en otro? la relación entre Dios y las cosas, en particular, la relación entre Dios y los hombres no puede ser ni simbólica, ni profética, ni a través de un "estado de gracia": todo vínculo de Dios con los seres finitos consiste en un nexo causal, más que en una relación mediada por hechos que trasciendan las leyes naturales. La crítica al antropomorfismo en Spinoza revestiría no sólo una censura y refutación de la imagen vulgar de Dios, sino también la relación que mantiene éste con el mundo y con el hombre. Spinoza no quiere construir otra imagen antropomórfica de Dios, sino divinizar al hombre a través de la determinación del absoluto. Dios no se revela, se expresa: la comunicación con Dios no consistiría en un acto misterioso. La expresión asume en Spinoza un carácter físico y real y no una experiencia sobrenatural. La denuncia y crítica de los atributos morales consistiría también en una denuncia de la comunicación puramente moral o religiosa entre Dios y el hombre. Dios

⁵ La diferencia de potencia la confiere el registro al que pertenece la cosa definida: la duración o la eternidad. Toda potencia se ejerce en acto (E. I, p. XXXI, Esc.), pero la capacidad para mantener la actualidad difiere en la naturaleza de las cosas en relación a su posición dentro del Orden Total.

transmite hacia las cosas del mundo ante todo una fuerza; esta fuerza forma parte de la naturaleza, no como una manifestación de la providencia, sino como encarnada en un "orden cósmico". La presencia física y real a través de la causa inmanente, su expresión en las cosas singulares existentes en acto se domina justamente derecho natural⁶; el conatus, examinado como una expresión de la causalidad de Dios, consistiría justamente en un derecho primario que precede a todas las convenciones y pactos puramente humanos y convencionales. Un derecho pre-positivo implica antes que una consideración puramente humana de la ley, una perspectiva del orden establecido por Dios, no examinado a través de su voluntad, sino por su despliegue causal en la Naturaleza⁷. Es en este plano cuando se habla de la doctrina de Spinoza como un materialismo, o mejor, como un naturalismo a través del cual se explicaría tanto el principio de la causalidad inmanente como el principio de la constitución del hombre, ya en

⁶ Así, la teoría del **conatus** no aceptaría una especie de epigénesis en la que las causas tienen un carácter supranatural. Leibniz concibió (*Theodícea*, I, Prefacio) que Dios antecede a las causas mecánicas que dan origen a nuevos organismos: antes de la acción de las cosas finitas, tenemos la intervención de lo infinito. En Spinoza la generación de las cosas también se explica desde Dios, sólo que Él ya no trasciende a la naturaleza misma: la generación de las cosas es, por tanto, resultado de su propia acción mecánica que no es otra cosa que Dios en tanto manifestado en el orden de las cosas finitas. El punto de vista ocasionalista quedaría así superado: Dios es la causa de que las cosas comiencen a existir pero su perseverancia es resultado de una acción propia de las cosas finitas.

⁷ De esta manera se puede afirmar que la existencia está fundamentada en un principio divino. El **conatus** entendido como una fuerza interior y no como una hipótesis metafísica expresa el sentido último del panteísmo spinoziano (E. III, 7; E. III, 8)

su propio ser, o bien en su condición social o política.

Los propios de Dios no son expresiones sino elementos que vuelven inteligibles a la naturaleza de Dios. En este sentido, se puede decir que los propios de la potencia refieren a la realidad productiva de Dios; asimismo, están más allá de aquellos propios (amor, bondad, etc.) con los que se concibe externa e imaginariamente a Dios. Para Spinoza los propios no son ni imaginarios ni seres de razón, pero tampoco expresan directamente a la naturaleza de las cosas. En este sentido, la transformación de la *causa sui* en *causa rerum*, en tanto que expresa un nivel distinto de la esencia eterna e infinita de Dios (¿o deberíamos decir en su potencia eterna e infinita?), tiene sentido en la medida en que los atributos, si bien lo hacen comprensible en su realidad total, no agotan la comprensión de su naturaleza. Si Dios estuviera reducido a sus atributos puros no sería más que un ser infinitamente infinito; pero resulta que todos ellos están determinados a producir algo. El doble papel que jugaría el atributo en el campo de la *causa sui* (su esencia o su naturaleza), tanto como en la intervención que esta expresión tiene en la noción de *causa rerum* (en tanto que una forma específica de causalidad) muestra que el orden de la Naturaleza implica necesariamente que existe algo más que lo infinitamente infinito. En este punto, como ya se ha intentado demostrar, el papel del atributo será el de establecer una forma causal específica y distinta, diversa en naturaleza y, por lo mismo, no interactuante en una legalidad causal extraña a ella misma. Cabe también retomar los argumentos a favor de la distinción de

naturaleza entre los diversos ordenes causales, pues la teoría de la distinción también es una teoría de la alteridad⁸. Los atributos se vuelven ahora despliegues de una forma particular de causar diversos seres que necesariamente tienen que desembocar en cosas finitas, pues si los atributos sólo fueron potencias que producen cosas infinitas, su naturaleza consistiría en producir leyes eternas que no necesariamente desembocarían en la producción de cosas finitas. Se precisa, pues, que exista "lo otro" para que Dios pueda desplegar su potencia, para que "realice" su naturaleza.

Se sabe que para Spinoza fuera de Dios y sus afecciones no hay nada⁹. ¿Cómo concluye esa definición ontológica de lo existente? La intervención de lo que concibe como intelecto infinito delimitaría justamente a la esfera de la realidad; por así decirlo, "los límites del mundo son los límites del pensamiento de Dios". Es preciso que no sólo sea una cosa pensante, sino que

⁸ Tal es el parecer de H. F. Hallet cuando establece la relación entre los modos entre sí y los modos en relación a la sustancia: "Natura creata as an eternal macrocosm within which infinite eternal microcosms of all grades of perfection are at once distinct individual agents, and also woven together in perfect community to form the seamless whole. According to this scheme the finite actualizations of Substance constitute not an aggregate of externally related parts or sections but a perfect 'identity in difference' of microcosms congruent with the 'infinite, one, and indivisible' macrocosm" (*Creation, Emanation and Salvation*, The Hague Martinus Nijhoff, 1962, p. 51). Desde este punto de vista Dios puede crear cosas que no son de su misma naturaleza: en el plano de las cosas creadas por Dios se admiten división, desintegración y lucha de las cosas sin que por ello sean extrañas a Dios en tanto que efecto de sí mismo.

⁹ E. I, Ax. 1.

no sólo se piense a sí mismo en tanto que absoluto. El contenido de sus pensamientos son al mismo tiempo su naturaleza y las cosas que de ella derivan. De este modo resulta que su acción cogitativa no es puramente imaginaria. La hipótesis de la creación *ex nihilo* supone la existencia de un intelecto que antes de tener una referencia real de sus ideas, imagina a las cosas. No puede haber un soporte argumentativo a favor del intelecto puro de Dios sin postular al mismo tiempo su correlación con las cosas. Un Dios con una pura expresión objetiva de su esencia o, por el contrario, un Dios con una expresión puramente formal de ésta sería imposible para Spinoza¹⁰. Ambas perspectivas se tienen que manifestar como correlativas para poderse presentar como concebibles. La concebibilidad de Dios consiste no sólo en presentar a su existencia como no contradictoria sino, fundamentalmente, como una correspondencia necesaria de un orden tanto intelectual como causal. Dios se piensa a sí mismo al pensar en lo otro; Dios actúa sobre sí mismo al actuar sobre lo otro¹¹. Esto parece tener una significación también deductiva. La idea de derivación tiene una importancia capital en Spinoza. Dado un fundamento, de éste se siguen infinitas cosas en infinitos modos. Un fundamento no tiene sentido si no es en

¹⁰ En este punto es que justificamos la inclusión del axioma VI del libro I de la E., dado que a muchos comentaristas les parece extraña su inclusión en un libro que no pretende explicar cómo se forman las ideas. La *adequatio* no explica a la teoría del conocimiento sino a la correspondencia entre el pensamiento de Dios con sus propias obras.

¹¹ Por tanto, la distinción entre *causa sui* y *causa rerum* sólo asumiría un carácter formal. La acción causal de Dios es única pero expresada de dos formas o dos momentos que se dan al unísono.

relación a las cosas que fundamenta y que se siguen necesariamente de él. La geometrización del mundo no sólo consistiría en la admisión de esta ciencia como un mero método, sino como una estructura de Dios y del mundo. La noción de geometría no es extraña a la noción de orden¹².

2. Los Atributos Como Elementos de Ordenación

¿Dios se comprende porque produce o produce porque comprende? En ambos casos debe advertirse que ni una ni otra cosa puede tomarse como fundamento causal de la otra. El hecho de que Dios comprenda como produce y produzca como comprende implica que no puede haber condicionamiento de ninguna de las potencias de Dios. El objeto de su entendimiento no lo trasciende; pero al mismo tiempo indicaría que el imperio de su producción tampoco está más allá de los "confines" que establece su propio pensamiento. La perfecta correspondencia o sincronía entra ambas potencias expresa por un lado que el entendimiento de Dios no puede estar contaminado por la imaginación: "la naturaleza divina tiene absolutamente infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa también una esencia infinita en su género"¹³. Así que la

¹² Si para Spinoza el orden de las esencias es el mismo que el de la exposición, podemos de aquí colegir que la estructura de la realidad no es simplemente examinada a través de la óptica de la geometría o de la mecánica: el orden del mundo es él mismo geométrico y mecánico. No aportan una simple perspectiva o una representación de la *imago mundi* de Spinoza: son el mundo mismo.

¹³ E. I, p. XVI, Dem.

correspondencia entre la esencia objetiva y la esencia formal debe entenderse de manera dinámica, en tanto que expresan el mismo orden bajo distintas formas. Dios crea conceptos en el mismo sentido en que crea afecciones o modos. La noción "infinitud de modos" no sólo explica la potencia productiva de Dios sino también alude a la diversidad o heterogeneidad de las formas en que son producidas. La diferencia y desproporción radical entre un entendimiento finito y uno infinito no radica en que comprendan de una manera distinta sino en que este último tiene una potencia tal que puede tener afecciones activamente seguidas de su potencia. Del mismo modo, la desproporción entre la potencia infinita y la finita no sólo consistiría en que esta última es sólo una parte de la primera sino, fundamentalmente, en la **diversidad** en la cual se transforma activamente la potencia de Dios. En la potencia finita, la adecuación entendida como causa tiene un sentido señaladamente ético, pues remiten al ámbito de las pasiones y de las virtudes. En este sentido, las afecciones de Dios "no lo afectan" sino lo expresan o exhiben su poder para establecer o instaurar diversidad de líneas causales. La diversidad de modos, o mejor dicho, la infinitud de modos, expresan o indican la complejidad de las cualidades que constituyen a Dios. Los atributos expresan su realidad a condición de que sean concebidos como "continentes" cuyo "contenido" específico son los modos; pero no sólo se reducen a este papel en que Spinoza organiza lo dado por la potencia de Dios: tienen que ser causas al mismo tiempo que una clasificación de la realidad. Si excluyen a todas las demás cualidades para afirmarse como infinitos es para restituir pureza en todos las

cualidades reales que existen¹⁴.

Ahora bien, la idea de la "infinitud de modos" podría evocar el problema aristotélico de la analogía, según el cual el ser se expresa de diversos modos. Pero la idea de la infinitud de los modos de ninguna manera tiene el mismo sentido en Spinoza; en Aristóteles se sostiene bajo la premisa de la equivocidad de la noción de ser y en tanto que presenta a la noción de ser como una noción confusa. La diversidad de los modos, por el contrario, parte de un principio de inteligibilidad en Spinoza, pues justamente se basa en la simplicidad de cada atributo y en la infinita diversidad del orden de las causas. La admisión de esta diversidad de las causas es correlativa a la admisión de la comunidad de naturaleza bajo la cual puede acaecer un nexo causal que la vuelve inteligible. La posibilidad de la intelección de Dios y de los modos está fundamentada en el mismo principio. Por los atributos se entiende a Dios, por los atributos se entiende a todos los modos. Pero mientras que la función de entender a Dios se constituye a través de la esencia de la sustancia, en relación a los modos son principios causales que les suministra su ser y los hace concebibles. Para constituirse como principio de intelección, en su función de causa próxima, debe compartir

¹⁴ El atributo como *genere* (E. I, def. VI y E. I, p. XVI Dem.) tendría en ese sentido un carácter lógico-clasificador. Es probable que en la disputa acerca de la naturaleza de los géneros como cualidades Spinoza se hubiese manifestado como partidario de los que sostienen su realidad extramental. El atributo como *genere* es una comunidad de naturaleza que comparten infinitos modos y cuya característica fundamental es su existencia real.

con la cosa finita una comunidad de naturaleza¹⁵. Este principio de causalidad depende evidentemente de la fundamentación previa que Spinoza le ha conferido al atributo: la propiedad de ser causa de sí y la imposibilidad de que una sustancia pueda ser causa de otra. La simplicidad del atributo no sólo serviría para volver inteligible a Dios sino también a Dios en tanto que causa de todas las cosas y como manifestado bajo una perfección particular. Una posible concepción de los atributos como entidades complejas (esto es, como una mezcla de cualidades) anularía su definición de causa y también su carácter de fundamento que establece nexos causales en cosas que comparten su misma naturaleza.

La idea de perfección tiene que ver en un sentido con la de cualidad; pero para que algo sea una cualidad es preciso que sea simple. Tradicionalmente se había mantenido a la noción de simplicidad como consustancial a la de eternidad¹⁶; ahora bien, Spinoza mantiene esta significación, pero le agrega una más: es un elemento que sostiene a la perfección de los atributos de Dios en su carácter de causa en sí y en su carácter de causa de todas las cosas. En este sentido, aquello que el intelecto percibe como constituyendo la esencia de la sustancia debe agregársele, en el plano de la potencia o el de la causa rerum, que todo intelecto

¹⁵ Ese es el sentido del problema de la definición de la cosa finita o cosa creada: "la definición deberá comprender su causa próxima" (T.R.E., Parte III, 96).

¹⁶ Cf. Fedón de Platón, 78 b 4-80 e 1. La naturaleza deiforme del alma consiste fundamentalmente en la simplicidad, esto es, a la imposibilidad de que la alcance la corrupción.

puro también percibe necesariamente la acción causal que Dios efectúa. Los atributos se conciben como constituyentes de la sustancia al mismo tiempo que desplegados en la producción de infinitos modos, tanto en su heterogeneidad como en su infinitud. La idea de necesidad según la cual Dios piensa como actúa y actúa como piensa debe reconocerse como una explicitación de esta percepción que todo intelecto puro puede tener del atributo en su doble rol de esencia y de causa. La determinación causal debe ser vista como otra de las percepciones del intelecto puro, en la medida en que este debe pasar de la percepción de la esencia al de la percepción de la potencia. Percibir los atributos de Dios implica percibir la actividad de Dios. Ahora bien, Spinoza tiene que ratificar aquí el principio de igualdad de los atributos no sólo para sostener que todas las perfecciones, en tanto que iguales, no pueden establecer un nexo causal entre sí: ahora se trata de introducir en las series causales el principio de su igualdad, pero en función de la resolución del "problema de la comunicación de las sustancias"; con la teoría del paralelismo se soluciona esta "comunicación" y se evita la postulación de la tesis ocasionalista con la que se hace intervenir causalmente a Dios en la correspondencia psicofísica¹⁷. Esta hipótesis que criticaría Spinoza, introduce una seria falta argumentativa en la medida en que concedería que la causalidad de Dios consiste en garantizar un evento físico

¹⁷ A pesar de que Spinoza postula a Dios como causa universal de todas las cosas y de que todo acto de determinación es un acto causal de Dios, no se puede estimar que su doctrina deriva en teocentrismo radical. Todo acto que excluye a la pasión es un acto de Dios y también de las cosas finitas.

a uno "psicológico". El antipsicologismo de Spinoza consiste en no hacer intervenir a Dios en el ámbito de las meras afecciones sino en el de la causalidad interna de todas las cosas. Esta argumentación entraña una consecuencia antiescética y declara a las cosas impotentes; el supuesto de la "comunicación" entre dos series causales distintas implicaría no sólo desconocimiento de Dios y de la naturaleza de las cosas sino, justamente, la restitución de los fueros de la imaginación y la ignorancia de las causas.

3. Expresión y Orden: El Registro de los Modos

El problema de la relación entre sustancia y modo replantea para Spinoza el viejo problema de la relación unidad-multiplicidad. Una filosofía de carácter sustancialista necesariamente se enfrenta a él; tiene que jerarquizar el orden de lo real y en esta empresa tiene que resolver la cuestión de la simplicidad y la complejidad. Considerando un orden causal primigenio, Spinoza no podría admitir sino un sólo principio; pero desde el punto de vista expresivo y real (definido como la necesidad de estar constituido por una multiplicidad de cualidades) es preciso para Spinoza que lo real sea múltiple. Sólo se puede entender la idea spinozista de perfección como expresión de complejidad. El argumento de la realidad y perfección de Dios sólo es sostenible si la multiplicidad o heterogeneidad se mantienen como elementos argumentativos imprescindibles. Para que Dios sea perfecto es preciso que sea

infinito; pero esa infinitud no puede asumir otra característica que no sea múltiple o diversa. Es preciso que la perfección de Dios sea compleja sin que ello implique divisibilidad. Dios no es sólo una entidad múltiple; todo lo que se sigue de su naturaleza eterna e infinita está ordenado y estructurado conforme leyes eternas. Así, la multiplicidad no implica la admisión del caos sino su sometimiento a un principio ordenador que la gobierna. Siendo infinitamente heterogéneo Dios puede afirmarse como perfecto; pero siendo sometidas a leyes sus modificaciones es que puede entenderse la naturaleza¹⁸.

Esta multiplicidad ordenada conforme a leyes excluye la idea de que dos cosas que pertenecen al mismo registro ontológico (atributos o modos) guarden preminencia entre sí: tampoco puede concebirse una relación de eminencia entre modos. La multiplicidad en el orden de la esencia de Dios o en lo que se sigue de Dios consiste en una definición de un sistema de equivalencia de las perfecciones (que garantiza la inteligibilidad de la naturaleza de Dios) pero con una heterogeneidad infinita (que garantiza la perfección de Dios). Justamente esta teoría del orden de lo que se sigue de la naturaleza de Dios refutaría todo privilegio o todo formalismo en la doctrina spinozista; en ella no sólo se refutaría una falsa

¹⁸ Las paradojas que pudiera plantear la relación infinito-finito, unidad-multiplicidad se resuelven en Spinoza desde E. I, p. X: "Cada atributo de una sustancia debe concebirse por sí". La simplicidad o pureza de las series causales que establecen los atributos se fundamenta justamente en que comparte con la sustancia infinitamente infinita una cualidad sustancial: la causa sui.

intervención de Dios en el orden del mundo (la doctrina ocasionalista), sino también se refutaría la pretensión según la cual un atributo o un modo preceda a otro en el orden de la naturaleza¹⁹. El orden y la conexión se dicen en relación a las series causales que fundamenta la sustancia infinitamente infinita. En el plano de la producción modal, el paralelismo mantiene una misión semejante a la que presentaría la teoría de la diferencia entre los atributos que definen a una sustancia en la fase inicial de la *Ética*. En esta fase argumentativa se fundamenta a los atributos como elementos esenciales simples; en el mismo tenor, la teoría del paralelismo representa no sólo la respuesta a la relación que mantienen los modos de Dios sino también una teoría de la simultaneidad que se guarda entre ellos. No hay paralelismo en el plano de los atributos considerados por sí solos; esta noción entra en juego cuando Spinoza se propone reflexionar sobre Dios como causa de modos, esto es, en la perspectiva dinámica de sus afecciones. Spinoza se referirá a los atributos como géneros de realidad que se afirman a sí mismos, sin necesidad de otros para concebirse y excluyendo, que no negando, a todas las demás cualidades que constituirían a Dios. Su autonomía se sostiene a través de su carácter autosuficiente de entidad con cualidades sustanciales. Mientras que esto

¹⁹ *Ordo* y *connexio* significan para Spinoza no sólo una simple teoría que pretende superar las dificultades del dualismo cartesiano. En esta misma proposición (E. II, p. VII, Cor.) se plantea la cuestión de la igualdad de las potencias que en E. I se anuncia pero que no se explicita: la *Dei cogitandi potentia* y la *Dei agendi potentia* son iguales en razón a los vínculos necesarios de correspondencia entre el intelecto infinito y la causalidad infinita y diferenciada de Dios.

pretende excluir a un atributo frente a otro, la teoría del paralelismo presentará una intención no muy distinta: establecer la exclusión entre los atributos, pero también la relación que éstos guardan como series causales. No hay paralelismo entre atributos en la medida en que representa una teoría del orden que mantienen entre sí todas las cosas "creadas" y en la medida en que el paralelismo representa un punto de vista dinámico de la potencia de Dios²⁰.

Toda la perspectiva spinoziana no sólo debe comprenderse como aquél intento en el que, instalándose en la idea de Dios, es posible deducir una infinidad de ideas. Se debe presentar al spinozismo como una filosofía cuya tentativa no sólo consiste en pensar desde Dios sino como Dios. En este sentido, Dios no es sólo un punto de partida sino, fundamentalmente, una perspectiva constante que se tiene de las cosas. Se incurriría en una posición reduccionista si Dios sólo se presenta como un fundamento deductivo y no como una perspectiva privilegiada de las cosas. En este punto, la posición de Spinoza no consiste en un mero seguimiento de una constante del racionalismo clásico: la idea de fundamento o de razón suficiente. Dios es la "idea que

²⁰ En el plano de la esencia Spinoza distingue a los atributos por su perseidad. En el plano de los modos en que los atributos son series causales se ratifica: a) que esos modos siguen referencialmente vinculados a una sustancia única; b) que todos ellos tienen por causa a Dios, que establece entre todos ellos un vínculo no sólo expresivo y referencial de todos ellos frente a Él mismo; pero Dios no sólo los vuelve su polo único de referencia, pues establecen entre todos ellos un vínculo de simultaneidad y de correspondencia (E. II, p. VII, Esc.).

acompaña a todas mis representaciones"; eso consistiría no sólo en una búsqueda de bases sólidas sino también en la instalación de un punto de vista que se ubica en la óptica de la eternidad. A la idea de pensar desde Dios como fundamento deductivo, debe agregarse el propósito de asumir la naturaleza del alma, de las cosas extensas, de los asuntos éticos y políticos tal y como Dios los entendería. Naturalmente que estas dos últimas materias, que son asuntos puramente humanos, no son "temas" del intelecto de Dios, pero Spinoza los plantea, al menos, desde los supuestos que proporciona la idea de Dios y las leyes naturales que ha instaurado en el mundo. Transformado en una idea reguladora es, sin embargo, una consecuencia de la asunción de la idea de Dios como fundamento deductivo de todo el edificio del conocimiento; así, cada deducción o cada construcción intelectual (ideas adecuadas o conceptos) no consisten sino en la actualización de la idea de Dios en todas las ideas que el intelecto finito construye. La "inmanencia intelectual" de Dios en todas y cada una de las ideas debe ratificarse en cada pensamiento. Las ideas consideradas como "cosas" no deben tomarse como materias ajenas a este tipo de causalidad: Dios como causa próxima consiste, en el plano intelectual, en que estaría ubicado no sólo como un fundamento "mediato" sino como una causa inmediata en todas las acciones o causas adecuadas que el intelecto puede acuñar²¹.

²¹ Una de las más grandes contribuciones de los estudios de la filosofía de Spinoza lo constituyen *Ethique 1, Dieu y Ethique 2, L'ame*, de Martial Gueroult. La contribución más fundamental de esta obra es justamente la exhibición de los fines más íntimos del spinozismo: declarar que Dios no es sólo un artículo de fe sino una materia de conocimiento. Esta investigación supone esa interpretación fundamental sin la cual parecería no comprenderse a Spinoza.

A pesar de que Spinoza explica causalmente el orden del mundo, nunca llega a plantear una diversidad de causas sucesivas que concluiría con la causa final. No habría más que una ley universal de causalidad que se expresaría de diversas maneras. Mientras que la teoría de la causalidad de Aristóteles quiere explicar el conocimiento y el movimiento, el propósito de Spinoza consiste en plantear una teoría de la relación que guardan las cosas y las ideas; el contexto de su significación se remite en Spinoza a un problema cartesiano: la relación entre las ideas y las cosas no consiste en una "participación" ni en una tendencia. Las ideas no se transforman en cosas; son dos naturalezas causales que de manera autónoma se constituyen como propiedades de un mismo referente, la sustancia infinitamente infinita. Sin embargo, la viabilidad de la teoría del paralelismo consiste en la doble relación que establecen ideas y cosas: relación causal respecto a Dios (Dios considerado como potencia productora) y relación no causal sino simultánea multiplicidad expresiva de Dios. Remitirse a una causa única reconociendo en ésta una multiplicidad de manifestaciones que son los atributos, es una de las respuestas que ofrecería Spinoza a la cuestión. Que la causalidad sea planteada no como una yuxtaposición de causas (de la formal a la final) sino como una correlación, implica que si no se da la cosa no se pueden dar la idea; o viceversa, si no se da la idea no se da la cosa. La cuestión remite, pues, a los "límites" de la acción de Dios. No sólo tiene que ver con la simultaneidad de las series sino con la naturaleza o potencia de la cosa actuante y pensante. El paralelismo consiste, en sus fundamentos, no sólo en una teoría de la simultaneidad de las

series, sino también lo que hacen posible que se den de una manera correlativa esas series. Explica la potencia de pensar y la de actuar como fundamentos de estas acciones de Dios.

La idea de la correspondencia entre la esencia formal y la esencia objetiva sería puramente abstracta si no se agrega la idea de orden y conexión. Mientras que los atributos guardan entre sí una relación de exclusión para que puedan sostenerse como infinitos y en razón de que éstos son concebidos como elementos de la compleja naturaleza de Dios, los modos sí plantean el problema de la relación entre la diversidad de lo existente. El problema de la causalidad examinado más allá de la esfera de la *causa sui* implica la introducción de una perspectiva dinámica en el ámbito de la causalidad de Dios ejercida frente a una multiplicidad de cosas en una multiplicidad de modos; el carácter dinámico de la *causa rerum*²² implica que todas las cosas producidas son diversas, pero también que en una causalidad que comparte una misma naturaleza hay una secuencia en la que un modo está determinado a ser causa de otro. Esta dinámica es,

²² La teoría de la potencia parecería no tener sentido si no se refiere a un punto de vista dinámico de las cosas. La potencia entendida como capacidad de provocar afecciones activas, en lo otro, es Dios (E. I, p. XVIII); la potencia entendida como aptitud para resistir el cambio pasivo de constitución es el *conatus* (E. IV, p. 39); la potencia entendida como capacidad para padecer el cambio es la e-moción (E. III, def. III); la capacidad de aumentar de potencia es, en primer término, expresada por una pasión como la alegría (E. III, p. XI, Esc.) y luego, de manera plenamente activa, la beatitud (E. V, p. XXXIII, Esc.). Las potencias, tanto activas como pasivas, en todos los casos asumen un carácter de transformaciones que constantemente padece o efectúa el agente o el paciente.

desde luego, excluida de la perspectiva de Dios como causa sui porque no hay en ella sino un punto de vista eterno y no mecánico de la forma en que Dios ejerce el derecho absoluto de existir necesariamente. La teoría dinámica de la relación entre los atributos tiene, por tanto, una definición específica de Dios en tanto que productor de modos. El diseño spinoziano del mundo, de una manera no menor a la definición de Dios, responde a una tentativa de constituir no sólo una teología positiva, sino también la posibilidad de fundamentar deductivamente la geometría como la física, la teoría del Estado tanto como la teoría de los afectos, esto es, todas las cosas del mundo.

Dios se concibe como una presencia no sólo causal, sino también como una especie de "presencia íntima" en el corazón de todas las cosas. Sólo de esta manera se puede cumplir el doble papel de la causalidad inmanente: todas las cosas son en Dios porque Dios está en todas las cosas²³. De esta manera Dios no se puede pensar sino como dotado de un vasto imperio: las cosas poseen a Dios en un sentido tal que no sólo se adscriben a su potencia infinita sino también pueden encarnar una potencia particular que les confiere una esencia. Si las cosas sólo estuvieran en Dios no sería concebible una manifestación finita de la potencia o de la esencia: deseo, voluntad y derecho natural

²³ La idea de "artífice interno" planteada por Giordano Bruno es una especie de precedente mitológico de la presencia de Dios en las cosas finitas (*De la Causa*, I, en la edición de Aquilecchia, Firenze, 1958). Sin embargo, Spinoza no le confiere a la presencia de Dios en las cosas finitas una especie de estro y de arrebató que Bruno concibe para esa presencia: Dios es fundamentalmente un principio activo de las cosas y no una fuente del entusiasmo irracional.

se volverían imposibles. Así pues, tiene sentido para Spinoza el descender hasta las cosas finitas no sólo para presentarlas como sujetas al yugo de Dios sino como dotadas de una especie de libertad y de dignidad que sólo es posible concediendo esa presencia²⁴.

Spinoza no es un pensador de la armonía sino del orden²⁵. Es así como puede pensar, en el nivel de lo infinito, una relación esencial entre todos los atributos que se excluyen unos a otros. Todas las teorías del orden del mundo tienen por

²⁴ La interpretación mecanicista del modo sometería a las cosas, a los hombres a la fatalidad de estar sometidos al imperio de la causalidad exterior. Esta opinión incluso fue formulada por el mismo Spinoza en T. B. de la siguiente manera: "se debe seguir necesariamente que querer esto o aquello en particular, afirmar esto o aquello en concreto de una cosa, eso, digo, también debe proceder de una **causa externa**" (T. B. Parte II, Cap. 16). Ahora bien, es obvio que Spinoza abandona esa opinión en la *Ética* para admitir que la inmanencia no se sostiene en la pasividad de las cosas y del hombre: Dios es causa universal sin menoscabo de la actividad propia que tienen las cosas finitas. Sobre una opinión vitalista de esta transformación de la doctrina de Spinoza tenemos la siguiente opinión: "En effet, qui dit individu dit finitude et détermination. Finitude d'abord n'est discernable que par opposition à d'autres individus; dans la mesure où le pouvoir de se distinguer et de se différencier, il se détache dans un 'environnement' dont il subit passivement l'influence -dans une perspective mécaniciste- ou qu'il structure à son tour -dans une perspective vitaliste- en fonction de ses besoins et de ses intérêts". Sylvain Zac, *L'idée de Vie dans la Philosophie de Spinoza*, PUF, 1963, pp. 54-55.

²⁵ Las teorías clásicas del orden plantean a éste como una cuestión comparativa entre la parte y el todo, es decir, como un problema de ubicación. Así, por ejemplo, Cicerón sostiene que el orden es "La disposición de los objetos en sus lugares adecuados y apropiados" (*Cuestiones Tusculanas*, I, 40); el orden, para Spinoza, en cambio, es el orden causal. La "novedad" de la teoría del orden en Spinoza consiste en que no lo postula como reducido al locus cósmico sino a la **connexio**: es relación de simultaneidad y relación de causalidad.

característica la asunción de que éste está garantizado por Dios; sin embargo, todas estas hipótesis parecen tener una impronta de ficción cuando precisan de la intervención de Dios sobre el mundo reduciéndolo a la mera vinculación ocasional de las cosas que no poseen una misma naturaleza. El orden o la teoría del cosmos incluye a la idea de jerarquía o de la estratificación de todo lo existente. La cuestión de la determinación explica tanto a Dios como autoconstituído y como constituyente. En relación a la teoría del orden ¿cómo es que Spinoza logra dar salida a las grandes aporías que la tradición había planteado? Sin duda, sus soluciones tienen por característica común el hecho de que hay instancias de mediación en las cuales se disolverían las oposiciones que entrañarían estos dos problemas en la teoría de la causalidad. La mediación de la unidad y la multiplicidad es la realidad²⁶; la mediación entre la infinitud y la finitud es la teoría de la determinación²⁷. No hay, pues, una mera relación abstracta sino física y real entre estos dos momentos del orden de la naturaleza que representan también a dos momentos de la acción de Dios. Bien como infinito o como finito, Dios sigue un orden necesario en la construcción del mapa del mundo.

²⁶ La multicitada p. IX de E. I.

²⁷ E. I, p. XXIX, Dem.

4. Hacia la Última Emanación: la Mediación Spinozista

El atributo es lo que permite concebir -en sentido intelectual y en sentido causal- la existencia de los modos. Esta doble función permite clarificar las claves por medio de las cuales se entiende el principio productivo por el cual se engendran las cosas finitas. El principio de inmanencia podría indicar que todas las cosas finitas mantienen con Dios una relación semejante a la que alude Spinoza con una ilustración geométrica: en la circunferencia están todos los ángulos que virtualmente se pueden trazar sobre ella²⁸. Pero los modos no sólo están implicados o contenidos virtualmente en Dios; también son producidos en acto, esto es, existen realmente. Son reales porque el principio causal bajo el cual caen es también real: los atributos no son meras postulaciones hipotéticas sino realidades patentes. Una vez asentada la realidad del atributo, Spinoza considera que sería absurdo que este principio no transmita realidad. Sin embargo, la idea de los ángulos posibles que se pueden trazar en una circunferencia podría inducir al equívoco de que Dios concebiría algunas cosas, pero las mantendría en una especie de reserva antes de que se vuelvan reales por efecto de una causa. Las cosas que están en la "antesala de la existencia" son los modos finitos no existentes en acto. El hecho de que los modos sean "lo que es en otro" indica que Spinoza los concibe como lo que no está incluido "analíticamente" en Dios. Pero, esto

²⁸ Nos referimos a E. II, p. VIII: "Las ideas de las cosas singulares, o modos, no existentes, deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o modos, están contenidas en los atributos de Dios".

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

que es en otro no se contrapone al principio de la causalidad inmanente. Lo que es en otro no transgrede al principio de inmanencia como una característica de la acción causal de Dios. Fuera de Dios y de sus afecciones no hay nada; pero lo que es en otro no es algo que esté fuera de Dios. Ahora bien, ¿qué es lo que hace que la causalidad de Dios frente a las cosas se mantenga como inmanente y no transitiva? ¿Cómo es Dios en plano de la naturaleza naturada? De entrada, no se puede afirmar que sea absoluto. De otro modo: todo lo que es eterno e inmutable dentro de las cosas finitas lo es porque Dios está en ellas; pero, recíprocamente, son eternas porque están en Dios. Dios es Dios pero también es todo lo que no es Dios, esto es, lo que es en otro; es el todo pero también la parte²⁹. Se entiende por el principio de identidad, pero también por el de alteridad. Esta doble capacidad de existir y desdoblarse indica justamente que el principio de la causalidad inmanente lo despliega como potencia y lo vuelve otro.

Cuando se afirma que Dios es eterno, desde el punto de vista de la causalidad se está postulando al mismo tiempo otra cosa: la eternidad de Dios es la eternidad de su naturaleza causal. En efecto, el significado de la inmanencia no sólo se reduce a la afirmación de que todas las cosas están en Dios y que Dios está en todas las cosas. También consiste en afirmar que, si Dios no

²⁹ La doble condición de Dios la expresa Spinoza de la siguiente manera: Dios en tanto infinitamente infinito (E. I, p. XI) refiere al registro en que Dios es una entidad necesaria, absoluta, infinita, indivisible, etc.; Dios en tanto que se explica por una cosa finita, en particular, "en cuanto se explica por la naturaleza de la mente humana" (E. II, p. XI, Dem.).

es una causa transitiva, debe considerarse eterno por su acción. La eternidad como propio de la causalidad divina permite establecer un puente de comunicación entre la naturaleza naturada y la naturaleza naturante; asimismo, permitiría sentar que el efecto de la naturaleza naturada es tan eterno como la naturaleza naturante. El argumento para fundamentar esta aseveración sería más o menos análogo al que utiliza Spinoza para describir la naturaleza eterna e infinito del modo inmediato. Sin embargo, un problema surgiría si se toma en consideración que el campo de la naturaleza naturada está constituido por modos divisibles y que en esta esfera también encontramos que las cosas están sujetas a la duración y la mutación de formas. ¿Cómo hacer entonces compatibles estas características de las cosas con la definición de la naturaleza naturada como eterna e inmutable? Si establecemos la comparación a partir de las partes de la naturaleza naturada y no a partir de su totalidad evidentemente no sería posible concebir a la causa y el efecto como eternos e inmutables. Pero cuando la comparación se hace entre ambas el problema se disuelve, pues cambia intestinamente la naturaleza naturada, pero su cara total queda o permanece intacta. La misma caracterización de la naturaleza de las cosas extensas bajo la noción común del movimiento y el reposo tiene el carácter de ley. Que el movimiento y el reposo existan como ley significa que estas dos propiedades de las cosas extensas existen desde la eternidad. Sin embargo, esta no sería la única forma de admitir la presencia de Dios en el mundo: no es idéntico a las cosas

finitas sino en lo que de eterno poseen las cosas finitas³⁰.

Dios es todos sus atributos, pero también las cosas que contienen esos atributos en el ámbito de la naturaleza naturada. Spinoza exhibe a los atributos como fundamento y ratio de las cosas singulares: ningún principio causal se puede plantear como fuente de emanación de cosas singulares si éstas no se derivan de una cosa real: lo real tiene por origen a lo real. En contra de la concepción que sostiene la precedencia de la nada, Spinoza afirmará la plenitud expresiva y causal afincado en el fundamento de todas las cosas. La realidad es el "antecedente" del acto productor de Dios; la realidad es también la consecuencia de este imperio. La absoluta realidad de la causa y la afección es, pues, no sólo la consecuencia de la afirmación spinozista de que sólo los similares pueden causar a sus similares; también se trata de la radicalización de una recusación de la hipótesis nihilista: la nada representa en Spinoza a la impotencia, a la falta de esencia, a la irrealidad y a la imposibilidad. En esa medida, la idea spinozista de los atributos se opone plenamente a esa cosmología que hace preceder a todo acto de la creación: la nada como substrato. Los atributos fundamentan la existencia de Dios justo porque se oponen a la negación: toda expresión indica el contenido de una plenitud de Dios. La infinitud infinitamente

³⁰ Este punto de vista parecería restringir lo que sería la presencia de Dios en el mundo. Dios es real, pero también se realiza; en este sentido todo lo que contenga una positividad (ese es el sentido universal de E. II, p. XIII, Esc.) en mayor o en menor grado expresan a Dios. Las determinaciones del absoluto son al mismo tiempo actos causales de Dios, pero también actos por medio de los cuales Dios desciende en los "diversos grados" de las cosas".

infinita a la que alude Spinoza en las primeras proposiciones de la *Ética* para aludir a la esencia de Dios no sólo indicará, entonces, una pura negación del número como instrumento de aprehensión intelectual de la naturaleza de Dios. La crítica spinoziana al problema cosmológico no estaría planteada, en sentido estricto, según la refutación kantiana; es ciertamente un falso problema, pero también, y esto es lo que lo distinguirá de Kant, un obstáculo para acceder al verdadero conocimiento. Mientras que para Kant esta refutación tiene un valor dialéctico, para Spinoza tiene un sentido crucial: la posibilidad de superar la ignorancia es la posibilidad de hacer caer al prejuicio creacionista de la potencia de Dios: la eternidad de los atributos asegura la no contradicción de la eternidad de la naturaleza naturante y la naturaleza naturada. De esta manera, los atributos prueban la eternidad de Dios tanto como la eternidad del mundo. ¿Cómo es posible que lo eterno sea un principio activo, esto es, un principio generador que suministre existencia a cosas que duran? La actividad no consiste en la mera mutación en el tiempo. El descenso hasta el campo de la duración exigirá para Spinoza otra serie de mediaciones que no se pueden plantear como inmediatamente derivadas de la naturaleza de Dios: este es el papel que le confiere a los modos inmediata o mediatamente derivados de Él³¹.

³¹ La relación entre Dios y sus afecciones evidentemente que precisa de mediaciones. Los modos son, en efecto, determinaciones necesarias de la sustancia y, en esa medida, no pueden existir ni concebirse sin la sustancia. Sin embargo, para descender al campo de la duración desde el de la necesidad, Spinoza precisa de conferirles caracteres que los hacen ser eterno e infinitos (E. I, pp. XXI y XXII), pero también referidos a la duración (E. II, p. XII). Así, los

Todos los modos derivados de la potencia de Dios o se siguen de manera inmediata o bien, de manera mediata. En todo caso, lo que Spinoza afirma es que ninguna cosa finita se sigue de manera inmediata de Él. Todas las cosas son en Dios, pero no todas se siguen de manera inmediata de su naturaleza. ¿Cuál es el vínculo por el que se comunican las cosas finitas con Dios? Habría que explicar por qué en Spinoza se tiene la necesidad de esta mediación de modos; encontramos que una de las razones fundamentales se refiere a la naturaleza de lo finito y lo infinito. Lo eterno no puede vincularse de manera inmediata con las cosas que duran: la función de los modos infinitos mediatos e inmediatos están destinados a desempeñar el rol de intermediarios en el proceso de vinculación de Dios con todas las cosas finitas. Spinoza precisa plantear una eternidad y una infinitud que ya no tiene el carácter absoluto de los propios de Dios, pero que conserva, por el carácter de derivaciones primigenias de Dios, una infinitud y eternidad de "segundo grado", o, mejor dicho, una infinitud y eternidad que se constituirían como propios de las afecciones de Dios. Estos propios, que no son los que pertenecen a lo que es en sí sino lo que es determinado a ser por la causa, presentan una primera derivación dentro de la escala ontológica de la realidad.

El problema de los grados de perfección que derivan de Dios hacia el mundo no tienen en Spinoza un carácter mítico-

modos como mediaciones tienen un pie en el continente de la eternidad y la infinitud y otro en el de la duración y finitud.

cosmológico tal y como se habían planteado en Aristóteles y en los filósofos del Renacimiento. El matiz con el que presenta el problema Spinoza ya no es el de lo "angélico" y lo "bruto" sino como una serie de pasos que permiten plantear un nexo causal y así ratificar la completa inmanencia. La teoría de la potencia en Spinoza sería entonces no sólo una develación de la acción causal de Dios en el mundo: se trata también de una teoría de la perfección absoluta que ejerce su potencia sobre cosas cada vez menos perfectas. La potencia, en efecto, se cumple sobre lo que es inferior dentro del rango ontológico. En el plano de las afecciones, la eternidad y la infinitud son una impronta, más que una derivación secundaria de una fuerza inherente. Sólo cuando hay algo absolutamente perfecto y cosas que son perfectas, pero no absolutas, es que se puede proponer de manera clara el problema de la potencia de Dios. Con esto se quiere decir que Dios sólo es posible en la medida en que existan cosas menos perfectas que Él, pues si su potencia creara dioses ya no se podría concebir como tal: Dios sólo puede producir las cosas que no son dioses³². Así justifica Spinoza que las cosas sean menos perfectas, esto es, que duren y que perezcan, pero también que haya algo que encarne una perfección absoluta. Se puede decir que el recorrido de lo perfecto hasta el último grado de perfección es el de una modificación que a su vez tiene otra, y así

³²

Que los atributos o los modos infinitos no sean dioses es obvio en Spinoza. Con mayor razón, no lo serían los modos finitos. Así, el panteísmo spinoziano no consistiría en multiplicar a los dioses sino en multiplicar a lo divino. *Del Cielo y la Oración por la Dignidad del Hombre*, constituirían las respuestas clásicas al ordenamiento cósmico que no explica al mundo y su orden a través de las causas.

sucesivamente. Las perfecciones se entenderán por la proximidad que tengan en relación a Dios: las cosas lo expresan más o menos mientras más inmediata o más alejada sea la vinculación. Toda esta continuidad de los vínculos causales excluye al vacío; de un cabo a otro, lo perfecto y lo imperfecto se entrelazan para establecer un entramado de plenitudes e intensidades. La nada ni siquiera se puede decir que esté al final o que Spinoza lo entienda como un concepto límite. Fuera de Dios y sus afecciones no hay otra cosa; la nada se entiende aquí como la exclusión de toda realidad o de todo principio afirmativo. La nada es justamente lo que está afuera, o mejor dicho, es lo imposible, ya que carece de esencia y que por lo tanto, no puede ser ni comprensible ni existente. Ni siquiera puede ser planteada como un concepto límite dentro del spinozismo, pues justamente lo eterno y lo infinito es aquello que no implica a ninguna determinación. La investigación sobre el orden de las causas sería poco fructífera si se encuentra en un extremo del orden causal a la nada: la nada es justamente aquello que está impedido para ejercer una acción causal³³. La estrecha relación entre la noción de intelecto creador y el "concepto" de nada exige una crítica que en la *Ética* de Spinoza no es demasiado explícita. Si

³³ La llamada "teología negativa" no sólo consistiría en negar atributos positivos a Dios sino también en afirmar que los caminos de su intelección no son los de la razón. La nada no es, empero, planteada por esta tradición dentro de un problema cosmológico sino como una cuestión que rebasa a toda nuestra humana condición: la nada es lo que no se puede nombrar. La idea de una *excesus mentis* como vía de aprehensión de Dios corresponde a una aproximación oscura de Dios. Esta tradición, que va de Proclo, Plotino, Pseudo-Dionisio a Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa y Tomás de Aquino es la que ataca Spinoza en el célebre Apéndice de E. I.

Dios se apoyara en la nada, o si creara al mundo a partir de la nada, estaría impedido para actuar. Por ello, es preciso que la primera filiación del mundo sea lo pleno para que éste sea no sólo posible, sino necesario. Para Spinoza, la hipótesis de la creación *ex nihilo* implica asumir un punto de partida escéptico en todos los órdenes, pues si no se asume la eternidad del mundo como correlativa a la de Dios se estaría incurriendo en un punto de vista que anularía toda posibilidad de su existencia necesaria, pero, sobre todo, se desautorizaría un principio sólido de intelección. Así pues, la teoría de la causalidad inmanente expone una especie de cuarta prueba sobre la existencia de Dios a partir de la existencia del mundo, o, mejor aún, una confirmación de ambos polos de la realidad. Esta no es semejante a la prueba a posteriori; pues no parte de lo finito para probar la existencia de lo infinito: se trata de una prueba por correlatividad. A diferencia de las primeras pruebas sobre la existencia de Dios, está fundamentada en la teoría de la potencia más que en la de la realidad que encontramos al principio. En este caso no se trata de una prueba sostenida en la naturaleza naturada como una expresión de la naturaleza naturante. Tiene un contenido, por así decirlo, más o menos físico: si se da la una es imposible que no se dé la otra: Dios es la garantía de que exista el mundo, éste es una garantía de que exista Dios como potencia activa y actuante. La omnisciencia formal o vacía de la teología tradicional se contrapone aquí claramente a una omnisciencia que tiene por "contenido reflexivo" al mundo o a la naturaleza naturada, es decir, tiene un contenido real: la verdadera omnisciencia consistirá pues en la presencia

del contenido de la realidad en las ideas adecuadas de Dios.

La producción de los modos se concibe por medio de Dios manifestado como causa próxima de todas las cosas. Cuando Spinoza concibe modificaciones (esto es, modos que se siguen de su naturaleza absoluta) está estratificando a la naturaleza; pero cuando sostiene que todo tiene por causa próxima a Dios está concediendo que las cosas son totalmente inmanentes a su potestad. Precisa al mismo tiempo de una estratificación de la realidad al asegurar la total pertenencia de las cosas al orden de la naturaleza total. Por un lado presenta los grados de realidad, pero por otro, presenta su permanente y nunca transitiva presencia en el mundo expresándose como causa próxima. Sin duda, por esta última razón es que se puede concebir efectivamente, que la filiación de todos los modos se remita inevitablemente hacia Dios: la omnipotencia se traduciría así en omnipresencia en todos los eventos o actos de la naturaleza. Ésta consistiría en lo siguiente: Dios está presente en todo lo que sea una expresión de su esencia, de su fuerza, de su naturaleza y en todo, por fin, lo que implica a una positividad. En relación a lo que se deriva inmediatamente de Dios tenemos que se encuentran las leyes generales que gobiernan a todas y cada una de las cosas y causas particulares: la voluntad y el entendimiento infinito, así como la ley del movimiento y el reposo expresan un código bajo el cual todas las cosas comparten una misma naturaleza y una característica que las definiría genéricamente. Estas leyes expresan los decretos eternos bajo los

cuales se regirían todas las cosas particulares, pero también un tipo de perfección que se derivaría de manera inmediata de Dios y que en razón de esa vinculación resulta ser más perfecto que todas las "criaturas" de Dios. No extraña, por ello, que la imagen del hijo de Dios que constituye uno de los dogmas del cristianismo la emplee el mismo Spinoza para identificarlo con el entendimiento infinito: "...guiados por el espíritu de Cristo, esto es, por la idea de Dios"³⁴. Cristo no es perfecto sino en razón de su filiación inmediata y todo lo que es de menor perfección dentro de la jerarquía ontológica resulta disminuido por su carácter más "alejado" de esa suma perfección.

5. De la Voluntad Indiferente de Dios

La perfección concebida a la manera de Spinoza no significa "lo mejor" sino lo necesario del orden de las causas y las cosas. La perfección no es lo elegible sino lo que, no pudiendo ser de otra manera, se somete a una ley que la crea y que la hace inteligible. Perfección es orden y no lo que se manifiesta como dentro de un espectro de posibilidades, como lo "más excelso". La perfección de Dios no consiste en que produzca lo mejor sino en que produzca lo que, por su naturaleza, debe producir. Esto implicaría que Dios no produce representaciones de diversos mundos posibles; sólo piensa al único posible y al único real:

³⁴ E. IV, p. LXVIII, Esc. Cf. también T. B., parte I, Cap. X, 3: "En cuanto al entendimiento en la cosa pensante, es, lo mismo que el primero, un hijo, hechura o creación inmediata de Dios".

en efecto, "Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ningún otro modo ni en ningún otro orden, que como han sido producidas"³⁵. Pero no sólo lo piensa: lo produce de igual manera. Las cosas expresan y son manifestaciones de la perfección de Dios en la medida en que todas y cada una sean su espejo. Es en esa medida en que Dios está presente en las cosas que el mundo es perfecto: Dios es la totalidad de su ser más el infinito que incluye. Si verdaderamente Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido en que es causa de sí, Dios no podría el mismo podría elegir un orden del mundo, una serie de cosas y de causas sin alterar su propia naturaleza; pero si Dios es eterno y no puede mudar de esencia ni elegir otro orden y otra serie causal distinta a la que hay, entonces tendríamos que admitir que no es eterno. Que decline de este o aquel orden implicaría que decline a su propia naturaleza. Puesto que Dios no puede producir en otro orden y de otra manera que la que es real, la identificación de la potencia de actuar con la esencia de Dios es una consecuencia inmediata de la identificación de la causa sui con la potencia de actuar, que está dirigida fundamentalmente a justificar el carácter o la naturaleza causal de Dios cuando actúa en "lo otro". Así demuestra Spinoza que la eternidad del orden del mundo no podría ser otra sino la que hay. En este sentido, la esencia de Dios y el orden del mundo entendidos como dos cosas necesarias no pueden distinguirse sino formalmente, pues en realidad significan la misma cosa. Si el orden y la conexión de las causas y de las cosas fuera distinto; si Dios tuviese la posibilidad de elegir entre el mejor de los mundos posibles; si la arbitrariedad

³⁵ E. I, p. XXXIII.

de una supuesta voluntad absoluta creara al mundo, entonces tendríamos que la unicidad de Dios ya no estaría garantizada. Sólo en la medida en que se puede identificar la potencia de actuar con la esencia de Dios es que se puede sostener su existencia como único, como aquello que no muda de esencia y que no puede actuar arbitrariamente: *Deum ante sua decreta non fuisse, nec sine ipsis esse posse*³⁶. Justamente porque Dios no puede ser arbitrario es que se le puede considerar perfecto, pues la veleidad no puede formar parte de su naturaleza. La sola admisión de la existencia de lo contingente implica la destrucción de varios fundamentos teóricos del spinozismo, v. gr.: si el mundo es contingente su comprensión íntegra es imposible; si el mundo es contingente, la esencia de Dios es mudable; si el mundo es contingente, entonces tendríamos que Dios es también muchos dioses, tantos como mundos posibles sean concebidos. La negación de la única posibilidad de orden causal multiplica a los mundos y a los dioses, es decir, tiene por consecuencia un absurdo. En Spinoza, todo lo que se pueda decir del mundo se puede decir de Dios. Ora consideradas como efecto de la potencia absoluta de Dios, ya bajo la consideración del orden común de la naturaleza, esto es, del conjunto infinito de las causas finitas, en ningún momento admite Spinoza la posibilidad de que exista una cosa singular que no pueda mostrar una causa de manera inmediata o mediata. Poder existir consiste

³⁶ Eth. I, p. XXXIII, Esc. La contemporaneidad de existencia de Dios y decretos de Dios muestra que para Spinoza no sólo el intelecto es en acto: en general todo es en acto, particularmente el mundo. Si éste no cambia de esencia Dios tampoco lo puede hacer. Si Dios es eterno, el mundo lo será de igual manera.

en la posibilidad de tener una causa; asimismo, para que algo pueda existir debe concebirse bajo la óptica de la causa que motivó a la cosa en cuestión. Para Spinoza, el escepticismo no consiste en la pura negación de los poderes del entendimiento sino también en la negación del orden del mundo. La postulación de la contingencia, que es la del desorden, induce a Spinoza uno de los combates más incisivos de su obra. O el mundo es ordenado o no se puede concebir. El escepticismo consiste, efectivamente, en una declaración de impotencia frente al "enigma" de las cosas. No conocer consiste fundamentalmente en ignorar el orden de las cosas. El conocimiento del orden del mundo no sólo es un imperativo gnoseológico sino también un problema ético: no concatenar las ideas conforme a un orden válido para el entendimiento implica ignorar lo mismo que padecer.

En sentido estricto, los hombres reciben la ley de Dios³⁷; salvo que para Spinoza la recepción de la ley no consiste en la mera codificación de las conductas morales sino en un orden que está más allá de la postulación de una serie de normas de vida. La ley y el orden no tienen, en este sentido, ningún contenido moral. La verdad profética es falsa no sólo porque está plagada de contrasentidos sino porque concibe al orden y a la ley como decretos morales que Dios revela al mundo. En segundo término, la "revelación" misma no es otra cosa que la postulación

³⁷ Usamos el término "ley" no en el sentido de mandato moral sino como efecto de una "ley natural". La "positivización" de Dios consiste justamente en presentarlo como "autor" del movimiento y el reposo, por decir algo, no de códigos morales.

escéptica del carácter misterioso de Dios. Por ello, la teología positiva del spinozismo consiste, por un lado, en la afirmación del carácter totalmente inteligible de la esencia de Dios pero también en la inteligibilidad de su potencia de actuar, esto es, de su capacidad para darle leyes al mundo: se trata del orden creado por Dios. La ley del mundo no se acata, por tanto, bajo la forma de un mandato moral sino reviste una forma física e intelectual. Por ello, hay mucha razón en afirmar que Spinoza fundamente más su ética en la física que en la mera "metafísica de las costumbres". La realidad física de la ley permite justamente sostener un concepto no ficticio, profético o revelado del orden que Dios confiere al mundo. Los mandatos morales son artificios y convenciones; por tanto éstos pueden ser modificados con gratuidad. En consecuencia, si son mudables ya no pueden considerarse leyes eternas. El imperativo que se le presenta a Spinoza para substraer el campo de la ética tanto como al de la teología de un fundamento ficticio de la acción consiste en remitir sus fundamentos a las leyes reales y al orden total de la Naturaleza. Dios es perfecto en tanto que produce y no en tanto que tiene la capacidad para declinar o para optar por crear esta o aquella cosa. Mientras que las teologías ordinarias remiten toda la perfección a un Dios que por sí mismo y sin relación a "sus obras" se caracteriza como tal, para Spinoza no hay ninguna perfección que pueda permanecer ajena a la acción. Si Dios no produce modos no puede producir ideas, lo cual echaría abajo el propio de su omnipotencia; si Dios no concibe todas las cosas que produce, se viene abajo su omnisciencia. Es por ello que Spinoza precisa que Dios no sólo sea concebido por su esencia

sino también por su potencia. Que Dios pueda ser o existir sin su potencia es para Spinoza absurdo. Por ello nunca concibe la existencia de Dios por un lado, y por otro a los modos que produce. Si desde el punto de vista de los propios de la esencia la perfección se entiende como lo mismo que la suma realidad, desde el punto de vista de los propios de la potencia la perfección se entiende como idéntica al poder para producir o causar cosas bajo las cuales se sostiene su omnisciencia y su omnipotencia. La perfección absoluta no puede sostenerse sino por el principio de la causalidad absoluta. Si Dios estuviera despojado de su capacidad para obrar eternamente sobre el mundo, simple y llanamente sería inconcebible. Pero hay más: no sólo se trata de que Dios pueda actuar eternamente sobre el mundo sino que lo haga únicamente conforme a la necesidad de su naturaleza. Para Spinoza es preciso que Dios y sus afecciones sean absolutamente contemporáneas; más aún, se trata de afirmar que Dios y sus afecciones no constituyen dos cosas radicalmente distintas. Considerando que en Spinoza el principio causal es el eje de todos los propios de la potencia, se descarta que, bajo la consideración optimista del "mejor de los mundos posibles", se identifique la perfección de Dios para identificar a ésta con la facultad absoluta de elegir y de renunciar³⁸. Dios no es

³⁸ La postulación de "una especie de voluntad indiferente" (E. I, p. XXXIII, ESc. II) parece resumir el concepto que tiene Spinoza sobre la relación sustancia-modos. La voluntad es indiferente, esto es, no es un instrumento de la elección, sino, más bien, la expresión de la necesidad universal. Una "voluntad indiferente" supone: a) la negación de un modelo conforme al cual actúa Dios; b) Dios como guiado por la necesidad de su naturaleza; c) dado que Dios no tiene fines tampoco traza en su inteligencia infinita el curso del mundo, en el sentido misterioso. Boecio

perfecto porque elige sino porque, ajustándose a su propia naturaleza, no puede actuar sino conforme a ella. Por partida doble, Spinoza refuta la tesis formalista del intelecto creador, pero también al providencialismo según el cual hay un "plan de la creación". Si bien Leibniz sostiene que Dios no creó al mundo arbitrariamente sino conforme a principios lógicos y matemáticos, para Spinoza "lo mejor", que es una calificación moral, no puede ser una consecuencia de una elección guiada por estos principios. Cuando Spinoza considera a las matemáticas como una "ciencia de lo necesario" en cierto sentido refuta anticipadamente esta idea de Leibniz. Dios no puede comprender sin actuar al mismo tiempo.

Cuando los teólogos afirman el carácter misterioso de Dios, remiten esta oscuridad a su esencia misma. Prolongar esta característica hacia el ámbito de su poder creador es otra nota más de la teología negativa: sólo si se mantiene que está dotado de voluntad y de libre albedrío se puede considerar su omnipotencia como un misterio. En efecto, si la naturaleza o esencia de Dios es misteriosa no menos lo serían sus obras: ¿por qué Dios creó esto y no lo otro? esta es una cuestión que desde luego atañen a la incomprendibilidad de Dios. Siendo arbitraria la voluntad de Dios, esto es, inconstante, la consecuencia

estima que "la providencia es el destino visto por la inteligencia divina" (La consolación de la filosofía, IV, 6, 10). El hecho de que la providencia sea sólo objeto de la inteligencia divina implica ya para Spinoza una especie de condena a la ignorancia. Tal concepción privaría, en efecto, al hombre de la posibilidad de concebir el orden causal del mundo. Más aun, supone no sólo limitar al hombre sino a Dios mismo a la imperfección de elegir.

siempre será que su voluntad es incomprensible; sólo lo que es estable puede ser conocido. Cuando Spinoza se propone hacer inteligible a Dios no está haciendo otra cosa que establecer las condiciones bajo las cuales se vuelva inteligible la totalidad de todas las cosas. Conocer consiste, para Spinoza, en eliminar a la contingencia no sólo del ámbito de la causalidad de las cosas finitas sino también y principalmente de la esencia de Dios. Diseñar un mundo racional sólo es posible en la medida en que en éste se incluya un sistema organizado de causas y efectos. Dotar a Dios de voluntad y al hombre de libre albedrío significaría para Spinoza dar carta de naturalización a lo irracional, desordenado y, en suma, a la contingencia. Por ello prefiere sostener que todo lo que está dotado de naturaleza está investido de leyes por las cuales se gobierna.

La afirmación de la necesidad lo mismo se manifiesta en la existencia y esencia de una cosa finita que en la existencia eterna de Dios. Cabe señalar aquí que la indiscernibilidad de la causa sui y de la causa rerum no tiene otro sentido que explicitar el contenido de la definición según la cual Dios sólo actúa en función de la necesidad de su naturaleza: la necesidad de su naturaleza comprende tanto su esencia como su potencia. La consecuencia más inmediata de esta negación consistiría en asumir que su potencia se "inaugura" en el tiempo, esto es, que no es eterna. Naturaleza y necesidad en Dios consisten en "crear creándose", en ser, al mismo tiempo causa de sí mismo y causa de lo otro. La ubicuidad no puede ser, en sentido estricto, entendida como un principio análogo al de la causalidad

inmanente, pues ésta se limita a la creencia en un Dios-Juez que observa todas las acciones de los hombres. Esta identificación no es posible sin admitir al libre albedrío, la voluntad y la arbitrariedad. Para Spinoza, todas las cosas que son inteligibles ni siquiera admiten la duda acerca de si existen o no: basta con que se muestren como no contradictorias para que de inmediato se concluya con toda evidencia que existen necesariamente. No considera necesaria una demostración especial que demuestre la existencia de los modos; basta con demostrar que uno de los propios de Dios consiste justamente en actuar necesariamente para demostrar su existencia. No se detiene a pensar si la realidad extensa o pensante existen sino, más bien, busca desentrañar de qué carácter son y cuál es su naturaleza. Ella define su esencia en un sentido amplio: por un lado la refiere a su carácter de causa sui y en otro sentido a su definición como causa de todas las cosas. Esta consideración de su naturaleza como idéntica a su esencia tiene por consecuencia necesaria la afirmación de que el intelecto y la voluntad no son determinantes sino determinados, pues en sentido estricto no pertenecen a su naturaleza absoluta: antes que poder identificarlos con la esencia de Dios, Spinoza los ubica como consecuencia de su potencia de actuar y pensar. Asimismo, la concepción de su naturaleza como entidad unificadora e identificante de su esencia y potencia justifica, por un lado, la inmanencia entre Dios como causa y Dios como afección; en otro terreno, esta identificación consiste también en no distinguir el acto de ser causa sui y

causa de todas las cosas³⁹.

No se puede admitir que el acto de la creación sea distinto al evento por el cual Dios sea causa de sí mismo. Cabe hacer, en este sentido, una identificación de esencia y naturaleza sólo en el ámbito de la causalidad; en efecto, la esencia no se agota en la noción de causalidad. No se puede afirmar que la esencia sea su potencia, pues si concedemos que la potencia es sólo un propio no se puede conceder que a través de ella se pueda concebir la esencia de Dios. En cambio, identificar esencia y naturaleza implica tanto a su esencia como a su potencia, a la naturaleza naturante tanto como a la naturaleza naturada. La potencia es un propio de la naturaleza naturante que tiene por consecuencia un número infinito de afecciones. Si el intelecto de Dios no fuera parte de las creaciones, se presentaría el problema de ubicación de la potencia de pensar en la naturaleza absoluta de Dios con la posibilidad de concebir la posibilidad de un intelecto creador, puesto que se instala este propio en el ámbito de la naturaleza absoluta. Para Spinoza es preciso conceder que la potencia de Dios tiene un carácter eficiente, pero su definición se restringe justamente hasta ahí: no se asocia a la voluntad ni al entendimiento.

³⁹ Evidentemente que todas las consideraciones anteriores tienen como punto de partida el supuesto de que "intelecto y voluntad no se distinguen" (E. I, p. XXXIII, Esc. II). La indiscernibilidad de estas potencias permite conjeturar que el fiat lux de Dios tiene el mismo carácter de su entendimiento en relación a la necesidad; Dios piensa como actúa y viceversa. Por traspolación se diría que Dios quiere como actúa y actúa como quiere: necesariamente.

La potencia de Dios no puede ser una creatura sino lo que hace que Dios produzca creaturas; no es la esencia en la medida en que no está constituida por los atributos; el problema sería para Spinoza colocar al entendimiento y a la voluntad como pertenecientes a la naturaleza absoluta de Dios. Es obvio que la esencia de Dios no puede reducirse a un propio: los propios están necesariamente vinculados a la naturaleza o esencia de Dios como elementos necesarios, aunque de manera secundaria, de la comprensión de esa naturaleza absoluta. Dios no podría ser verdaderamente tal sin concebir a las potencias como sus propios; pero no se puede decir que Dios es potencia sino sólo que Dios posee potencia totalmente activa. La noción de potencia no sirve, pues, para hacer inteligible a la esencia misma de Dios sino sólo para comprender un principio causal. No siendo aceptada como la esencia sino como una perfección de la esencia, tenemos que a pesar de su carácter subalterno define lo que sería la naturaleza causal de la sustancia. Si bien la potencia desde un punto de vista del absoluto no puede considerarse la esencia de Dios, bajo otra consideración sí se puede consentir como lo que define la esencia de las cosas finitas. La esencia que hace que las cosas existan y que sean inteligibles: todo lo que persevera en la existencia lo hace con la misma potencia con la que Dios actúa, pero también como integrado al orden de la Naturaleza. La potencia de Dios está dotada de una causalidad interior mientras que la de las cosas finitas tiene comercio con cosas exteriores que escapan a nuestra comprensión. En pocas palabras, se trata en un caso de una potencia vinculada a la eternidad y otra a la

exterioridad y a la duración⁴⁰. La causalidad interior significa sólo que hay algo que no siendo motivado sino por su propia naturaleza, su poder soberano lo hace actuar conforme a esta regla que proviene de sí mismo. Así pues, la potencia es una causalidad interior que en todos los casos consiste en una afirmación de la existencia y también de creación de existencia. La de Dios es una potencia ordenadora; la de las cosas finitas, por el contrario, no ejerce su poder como una capacidad originariamente ordenadora.

La racionalidad y el orden no consisten en la mera privación de lucha, avasallamiento y sobrevivencia. El orden en el que existen las cosas finitas implica a la destrucción. La potencia de las cosas finitas se despliega, entonces, sobre un orden causal exterior y también uno interior que explica su porfía en la existencia. Está expuesta a la adversidad y a los obstáculos, al ataque y a la defensa. Mientras que la potencia de Dios no enfrenta obstáculo alguno, pues su carácter omnipotente consiste justamente en que no hay resistencia alguna para su potencia, en las cosas finitas tenemos que la potencia se dice sólo frente a las resistencias que se le ofrecen. Para Spinoza, el concepto de potencia es más inteligible que el de voluntad entendida como espontaneidad. La voluntad, basada en la idea de inmotivación y libre albedrío, toda vez que prescinde de la noción de causalidad

⁴⁰ Por tanto, una potencia infinita está definida por la eternidad y una finita por la duración. Así pues, "todas las cosas naturales obran" (E. I, p. XXXVI, Apéndice), pero no todas tienen las mismas condiciones para obrar. El horizonte de la duración es lo que impide a las cosas finitas transformarse en fuentes de eficacia absoluta.

se vuelve ininteligible e incomprensible. O remitimos toda nuestra idea de la potencia a un principio causal o nos enfrentaremos a la incomprensibilidad de la naturaleza de Dios y de nosotros mismos. Así pues, para Spinoza la potencia no es algo inmotivado y espontáneo, algo que sólo responde a un impulso veleidoso. Spinoza no compartiría la idea según la cual todas las cosas finitas se encuentran sujetas a la "voluntad de Dios" y que Él monopoliza toda potencia para actuar: Dios es ciertamente la causa de la esencia y la existencia de todas las cosas finitas, pero, aún existiendo dentro de Dios y compartiendo su potencia, tienen la capacidad no sólo de "heredarla" sino también de desplegarla en virtud de su propia naturaleza manifestándose como parte y no como todo. La causalidad inmanente no significa, por tanto, sólo una característica por la cual se deba entender que Dios es causa permanente de la existencia de las cosas: es por ello que Spinoza precisa que Dios sea causa de que las cosas comiencen a existir, pero no que las cosas estén privadas de una fuerza que mantenga a la existencia. Aparentemente, el principio de la causalidad inmanente contravendría a la idea de que las cosas finitas poseen una potencia interna que las afirme en la existencia al tener permanentemente la acción de la potencia de Dios sobre ellas. Pero hay aquí una falsa dicotomía que podría ser formulada así: "o Dios es causa inmanente y sostiene la existencia de las cosas de manera permanente, o bien, Dios no es causa inmanente y las cosas tienen un cierto grado de potencia que las hace perseverar en el ser". Sin desdoro de la potencia de las cosas finitas, Dios es causa de todas las cosas. Lo es justamente porque las cosas poseen una potencia interna que las

hace inmanentes a Dios. En Spinoza desde la definición VIII del libro I de la Ética se ha superado la dicotomía o exclusión entre determinación y libertad. Porque está determinado por la potencia de Dios es que las cosas finitas pueden tener vis nativa: son libres porque están subsumidas bajo la potencia infinita de Dios. La soberanía de las cosas finitas no consiste en que por sí mismas sean fuente de todas sus voliciones sino que, por una fuerza como la que en Dios se denomina potencia, puedan perseverar en el ser.

Para Spinoza o se trata de depender de Dios⁴¹ o depender de las cosas: desde el punto de vista ético, esta primer dependencia es más afirmativa y más activa. No necesariamente toda determinación implica la existencia de un agente y un paciente. Estar determinado no necesariamente implica padecer. No reconocer esta determinación como benigna para todas las cosas finitas implica condenarlas a la impotencia, reducirlas a una condición puramente pasiva. Todo aquello que es causado por Dios hereda la positividad y afirmación de la causa: lo que Spinoza sostiene para el modo infinito inmediato vale también, en menor grado, para todos los demás modos de la existencia. Precisa entonces de lo que sería una manera más clara de formular lo que sería el

⁴¹ "¿Te buscas a ti mismo? Encontrarás tu verdadero ser en Dios". Esta frase de Fenelon, que Spinoza hubiese podido suscribir, resumiría su doctrina. La disyuntiva entre Dios o las cosas es lo que definiría para Spinoza el carácter de los hombres: los que buscan los verdaderos bienes y los que sólo los percederos (T.R.E., Parte I, 2). Detrás del "yugo de Dios" está la verdadera libertad. Detrás de la creencia en la espontaneidad de nuestros actos está la verdadera servidumbre (E. I, Apéndice).

principio de la causalidad inmanente: Dios es causa del comienzo de la existencia tanto como de la esencia, pero la fuerza con la cual la existencia es prolongada indefinidamente, ciertamente forma parte de una misma potencia con la cual Dios existe, pero también se explica por una causalidad adecuada que tendría una cosa finita. Spinoza introduce esta noción específica para las cosas finitas justo en el libro II de la Ética. Es obvio que si el hombre es definido como modo, la consecuencia inmediata de esta estipulación sería que no se basta a sí mismo para poder existir; pero igualmente debe ser importante de que si el hombre no hace de esta dependencia una fuente de potencia, estaría condenado a condiciones puramente negativas de su existencia. La pasividad no consiste en estar determinados sino que ésta se resuelva en pura pasión o inadecuación. La potencia es un ejercicio que en cada uno de los actos de afirmación de la existencia se manifiesta; ese es el sentido que Spinoza quiere dar a sus palabras cuando sostiene que toda potencia es un acto. Para que una potencia sea verdaderamente tal, debe entenderse que ésta se expresa en toda exclusión de lo adverso para la vida. Toda potencia concebible tiene por fuente únicamente a Dios. Pero para Spinoza es también preciso que para que se conciba la existencia de cosas finitas y para que sea posible la vida ética es necesario que las cosas finitas compartan la potencia por la cual Dios se afirma eternamente: virtud y beatitud no serían posibles si no hay un impulso que las oriente y que las aliente. La impotencia y la negatividad no sólo impiden a la libertad sino que vuelven imposible toda acción. Spinoza no comprende a la ética como un reducto de la pasión. Hay una servidumbre que

consiste en la mera determinación de un orden extrínseco que no puede llamarse de la misma manera que la determinación que Dios ejerce sobre todas las cosas finitas: la servidumbre se dice de todo lo que expresa la potencia de las cosas externas; libertad en un sentido activo consiste en una determinación que implica tanto a la infinita potencia de Dios como nuestra propia potencia manifestada como causa adecuada. Frente a una libertad impotente, o bien una libertad entendida como determinación y verdadero conocimiento de sí, Spinoza opta por la última, pues una libertad ilusoria no tiene ningún poder para acción alguna. La verdadera libertad está fundamentada en la potencia de ánimo y no en la inadecuación y en una falsa idea de sí mismo. La idea de sí mismo será para Spinoza una idea de su propia potencia de actuar.

CAPITULO III

CIENCIA Y POTENCIA

1. Hacia la Divinización del Intelecto

¿Qué sentido tendrá el que Spinoza establezca que el intelecto divino es creado y no creador? La posibilidad de concebir una ciencia que sea común a Dios y al hombre se fundamenta en la concesión de que hay un punto de avenencia entre dos intelectos que comparten un espacio de comunidad. Esto implica al problema de saber de qué naturaleza es la relación entre estas dos formas de intelección que, a condición de la purificación del intelecto finito, establece un principio general de intelección, válido tanto para uno como para otro. Es preciso que entre Dios y el hombre tenga lugar una relación "intelectual", por así decirlo, que refrende la condición de mutua inmanencia: la idea de Dios como fundamento de toda ciencia posible y la pertenencia del intelecto finito al infinito. Esto no consistiría en establecer una equivalencia entre el entendimiento divino y el humano. Spinoza parte de no admitir al intelecto infinito como creador, pues el intelecto infinito no es causa formal del cual surgen las cosas del mundo; aun y cuando actuara como causa, los efectos que se derivarían de ésta no

serían cosas sino otras ideas. El intelecto infinito ante todo comprende adecuadamente; la inteligibilidad de la totalidad del universo debe trazarse a partir del reconocimiento de que el intelecto está impedido para crear algo¹. Las ideas adecuadas son justamente aquellas en las que un entendimiento infinito y uno finito comparten un ámbito común. De aquí no se sigue que el intelecto finito sea una especie de microcosmos que expresa al intelecto infinito; Spinoza crítica la imagen antropomórfica de Dios atacando el punto de vista según el cual sería una especie de intelecto superlativo o eminente: Sé, por cierto, que hay muchos que piensan poder demostrar que a la naturaleza de Dios pertenecen un entendimiento supremo y una voluntad libre; en efecto, dicen que no conocen nada más perfecto, para poder atribuirlo a Dios, que aquello que en nosotros es suma perfección"². Invierte este punto de vista al considerar que el intelecto humano participa o es concebido dentro de Dios. La inversión de esta perspectiva nos lleva a concebir una especie de divinización del intelecto humano, esto es Dios en nosotros, antes que una antropomorfización del intelecto infinito. La atribución de la voluntad de Dios como una de sus perfecciones, lo mismo que otra serie de ellas vinculadas con un punto de vista

¹ La ubicación misma del intelecto infinito sugiere una crítica más a la idea del intelecto creador que concibe antes de crear: "El entendimiento en acto, ya sea finito, ya infinito, como también la voluntad, el deseo, el amor, etc., debe referirse a la Naturaleza naturalizada pero no a la naturalizante" (E. I, p. XXXI). La alusión a un intelecto en potencia (Escolio) quiere aclarar justamente que la potencia entendida como precedente al acto mismo es imposible en un Dios que piensa como actúa y viceversa (E. I, p. XXV, Esc.).

² E. I, p. XVII, Esc.

antropomórfico, parte de imágenes pero no de ideas adecuadas. De ahí que Spinoza acuda a la teoría de las ideas adecuadas para mostrar el absurdo de esas perfecciones que, partiendo de una imagen del hombre, pretenden magnificarse para atribuir las a Dios. No se trata de partir del hombre hacia Dios para simplemente magnificar perfecciones humanas: se trata de darle a Dios perfecciones que se deriven de su propia naturaleza. Cuando el punto de partida para exhibir las perfecciones de Dios no es Él mismo se puede considerar que, de entrada, hay un error metodológico³. La teología spinozista debía invertir esa perspectiva para poder garantizar una idea adecuada de la esencia de Dios.

Para Spinoza pensar y afirmar, esto es, las dos operaciones fundamentales de la voluntad y el intelecto, no constituyen dos cosas distintas. La identificación de la voluntad y el entendimiento no tiene otro sentido que la identificación necesaria de lo que piensa Dios y lo que produce. Esto quiere

³ "Además, de lo último que acabamos de decir, a saber, que la idea debe convenir exactamente con su esencia formal, resulta, una vez más, evidente que, para que nuestra mente reproduzca perfectamente el modelo de la Naturaleza, debe hacer surgir todas sus ideas a partir de aquella que expresa el origen y la fuente de toda la Naturaleza, a fin de que también ella sea la fuente de las mismas ideas" (T.R.E., I, 4, 42). Representarse adecuadamente a las cosas no consiste en partir de ellas sino en la causa que las hace posible. Este es el sentido de la ratio spinozista tanto desde el punto de vista causal como el del fundamento intelectual del discurso. En este punto, Spinoza es fiel a los principios básicos del racionalismo: postular un fundamento sobre el cual se sostengan una serie de proposiciones derivadas. Sin embargo, también va más allá de esta pretensión: se trata de representar a la Naturaleza Total en este fundamento y no a un mero punto de partida.

decir también que el concepto no puede anteceder a la acción y tampoco ésta podría anticipar al concepto: entre los dos sólo habría una diferencia formal que de ninguna manera alteraría su condición idéntica en el plano del modo infinito del pensamiento denominado Idea de Dios. Así pues, tenemos dos apreciaciones que Spinoza hace sobre la voluntad: por una parte, niega que sea parte de la naturaleza de Dios, pero por otra la identifica con el intelecto en el plano de sus modificaciones, modos o afecciones. Las voliciones y los pensamientos, que no hacen sino una sola cosa, garantizan en Dios una verdadera perfección, que consistiría en que nada de lo que concibe el intelecto infinito pueda dejar de hacerse por su potencia de actuar. Ahora bien ¿qué tienen de común las ideas adecuadas de Dios y la de los hombres? Cuando Spinoza dice que un intelecto puro puede inteligir adecuadamente a las cosas no establece una diferencia sustancial entre ambos: todo intelecto puro en acto le es conferido el mismo contenido. Pero ¿y la voluntad? ¿Tienen el mismo sentido en Dios y en el hombre? En Dios está relacionada con la potencia de actuar; en el hombre está relacionada con la pura afirmación y las ideas (que también están identificadas en el plano del intelecto finito). Sin embargo, en plano de lo finito "actuar" no significa "producir" sino sólo ser causa activa de nuestras ideas y nuestras afecciones. Por ello, este instrumento de la afirmación tiene un carácter exclusivamente ético en la esfera humana, pues ser causa activa indica una situación ética en la que el efecto son los virtudes y no las cosas⁴.

⁴ Por ello, en el plano intelectual el hombre tiene una aptitud para representarse el Orden Total (T.R.E., I, 39); en el plano ético, su aptitud consiste en ordenar

El antropomorfismo, en lugar de aproximar Dios al hombre no hace otra cosa que separarlos: el Dios eminente e imaginado a partir de las perfecciones humanas es un Dios ausente. Pero no sólo eso: es también un obstáculo para concebir adecuadamente su naturaleza y, por tanto, la de todas las cosas finitas. La inconsistencia del antropomorfismo no sólo consiste en atribuirle a Dios cualidades ficticias sino también propios ficticios. En el primer caso tales consideraciones llevarían a concebir una divinidad que no sería aprehendida por su esencia, lo cual representa para Spinoza un punto de partida debilitado por el error. Pero cuando se le atribuyen propios que no le constituyen la cuestión es ciertamente menos grave, pero no deja de ser una cuestión que oscurece la naturaleza de Dios. Los propios no definen a la esencia, pero sin ellos la naturaleza de lo infinitamente infinito sería menos clara: son, pues, nociones auxiliares, pero que sin ellas no sería posible completar una concepción adecuada de Dios. La ignorancia de los verdaderos propios, o su carácter ficticio, conduciría a los viejos prejuicios finalistas con los que habitualmente se concibe la naturaleza de la potencia divina.

Una teología positiva no sólo consiste en afirmar de Dios todas las cualidades posibles, sino también en una necesaria afirmación sobre los alcances del intelecto. Por ello, en Spinoza la positividad con la que se examina la naturaleza de Dios tiene mucho que ver con una teoría correlativa de la potencia de pensar

sus afecciones conforme a un orden válido para la razón (E. IV, Prefacio).

del intelecto finito. Esta teoría necesariamente pasa de considerar una crítica del antropomorfismo y el antropocentrismo exhibiéndolos como elementos de la imaginación, pero también, en una segunda instancia, se trata de examinar los poderes del intelecto: teología positiva y teoría de los poderes del intelecto se convertirían así en conceptos correlativos, pues Dios no puede comprenderse si no concebimos a un intelecto que lo entiende en su naturaleza total; pero tampoco podríamos concebir a estos poderes del intelecto si no se justifica la presencia del intelecto infinito esto es, de Dios, en el intelecto humano. El intelecto humano está dotado de una fuerza que entiende a Dios, pero ésta, a su vez, consiste en ya presuponer su presencia como una especie de fuerza innata: *vis nativa* que no indica en Spinoza a una fuerza espontánea sino también un impulso hacia Su comprensión. Entender a Dios por ello, no consistiría sino en un acto en que Él se comprende, a través de nosotros, a sí mismo; consistiría en un acto por el cual nosotros nos comprendemos en Dios. Esta operación del intelecto finito realiza dos actos en uno solo: que nosotros comprendamos a Dios y que nos comprendamos a nosotros mismos. El antropomorfismo y el antropocentrismo consisten en considerar como punto de partida y como finalidad del orden cósmico al hombre mismo. Invirtiendo esta perspectiva, Spinoza se propone entender a Dios a partir de sí mismo⁵. La apelación a los

⁵ Habitualmente se presenta al panteísmo como "la disolución de Dios en el mundo". En Spinoza la relación es reversible: Dios está en las cosas en el mismo sentido en que las cosas están en Él. En este sentido la operación intelectual de comprensión de Dios es también doble: el hombre se comprende a sí mismo comprendiendo a Dios pero también Dios se

términos "la parte y el todo" como un acto de comunidad intelectual refiere a ese hecho⁶. Dios se comprende desde su totalidad pero también desde su parcialidad; en este punto ya no se consideraría, como en Platón, que el mundo es una especie de "dios engendrado", sino, más radicalmente, que todas y cada una de las cosas, por lo menos en la parte más afirmativa que cada una de ellas posee, expresa a Dios; en la parte lo mismo que en el todo, la presencia de Dios se despliega en todos los seres que se dan en la naturaleza. Tenemos así que Dios también se comprende desde el hombre, pero esta operación se puede invertir: el hombre se comprende a sí mismo desde Dios. El principio de la inmanencia se extendería así tanto a la presencia de Dios en el hombre como la del hombre en Dios. El establecimiento de la tesis según la cual Dios puede inteligirse a través del hombre ¿no es una recaída en un punto de vista antropológico? no se trata ya aquí de "método de proyección" de lo humano hacia lo divino sino de una consideración sobrehumana de la inteligencia: pensar más allá del prejuicio antropocéntrico y antropomórfico consiste en llevar al intelecto más allá de los límites propiamente humanos que lo confinan a la mera imaginación: un intelecto puro es un intelecto que supera también los límites humanos. Que podamos

comprende a sí mismo por medio del hombre en tanto parte del intelecto infinito.

⁶ E. II, p. XXXVIII: "Aquello que es común a todas las cosas, y es igualmente en la parte y en el todo, no puede concebirse sino adecuadamente". En el Escolio Spinoza habla de Dios "como constituyendo al alma humana". Esa presencia, esa óptica de percepción de las cosas consiste en que el intelecto despliegue su poder sobre sí mismo, sobre los objetos de conocimiento más fundamentales y sobre el conocimiento de las cosas.

alcanzar a purificar a nuestro entendimiento nos hace aptos para romper con los límites estrechos a que nos reduce la imaginación.

Para que lo concebido por el intelecto humano tenga una proporción adecuada frente al infinito es preciso admitir que las ideas de Dios nunca son inadecuadas por origen. Dios no se sustrae de un régimen imaginario de ideas, tal y como lo hace el hombre, pues no puede padecer. Todo eso lo garantiza su propia potencia, pues Dios no sólo produce las ideas con las que se piensa sino también los objetos a los que se refieren estas ideas. Dicho de otro modo: el objeto de su intuición intelectual es tan productiva como representativa; la distancia entre Dios y el hombre la confiere la potencia abismal que los distingue. Esta distinción de potencia lejos de establecer una separación radical del hombre y Dios, permite ubicarlos en su verdadera posición dentro de la escala ontológica. El hombre no puede tener la misma relación que Dios establece con sus obras, en sentido cósmico. Sólo Dios hace lo que comprende y comprende a lo que hace. El hombre no hace más que engancharse a esta maquinaria intelectual para pensar el orden de la Naturaleza y para pensarse a sí mismo. Spinoza siempre establece este espacio de comunidad, pero al mismo tiempo indica la diferencia entre los dos términos de la relación. De ahí que el concepto de distinción sea capital para comprender que la existencia de todas las cosas en una sola entidad. En este mismo tenor es que Spinoza establece la distinción entre la causa y el efecto. Así como Spinoza establece la distinción clara entre los atributos de Dios para poderlos

conocer y adjudicarlos a su esencia, de la misma manera busca instaurar una distinción entre la causa y el efecto para asegurar, en el mismo sentido, una garantía de inteligibilidad para la aprehensión de la causa y el efecto. Distinguir entre ambas instancias de la realidad de Dios es justamente lo que confirma la absoluta igualdad de los atributos al no conferirle ningún privilegio al atributo pensamiento; que Dios se piense a sí mismo a través de una de sus afecciones es el argumento principal para poder concebir positivamente a Dios, desde el punto de vista del intelecto humano. Si Spinoza hubiese instalado el principio de inteligibilidad en el mundo de la causa, Dios sería, efectivamente, incomprensible. El Dios que se piensa a través de una de sus afecciones establece un punto de confluencia entre el intelecto infinito y el finito; por vía de procesos distintos, en el hombre y en Dios la pureza intelectual hace que todas las cosas se conciban adecuadamente. Que Dios se piense por mediación de una afección permite desterrar la lejanía de Dios, es decir, su incomprensibilidad y la impotencia a la que condenaría a las cosas; asimismo, permite un acceso del intelecto humano a lo infinito para asegurar una comprensión positiva de la naturaleza de Dios⁷.

⁷ En este sentido podemos complementar la idea según la cual Dios piensa a través de una de sus afecciones infinitas, el intelecto infinito o idea de Dios. Se trata entonces de dos significaciones: a) tiene que ver con la refutación de la tesis del intelecto creador, al no preceder el intelecto a las obras de Dios; b) la significación panteísta de esta aseveración es la **proximidad o comunidad** entre el intelecto infinito y el finito: que Dios también se piense a través del hombre en tanto que constituye su alma. Cf. E. I, p. XXXI y E. II, p. XIII, Esc.

Así pues, entre Dios y el hombre es necesario admitir tanto su inmanencia pero también su distinción y desproporción. Se trata sobre todo de la distinción entre la esencia y la existencia de las cosas "creadas" por Dios, que sin atentar contra el establecimiento de una comunidad y vínculo entre ambas partes, no deje de discernir las diferencias entre ambas partes. Esta cosa común que tiene tanto Dios como las cosas finitas es el atributo. Para Spinoza es preciso consignar la posibilidad de la comprensión en general para poder argumentar a favor de la propia comprensibilidad de Dios respecto a sí mismo. Dios comprende porque el hombre comprende. Esto no indicaría que la inteligibilidad de Dios dependa del intelecto finito; sería una especie de "argumento a posteriori" para demostrar que si es posible que el intelecto finito comprende a Dios, con mayor necesidad será preciso que Dios se comprenda a sí mismo. La comprensibilidad de la causa implicaría discernirla respecto al efecto sin que esto implique exterioridad entre ambas entidades. ¿Cómo evitar que la causa sea incomprensible? Presentándola como algo distinto o distinguible del efecto. Esta dialéctica de la comunidad de naturaleza y de la distinción permite establecer no sólo que Dios pueda actuar sobre el mundo, sino también que estas dos formas de existir sean distinguibles. Spinoza está convencido que los argumentos a favor de la tesis del intelecto creador necesariamente concluyen en la ininteligibilidad de Dios, pero, agregaríamos, también la de los efectos. No sólo porque se vuelva incomprensible la causa sino también porque esta tesis transforma a los modos en algo que en realidad no tendría nada en común con la causa. Si los atributos reales de Dios no son inteligidos, ni

Dios ni las cosas que se siguen de Dios se conciben. El misterio con el que se refieren los teólogos judeo-cristianos a Dios sería extensivo a las cosas finitas: de tal manera que ya no se comprendería nada⁸.

2. Del Substrato Ontológico de la Duración

¿Por qué Spinoza rechaza hablar de "partes" cuando habla en el plano de la esencia, pero las admite cuando discurre sobre la potencia de Dios? Evidentemente, en el plano de la naturaleza de Dios, si se quiere conservar la idea de su Unidad, no debe admitirse que los atributos sean partes sino elementos. Sin embargo, en el plano del "problema cosmológico" tiene sentido hablar de partes, en la medida en que sus efectos sí son divisibles. Cuando Spinoza habla de "composición" de partes, admitiría que estas pueden establecer avenencias con otros cuerpos con los cuales se compone⁹. La parte y el todo se entienden aquí como aquello en que convienen las cosas. La

⁸ Que Dios esté en la naturaleza no sólo tiene un sentido puramente causal. Encontramos que sólo bajo esta condición se puede inteligir: el Dios "naturalizado" es el Dios "clarificado". Arrojar luz sobre Dios consiste en concebirlo en un terreno en que sus misterios quedan desterrados: la Naturaleza sería justamente aquello que no admite misterios, está toda ella a disposición de la razón. De ahí la importancia del concepto de natura naturada (E. I, p. XXIX, Esc.).

⁹ E. II, p. XIII, Lema VII, Esc.: "...toda la Naturaleza es un solo individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin ninguna mutación del individuo en su totalidad". Toda la clasificación de Spinoza responde a la lógica de la composición de los individuos y el intento de cada uno de ellos en mantener su fisonomía. Un individuo compone a otro individuo, hasta constituir el rostro total de la naturaleza.

extensión como atributo excluye a la división; pero como propiedad común de todas las cosas, se admite como noción común de todas las partes de la extensión. El argumento fuerte en el que se sostiene la eternidad es el de la *causa sui*; pero habría aquí un sentido secundario bajo el cual se distingue lo finito de lo infinito: el hecho de que las cosas infinitas son simples; desde luego que aquí cabe excluir a Dios. Si los atributos son eternos, es porque no tienen partes. El plano cualitativo o de la esencia excluye, pues, toda presencia de cuantificaciones: en el plano de la naturaleza naturada, Spinoza sí admite la pertinencia del número. El tránsito de la naturaleza naturante al de la naturaleza naturada parece consistir en el paso de un infinito absolutamente infinito al de un infinito constituido por partes, por cosas y causas finitas. Ya no se trata entonces de los atributos considerados como constitutivos de la esencia de Dios sino como causas particulares bien distinguidas del resto de las series causales que constituyen a Dios. Tal parece que el proceso causal consiste en dos polos que tensan a toda la realidad o a la naturaleza: el de la unidad compleja de Dios y el de la multiplicidad que tiene una matriz común. El infinito en uno y en otro caso es discernible: como elemento y en el segundo caso, en el la naturaleza naturada, como un infinito constituido por partes, esto es, un infinitivo concebible numéricamente. Dicho en otros términos, se trata de una infinito positivo o cualitativo en el primer caso y de un infinito "numérico" en el otro¹⁰.

¹⁰ Se puede restringir la crítica que hace Spinoza al "prejuicio numérico" al plano de la definición de Dios (E. I, p. VIII, Esc. II). Es evidente que en la

Ahora bien, ¿qué función juegan los modos infinitos mediatos o inmediatos en este tránsito hacia una nueva clase de infinitud? una interpretación posible sería que tienen una relación derivativa de lo infinito con lo finito. Pero habría un vínculo mucho más fuerte entre ambos modos: se trata de aquello que está en "el todo y en la parte". En efecto, se puede considerar que la idea de Dios -modo infinito del atributo pensamiento- está presente en todas y cada una de las ideas pero también es una idea unitaria que, virtualmente y en acto, contiene todas las posibilidades de pensar; de ahí que Spinoza la plantee como fundamento deductivo de todo el edificio de la ciencia; por otro lado, se puede decir lo mismo en relación a las cosas extensas: en todos y en cada uno de los cuerpos está inscrita la ley del movimiento y el reposo; al mismo tiempo es posible concebir su existencia como ley que gobierna a las cosas extensas consideradas en sí mismas. Tanto la idea de Dios como el movimiento y el reposo resultan de un decreto de Dios al mismo tiempo que se despliegan en afecciones en el orden de las causas finitas. La totalidad de las ideas adecuadas constituyen a la idea de Dios, la idea de Dios acompaña a todas y cada una de esas ideas adecuadas; la totalidad de los cuerpos constituyen a la ley del movimiento y el reposo, pero también esta ley acompaña a

consideración de las cosas, de los cuerpos, Spinoza utiliza una perspectiva distinta en relación a éstas: Dios no puede dividirse, tampoco sus atributos, pero las cosas finitas que componen individuos complejos evidentemente suponen divisibilidad. El plano teológico es intensivo y el modal es intensivo-cuantitativo.

todos y cada uno de los cuerpos en particular¹¹.

Ahora bien, si tomamos en consideración que sólo las cosas que mantienen algo en común pueden tener un vínculo causal ¿cómo es posible que del modo infinito inmediato se puedan seguir cosas que duran? ¿Se trata de expresiones de las expresiones? La cuestión sería difícil de zanjar si no consideramos que cada atributo tiene por naturaleza el hecho de que debe producir una infinidad de cosas en una infinidad de modos; pero debe hacerlo produciendo "lo otro", pues un atributo no puede ser causa de otro sin sacrificar su propia infinitud. Es preciso, pues, que el atributo produzca cosas distintas a él mismo para que se pueda concebir como tal: si el atributo no produce nada, Dios no sería nada; si el atributo es una entidad formal, Dios mismo sería una entidad formal; finalmente, si el atributo no produce algo distinto a él mismo, tendríamos que admitir que no podría ser infinito. Sobre este último punto caben hacer ciertas reflexiones: a) que todo cuanto existe está determinado a ser

¹¹ En E. I, p. XXXII, Cor. II, Spinoza ironiza la pretensión según la cual pueda haber "libertad de movimiento y reposo". Esta cuestión, desde luego, tiene que ver con la refutación de una idea de voluntad absoluta. Los decretos o las leyes son inviolables; los individuos las actualizan en cada acto de composición o en cada acto de intelección. Cada acto de intelección se acompaña por la idea de Dios que como modo infinito representa las leyes de la razón; cada acto de composición se acompaña por la ley del movimiento y el reposo. Los modos infinitos inmediatos y mediatos son elementos de gobierno del mundo, pero también se actualizan en actos particulares.

causa¹²; b) que el atributo, por ser infinito, está determinado a producir infinitamente; c) que están compelidos a ser causa excitatriz de una multitud de cosas que no son idénticas a él y por tanto, la naturaleza de su producción es la alteridad¹³. Volviendo a la cuestión de que sólo las cosas comunes pueden tener un vínculo causal, se puede decir que esta aseveración de Spinoza vale únicamente para referirse a una serie causal comprendida por un atributo. La "comunidad de naturaleza" vale únicamente entonces para comprender la acción causal dentro de un mismo atributo y no para considerar a dos cosas distintas dentro de un mismo orden: lo que es en sí y por sí y lo que es en otro por medio del cual también se conciben. Si la "comunidad de naturaleza" no significara exclusivamente esto, la acción productiva de Dios sería imposible.

¹² Eth. I, p. XXVIII: *Quodcunque, singulare, sive quaevis res, quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, et operandum determinetur ab alia causa quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam...*" En la traducción de Vidal Peña (Ediciones orbis), se dice infinita en lugar de finita. Esta proposición se refiere desde luego a la causalidad que ejercen entre sí las cosas finitas y el plexo causal infinito que provocan. En este caso, se trata de un infinito numérico o como suma de todos los hechos causales. De ahí el grave descuido de esa edición de la *Ética*.

¹³ Spinoza casi podría decir: poder existir es poder causar interna y externamente (*conatus* y mecánica). Todo está determinado, pero también todo es determinante. La impotencia para existir, por tanto, sería también impotencia para causar. La ley de la determinación universal consiste en asumir: a) que todo está determinado por Dios (causa infinita) y que nada es espontáneo (E. I, p. XXVI, Dem.); b) que todas las cosas finitas, a su vez, también fungen como causas (instrumentales y finitas) de otras causas (E. I, p. XXVIII).

Los modos que duran enganchan su existencia al atributo; no sólo existen por él sino también en él. Sólo una parte de ellos, lo esencial y eterno le constituyen o lo expresan. Esta parte que es eterna pertenece a la naturaleza eterna de Dios; todo lo que dura, en cambio, sólo pertenece al orden común de la naturaleza. Que la duración no exprese íntegramente al atributo no significa que estén fuera de Dios; la duración o "continuación indefinida en la existencia" pertenece a la esfera de la naturaleza naturada. Tenemos pues, que Spinoza ubica en dos planos distintos a lo eterno y a lo simplemente ilimitado o durable. Pues si se excluyera a la duración de la esfera de Dios sería tanto como identificar a las cosas que duran con la nada¹⁴. Las cosas que duran expresan un cierto grado de la esencia de Dios; por el hecho mismo de que existen no pueden ser identificadas con la nada. Pero se presenta el problema de su ubicación. Como ya se ha dicho, sólo una parte de ellas (la eterna) constituye al atributo pero la parte perecedera pertenece al reino de la duración. Lo otro no sólo se puede considerar exclusivamente como modo; su totalidad sería la naturaleza naturada. Si el modo posee una esencia eterna, no se puede decir que sea una parte sino algo que participa en un todo esencial; en efecto, las esencias son

¹⁴ Spinoza no se plantea pensar la relación entre lo eterno y lo durable como una relación análoga a la de ser y no-ser. La duración no es el no-ser en la medida que hay una positividad o esencialidad en toda cosa existente en acto: "El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido" (E. III, p. VIII). La positividad de la existencia es el esfuerzo por mantenerla. Lo eterno implica necesidad, causalidad por sí, exclusión del tiempo; la duración implica esencia y potencia limitada respaldada en la lucha de las cosas finitas por tener cada vez más partes activas en su constitución.

indivisibles. Pero cuando concedemos que los modos duran, sí podemos afirmar que éstos están constituidos por partes. En esa misma medida tenemos que el orden de las esencias es unitario mientras que el de las existencias que duran es múltiple, divisible, determinado. Existir consiste en existir en la duración; pero la existencia no está desprovista del auxilio de una cosa eterna. Ella se da bajo una serie de condiciones extrínsecas, pero también bajo la tutela de una esencia sin la cual no habría nada positivo que explique y haga concebir a la existencia. Así pues, la esencia está en la parte y está en el todo mientras que la existencia sólo es una parte de un todo. Cuando Spinoza sostiene que todo es y se concibe por Dios no hace salvedad alguna; sólo que habría distintas maneras en que las cosas son en Dios. Las que se siguen de una manera más inmediata lo expresan de una manera también más inmediata; las que se siguen de una manera mediata están a la altura de su vínculo con Dios. Cabe convocar aquí el tema del vínculo entre la esencia y la existencia de las cosas finitas; se ha dicho que una pertenece al orden unitario y que la otra pertenece al orden común de la naturaleza. Esas pertenencias existen, o mejor dicho, coexisten en la misma cosa. La esencia no es más que la existencia actual de la cosa; es justamente lo que le permite a la cosa durar. Las esencias no sólo acompañan a la duración sino que son lo que las vuelve ilimitadas. El carácter indefinido de la existencia no proviene del orden común de la naturaleza sino del orden de las esencias. Sin la esencia, las cosas sólo dependerían de un conjunto fortuito de causas que las harían más fugaces todavía. Sin la esencia, la existencia estaría condenada a la supeditación

de algo que no es ella misma. La existencia entendida por sí sola sería determinada y nunca se podría llegar a concebir algo que sea su soporte más allá de lo fortuito. El rol 'ontológico' que juega la noción de esencia es complementado por uno de tipo cognoscitivo que también desempeña. Asimismo, el problema está relacionado con la cuestión de la definición: la definición real aprehende ciertamente a la esencia. Desde el punto de vista ontológico tanto como el metodológico, la realidad es un concepto indiscutiblemente relacionado con la esencia¹⁵. La realidad se entiende en Spinoza a partir de lo eterno. La duración no sería así una perspectiva adecuada para aprehenderla.

Ya hemos indicado que la esencia se puede concebir como manifestada en la existencia actual de la cosa. Este concepto no sólo debe entenderse como algo meramente referido a una temporalidad presente sino en su sentido activo¹⁶. Lo actual es lo activo. ¿De dónde se derivan todas las acciones posibles de los modos? Sin lugar a dudas de su propia esencia. La esencia es justamente aquello que permite que la duración sea ilimitada sin

¹⁵ E. II, Def. II: "A la esencia de una cosa, digo, pertenece aquello dado lo cual queda puesta necesariamente la cosa, y quitado lo cual se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa, y viceversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni concebirse". La esencia es, desde luego, un principio activo tanto en el plano de la conservación indefinida de la existencia y también un principio activo de la intelección de algo.

¹⁶ E. IV, Def. VIII: "Por virtud y potencia entiendo lo mismo, esto es, la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es la esencia misma o la naturaleza del hombre, en cuanto tiene potestad de hacer ciertas cosas que puedan entenderse por las solas leyes de su naturaleza".

que ella misma sea un concepto. De esta manera entendida, la esencia consiste más en una fuerza que en un principio intelectual. La realidad se deriva de la esencia comprendida como una afirmación indefinida de la existencia.

El modo finito no contiene en su esencia la necesidad de su existencia. En ambos casos, la esencia es el fundamento del cual se deriva la existencia necesaria de Dios y la de las cosas finitas. Sin embargo, es obvio que la esencia se distingue en ambos casos en razón de la naturaleza de los seres a los que constituye. La esencia de las cosas finitas no fundamenta a una existencia necesaria sino a una existencia indefinida. Dada la existencia, tenemos que su continuación indefinida (en el tiempo) no es obra sino de la esencia de la cosa finita. Que la existencia de la cosa finita no sea necesaria sino conservada significa una determinación de la esencia de la cosa finita. Esa determinación de la esencia de la cosa finita es la de una cosa que no puede extraer solamente de sí la causa de su existencia. Sin embargo, esta esencia no sólo es recibida por las cosas finitas sino también sostenida por ella misma, pero solo de una manera determinada y referida a la duración. La introducción de la duración sería también otro elemento distintivo más de las cosas finitas, pues ella se dice de las cosas que no tienen un carácter necesario: "El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido"¹⁷.

Lo que dura es lo que depende de otra cosa para existir; el

¹⁷ E. IV, p. VII.

carácter no necesario de las cosas finitas lo confiere la duración; ésta indica también un grado de poder limitado que distinguiría a las cosas finitas. Ahora bien, está demostrado que tanto desde el punto de vista de lo infinito como de lo finito, el poder no consiste en otra cosa que en un poder para causar efectos. Si un poder no crea efectos no es un verdadero poder. Naturalmente que los efectos que crea la esencia de las cosas finitas es de un alcance limitado pero no por ello menos divino que el de la potencia absoluta de actuar. La razón de este alcance es justamente que el poder de las cosas finitas (que no deja de ser el poder de Dios) se despliega en el plano de la duración. El conatus no puede plantearse como una característica de las cosas que son causa sui: por así decirlo, se trata de una especie de "compensación ontológica" que define a todas las cosas finitas. Mientras que la eternidad de Dios se sostiene en su carácter de causa sui, la duración indefinida de las cosas finitas se sostiene por otro principio igualmente activo que es el de la causa rerum. Ahora bien ¿las cosas duran porque tienen conatus o tiene conatus porque duran? Sin lugar a dudas, el fundamento eficiente sobre el cual se sostiene la duración de las cosas finitas es éste. Esto indicaría que el conatus es una causa y hasta un principio físico inscrito en la esencia de las cosas que permite que éstas continúen existiendo indefinidamente. La existencia es recibida por la cosa finita; una vez que la posee se "responsabiliza" de ella misma. Todo cuanto es en sí, se basta a sí mismo para fundamentar su existencia. Pero este carácter afirmativo e inherente a las cosas finitas no debe confundirse

con la causalidad en sí y por sí¹⁸.

La perseverancia en el ser es un principio autárquico pero no una *causa sui*. Toda vez que se admita que las cosas finitas son producto de la potencia de Dios, de ahí se debe colegir que la perseverancia como una causa inherente está sujeta a un horizonte temporal que es incierto e ineludiblemente limitado. Todo lo que se puede producir a sí mismo necesariamente debe ser eterno; todo lo que no se puede producir a sí mismo necesariamente es durable. No necesariamente el concepto de duración indica negatividad en Spinoza. Ciertamente duración indica privación, falta. Sin embargo, en ella también se contiene un elemento digno de considerar: la duración es duración por un principio activo. Nada se puede conservar si no es por una ratio que la explique. Poder existir consiste en poder tener una causa que prolongue a la existencia. En Spinoza, toda causalidad se refiere a la existencia, pero no toda existencia se genera por el mismo tipo de causalidad. Así pues, la existencia está siempre a la altura de la causalidad que la origina: si la causalidad es *causa sui* la existencia será eterna; si la causalidad es derivada o resultado de una afección de Dios, la existencia será perecedera y durable. Toda causalidad y toda existencia se remite finalmente a la causalidad y a la existencia divina; la causalidad y la existencia derivadas ciertamente no pueden poseer las propiedades de la existencia primordial y la causalidad

¹⁸ "Estar en sí" y "*causa sui*" tienen cierta afinidad en que refieren hechos de potencia. Pero aluden a distintos seres: eternidad y duración indefinida constituyen a la acción pura de Dios y a la acción esforzada de las cosas finitas.

primaria; sin embargo, se puede decir que la expresan y mantienen un cierto grado de ella. En el caso de la existencia divina la causa es inalterable; pero en el de las cosas finitas la existencia es una prolongación continua de ella. La existencia de las cosas finitas tiene un horizonte temporal, pues la continuidad es sucesión temporal. La duración implica continuidad en la medida en que ésta no admite la "alternancia con la nada" o con el vacío. Así pues, la continuidad es la perseverancia en el plano de la duración. Ninguna cosa por sí misma se puede decir que comience a existir. Dios es la causa del comienzo de las cosas, esto es, del comienzo de su duración. Todas las cosas finitas lo son porque comienzan y porque acaban, que es una manera de decir que su esencia no implica a su existencia. Pero todas las cosas comienzan a existir porque tiene un "creador"; no sólo existen porque comiencen a existir: es preciso que, a partir del comienzo de su existencia, haya un esfuerzo continuo que haga que ella se prolongue indefinidamente. Perseverar es continuar. Las cosas no pueden durar si antes no han empezado a durar. Asimismo, las cosas no pueden perseverar si su duración no es continua. Dicho de otra manera: el comienzo y la consistencia son caracteres propios de todas las cosas finitas¹⁹.

3. Actuar y Pensar: Los Despliegues de la Potencia

¹⁹ E. I, p. XXV; E. II, XIII, Esc.; E III, Def. I y II; E. V, P. XXXIX.

Por un lado se ha afirmado que las cosas son autárquicas para conservar su existencia, pero también se ha sostenido que su esencia es también un producto de la acción causal de Dios. ¿Es posible afirmar las dos cosas a un tiempo? Si sólo se mantiene que Dios es la causa absoluta de la esencia y la existencia de las cosas, ellas estarían despojadas de toda estabilidad en la que consiste tener un principio activo inherente; si sólo se mantiene que las cosas finitas tienen una fuente causal o una esencia perfectamente distinguible y originada por ellas mismas se viene abajo el principio según el cual todo es inteligible para Dios por ser Él mismo causa de todas las cosas. El problema, por lo visto, no puede ser tratado unilateralmente. De la misma manera en que hay un saber compartido por Dios y por el hombre, se puede decir que también hay un principio esencial compartido por ambos. El conatus no define a la esencia de la potencia de Dios pero sí la expresa; cada acto de conservación y continuidad de la existencia se acompaña por una fuerza que es la misma que la de Dios. Es preciso, pues, que Dios se mantenga como causa de todas las cosas pero sin dejar de admitir para las cosas finitas un principio activo que, a partir de ellas, también se pueda intervenir activamente en el acto de su continuación indefinida y en su lucha contra lo exterior²⁰.

²⁰ La duración presupone, entonces, la existencia de lo exterior con lo cual se compara la potencia de una cosa finita: "La fuerza con la que el hombre persevera en existir es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas externas" (E. IV, P. III). A pesar de que Spinoza concibe para el hombre y para todas las cosas finitas un cierto grado de actividad no deja de reconocer que sólo somos causa parcial de todo lo que nos acaece. La comparación de potencias es

Todas las esencias concebidas verdaderamente como tales deben ser eternas; pero éstas acompañan a la existencia de las cosas y en esa medida son el fundamento de la duración. ¿Cómo es esto posible? la manifestación de una esencia eterna es egonística: su resultado no es la eternidad pero sí la prolongación indefinida de la existencia. Sólo puede perseverar lo que tiene un substrato eterno. Sin éste no habría afirmación posible de las cosas finitas. Spinoza nunca habla explícitamente, desde luego, de esencias creadas porque esto entrañaría una contradicción. Si las esencias son eternas, no cabe que sean creadas. De la misma manera en que una causa no tiene sentido por sí misma sino en relación a una existencia, se puede decir que una esencia tampoco tendría sentido si no se dice en relación a una cosa existente: las esencias, sólo tiene un valor referencial respecto a la existencia. Si se trata de las cosas finitas, es obvio que las esencias no consisten en perseverar en el ser ellas mismas sino prestar ese "servicio ontológico" a todas las cosas finitas. Desde el punto de vista de lo infinito es casi obvio que de ellas se colige la existencia necesaria de Dios. En ese tenor, "toda esencia es esencia de algo"²¹. Su función es auxiliar a algo distinto a ella misma. La esencia no es causa de ella misma sino de la existencia en sus dos manifestaciones: en sí y por sí

el horizonte en el que se desarrolla la duración.

²¹ Tanto en el plano teológico como en el modal, "toda esencia es esencia de algo". Está visto que los atributos, esto es, la esencia de la sustancia, fundamentan la existencia necesaria de ésta (E. I, Def. IV). De la misma manera la esencia refiere al fundamento, endeble si se quiere, de las cosas finitas (E. II, Def. II). Se trata, pues, de un substrato ontológico.

y en otro. La esencia sirve para perseverar en el ser pero ella misma no persevera, pues sólo ocurre el hecho de la perseverancia cuando algo tiene por característica a la duración. Las esencias por ser eternas no se puede decir que perseveren. Son expresiones, ora determinadas, ora infinitas, que le confieren a la existencia un poder para afirmarse. ¿Cómo explica Spinoza el proceso por el cual se generan las existencias? Por un lado, como ya se sabe, tenemos que Dios es causa tanto de la esencia como de la existencia de las cosas. Esto definiría también un plano o una esfera particular de causalidad; por otro lado tenemos que hay un orden externo al que Spinoza denomina orden común de la naturaleza y que define también como principio causal al que nuestro intelecto no aprehende en toda su esencia. Ahora bien, ¿cuál es la relación que mantienen las esencias con las cosas que existen en el campo de la duración o del orden común de la naturaleza? Las esencias concebidas como algo eterno y sin relación a una existencia son obviamente eternas y sin vínculo alguno con la ley del movimiento y del reposo. Es a lo que alude Spinoza cuando discurre sobre los modos no existentes en acto. Pero una vez que las esencias fundamentan a una cosa finita existente en acto, tenemos que las esencias se vuelven necesariamente dinámicas y se despliegan en el orden de la duración. Así pues, sólo en la medida en que una esencia está encarnada en una cosa finita existente en acto es que se puede admitir que las esencias se vuelven dinámicas. Esta expresión es problemática y exige una justificación pues se ha dicho que si las esencias son eternas anulan toda relación con el movimiento y la duración. Estamos aquí frente a lo que sería una nueva clase

de esencias que estarían referidas a las cosas existentes en acto y que permite sostener la posibilidad de que la potencia de actuar de las cosas finitas sea aumentada. El poder de pensar y el poder para actuar ejemplificaría ese "incremento" de las esencias una vez que ellas están encarnadas en los modos finitos existentes en acto. Dicho de otra manera, la posibilidad de la acción y no sólo de la mera pasión es concebible sólo en la medida en que se fundamenta la idea de una esencia que tiene la posibilidad de ser más intensiva o que tiene la posibilidad de verse incrementada²².

La actividad en sentido ético y en sentido intelectual, es decir, la potencia de actuar y la potencia de pensar supone que las cosas están dotadas de una fuerza que puede aumentar bajo ciertas condiciones. Mientras que sólo se sostenga que todas las cosas están en Dios se estará sólo permitiendo un sentido parcial del principio de la causalidad inmanente; por ello es preciso que la inmanencia de Dios en las cosas sea también explicitada. No se trata de la creencia en un "Dios personal" sino de la presencia de Dios manifestada como una fuerza. O Dios se explica como una fuerza o potencia actuante (en su sentido de virtud) o no pasa de ser una mera suposición metafísica. Pero la presencia

²² Se trata de un despliegue de la esencia o de la perfección de las cosas finitas. Ética y teoría del conocimiento no tendrían sentido si Spinoza no las considera verdaderos instrumentos de la "reforma de la naturaleza humana". Así, por ejemplo, los diversos grados de conocimiento implican aumento de aptitud para comprender adecuadamente (E. II, pp. XXXVI-XLVII); en el plano ético se trata del esfuerzo por acceder no sólo a pasiones gozosas sino a la beatitud misma y a la explicación de nuestra propia virtud a partir de nuestras propias fuerzas (E. IV, p. IV).

de Dios no debe entenderse únicamente como una fuerza de conservación sino como una fuerza esencial que se expande: todo lo que es activo, en su sentido dinámico, no puede sino expresar a Dios²³. Esta esencia, empero, no se encuentra en el orden común de la naturaleza, es decir, en el mundo de las causas finitas y en la esfera de las cosas que duran, sino en los fueros internos de cada una de ellas. Todo lo que es en sí, es habitado por Dios; todo lo que depende del orden común de la naturaleza es extraño a esta presencia. El aumento de potencia no implica un cambio en el tiempo: aumentar de potencia de actuar consiste en encadenar o concatenar de una manera adecuada todo el orden de la Naturaleza y de nuestra naturaleza. A un tiempo, se trata de reproducir el orden total pero también de acompañarlo con una idea reflexiva de nosotros mismos. Aumentar la essentia actuosa implica dilatar el caudal de las cosas que pensamos conforme a un orden necesario. El conatus no tiene un carácter interactuante en el sentido de que se despliegue en el orden infinito de las causas finitas: es una causa que actúa internamente en la naturaleza que define a cada ser finito²⁴. Actuar conforme a

²³ La expresividad de los modos en relación a Dios no sólo se limita a las perfecciones del alma sino también a la aptitud del cuerpo. Cf. E. V, p. XXXIX, Esc.: "Puesto que los cuerpos humanos son aptos para muchas cosas, es indudable que pueden ser de tal naturaleza que se refieran a almas que tengan un gran conocimiento de sí mismas y de Dios y de las que la mayor o principal parte sea eterna y, por tanto, no teman a la muerte". La determinación del alma a que su mayor parte sea eterna es, pues, el fin de todos los movimientos de la perfección o de la virtud.

²⁴ El conatus sería, entonces, una especie de motivación o de causalidad interna. Se trata de una eficacia en el sentido que Spinoza le confiere a un estado bajo el cual las cosas son "en sí". En la medida que se explique como una eficacia interna es que no sólo se

nuestra propia naturaleza consistiría, en primer término, en actuar conforme a lo que somos de manera inherente²⁵.

Spinoza precisa demostrar que los modos tienen por causa a Dios en tanto que actuante en el orden de las cosas finitas. Esta idea, desde luego, servirá de base para establecer un punto de vista general sobre la causalidad dentro de la esfera de las cosas finitas: por sí mismas no están determinadas a hacerlo, pero sí por Dios; a su vez, todas las cosas no pueden ser sino agentes de una causalidad que no se agota. Spinoza sostiene que todo cuanto existe está determinado a producir un efecto. Esta idea podría más o menos explicarse así: Dios es causa de las cosas sólo en la medida en que éstas muestran un principio activo o afirmativo. Todo poder, en general, consiste en Spinoza en un poder para ser causa de algo. En el caso de las cosas finitas, el poder no consiste en otra cosa que en la capacidad para ser causa de algo. Así como se ha dicho que Dios es la causa por la cual se conservan las cosas, también se debe de decir que Dios actúa en la serie infinita de las causas finitas y en todo acto en el que la potencia de una cosa finita actúa sobre otra. Todas aquellas cosas que implican a una perfección determinada expresan

le puede reservar el sentido de pura conservación sino también un instrumento de la capacidad de obrar.

²⁵ Spinoza no compartiría el concepto estoico de "naturaleza" como freno y norma. Seguir la naturaleza de cada uno no significa limitar o reducir a todos nuestros impulsos al control de la razón. Adaptarse a la "Naturaleza Total", como invoca el T.R.E. significa ciertamente no una alegre resignación sino un impulso hacia la conquista de lo que cada quien es. La naturaleza entendida como norma de comportamiento refiere, más bien, a un principio o cálculo de utilidad (E. IV, p. XXIV).

a Dios en este acto. Dios es la causa de la existencia de todas las cosas de manera inmediata; pero esto podría acotarse todavía más: es la causa de todos aquellos actos afirmativos (esto es, en aquellos en los cuales las cosas finitas son agentes) que acaecen en la esfera de la natura naturada. Todo aquello que se manifiesta como causa eficiente e inmediata de algo expresa un acto mismo de la infinita potencia de Dios. Ciertamente se puede decir que todas las cosas finitas están gobernadas por dos órdenes causales: uno y otro originan o engendran causas y cosas finitas. Sin embargo, solo Dios en cuanto causa absoluta posee el monopolio absoluto de transmitir a todas las cosas una esencia que les permita actuar sobre sí mismas, esto es, conservarse, y actuar sobre las demás, esto es, ser causa eficiente. Que Dios sea causa de la esencia y de la existencia indicaría que no sólo lo es de la fuerza que les permite a las cosas actuar y perseverar; si es causa de todo cuanto tenga de eterno una cosa finita ¿qué clase de intervención tiene Dios como causa de la existencia de las cosas? Tomemos en cuenta que en el orden de las cosas finitas la serie de cosas y causas finitas las engendran bajo la determinación espacio-temporal. En efecto, las determinaciones espacio-temporales de la generación de las cosas escapan a la esfera de influencia de Dios. Pero los eventos más decisivos de la existencia de una cosa finita son puestos Él. Por tanto, que Dios sea causa de la existencia de la cosa finita no se puede decir en el mismo sentido espacio-temporal: es lo que permite que ella se afirme; esto indicaría que solo sería causa de lo que hace de la existencia algo afirmativo.

4. Determinación y Racionalidad

La existencia de las cosas finitas es una mezcla de pasiones y acciones²⁶: las cosas no padecen por la acción de Dios sino por la acción de las cosas finitas. Mientras que las cosas finitas transmiten todos los elementos precederos de la existencia, Dios está presente en todas las condiciones positivas que la afirman y la preservan. El descenso de la causalidad divina hasta el orden de las cosas finitas no tendría otro sentido que el de refutar la posibilidad de que haya algo espontáneo o inmotivado. Así pues, cuando algo actúa lo hace bajo la esfera de la causalidad de Dios. Dicho de otra manera, la espontaneidad es una ficción que consiste en ignorar el verdadero orden de las cosas. El sentido que le conferimos al principio de la determinación absoluta de Spinoza no se limitaría a la afirmación de que hay una red causal que vincula a todos los seres sino fundamentalmente a la consideración de una ilusión nociva: la asociación de la libertad con la voluntad. En un cierto sentido, se puede decir que el paradigma explicativo de Spinoza (la geometría y la física) es llevado radicalmente a sus últimas consecuencias. Pero esta declaración no sólo significaría

²⁶

La e-moción indicaría justamente la forma más exacta de describir los estados del alma y, en general, a la existencia. Existir consiste en estar constantemente sometido a la alteración de los estados anímicos producto de causas exteriores o interiores. La moción, en su sentido elemental de movimiento, refiere básicamente para Spinoza una variación de potencia: "Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones" (E. III, Def. III).

que adopta la imagen "determinista" del mundo como consecuencia de un mero principio metodológico: Spinoza está convencido de que sólo desterrando los mitos finalistas en los cuales se sostiene el principio del libre albedrío se podrá configurar no sólo una imagen del mundo sino, sobre todo, se podrá formular una propuesta ética verdaderamente liberadora pero que, paradójicamente, excluye a la libertad entendida de una cierta manera.

A menudo Spinoza utiliza la distinción entre lo exterior y lo interior para presentar a dos órdenes causales diversos: el interior como referido a Dios; el exterior como referido al conjunto infinito de causas finitas. ¿Significa esto que hay algo fuera del dominio de la inmanencia de Dios y que todo lo que no sea eterno e inmutable no pertenece al orden de la esfera de lo divino? Aparentemente habría algo que no puede expresarse a Dios: la negación y la privación están excluidas de la totalidad de lo divino. La cosa no se puede examinar sino como producto de la acción de la sustancia y en un segundo sentido, como resultado de la acción de una cosa finita sobre otra de su misma naturaleza. Cuando Spinoza habla de la exterioridad la consigna como fundamentación del orden común de la naturaleza: cuando se busca una causa distinta a la de Dios y se explica el orden causal en relación a un orden causal remitido a las cosas finitas. Por ello, la única manera de garantizar que Dios sea causa interna pero también causa próxima es concibiéndola justamente como vinculada directamente con la sustancia infinitamente infinita y no a su causa inmediata en el orden de

las causas exteriores. ¿Cómo es que Spinoza aspira a extender los poderes de la razón hasta los confines últimos de la naturaleza? Ya no sólo se trata de una cuestión vinculada con la conexión a la que aspira el intelecto puro en acto sino, fundamentalmente, sobre la naturaleza del objeto de su intelección: en la medida en que la estructura del mundo sea causal es que puede ser aprehendido en toda su extensión; si todo está determinado es posible que lleguemos a conocer a la naturaleza en su totalidad²⁷. Así pues, no habría un racionalismo radical si Spinoza no hubiese planteado un determinismo de la misma índole que sea su trasunto. Pensar consiste en pensar adecuadamente; pero si el pensamiento no reproduce la estructura del mundo, que es la necesidad, no podría Spinoza haber llegado a plantear la posibilidad de pensar todo: la inteligibilidad absoluta es pensable cuando hay racionalidad en el orden del mundo. La "racionalidad de lo real" es concebible sólo en la medida en que el mundo esté ordenado; esta noción, que metodológicamente tenía una importancia capital, Spinoza la transformó en una característica de lo real. La noción de orden de las esencias y orden de las cuestiones no tienen en Spinoza una mera equivalencia arbitraria sino una correspondencia fundada en la correspondencia estricta entre las esencias formales y las esencias objetivas. El orden del mundo es racional porque inherentemente lo es; la misma característica tiene el intelecto. El orden de las razones y el orden de las esencias son posibles porque existe la deducción y porque existe el principio de la

²⁷ E. I, pp. XV-XVIII, para el caso de la determinación de la causa absoluta. E. XXV-XXIX, para el caso de la red de causas finitas.

causalidad absoluta. Mecánica y Geometría garantizan pues la posibilidad de que el imperio del intelecto se pueda extender a toda la realidad²⁸.

El orden no representa para Spinoza la perfecta avenencia entre todo lo existente sino la posibilidad de explicar bajo el principio de causalidad todo lo que existe. La posibilidad de inteligir absolutamente todo está sostenida en la posibilidad de que el universo esté constituido por una serie infinita de determinaciones y, por ello, la clave de bóveda del principio de inteligibilidad sería el de causa sui. Si todo conocimiento depende de la causa, entonces se debe admitir que la intelección de la primera causa, pero también toda la causalidad derivada o instrumental, garantizaría la posibilidad de que las cosas se ubiquen en un orden necesario y comprensible. Habría una segunda razón por la cual se puede deducir el principio de la absoluta inteligibilidad: todas las cosas están dotadas de una esencia que las hace perseverar en el ser pero también las hace susceptibles de ser inteligidas. Así, la declaración de Spinoza según la cual todo lo que existe tiene una esencia puede ser comprendida también como sigue: si todo lo que existe tiene una esencia todo

²⁸ La crítica fundamental del Apéndice de E. I, es decir, la *reductio ad ignorantiam*, consiste sustancialmente en denunciar que los hombres ignoran a las causas, tanto de sus motivaciones como, en general, de toda la estructura de la Naturaleza. Algo es imposible, es decir, inexistente, si no tiene por causa a Dios (causa universal), o bien, a otra cosa finita (causa instrumental). Pero no sólo eso: lo contingente es inexistente porque es ininteligible. Por tanto, si todo lo existente es causa de algo, todo puede ser inteligido. La determinación universal es correlativa a la inteligibilidad universal.

puede ser comprendido. Orden y esencia son conceptos por los cuales Spinoza llega a estas conclusiones; habría una última razón para acceder a la misma idea: el poder innato del entendimiento posibilita también que la definición de sus alcances llegue hasta los principios de toda idea y de toda fuente causal. Racionalidad implica fundamentalmente encadenamiento de todo, tanto en el orden de las ideas como en el de las causas y cosas²⁹.

Es necesario, para que Dios se conciba verdaderamente como causa universal, que se conciba como causa de todas las cosas finitas existentes en acto; sin embargo, se presenta el problema de cómo considerar esta causalidad que, por ser universal, puede llegar a parecer indiferenciada. Es preciso, por ello, que de nuevo se convoque a los atributos ahora no como elementos constitutivos de la esencia sino como fuentes diferenciadas de causalidad. Estos atributos considerados ahora como fuentes de causalidad reciben el nombre de naturaleza naturante: la totalidad de la acción de la potencia divina recibe este nombre. En una primera intervención del concepto de atributo, éstos fundamentan al conocimiento de Dios; en una segunda intervención

²⁹ Spinoza debía, en efecto, ser radical en este punto si quería mantener el principio de inteligibilidad absoluta. Si todo está sometido a un orden causal, incluso la esfera de las acciones humanas, entonces la acción de la razón se extenderá sobre un campo más iluminado: el orden. Por tanto, es indispensable declarar a Dios como inteligible como fundamento de esa pretensión; pero también se trata de declarar al mundo como sometido a un orden aprehensible a la razón. El "mecanicismo" de Spinoza se explica por la pretensión de inteligibilidad absoluta: antes de diseñar al mundo como un entramado de causas, Spinoza lo concibió inteligible.

fundamentan el procedimiento por el cual Dios interviene causalmente en el mundo. De entrada los dos términos bajo los cuales se comprende al Dios que se transforma en una causa por efecto de su omnipotencia, es el de un principio totalmente activo y otro que, solo aparentemente es pasivo: el que actúa y el que recibe la acción. Pero la verdadera diferencia entre la naturaleza naturante y la naturaleza naturada no es lo activo y lo pasivo sino lo actuante y lo determinado.

Uno de los grandes propósitos del spinozismo lo constituye la aspiración a que todo lo individual se integre a la Naturaleza Total. Esta constante referencia y hasta "dependencia" del individuo frente a la totalidad indica la imposibilidad de todas las cosas finitas de existir por sí mismas. Por sí mismas, las cosas finitas no tienen espontaneidad³⁰; que no puedan determinarse a actuar por sí mismas significa que la libertad es ilusoria mientras no se remita a la Naturaleza Total de las causas y bajo cuya "tutela" existen y poseen un cierto grado de esencia. Una cosa sólo puede ser libre cuando actúa conforme a la necesidad de su propia naturaleza; ese principio referido a la causalidad Spinoza también lo hace extensivo al mundo ético. Por ello, la libertad derivada del esfuerzo intelectual y no de

³⁰ Leibniz define a la espontaneidad (Theodicea, III, 30) como "aquello cuyo principio está en el agente". En este filósofo se explica la admisión de la espontaneidad porque sigue admitiendo que hay un residuo intocado por la causalidad: el alma. Pero, para Spinoza, si algo se determinara a sí mismo no lo determinaría Dios, luego, sería inexistente (E. I, p. XXVI, Dem.). Admitir a la espontaneidad dentro de lo real implica declarar la naturalización de la ininteligibilidad.

la mera ilusión finalista consiste en el conocimiento del orden mundo. La verdadera libertad no consiste en someterse al gobierno de las cosas externas ni en la creencia infundada en que podemos actuar conforme al libre albedrío. La creencia en una tal libertad supone justamente la imposible comprensión racional del mundo. La crítica spinozista a la libertad es, en principio, no un problema ético sino una cuestión teológica y gnoseológica. La noción del orden causal excluye a la de libertad. Así, la libertad es concebida por Spinoza como un verdadero obstáculo para concebir un conocimiento adecuado, pues esto excluiría o limitaría la extensión de los decretos de Dios a todo el "reino de lo creado". La libertad en un sentido superior consiste en el conocimiento de sí que no es sino el resultado de una determinación de la potencia de actuar: conocimiento de la Naturaleza total; en el conocimiento de la ley de la naturaleza. En Spinoza la determinación total en términos éticos se traduce como conocimiento de la ley de la Naturaleza Total tanto como la naturaleza de cada uno, que no consiste sino en el conocimiento de nuestra potencia de actuar.

La libertad en sentido racional no podría concebirse en Spinoza si no se concediera la existencia de una vis nativa que, una vez desplegada hasta sus últimos alcances, no substraiga al hombre de su condición meramente receptiva. Así pues, la libertad no tendría sentido si no está vinculada a la actividad y la potencia de actuar más que en la mera opinión y la ilusión. La crítica a la contingencia supone, pues, varios frentes; en primer termino está referido al problema de la naturaleza de Dios, la

imposibilidad de que "elija" al "mejor de los mundos posibles" y que por tanto pueda mover o cambiar de naturaleza en la misma medida en que pueda cambiar de decretos. En segundo término, la crítica al indeterminismo se lleva al terreno de la racionalidad como un obstáculo para concebir el orden de la naturaleza y, por último al problema de la libertad en sentido ilusorio. La inteligibilidad de lo real y de nuestra propia naturaleza supondría que el orden del mundo solo es posible en la misma medida en que esté eslabonado causalmente a Dios.

Dado que "Dios piensa como actúa y actúa como piensa" se puede decir que esta aseveración es también una definición de lo que sería el contenido de la acción intelectual de Dios. De este modo, la teoría de la potencia divina consistiría también en una especie de diseño de lo que son los objetos sobre los cuales Dios piensa. Dicho de otra manera, la teoría de la potencia de actuar y de la potencia de pensar no sólo son correlativas sino también definiciones de sus modos, de operaciones de sus modos y de sus confines. El contenido del intelecto puro es, como sostiene Spinoza en la proposición XXX de la *Ética*, tanto a la esencia que constituye a Dios, esto es, versa sobre los atributos, como de las afecciones de los atributos. El contenido del intelecto puro no tiene entonces algo fuera de este universo que se definen la causa y sus afecciones. Propiamente hablando, esta proposición es una definición de lo pensable y, de manera negativa, lo que no puede pensarse. En Spinoza el universo de lo que puede pensarse implica una delimitación necesaria. Pero esto tendría una correspondencia en el plano del intelecto que lo aprehende.

La pureza es una de las características que tendría para Spinoza ese intelecto que aprehende tanto a la esencia de la causa tanto como las afecciones que posee. La problematización sobre la pureza del intelecto infinito ni siquiera puede plantearse, pues si por pureza entendemos a la capacidad para pensar adecuadamente tendremos que el intelecto infinito no podría ser sino puro, no sólo porque Él es la fuente de la producción de las cosas que piensa sino porque es absurdo que un intelecto infinito en acto se purifique o devenga puro sin dejar de considerar que la omnisciencia de Dios sea eterna. La pureza, dicho sea de otra manera, no implica un proceso o una reforma dentro del intelecto; pero para considerar al intelecto finito el punto de partida para examinarlo no puede ser sino su carácter originariamente "impuro". A un tiempo, Spinoza sostiene que el "objeto" del conocimiento no puede ser dado si no se considera el carácter del intelecto que lo aprehende. Más allá de la sustancia y sus afecciones nada puede ser pensado; pero también se puede decir que ese objeto no puede dársele sino a un intelecto puro infinito o finito en acto. La perfecta correspondencia entre la idea y el ideatum es, pues, una correspondencia que Spinoza siempre intenta justificar³¹.

³¹ "El entendimiento finito en acto o el entendimiento infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios y nada más" (E. I, p. XXX). Se trata de una definición que implica a todos los intelectos en acto. En el caso del intelecto finito tendría también que ver con un proceso metodológico en el que, merced a su acceso a las definiciones reales, se transforma en una máquina intelectual que se vincula a la naturaleza y al contenido objetivo del entendimiento infinito o finito en acto.

En ese mismo tenor, se puede decir que el naturalismo íntegro de Spinoza no sólo consiste en afirmar que el mundo es explicable por causas que le son inherentes sino también en fundamentar las razones por la cuales el mundo es perfectamente inteligible; en este sentido, consiste en una definición de los alcances del intelecto con carácter irrestricto, pues la naturaleza en su totalidad no puede ser explicada e inteligida por un intelecto cuyos alcances sean sólo limitados. Un naturalismo radical consiste pues en la asunción de que ella puede ser inteligida en su totalidad y sin encontrar un ápice de residuos misteriosos que escapen a la luz de la razón; Spinoza precisa de concebir a los intelectos como aptos para aprehender la esencia de la totalidad tanto como del conocimiento de sus partes. El hecho de que no haya nada fuera de la naturaleza, es decir, algo sobrenatural, le permite a diseñar a un intelecto que no se enfrenta a nada impensable por trascendente. El defecto de las teologías no consiste en declarar a Dios como incognoscible sino como algo fuera de la naturaleza; porque Dios es la naturaleza es que puede ser inteligido. Ubicarlo en una esfera trascendente implica ignorarlo como causa y, por tanto, ignorarlo en su esencia y en su potencia. Por la naturalización de Dios es que Spinoza puede sostener una idea "optimista" acerca de los intelectos en razón de que su objeto está al alcance de todo intelecto puro. Cuando Spinoza declara que el intelecto no posee otro objeto que los atributos de Dios y todas sus afecciones está aseverando que fuera de la naturaleza no sólo no hay nada sino que tampoco hay "lados oscuros" que le impongan límites al intelecto. Dicho de otra manera, la definición de lo que puede

un intelecto puro infinito o finito en acto es una refutación de la posibilidad del misterio y de la incomprendibilidad de lo que existe en y por la naturaleza. La afirmación de los poderes del intelecto depende directamente del carácter que posee el Dios spinozista; si Spinoza no lo hubiese concebido de esa manera es probable que nunca hubiese llegado a postular una de sus más radicales y esenciales aspiraciones: igualar al intelecto puro infinito o finito en acto en cuanto a su contenido³².

Para poder destruir el prejuicio según el cual los atributos de Dios están por encima de la Naturaleza o que la trasciende, Spinoza plantea la crítica el principio de la causalidad trascendente y a la causalidad transitiva. Otro principio clave de la racionalidad es justamente este: que la esencia de Dios también sea perteneciente al orden de la naturaleza. No es preciso, no basta para que Dios se vuelva comprensible desentrañar todos los secretos de su acción "creadora" sino también su carácter causal mismo. Para Spinoza, justamente por esta razón, es que se puede plantear el hecho de que la sustancia o el contenido del conocimiento será, cuando un intelecto es

³² En este punto, conviene evocar de nuevo la presentación que hace Gueroult de la doctrina de Spinoza. Se trata de la "desmesura" spinoziana: "Chez Spinoza, au contraire, notre intelligence accède au savoir absolu, car l'entendement pur est, quant à sa nature, le meme en l'homme et en Dieu...L'incompréhensible et la qualité occulte sont alors radicalement expulsés de tout: de Dieu, dont l'essence, pouvant etre génétiquement contruite comme une figure géométrique, nous est aussi transparente que l'essence de celle-ci". *Ethique 1, Dieu, p. 11.* Desterrar a la ignorancia no es otra cosa que conquistar a la idea de Dios: un intelecto apto para construir genéticamente la idea de Dios será justamente un intelecto en acto.

puro, una representación de la acción causal de Dios y sus afecciones. La crítica a la noción de trascendencia implica una crítica general al formalismo en todos los planos: en el problema del conocimiento y en el problema del carácter de la acción causal de Dios. Sin embargo, la crítica más radical al trascendentalismo la plantea Spinoza en lo que sería su definición del contenido del intelecto puro infinito o finito en acto. El problema de qué es lo que se puede pensar se plantea de nuevo aquí. Spinoza sostiene que sólo lo que existe puede ser pensado; aunque concibió la idea adecuada como una conquista activa del entendimiento, no admite a la actividad como una fuerza que está más allá de lo dado. Al contrario, toda actividad intelectual (constituida por ideas adecuadas y conceptos) necesariamente está referida a lo que es. Por ello no es un pensador de las "condiciones de posibilidad" sino de lo dado. En este punto, lo "puro" en sentido spinozista consiste en la eliminación de toda referencia o contenido imaginativo. Pero la verdadera condición bajo la cual podemos inteligir a lo dado sería la conquista de la idea de Dios. Por ello, la verdadera representación de lo dado tiene por condición una conquista metodológica. La conquista del fundamento de toda acción causal y de todo el "edificio de la ciencia" no sólo suministra una idea-fundamento sino también una develación del contenido del intelecto puro.

5. Forma y Contenido del Intelecto Puro

¿Por qué Dios no habría podido crear un mundo en el que se pueda incluir a la arbitrariedad, la contingencia y lo imposible? La respuesta tiene que ver directamente con la definición de su naturaleza. Mejor dicho, tiene que ver con el carácter inmanente de la causalidad divina; a diferencia de otras tradiciones, Spinoza concibe que la obra de Dios no puede sino heredar, por la virtud de la causa, la impronta esencial de ella. El absurdo de concebir al mundo bajo otro orden y bajo otra conexión no puede sostenerse sin al mismo tiempo adjudicarle a la naturaleza de Dios una imperfección. Asimismo, mantener la incomprendibilidad del *modus operandi* tanto como la esencia no podría conducir sino en el conocimiento parcial de la Naturaleza, lo cual implicaría para Spinoza un absurdo, pues conocer a Dios necesariamente implica conocer la obra de Dios. La exclusión de la idea de la voluntad y del intelecto creador tiene sentido cuando se conserva el carácter inteligible de la omnipotencia de Dios³³. La perfecta correspondencia entre el saber humano y el saber divino está justificada por Spinoza por su teoría del conocimiento. Pero la posibilidad de que haya un conocimiento común entre el entendimiento humano y el entendimiento divino la define el contenido. En este sentido es que se ha dicho que la *adequatio* más que una referencia a la *adequatio intellectus rei*, se refiere a la correspondencia en contenido o en objeto que

³³ La idea de la gratuidad de la creación es solidaria de la postulación de la voluntad como una facultad absoluta de Dios. Por ello Spinoza considera necesario desterrarla del campo de la naturaleza absoluta de Dios: la voluntad tendrá sentido como principio de la afirmación y negación, como modo en el cual se incluyen todos los afectos. Su presencia en el campo teológico sería impertinente: con ella se admitiría la variabilidad de esencia de Dios.

tiene la ciencia humana y la divina. La definición de este objeto definido por los atributos y las afecciones de éstos es, justamente, el preparativo que hace Spinoza de su idea de ciencia intuitiva. Esto no significa otra cosa que la admisión de una idéntica posesión que tiene un intelecto puro en el orden de las esencias objetivas y el orden de las esencias formales. En otras palabras, el objeto de todo intelecto puro no es otra cosa que la Naturaleza. La fundamentación de la Naturaleza total como único objeto de conocimiento posible. Pero, para Spinoza, casi no hay ninguna dificultad para admitir que la Naturaleza total es el objeto de la ciencia de Dios, en la medida en que Él mismo es la causa de su objeto. Para Spinoza es perfectamente claro que todo aquello de lo que somos una causa adecuada se conozca con mayor patencia. Conocer y generar son casi términos equivalentes en Spinoza³⁴. Por ello, Spinoza da por sentado que el objeto o el contenido de la ciencia de Dios no pueda ser otro que su propia acción creadora. La diferencia entre la justificación de la pertenencia de un mismo objeto de conocimiento para Dios y para el hombre es que en el primer caso está planteada la relación entre intelecto y objetos del intelecto entendidos como surgidos de una misma fuente; en cambio, para el hombre no se presenta de manera inmediata como su objeto la estructura esencial del orden de la Naturaleza. Que los atributos y sus afecciones lleguen a ser un objeto para el intelecto finito es

³⁴ "La definición deberá, como hemos dicho, comprender su causa próxima. El círculo, por ejemplo, conforme a esta regla, debería ser definido diciendo que es la figura que es descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil". (T.R.E., III, 96). Esta lógica se traspola hacia el Orden Total con el fin de representarse a la Naturaleza.

una hipótesis que Spinoza desarrollará en toda su teoría del conocimiento. En efecto, este contenido del intelecto llegará a constituirse como objeto en un esfuerzo intelectual al término del cual se presenta como su materia esencial. A diferencia del intelecto infinito, el del hombre tiene que purificarse³⁵; que sea impuro quiere decir que su objeto no llega a coincidir con el de Dios sino hasta la culminación de un proceso intelectual que Spinoza denomina ciencia intuitiva. El hombre en tanto que causa adecuada de todas sus ideas no puede producir las cosas que se representa; justamente porque está despojado de una potencia para producir sus objetos es que para Spinoza se precisa apelar a la idea de Dios. Tenemos así que la representación que el hombre se hace de Dios no es distinta a la que Dios se hace de sí mismo. Cuando el intelecto finito posee una idea adecuada de Dios es que la afinidad del contenido entre el intelecto finito e infinito coincide. Todo pensar puro es posible cuando el esfuerzo del intelecto finito lo conduce a la idea de Dios.

Acto o actual no tiene para Spinoza una connotación temporal: que el finito o infinito sea en acto no indica sino una afirmación intelectual; conocer implica no sólo el hecho de la posesión de ideas adecuadas sino también un impulso a conocer cada vez más adecuadamente³⁶. Por ello, el conocimiento o las

³⁵ T.R.E., Parte I, 14-7.

³⁶ El T.R.E. no sólo admite que hay una naturaleza humana dada sino también una naturaleza humana conquistada. El impulso a conocer cada vez más adecuadamente significa que no sólo es posible sustraer al alma del error sino, más aun, conocer bajo la guía de las percepciones superiores. De ahí que "aquello que, en las ciencias, no nos hace avanzar hacia nuestro fin,

ideas siempre implican actos afirmativos. El conocimiento tomado como acción o como afirmación es un acto de aprehensión de una idea y al mismo tiempo, un impulso hacia mayores conquistas intelectuales. El conocimiento considerado como una afirmación del intelecto finito es una afirmación que se radicaliza cada vez más en la medida en que requiere purificación; que el alma humana llegue a estar constituida en su mayor parte por ideas adecuadas no se explicaría sino por esta razón: que su origen es impuro pero que su impulso siempre conduce hacia lo puro. Toda vez que se llegue a poseer una idea adecuada el impulso de esta idea adecuada siempre llevaría hacia otras de su misma clase, hasta llegar a la correspondencia de contenido entre el intelecto finito con el infinito.

No plantear a la potencia de pensar de Dios como complementaria y correlativa a la potencia de actuar sería sólo presentar a Dios como ser mutilado: su completud consiste en esa mutua referencia. Pero el problema de la potencia de pensar tampoco sería completo si no se plantea el vínculo del intelecto puro en acto y el intelecto puro infinito en acto. Como ya se ha indicado, el intelecto finito es una parte del infinito. Sin embargo, el problema de la potencia de pensar no se remite a la consideración del intelecto finito como parte sino como efecto del intelecto infinito. La potencia de pensar de Dios no sólo consiste en la ciencia que posee para pensar todo lo que crea sino también las afecciones que produce. Esta potencia de pensar

habrá que rechazarlo como inútil", Parte I, 16.

es verdaderamente tal en la medida en que ella se despliegue en la producción de ideas o de modos. Sin embargo, esto no implica dos actos realmente distintos. Al pensar Dios está produciendo las ideas y las cosas en una perfecta correspondencia denominada paralelismo. De esta manera está creando también otro intelecto que piensa; Dios no crea "almas" en sentido religioso sino modos de pensamiento: ideas, voliciones particulares, afecciones de amor. Pensar es una acción que no está respaldada en una "sustancia" en sentido cartesiano. El entendimiento más que ser una parte del alma es un acto o una afirmación; una potencia más que un objeto de cuidados religiosos. El alma en un sentido personal nunca fue considerada por Spinoza más que como una ficción de las potencias de la imaginación: la memoria y la asociación. En el campo del pensamiento, Dios crea modos activos de pensar más que "fuentes" de esos actos. El hecho de que sean modos del pensamiento infinito indica que todos los actos de este modo pertenecen al ámbito de la naturaleza naturada tanto como al mismo modo infinito. Su confirmación como actos del pensamiento implica también no sólo la refutación de la idea del alma como sustancia sino también su división en facultades, esto es, que esté compuesta de partes que originan ideas por un lado, deseos y voliciones por otro. Lo prueba el hecho de que Spinoza no distinga a los modos del Pensamiento: las ideas y los afectos no están originados por dos "fuentes" distintas; sólo son afecciones o modos de Dios que se conciben como actos. Dicho de otra manera, no sólo se piensa actualmente sino también se poseen afecciones que son en acto. Todo lo anterior muestra que para Spinoza no habría ningún privilegio de las ideas sobre los

afectos. La naturaleza naturada en el campo de los modos del pensamiento absoluto no es la fuente de la existencia de "almas" ni de "facultades" de las que emanen actos distintos o privilegiados: que las ideas no sean cosas distintas a las afecciones indica que no son distintos todos los modos del pensamiento y que son actos que corresponden a un mismo modo. Pero en este caso, Spinoza establece que para que una volición y un deseo sea dado, es preciso que se aprehenda el objeto de la volición y el objeto deseado como una idea. De esta manera, los modos que son considerados afectos nada podrían ser sin que antes no se aprehenda su contenido o el objeto del que son una especie de conciencia. La distinción entre los modos del pensamiento la establece el objeto de cual son conciencia: pues para aprehender o tener una idea sobre un cuerpo o sobre otro modo del pensamiento es preciso también una operación por la cual se tenga "conciencia de..." La conciencia funciona como instrumento de aprehensión del objeto a pensar. Afirmar que las ideas tengan privilegios sobre las afecciones es tanto como decir que el movimiento tenga privilegio sobre el reposo en el campo de los modos de la extensión. La potencia de pensar de Dios debe incluir a los afectos, pues de otra manera parecería imposible postular una explicación convincente de todas las afecciones en sentido ético: o las pasiones y acciones se remiten explicativamente a una razón que las justifique y a partir de la cual se deduzcan o de otro modo la empresa spinozista de entender todo "como el punto y la línea" llegaría a ser imposible. Así pues, el campo de la naturaleza naturada comprende también al mundo de la ética. Esta aseveración implicaría que la existencia de cuerpos que

tratan de mantener su equilibrio de movimiento y reposo no es más real que la existencia de pasiones y acciones, de virtudes y servidumbres en el campo de la naturaleza naturada. Esta realidad lo confirma el hecho de la doble pertenencia de los modos del pensamiento: pertenecen a la potencia de existir tanto como a la potencia de pensar. Es decir, pueden ser concebidos como "entidades físicas" tanto como ideas. Es preciso, pues, que existan *extra mens* para que se conciban como reales.

Ahora bien, para volver al problema del entendimiento creador, la refutación de la tesis del entendimiento y la voluntad creadora Spinoza sostiene que, dado que el entendimiento infinito de Dios es un modo, las consecuencias serían las siguientes: a) que todo lo que es determinado no puede tener una libre voluntad; b) que voluntad e intelecto pertenecen al reino de lo determinado, lo cual excluye al problema del libre albedrío en el orden de la creación de modos infinitos y finitos; c) que la naturaleza naturada está sujeta a leyes eternas y a una voluntad caprichosa que puede cambiar a la manera que cambia la voluntad de un soberano; d) que la clave para concebir un objeto común al saber humano y al saber divino consiste en que se plantee el intelecto y la voluntad infinita como un modo más de la potencia infinita de Dios; e) que en Spinoza no existe lo trascendental en sentido incondicionado: todo cuanto existe está determinado a ser una causa. La negación de la voluntad libre tiene, por supuesto, muchas consecuencias en el plano de la consideración de los afectos humanos. La negación del libre albedrío para Dios vale igualmente para el hombre y, en general,

para todos los seres finitos. La ilusión de la espontaneidad de los actos no sólo es ficticia sino también un desconocimiento de la Naturaleza Total y el de nuestra propia naturaleza. Todos los prejuicios que combate Spinoza provienen justamente de la consideración de esta ilusión como un obstáculo no sólo de toda ciencia, sino también para considerar las posibilidades de despliegue de las potencias finitas. El prejuicio del libre albedrío es doblemente maligno pues por un lado impide un conocimiento de la Naturaleza y de nuestra naturaleza. Pero si bien es cierto que Spinoza niega la existencia de una voluntad absoluta en sentido creador, no niega que la voluntad, en el ámbito de la naturaleza naturada, pueda existir como causa particular de esta o aquella volición particular. En sentido estricto, la voluntad no puede concebirse como entidad creadora, sino como una causa particular en la cadena infinita de causas finitas. Dicho de otra manera, la voluntad tiene un poder, pero éste no consiste en un poder para crear, sino en un poder para inclinarse por esto o por aquello. Esto indicaría que la voluntad no es una causa primera, tomada como fuente creadora; la ubicación de la voluntad en Spinoza es derivada y condicionada. Ahí dónde los teólogos tradicionales ubican la voluntad, Spinoza asienta a la causa sui como principio causal fundamental. El carácter derivado de la voluntad no sólo consiste en que Spinoza la ubique en el campo de la naturaleza naturada sino también en considerarlo como una causa que a su vez está determinada por otra causa. La voluntad no puede instaurar un orden: no interviene en la "estructuración" del mundo y mucho menos en su "elección". El orden del mundo no tiene que ver sino con la

necesidad y no con un libre albedrío que tiene por operación a la voluntad que renuncia y que elige. Si Dios es absoluto, el carácter de su producción también debe de serlo. Esto indica la naturaleza de las cosas que produce Dios: ante todo, produce leyes y un orden que le permite inteligir lo que produce. La forma de ordenar al mundo, es decir, las leyes, no se pueden originar sino por un Dios que está también sometido a su propia naturaleza.

CAPITULO IV

INTUICION, ESENCIA Y ETERNIDAD

1. Intuición y Perspectiva Divina

El conocimiento del tercer género o ciencia intuitiva se reconoce por estas características: a) debemos formar, antes de dar el paso hacia el tercer género de conocimiento, ciertas nociones que le anteceden y que suponen una condición para elevarse hacia un ámbito intelectual compartido por Dios y el hombre: se trata de las nociones comunes que versan sobre leyes generales que se siguen particularmente de los atributos¹; b) supone la aprehensión de la esencia eterna de Dios: en Dios se trataría de una especie de reflexión sobre su propia naturaleza y en el hombre una especie de incrustamiento de su intelecto en

¹ Prescindimos aquí de una presentación general de todos los géneros de conocimiento. Estos temas salen fuera de los confines que la presente investigación define. En la medida en que sólo nos interesa tocar el punto de la "comunidad de ciencia" entre Dios y el hombre, no podemos desviarnos hacia otros temas que supone la llamada "ciencia intuitiva". La evolución expositiva de E. II en que se describen los diferentes géneros de conocimiento sería más o menos la siguiente: pp. XIV-XXXI, para una teoría de la imaginación; pp. XXXII-XXXVI, para una teoría de la razón. En el T.R.E. debe consultarse la Parte I, 4. A ellas me remito para una comprensión más íntegra de esta parte de la presente exposición.

el Orden Total; c) consiste en asumir que todo verdadero conocimiento de Dios ya supone no sólo la inteligibilidad de su esencia sino, de manera correlativa, el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo como individuo abismado en el Orden Total; d) tomar como plataforma intelectual a la conquista de la idea de Dios como fundamento para comprender todas las cosas singulares existentes en acto para deducirlas y comprenderlas esencialmente, esto es, como seguidas de la naturaleza eterna de Dios².

La intuición nos hace conocer las cosas como contenidas y derivadas de la naturaleza divina, es decir, desde su origen; nos hace acceder a las cosas tales como son en sí: develar a las cosas tal y como son en Dios y no en un orden aparente es conferirles un carácter verdaderamente comprensible. Más que de una "visión mística" se trata de un conocimiento por visión inmediata³. La intuición de la cosa consiste en percibirla con

² Sobre la precedencia del género más alto de conocimiento véase la p. XLIV. En relación a una definición positiva de la ciencia intuitiva debe consultarse E. II, p. XLV-XLVII.

³ Hay algunos comentaristas que consideran este tópico como uno de los más oscuros de Spinoza. Una buena parte de ellos consideran al conocimiento intuitivo como una especie de comunicación mística entre Dios y el hombre. Así, los grados de ascensión mística serían los grados del conocimiento. Spinoza aspira a la deificación del hombre, pero a través de una vía luminosa. De ahí de la inexactitud de un comentario como este: "There may also be a temptation to regard the third kind of knowledge as some kind of mystic vision. The subject is complex and obscure...", (Parkinson, G. H. R., "Being and Knowledge in Spinoza" p. 37, en *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*, Edited by J. G. Van der Bend, Van Gorcum & Comp. B. V., Assen The Netherlands.

claridad en toda su plena realidad y no solamente en su recubrimiento imaginario: "El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios"⁴. Se trata de una aptitud para percibir a las cosas desde su filiación interna y no extrínsecamente: el alma puede concebirlas bajo una especie de eternidad -tal como lo hace Dios- y por lo mismo es apta para un saber compartido⁵. En su nivel más bajo de comprensión, el alma se encuentra constantemente expuesta a las fuentes primarias del error; en lugar de representarse ideas proyecta imágenes de cuerpos existentes en acto⁶. El entendimiento en su nivel más puro no puede producir sino ideas adecuadas; en cuanto accede a la idea adecuada de la esencia de Dios, a partir de la cual cesa toda ficción y toda disputa nominal, se instala en un conocimiento que lo hace plenamente humano pero que también lo conduce a un estado de sobrehumanidad. Spinoza establece que a partir de las percepciones que el alma tiene de sí misma, de su

⁴ E. II, p. XLVII.

⁵ Ya hemos expuesto la idea de "filiación interna" en un capítulo precedente. La recordamos: se trata de ver a las cosas singulares existentes en acto a través de la causa que las origina internamente, es decir, la que les da esencia y existencia: Dios ejerciendo su acción causal a través de los atributos (E. I, p. XXIII).

⁶ Es importante subrayar el énfasis que hace Spinoza cuando presenta la primera proposición sobre el conocimiento imaginario. El ser actual de la mente humana tiene por primer (que no último) objeto de su conocimiento a las cosas existentes en acto: "Lo primero que constituye el ser actual de la mente humana no es nada más que la idea de una cosa existente en acto" (E. II, p. XI). Con todo y esa condición imaginaria, el hombre no deja de ser una parte del intelecto infinito "en cuanto se explica por la naturaleza del alma humana" (Dem.). De ahí que el hombre esté llamado a acceder al conocimiento adecuado al remontar los obstáculos de la imaginación.

cuerpo y de los cuerpos exteriores, envuelve ya un cierto conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios. Cada una de las percepciones de las cosas singulares existentes en acto puede llegar a ser una idea adecuada. Esta idea, aunque embozada por las imágenes, está presente en el alma de una manera tan eterna que se puede considerar como natural; de lo que se trata, como condición de posibilidad para la constitución de la ciencia intuitiva, es de explicitarla ; de virtual y latente en las percepciones imaginarias, se puede llegar a convertir en adecuada⁷. Tenemos necesariamente -aunque de manera prereflexiva- noticia de esta idea en cada percepción imaginativa; tener conciencia expresa de ésta mediante el pensamiento reflexivo es la tarea que el método spinozista se echa auestas, revelando la potencia de comprender de nuestro entendimiento. Una vez que se dispersan las imágenes por obra de la reflexión metodológica, la idea de Dios puede mostrarse como potencia deductiva de primer orden al investirse como fundamento.

Las ideas del entendimiento infinito son eternas y ordenadas

⁷ La "idea verdadera dada" a la que se alude en T.R.E., Parte I, 29-38, tiene justamente ese sentido. Tenemos a nuestra disposición ya el fundamento de todo nuestro conocimiento, pero éste no se encuentra clarificado sino al término de la depuración metodológica de nuestro conocimiento. De ahí que la vis nativa a la que hemos aludido frecuentemente en nuestra investigación sea justamente como sustentada en la idea de Dios: "El entendimiento con su fuerza natural se forja instrumentos intelectuales, con los que adquiere nuevas fuerzas para realizar otras obras intelectuales y con éstas consigue nuevos instrumentos, es decir, el poder de llevar más lejos la investigación, y sigue así progresivamente hasta conseguir la cumbre de la sabiduría" (T.R.E, Parte I, 31).

según la verdadera disposición de las causas; conviniendo con su ideatum, destierran cualquier posibilidad de interferencia de un orden imaginario en la concatenación intelectual que establecen. En el hombre, en su inicial condición imaginaria, no sucede lo mismo; su alma solamente tiene la capacidad para concebir la existencia presente del cuerpo; aprehende la existencia fugaz de las cosas y el conocimiento que tiene de su cuerpo es correlativo: si las cosas aprehendidas están sujetas a la duración, el alma y el cuerpo están sometidas a la imaginación. El alma como idea de un cuerpo existente en acto, sólo puede tener ideas de cosas existentes en acto. Ahora bien, el conocimiento intuitivo se inaugura desde el momento en que concibe la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad; se determina como eterna desde el momento en que deja de considerar sólo la existencia actual y presente del cuerpo. La potencia por la cual el alma concibe las cosas es doble: potestad para concebirlas en su transcurrir actual, pero también poder para partir de la esencia del alma y concebirlas como eternas. Cuando, bajo esta segunda perspectiva son consideradas las cosas, el alma se convierte en causa formal del conocimiento intuitivo. Un conocimiento de lo eterno precisa de un entendimiento que concibe la esencia eterna de su cuerpo; un alma perecedera sólo puede ser causa de un conocimiento perecedero. El poder que tiene el alma para encumbrarse hasta las ideas intuitivas está ligado a la naturaleza del cuerpo: las aptitudes y potencias del alma son solidarias de las potencias y aptitudes del cuerpo. El esfuerzo del espíritu por comprender las cosas no por imágenes y signos (producidos por las modificaciones del cuerpo por parte de las

causas exteriores que la asaltan) sino por la esencia misma de las cosas, acompaña al esfuerzo del cuerpo por liberarse del yugo de causas ajenas a su naturaleza.

2. Intuición y Reforma del intelecto

El conocimiento intuitivo expuesto en la Ética supone un proceso de realización creciente. Al percibir el intelecto la existencia de las cosas tales como son en Dios y como derivados de la necesidad de la naturaleza divina, se percibe a sí mismo. La visión inmediata de la causa eterna de la existencia de los cuerpos no es sino una autopercepción: al considerar a las cosas desde su causa interior no hace sino explicar su misma génesis interna, esto es, el atributo bajo el cual cae; al concluir inmediatamente la causa de la cosa deduce por visión inmediata su dependencia de Dios; al intuir la fuerza interna por medio de la cual una cosa persiste en su existencia, intuye su propia potencia: espontaneidad y autonomía, dependiente sólo de su propia legalidad interna, expresiva de su causa, capaz de deducir una muchedumbre de ideas y de encadenarlas según el orden debido, etc. son las características de una condición intelectual purificada de toda referencia imaginaria. La idea de la esencia de las cosas es producida por Dios en tanto que constituye el alma, pero también se explica por sus propias acciones. El conocimiento de lo inmediato se explica por la esencia del alma considerada bajo una especie de eternidad, es decir, por una parte del entendimiento infinito con el que Dios intelige las

cosas. En este conocimiento el alma experimenta cómo sus acciones no son sino parte del poder de reflexión del entendimiento divino, *sentimus experimurque nos aeternos (et infinitos) esse*. Por ello el alma puede experimentar el sentimiento de una divinidad intelectual por la cual se piensa Dios: se trata de un entendimiento humano fusionado con el divino y viceversa. El voto de un saber absoluto, la comprensión íntegra de todo lo existente son el resultado de este desplazamiento: "Nuestra alma, en cuanto se conoce y conoce su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que es en Dios y se concibe por Dios"⁸.

El hombre puede tener el mismo poder de reflexión que el entendimiento infinito si expulsa de la esfera de su intelecto todos los obstáculos que se interponen para consumir una especie de enlace intelectual. Un entendimiento finito disociado del divino está condenado al naufragio intelectual de todo intelecto que no sienta sus reales en el verdadero fundamento. Pero a su vez el entendimiento infinito necesita explicarse, expresarse: su vehículo natural es el alma humana⁹. El entendimiento no sólo tiene un conocimiento de la idea de Dios, también tiene

⁸ E. V, P. XXX.

⁹ Esta sería una consecuencia del panteísmo spinozista. Dios, en cuanto se expresa por la esencia de la mente humana, como ya se ha asentado desde la teoría del conocimiento imaginario (E. II, p. XI, Dem), será una presencia mucho más explícita en el alma a partir del conocimiento adecuado (E. XLIV-XLVII). Así, no sólo las cosas participan en la vida interna de Dios (E. I, p. XV) sino Dios participa en la vida interna del hombre. Así, al conocer el hombre es Dios mismo un partícipe de esa conquista intelectual.

experiencia, gozo, alegría del modo en que se sigue de la naturaleza divina. La substancia divina no sólo es causa de la plena inteligibilidad, de la afirmación especulativa del entendimiento, sino también de la dicha práctica que se colige de esta experiencia. La beatitud entendida a la manera de Spinoza ya no será una mera gratificación sino una especie de certidumbre que no es ajena a un estado de permanente dicha y una experiencia de eternidad. La alegría spinozista es solidaria del conocimiento y la actividad, y más aun, es el medio para la producción de ésta. Es índice de ejercitación, es la acción y la perfección; potencia viviente, es la gracia del lúcido, compañera del esfuerzo, ejercicio de liberación. Por ello el alma no sólo tiene conocimiento, también tiene experiencia. El conocimiento intuitivo difiere de los otros géneros por la manera en que afecta prácticamente al alma. Su aptitud para ser causa formal del tercer género del conocimiento se realiza cuando expulsa a las imágenes, hijas bastardas del alma, para incursionar en el plano de la eternidad.

Un conocimiento de la esencia eterna de Dios, si es verdaderamente tal, no puede incoarse. Más que fundarlo o adquirirlo, de lo que se trata es de explicitarlo, cobrar conciencia plena de su fundamento. Se puede decir que las ideas de las cosas exteriores son "adventicias"; la idea de Dios, en cambio, es "innata". Este conocimiento es inmanente a toda alma aunque no siempre se perciba; así lo sostiene Spinoza en varias proposiciones del libro V de su *Ética*: "La potencia del alma... engendra el amor hacia una cosa inmutable y eterna, la cual

realmente poseemos" (S.M.); el conocimiento de la esencia de Dios y el amor intelectual que de éste se deduce "No ha tenido principio". Este conocimiento "lo consideramos como si empezara (S.M.) a existir", esto es, se "finge". No es resultado de una serie de pasos cronológicamente estratificados¹⁰. Está dado al alma desde su aparición en la duración. Aún en este plano, el fundamento de la ciencia intuitiva está presente. No obstante, hay una serie de progresos por medio de los cuales éste se clarifica. Esos progresos se indican por un cambio en la correlación de fuerzas dentro del alma; a mayor pasión menor acción, a mayor acción más limitación de la pasión o potencia de imaginar. El progreso hacia la conciencia expresa de este idea se indica por un cambio de la correlación a favor de las fuerzas activas del alma. Es reformando nuestras percepciones -para usar el lenguaje del Tratado Sobre la Reforma del Entendimiento- como se revela en su luz eterna: la energía intelectual por medio de la cual se descubre esta idea proviene de ella misma; su fuerza, incipiente bajo cierta condición, nos conduce a su plena develación. La energía intelectual, la potencia de pensar se despliega desde la imaginación desequilibrando el fiel de la balanza a favor de las acciones; se consume cuando las pasiones son sometidas al imperio de la razón. El régimen de la potencia consiste en gobernar a las ficciones. Esta idea eterna es generadora de la misma potencia de pensar que la devela. Así que lo que hace el alma en este proceso es devenir consciente y potente; el alma llega a iluminarse para contemplar algo que ya poseía. Progreso y devenir en el alma no son sino develaciones.

¹⁰ E. V, p. XX, Esc.

El "rodeo", "la vía ardua" de las que a menudo habla Spinoza preparan el salto de la periferia del conocimiento a sus entrañas mismas.

El Tratado sobre la Reforma del Entendimiento pretende mostrar cómo se puede alcanzar un bien absoluto, eterno e imperecedero; ese supremo bien, una vez que es alcanzado, sirve de punto de apoyo sólido para levantar sobre él una serie de evidencias derivadas, deduciéndolas de modo necesario e imprimiéndoles el cuño de la certeza. En este tratado ya no se afirmará, como en una obra anterior, que conocer se reduce a un mero padecer, a un acto que se limita a afirmar la presencia en el espíritu de una cosa exterior, a intuir pasivamente un objeto. Spinoza dirá que el alma no está dominada totalmente por la imaginación, que tiene la autonomía suficiente como para poder formar ideas, sin un polo de referencia exterior, autonomía para aprehender ideas adecuadas cuya razón germinal se explica por su capacidad de reflexión natural. El método consiste, no en someter sistemáticamente a duda todo lo que no se presente como evidente; más bien consiste en el conocimiento del intelecto, sus cualidades y potencias, su poder de tomar conciencia de ideas que le son eternamente inmanentes, en particular, la idea de Dios¹¹.

¹¹ La idea de reflexión es problemática en Spinoza. Por una parte declara que "no se necesita saber que se sabe para saber", es decir, no se necesita de la conciencia para saber; por otra Spinoza busca fundamentar todo nuestro conocimiento en una idea que ya poseemos, la idea verdadera dada. Pero la reflexión no necesariamente implica conciencia, en el sentido señalado. Reflexión es percepción de nuestros poderes y sobre las cosas que podemos inteligir: conocimiento

El método ayuda al entendimiento a formar nociones por sí mismo, sin recurrir más que a la propia potencia que le es inherente: esa es la génesis interna del concepto. El único procedimiento posible para obtener un conocimiento adecuado es el de construir las nociones de las esencias de las cosas para posteriormente pasar a deducir todas sus propiedades. Para concentrarse en la génesis interna de la cosa es necesario apartarse del plano de la imaginación -consideración de las cosas sub specie durationis- para atender sólo a la serie de las cosas eternas fijas, necesarias y disponerlas según su verdadero orden lógico y ontológico. El método verdadero es aquel que puede formarse un esquema total de la Naturaleza, sin tener necesidad de representarse cosas externas, sino por una fuerza que le es inmanente. No es sólo una forma de "ordenar las cuestiones": consiste en remontarse a una razón suficiente, primera en todo orden y fuente de deducción de todas las propiedades derivadas. De ahí que Spinoza plantee como una cuestión urgente la definición del ser que fundamenta causalmente todo: "El método más perfecto será aquel que muestra, conforme a la norma de la idea verdadera dada del ser más perfecto, cómo hay que dirigir la mente"¹². La génesis interna del conocimiento se entiende de dos formas: búsqueda de la idea-fundamento; la otra causa seminal es el entendimiento como potencia de comprender, como causa adecuada de la idea. Del fundamento, mediante un proceso de derivación, se obtiene un conjunto de ideas positivas o

de los poderes del intelecto. Véase el T.R.E., parte I, 35.

¹² T.R.E., Parte I, Apartado 4.

afirmativas. Hay una idea afirmativa cuando ésta depende del entendimiento. El entendimiento es una potencia activa que en sus fueros internos sólo engendra ideas afirmativas; en tanto que se padece la acción de las causas exteriores, sólo podemos ser fuente de ideas mutiladas y parciales. Toda acción es una afirmación y toda pasión es una limitación de ésta afirmación. Estas ideas afirmativas no establecen relaciones extrínsecas puesto que "la forma del verdadero conocimiento debe radicar en el mismo conocimiento". La totalidad de los seres deben ser concebidos por el ser que los determina. Conocer la cosa es conocer la causa. El conocimiento adecuado de las cosas precisas de un rodeo; las cosas físicamente reales no se conocen por intentio recta sino por intentio obliqua: exige remontarse a la razón suficiente. Ahora bien, la idea de ese ser fundamental es una idea que el entendimiento produce absolutamente; esta idea es virtualmente expresiva de la infinidad de los seres existentes, y por lo mismo, a partir de ella, se puede deducir las esencias unívocas de las cosas singulares¹³.

La ciencia intuitiva está fundamentada intrínsecamente por la potencia del pensamiento; expresa a la razón suficiente y en cada paso que va dando en la concatenación de las ideas se

¹³ Evidentemente Spinoza comparte con Descartes la sedimentación del discurso de la filosofía en un fundamento (*Discurso del Método*, IV). Sin embargo, en uno y en otro no tiene el mismo sentido. El fundamento no puede ser para Spinoza el "yo pienso" ni ninguna otra cosa que no parta de lo ontológicamente primero; más aun, se trata de proceder de cierta manera para que el fundamento sea desde el punto de vista deductivo contenga virtualmente a todas las ideas. Véase el T.R.E., Parte I, 30. Ese procedimiento es la definición genética.

constituye a un saber que palmo a palmo se sabe verdadero. Fundamentada en una potencia de afirmación, expresiva de la idea del ser absolutamente infinito, este saber consiste en la afirmación pura. El avance de esta ciencia, en cuya ruta sólo se transita por la certeza, es conducido por el puro entendimiento sin referencia al ideatum: la idea por sí misma contiene la impronta de la verdad. Lo que el método revela es al entendimiento como potencia de la verdadero; el desarrollo espontáneo del autómeta espiritual (el alma) marcha de una idea producida en sus fueros internos a otra idea y, a partir de ésta, formar una tercera. El automatismo del entendimiento consiste, pues, en generar espontáneamente y por el poder de sus propias fuerzas, sus ideas, en "autoinseminarse"; la simiente y el fruto nacen de sí mismo. La filiación de las ideas adecuadas no pueden ser sino otras ideas adecuadas¹⁴. Ahora bien, este esfuerzo del método es también el esfuerzo de la ciencia intuitiva: conocer las leyes del entendimiento, de su naturaleza, su potestad, de su privilegio que le es inmanente -el de formar por génesis continua ideas derivadas de su causa interna y eterna-; el conocimiento intuitivo o del tercer género es un conocimiento que se ocupa de la esencia misma de las cosas singulares en su relación inmediata con la idea de Dios. Se distingue del segundo género en que éste tiene como fundamento a las nociones comunes de las cosas a partir de las cuales, por medio de una inferencia

¹⁴ Esto es el "arduo trabajo del concepto" (E. II, Def. III). La idea es confirmada por otra idea como resultado de un ejercicio que el alma efectúa sobre sí misma: "por idea adecuada entiendo la idea que, en cuanto se considera en sí, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera" (E. II, Def. IV).

mediata, deduce las propiedades de las cosas. El conocimiento intuitivo es un conocimiento inmediato, sin trámite demostrativo; mientras que el conocimiento racional implica un proceso de mediación inferencial. Sin embargo, aunque se diferencian en este punto, el conocimiento racional apunta hacia el conocimiento intuitivo que es, como se ha dicho, un conocimiento por la esencia misma de las cosas vinculadas a la idea de Dios. El conocimiento intuitivo no es sino un conocimiento adecuado de la cosa; no hay conocimiento adecuado sin el conocimiento por la esencia misma de la cosa. Presupondría, como hemos visto, dos condiciones posibilitantes primordiales: que verse sobre la esencia misma de las cosas, y que este conocimiento sea adecuado. ¿Bajo qué condiciones se puede decir que la idea adecuada constituye al conocimiento intuitivo? La idea adecuada es de naturaleza intuitiva por varias razones:

a) Tiene por origen a la idea de Dios, idea que es dada inmanentemente al entendimiento desde la eternidad, que se expresa en la idea adecuada como su razón inmediata y que es evidente por sí misma. La idea adecuada es de naturaleza intuitiva, justamente porque no precisa sino de sí misma para afirmarse inmediatamente como evidente, es decir, extrae de sí misma su propia norma de verdad; si la idea es adecuada, afirma inmediatamente su evidencia y su verdad; en esto no se distingue en nada de la idea intuitiva¹⁵.

¹⁵ Toda verdadera idea adecuada se origina en otra idea adecuada. No hay contenido representativo de las ideas sino homogeneidad causal entre ellas. De ahí la importancia de definir a la idea de Dios a través de la de sustancia, esto es, "lo que no necesita el

b) Todo verdadero conocimiento parte de la causa al efecto. Esta idea implica a las causas de las cosas, sus razones. Aunque conocemos a la cosa por su razón, por sus afirmaciones, no se obtienen de deducciones sino de una visión inmediata de la totalidad de sus causas. El razonamiento consiste en ir mostrando paso a paso, con la mediación de la inferencia, la necesidad lógica que envuelve a la idea. La idea adecuada agolpa de inmediato la unidad absoluta de sus causas; perciben sintética y sinópticamente, sin necesidad de recorrer a todos y cada uno de los elementos de la serie causal, la absoluta necesidad de lo que afirma. La intuición no es sólo una visión inmediata de la cosa sino también una visión inmediata de las causas que posibilitan su inteligibilidad. El conocimiento intuitivo es inmediato; pero la visión inmediata no priva del conocimiento de las causas: las percibe inmediatamente en su determinación interna¹⁶.

c) Las ideas constituyentes del conocimiento intuitivo manifiestan su carácter de evidentes por sí mismas sin establecer ninguna relación con su objeto. La exhibición de sus razones intrínsecas es lo que la hace inteligible y adecuada, lo que permite que enuncie inmediatamente su verdad; no tiene su fundamento in re, su filiación real es inmanente al pensamiento mismo.

concepto de otra cosa para formarse" (E. I, Def. III). Esto es un ejemplo de lo que Spinoza entendería por evidencia inmediata.

¹⁶ E. I, Ax. IV; E. II, p. XLVI.

d) La idea que fundamenta al conocimiento del tercer género requiere de una serie de reflexiones puesto que el conocimiento del segundo género da origen al conocimiento intuitivo¹⁷. La idea que nos es dada eternamente sólo puede ser percibida al término de una serie demostrativa. Las demostraciones ("los ojos del alma") preparan pues, la visión inmediata de las cosas. Los actos de la razón conducen a la adquisición, o más propiamente hablando, al develamiento de algo que ya dormitaba en nuestra alma: la idea de Dios. No se trata de adquirir esta idea, sino de cobrar conciencia de ella. La visión de las esencias eternas está mediada por un procedimiento racional, y el esfuerzo de la razón concluye en el descubrimiento de esa idea que nos es dada.

e) El conocimiento del segundo género, una vez adquirida la idea de Dios, queda suprimido; el proceso mediante el cual se logra el develamiento de esta idea se anula; el procedimiento sólo sirve para operar la regresión hasta la idea perfecta, pero una vez alcanzada esta idea, no precisa de causas ajenas a ella; afirma e implica en ella misma su causa absoluta, pues su verdad es autosostenida y no tiene necesidad de ninguna otra idea para asentar su carácter verdadero. Esta idea afirma su razón total no en una serie indefinida de ideas sino que se basta consigo misma; su carácter es pues, absoluto. La demostración es anulada por la potencia absoluta de la inteligibilidad interna de la idea; el rodeo por la periferia demostrativa se anula cuando el

¹⁷ En efecto, la razón antecede y prepara a la intuición: "El esfuerzo o deseo de conocer las cosas mediante el tercer género de conocimiento no puede nacer del primer género, pero sí del segundo género de conocimiento" (E. V, p. XXVIII).

entendimiento se instala en el centro de la idea de Dios; este centro, pivote alrededor del cual giran todo el sistema de las ideas adecuadas, no precisa de sus elementos accesorios para afirmarse¹⁸.

f) En tanto que esa idea no tiene necesidad de ninguna otra cosa para asentir, esta idea es eterna¹⁹. ¿Qué implica hacer esta afirmación? Por una parte implicaría que es la culminación, el punto final en el cual el entendimiento consume (por su poder espontáneo para acuñar ideas adecuadas) a través de su máxima capacidad de pensar o comprender. Conquistada por el esfuerzo y la potencia del entendimiento, esta idea acaba por lograr la reforma trazada en el programa spinozista. La naturaleza humana superior, propósito final del método y de la ciencia intuitiva, no sólo nos es dada, sino conquistada; por otra parte, esta idea no es resultado de los avances de las distintas formas de conocimiento: es algo que ya está envuelto en el alma; esta idea es ya inherente al alma existente en acto aunque no se posea claramente. El resultado del esfuerzo del entendimiento no es sino la clarificación del comienzo.

¹⁸ Como se puede notar, en esta interpretación volvemos a usar un punto de vista bergsoniano de la intuición (*Introducción a la Metafísica*, I). Spinoza no desestima la idea de que todo verdadero conocimiento consiste en instalarse en el "centro" de las cosas: o se conoce por la esencia de éstas o simplemente no se conoce. Dios es el centro de esa intuición (E. II, p. XXIX, Esc.).

¹⁹ E. V, p. XXXI, Esc.

3. El Objeto Singular

Las ideas adecuadas constituyen el conocimiento intuitivo, pero ello no es condición suficiente para que éstas funden a la ciencia intuitiva. Debe añadirse que además de ser adecuadas estas ideas del tercer género deben tener un conocimiento de las cosas no por sus propiedades generales sino de su esencia singular: "Cuanto más entendemos a las cosas singulares, tanto más entendemos a Dios"²⁰. Pero, si concedemos que las ideas del tercer género de conocimiento son ideas de la esencia singular de las cosas ¿admitimos también que éstas dependen directamente de su ideatum? Por supuesto que no. El conocimiento de la esencia singular de las cosas se obtiene por génesis interna, pero la idea deducida genéticamente ya no reconoce por fundamento a las nociones comunes, sino a la idea de Dios. Las ideas de la ciencia intuitiva son adecuadas y son, a la vez, ideas sobre la esencia singular de las cosas aunque no establezca con ellas nexos extrínsecos. Se distinguen de las ideas adecuadas del segundo género de conocimiento en su fundamento y en su procedimiento; se distinguen esencialmente en que la una tiene conocimiento por la propiedad común, por ejemplo, el reposo y el movimiento para el atributo extensión concibe sólo la propiedad general de la cosa. Los procedimientos mediante los cuales se obtienen las ideas adecuadas en ambos géneros de conocimiento son semejantes, pero en la relación que establecen con los objetos son de naturaleza totalmente distinta: uno conoce en y por la esencia de la cosa, su univocidad y particularidad; la otra por las leyes

²⁰ E. V, p. XXIV.

universales (de física o del pensamiento). Es necesario afirmar que no todas las ideas adecuadas son ideas intuitivas: sólo las del tercer género envuelven en sí mismas su razón total y no tienen contenido representativo, se expresan por la potencia del entendimiento y no por su objeto; una idea bien puede ser adecuada, y sin embargo, dejar de lado la esencia singular de la cosa. El sistema de ideas que constituyen a la razón y a la intuición hace que ambas formas de conocer estén estrechamente ligadas e, incluso, hace que pertenezcan a un mismo plano cognoscitivo: el de la potencia de comprender; además, forman parte del hemisferio eterno del alma; por otra parte, nacen de un mismo esfuerzo y deseo por concebir, no mediante ideas mutiladas y confusas, sino con las ideas adecuadas donde el esfuerzo del segundo género de conocimiento se dilata en el del tercero. Este apetito cognoscitivo conduce automáticamente a la causa que es el agente de todas las cosas pues "procede de la idea adecuada de la idea formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas"²¹. De la esencia formal se deducen las esencias de las cosas. La razón conduce a la idea de Dios; la ciencia intuitiva parte de la idea de Dios y pasa a deducir directamente de esta idea las esencias singulares de una muchedumbre de cosas. Hablar de deducción a partir del fundamento de la ciencia intuitiva haría pensar que se ha sorprendido a Spinoza en una contradicción; en efecto, ¿cómo es posible decir que la ciencia intuitiva, ciencia a la que

²¹ E. V, p. XXV. "Avanzar desde" significa pensar a las cosas singulares desde una perspectiva divina, pero también como lo hace Dios. Por ello, entender a Dios no es otra cosa que, en este plano, conocer a las cosas.

le es inherente aprehender inmediatamente la esencia singular de las cosas, procede por deducción a derivar de la esencia singular de las cosas? De la misma manera en que las ideas adecuadas pasan de ser ideas de las leyes generales de las propiedades de las cosas a ideas de la esencia singular de sus objetos, se puede decir, analógicamente, que la deducción intuitiva cesa de ser general para concentrarse en una deducción en la que se enuncia no a eso en lo que se avienen una multitud de modos, sino su esencia individual (deducción del conatus de la cosa) y eterna. El proceso, aunque deductivo, es inmediato; percibe de golpe y sin necesidad de ninguna operación la esencia de la cosa y la causa que la hace inteligible, lejana para la razón, se hace inmediata a los ojos del alma. Intuir es percibir inmediatamente a la cosa, pero también es percibir inmediatamente la causalidad²².

En la fundación del tercer género de conocimiento, Spinoza echa mano de axioma 4 del libro I: "El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica". Este axioma es también utilizado para explicar el primer género de conocimiento, pero tiene una aplicación totalmente diferente en ambos casos. En el caso del conocimiento del primer género lo que envuelve el efecto como causa es a otro modo; a su vez, remite

²² En este sentido, la ciencia intuitiva consiste no sólo en percibir a Dios como causa sino también como una idea actualizada. Cada idea se hace acompañar por la idea de Dios, de ahí que sea un conocimiento por visión directa.

a otra causa finita: el rastreo de la causa remite a un plexo inagotable de causas finitas. En el caso del tercer género de conocimiento la causa absoluta se envuelve inmediatamente en el efecto; la búsqueda de la causa no remite a la cadena infinita de causas finitas²³. Este conocimiento no remite a un plano de causalidad externo, sujeto a fluctuaciones y siguiendo una concatenación arbitraria para instalarse de inmediato en su causa absoluta. Más propiamente hablando, lo que envuelve la cosa singular no es a la substancia sino a su esencia, es decir, al atributo, a Dios bajo tal o cual aspecto. Las cosas singulares envuelven necesariamente a Dios, su causa absoluta, pero la causa que envuelven las cosas singulares no se entiende en un sentido equívoco; el Dios constituido por una infinidad de atributos que constituyen su esencia: "El conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios que implica cada idea es adecuado y perfecto"²⁴. La causa unívoca que envuelven las cosas singulares es el atributo. La idea de una cosa singular envuelve a la idea del atributo, esto es, a la idea de la esencia de Dios; el conocimiento intuitivo, conocimiento que versa sobre la esencia de las cosas, no se dice únicamente sobre la esencia intrínseca de éstas sino de la esencia que envuelve. En pocas palabras: todas las cosas finitas tienen por causa a Dios bajo este o aquél

²³ El tipo de causalidad referido a una multitud de causas externas la expone Spinoza en E. II, p. XXIX, Cor.: "El alma humana, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene ni de sí misma, ni de su propio cuerpo, ni de los cuerpos externos un conocimiento adecuado, sino solo confuso y mutilado". La causalidad apprehendida a partir de una perspectiva interna la expone Spinoza en E. V, p. XXV. Ya nos hemos referido a ella en una nota anterior.

²⁴ E. II, p. XLVI.

atributo; el ser formal de las cosas singulares tiene su causa en el atributo del que esas cosas son modos.

La idea de Dios es el fundamento de la ciencia intuitiva: "Por aquí vemos que la esencia eterna e infinita de Dios y su eternidad son conocidas por todos. pero como todo es en Dios y se concibe por Dios, se sigue que nosotros podemos deducir de este conocimiento muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente, y, por tanto, formar aquel tercer género del cual hemos hablado en el Escolio II de la proposición XL de esta parte, y cuya excelencia y utilidad tendremos ocasión de hablar en la quinta parte"²⁵. Tal idea está en la potestad de Dios; tiene idea de su esencia como de todo lo que se sigue de ésta; se comprende como se produce, y produce como se comprende. De la necesidad de su naturaleza se siguen infinitas cosas. La idea de esta esencia actuosa se forma, pues, en Él, necesariamente, el poder de este entendimiento es tal que puede alcanzar tanto a su propia esencia como a las esencias de las cosas que de la primera se derivan; de todas esas cosas producidas, cada una de las cuales expresa la potencia divina, existe una idea. Ahora bien, la idea de la esencia de Dios está igualmente presente en toda alma, por lo que la esencia divina está al alcance del entendimiento humano: "Cada idea de un cuerpo cualquiera o de una cosa singular existente en acto implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios"²⁶. Las cosas existentes en la duración envuelven y

²⁵ E. II, p. XLVII, Esc.

²⁶ E. II, p. XLV. Aquí se ve claramente que la diferencia entre el primer y tercer género de conocimiento no es el objeto sobre el cual versan sino la perspectiva con

expresan la esencia eterna e infinita de Dios; las ideas que perciben las almas de esas que transcurren en el tiempo, expresan y envuelven esta esencia pues nada en absoluto puede concebirse sin Dios; las cosas singulares, tanto en esencia como en existencia, precisan para concebirse de la idea de la esencia activa que les dio origen. Concebidas sub specie durationis por las ideas de la imaginación ya tienen a su disposición a esta idea, que es posibilitante para toda donación intelectual. La parte más baja de nuestra potencia de comprensión implica o envuelve un cierto sentido de la idea de Dios, puesto que esta idea campaña a cada idea de un cuerpo cualquiera o de una cosa singular existente en acto. El fundamento de la ciencia intuitiva se encuentra dado desde el principio, pero oculto aún para el alma.

Nada puede ser ni concebirse sin la idea de Dios; esto es un principio válido incluso para la imaginación. Por lo mismo, más que decir que la idea de Dios es el fundamento privativo para la ciencia intuitiva, debemos decir que es el fundamento de todo conocimiento, sea del carácter que sea; sólo que en el tercer género del conocimiento el fundamento se encuentra totalmente explicitado; aunque virtual y latente está ya presente en la imaginación. El fundamento más que ser fundado por la ciencia

el que lo aprehenden. Tal perspectiva es la de Dios mismo, tal y como las cosas lo habitan. Habría, entonces, dos perspectivas de la existencia, según el Escolio de la presente proposición: una comprendida a través de la duración y otra comprendida a través de la eternidad. En esta última las cosas ya no son tiempo abstracto sino cualidad singular en Dios.

intuitiva es puesto de manifiesto por ella. La idea de la ciencia eterna e infinita de Dios no puede tener para Spinoza ningún origen o comienzo; el hecho de que se descubra no indica que no preexista a su develamiento²⁷. Todas las criaturas o modos, esto es, todo lo que es en otro, dependen causalmente de Dios. Pero las cosas singulares consideradas en el tenor de la proposición XLV del libro II, no se puede decir en sentido estricto que se examinen como concebidas por la imaginación: la causa de la cosa singular es considerada de una manera singular, lo mismo que la idea de duración planteada en esta proposición es el punto de partida hacia la explicación del conocimiento del tercer género. La relación causal entre Dios y las cosas, entre la sustancia y los modos, o entre la causa y el efecto, es una relación causal interna. Las cosas concebidas imaginariamente se consideran causalmente dentro de la cadena infinita de causas finitas, percibidas según el orden común de la naturaleza; es decir, mediante afecciones que no envuelven el conocimiento adecuado de los cuerpos (externo y propio) y del alma, sino sólo un conocimiento confuso y mutilado cuando quedamos determinados externamente. La causa se considera aquí como emanada de la potencia interna de Dios y no de la potencia de las causas externas²⁸. Las cosas concebidas imaginariamente mueven a la

²⁷ Dos proposiciones confirman la inclusión de todas las ideas que hace Spinoza en el fundamento que confiere la idea de Dios; el primero es E. I, p. XV. El segundo y menos obvio es el que presenta E. I, p. XXIV, Dem. en el que se incluyen a todos los modos, sin exclusión por su carácter de verdaderos o falsos, del pensamiento.

²⁸ Esa proposición alude a las cosas tal y como son en Dios y no tal y como las percibimos en el orden fluctuante de la imaginación. El conatus como

creencia de que son originadas por una serie de causas finitas, que lo que hace pasar a la existencia a una cosa no es sino la acción conjunta de cosas finitas. La idea de la cosa singular existente en acto envuelve no a una serie indefinida de causas finitas, sino a la esencia eterna e infinita de Dios: el atributo. Así pues, las ideas de las cosas singulares existentes en acto envuelven necesariamente a la idea de la causa de la que la cosa es un efecto. Pero, como se ha dicho, la búsqueda de la causa no remite a la cadena infinita de causas finitas y, más aun, están al alcance del intelecto humano. Estas ideas se abstraen de un plano de causalidad externa, sujeta y condicionada a las fluctuaciones de las acciones exteriores de las causas finitas, para instalarse inmediatamente en su causa absoluta: la substancia absolutamente infinita, y en un sentido más preciso, el atributo bajo el cual cae esta o aquella cosa finita. Las ideas de las cosas singulares existentes en acto envuelven a la idea de Dios, pero no en un sentido equívoco; en sentido estricto, no es el Dios constituido esencialmente por una infinidad de atributos. La causa ya no se dice en plural, sino en un sentido singular y unívoco. La causa unívoca de las cosas existentes en acto es el atributo. La idea que envuelven las

expresión de la fuerza de Dios y las ideas de las cosas singulares desde la perspectiva de su esencia serían así dos ideas equivalentes en Spinoza. En una proposición anterior a la referida, Spinoza sostiene que "la duración de nuestro cuerpo depende, pues, del orden común de la Naturaleza" (E. II, p. XXX, Dem.). Tenemos así dos perspectivas distintas de la existencia: una que incluye a la muerte y al agotamiento, y otra que adopta una perspectiva eterna y como seguida de la naturaleza de Dios. Evidentemente que es la última la que se constituye como asunto de la ciencia intuitiva.

ideas de las cosas singulares existentes en acto no es el de la idea intrínseca, íntima y diferencial de cada cosa, sino la idea de la esencia que envuelven todas las cosas que caen bajo tal o tal atributo. De todo lo anterior se sigue que: a) Toda idea de una cosa existente en acto envuelve la idea de Dios o más precisamente la idea de la esencia eterna e infinita de Dios; b) Por tanto, toda alma tiene a su disposición el fundamento de la ciencia intuitiva (la idea de Dios) que es en el fondo el fundamento de todo conocimiento, pues sin esta idea nada nos es dado, nada se manifiesta incluso en el grado más bajo de nuestra potencia de comprensión; c) Esta idea está dada a toda alma que imagina; de lo que se trata es de explicitarla, develarla. El fundamento de la ciencia de las cosas está ya presente en toda alma, solamente hace falta depurarlo a través de la vía purgativa de la razón; d) Las ideas de las cosas singulares existentes en acto envuelven a la idea de su causa, que en un sentido amplio, es la substancia absolutamente infinitamente, pero en un sentido restringido, es el atributo, esencia eterna e infinita de Dios; por lo mismo, el fundamento de la ciencia intuitiva, más que ser la substancia, es el atributo (en tanto que substancial) bajo el cual cae cierta cosa singular; e) La idea de la cosa envuelve la idea de la causa; ya no se considera bajo el orden común de la naturaleza sino como emanada de la potencia interna de Dios.

La cosa singular se percibe como dependiente tanto en esencia como en existencia de la naturaleza divina, y no de una acción conjunta de causas finitas; el conocimiento de la causa, que es un conocimiento del fundamento de la cosa, es interno.

Cada grado de conocimiento tiene su propia manera de concebir a la causa. En el de primer género, como ya habíamos mencionado, la causa se concibe según el orden común de la Naturaleza²⁹; la causa remite al orden infinito de las causas finitas; la razón por su parte, concibe a la potencia causal divina como universal; Dios es causa común, eterna y necesaria del universo. En la ciencia intuitiva la cosa singular aparece al término del conocimiento intuitivo como seguida de la potencia interna de Dios; lo que la cosa singular envuelve como causa interna de la existencia de esta cosa es la potencia interna y eterna de Dios; pero tal potencia interna deja de concebirse como común y universal para deducirse como singular. Si en el segundo género de conocimiento, la causa divina es general, razón total de todo lo existente, fundamento de las leyes de la naturaleza, la ciencia intuitiva la percibe en particular y unívoco sentido; entre cosas y causa se da una comunión interna-singular. Del Dios causa-común se pasa al Dios causa-singular³⁰.

²⁹ La diferencia entre una existencia vista como determinada a la agonía y la existencia como contenida en Dios y en su fundamento, el *conatus*, es la siguiente: "La duración de nuestro cuerpo no depende de su esencia, ni tampoco de la naturaleza absoluta de Dios. Pero nuestro cuerpo es determinado a existir y obrar por causas tales que también son determinadas a existir y obrar de cierta y determinada manera; y éstas a su vez por otras, y así hasta el infinito" (E. II, p. XXX, Dem.).

³⁰ Determinación interna y determinación externa son dos puntos de vista de la causalidad y de la existencia. La ciencia intuitiva se ocupa sólo de la determinación interna tanto de la existencia (*conatus*), como la de la causa que la hace comprender clara y distintamente. La división de esta clase de determinación la presenta Spinoza en E. II, p. XXIX, Esc.: "Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su propio cuerpo, ni de los cuerpos externos, un conocimiento adecuado, sino sólo confuso, cuantas veces percibe las

)

Dios es una potencia que actúa desde el interior de las cosas mismas. Al pasar a la existencia, dejan de ser consideradas como producidas por leyes mecánicas exteriores para considerarlas como producidas por una potencia que actúa desde el interior. La intuición considera a la cosa singular existente en y por la causa directa, causa por la cual esta cosa, una vez existente, por la potencia transmitida por la causa tiende a perseverar en el ser. No se considera a la cosa determinada en su existencia desde el exterior por obra de las causas finitas, sino en su causa interior y considerando la potencia interna por la cual persevera. Lo que la idea aprehende de la cosa es la potencia o fuerza singular que le define para mantener su relación característica; por otra parte, la idea de la causa eterna e interna pero como sintetizadas en una misma percepción. La causa de la existencia de la cosa, o en otros términos, la causa de la duración concreta de tal o cual cuerpo singular ya no se concibe en abstracto: "Aquí no entiendo por existencia la duración, esto es, la existencia en cuanto se concibe abstractamente y como especie de cantidad, pues hablo de la naturaleza misma de la existencia que se atribuye a las cosas singulares merced al hecho de que una infinidad de cosas se sigue en infinitos modos de la naturaleza eterna de Dios. Hablo de la existencia misma de las

cosas según el orden común de la Naturaleza; esto es, cuantas veces es determinado externamente, a saber, según la presentación fortuita de las cosas, a considerar esto o aquello, y no cuantas veces es determinada internamente -es decir, porque considera varias cosas simultáneamente- a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones; en efecto, cuantas veces es disputa internamente de este o aquel modo, entonces considera las cosas clara y distintamente".

cosas singulares en cuanto son en Dios... La fuerza con que persevera en existir se sigue de la necesidad eterna de la naturaleza de Dios". Una mecánica de las cosas finitas, que es la mecánica propia de la imaginación, consideraría a las cosas en su duración abstracta, como una especie de cantidad, dependiente para su paso a la existencia de causas eficientes externas. Una mecánica especulativa las consideraría a partir de su causalidad eficiente interna o conatus; basta con considerarlas en este plano de potencia interna de afirmación de su existencia para concebirlas como seguidas de la naturaleza de Dios. La cosa singular concebida por la intuición no se da por medio de abstracciones y cantidades, sino por intensidades; no cumplida en su existencia por obra de la eficiencia eterna sino la interna (que es parte de la potencia misma de Dios). Al concebir a la cosa singular bajo su potencia de perseverar, Dios se revela como causa inmanente y no transeúnte de las cosas: concebirlas por su conatus y concebirlas como inmanentes a la substancia. Las ideas de las cosas concebidas hic et nunc nos hacen creer no sólo que Dios es causa transeúnte, sino incluso, nos hacen considerarlas abstractamente, "como una especie de cantidad". Ahora bien, ¿cómo se da en nosotros la idea intuitiva de esta potencia, por la cual cada cosa singular -entre ellas, el hombre- tiende a esforzarse indefinidamente por conservar su existencia? Además de ser una idea, es una experiencia y un esfuerzo de la esencia actual, que es una parte de la potencia de Dios. Es una experiencia de la afirmación de nuestra esencia

como parte de la potencia divina³¹. En efecto, de nuestra potencia, capacidad para ser afectados activamente o capacidad para tener afecciones de las que somos causa adecuada, tenemos una experiencia lúcida. Cuando nuestra capacidad de ser afectados es determinada por causas ajenas a nuestra propia naturaleza, de las que no somos causa adecuada, el esfuerzo mediante el cual cada cosa mantiene su existencia queda limitado. En la medida en que se afirme la esencia de las cosas es más o menos expresiva de la potencia de Dios. De este esfuerzo en nosotros, tenemos experiencia lúcida cuyo índice es la alegría. Es también propio de la ciencia intuitiva concebir a las cosas singulares como seguidas de la necesidad eterna e interna de Dios, no en la situación **espacio-temporal** en que se encuentran y como determinadas por una serie de cosas finitas. La intuición y la imaginación tienen por objeto conocer a las cosas singulares; sin embargo, radicalmente se distinguen en la manera de considerarlas: una en su duración abstracta y la otra en su parte intensiva, seguida de la naturaleza divina y constituidas por un principio también divino³²; la imaginación considera a la

³¹ La existencia "tal y como es en Dios" no puede entenderse sino como la ratificación del principio de comunidad de ciencia y de potencia (E. II, p. XLV). Esta proposición es la que nos ha sugerido la tentativa de entender la filosofía de Spinoza a partir de la relación Dios-mundo o, más particularmente Dios-hombre a partir de la idea de comunidad de ciencia y de potencia.

³² La existencia abstracta, esto es, comprendida a través de la duración, lo mismo que las ideas inadecuadas son en Dios. Lo mismo cabe decir de la existencia tal y como es en Dios y las ideas adecuadas que expresan conformidades, diferencias y oposiciones (E. II, p. XXIX). Lo único que cambia es la perspectiva desde la cual se consideran a las cosas (E. II, p. XLV). Se trata, pues, de una diferencia cualitativa en la que

existencia de las cosas como determinadas por la exterior, la intuición en su parte intensiva. Las cosas se conocen fundamentalmente bajo dos perspectivas, una con relación al tiempo y otra eterna o supra temporal; pero estas perspectivas están condicionadas por la concepción que se tenga del cuerpo. Ora en relación al tiempo, ora concibiéndolo bajo su esencia eterna, estas perspectivas condicionan siempre nuestro conocimiento de las cosas. Según se conciba el cuerpo se dará en la misma medida un conocimiento de las cosas. Para la plena explicitación de la ciencia intuitiva con el cumplimiento de una de las condiciones de posibilidad más importante, se necesita concebir a la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad. Ahora la cuestión es ¿cómo se concibe a las cosas singulares existentes en acto? La proposición XXIX del libro V, en su Escolio, nos da la respuesta: "De dos maneras concebimos a las cosas como actuales: o bien en cuanto concebimos su existencia en relación con cierto tiempo y lugar, o bien en cuanto las concebidas como contenidas en Dios y como derivadas de la necesidad de la naturaleza divina. Pero las que conciben de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos bajo la especie de la eternidad, y las ideas de ellas envuelven la esencia eterna e infinita de Dios". Las cosas existentes en acto pueden concebirse como seguidas de la necesidad de la naturaleza divina; es decir, podemos aprehender una esencia actual de las cosas y acceder así a su dimensión real. Su existencia actual envuelve la esencia de Dios; su actualidad

actuamos como considerándonos una parte de la potencia de Dios y pensamos como instalados en la perspectiva divina de las cosas.

esencial es explicada desde la eternidad de la esencia infinita. Es en la perspectiva de la concepción de la esencia eterna del cuerpo que podemos concebir a las cosas bajo una especie de eternidad; pero esto no obsta para que podamos concebir a la cosa actual en su esencia actual. Tal concepción se da cuando justamente, "las concebimos como contenidas en Dios y como derivadas de la necesidad de la naturaleza divina". Consideradas de esta manera, las cosas singulares actuales no rompen con el círculo de la inmanencia causal: Dios actúa en el seno mismo de las cosas, su existencia en acto se sigue con la misma necesidad que la de las cosas eternas³³. Siendo actual la existencia de la cosa no se explica, en esta concepción, por la duración sino por la eternidad. Si bien el objeto de la idea es perecedero, la idea de su esencia eterna no lo es. Los primeros son temporales, los segundos no. Dios puede, en consecuencia, tener idea de las cosas existentes en acto; conoce su esencia actual puesto que conoce todo lo que produce sin que las conciba en su circunstancia espacio-temporal, sino en su esencia actual, aquello de lo que

³³ La ciencia intuitiva y la consideración de la existencia "tal y como es en Dios" son hechos correlativos. Por ello la perspectiva de intelección de las cosas se hace como instalada en la perspectiva del entendimiento divino. Pero la existencia considerada más allá de la duración también cambia de perspectiva: "No hay ninguna afección del cuerpo de la cual el alma no pueda formar un concepto claro y distinto; por tanto, puede conseguir que todas se refieran a Dios" (E. V, p. XIV, Dem.). Para Spinoza, una existencia abstracta consistiría en vincular todas las afecciones del cuerpo a otras imágenes; por el contrario, una existencia "tal y como es en Dios" consistiría en vincular las afecciones, por un poder que posee el alma, a la idea de Dios. La ciencia intuitiva no sólo piensa a las cosas desde la esencia formal de los atributos de Dios, también consiste en unir las afecciones particulares a la idea de Dios.

es razón interna. Si Dios las conoce, una parte del entendimiento infinito -el alma humana-también, no en su existencia fugitiva y volátil, sino en su esencia. El conocimiento de las cosas actuales implica que: a) las conocemos por su esencia actual; b) esta esencia, aunque actual, no se explica por la duración sino por la eternidad; c) si el objeto es perecedero, no la idea de su esencia; la esencia no es corruptible; d) esas cosas actuales se explican por su razón interna, se concibe como contenidas en Dios; por lo que la acción causal inmanente de Dios las alcanza; e) lo que las hace inteligibles es esta esencia, eterna e infinita, que envuelve el atributo, su causa unívoca; a todas las cosas las hace inteligibles su esencia, estas cosas existentes en acto son aprehensibles para el entendimiento, puesto que envuelve una esencia que permite explicarlas.

4. Atributo y Esencia

El conocimiento que tenemos de las cosas singulares fuera de sus determinaciones espacio-temporales, es decir, de las cosas como contenidas y derivadas de la naturaleza de Dios es un conocimiento por la esencia misma de las cosas. Considerarlas en su determinación espacio-temporal es percibir las abstractamente, substraídas de la fuerza eterna por la que perseveran en su existencia. Las esencias de las cosas singulares están contenidas en los atributos de Dios -sean actuales o no sus existencias- así como sus ideas están contenidas en la idea infinita de Dios. Conocerlas en concreto es conocerlas como comprendidas en los

atributos de Dios; en otras palabras, como contenidas en la naturaleza de Dios. ¿Cómo distinguir a estas esencias de cosas singulares, dado que están comprendidas en un sistema de esencias? Esta respuesta será capital para la ciencia intuitiva, que es la ciencia de la individuación. Spinoza plantea, por una parte, que para considerar a las cosas singulares existentes en acto en su realidad concreta, es necesario concebirlas en su fuerza interna, tal como son en los atributos de Dios; pero por otra parte, estas esencias están asimiladas o englobada en los atributos eternos e indivisibles. Si esta cualidad de Dios es indivisible ¿cómo solucionar el problema de la individuación? Ambas consideraciones son capitales para la ciencia intuitiva: a) esencia de una cosa singular en acto, englobada en la potencia interna de la naturaleza de Dios; b) distinción específicamente individual de la cosa. Estas dos consideraciones parecen oponerse; ¿cómo es posible una individuación intrínseca en un sistema de cualidades no fraccionables como lo es el atributo? Es cierto que las cosas singulares se podrían distinguir al modo en que lo hacen algunos autores: por forma, volumen, ubicación, etc., pero este tipo de distinción sería considerada como extrínseca, abstracta, y considerando a la cosa no en su fuerza interna e intensiva sino extensiva. Sería un tipo de individualización por la existencia fugitiva de la cosa individual, y no por su esencia eterna; pero la ciencia intuitiva no trata sino de cosas supratemporales. Sin embargo, tales perspectivas no se oponen. Cuando en el escolio de la Proposición XIII de Ética II habla de *diversus gredivus* y de diferencia de realidad -o esencia- de los objetos y de la mente humana,

parecería admitir que tales distinciones de esencia intrínseca son posibles³⁴. Dentro del atributo -considerando a las cosas como contenidas en Dios- se encuentran diferencias de intensidades, sin alterar la razón formal del atributo (cualidad). Deleuze lo explica así "podemos pensar que, sin desarrollar explícitamente esta teoría, Spinoza se orienta hacia la idea de una distinción o de una singularidad propia a las esencias de modos en tanto tales... de manera que cada ser finito está supuestaexpresar al absoluto, según la cantidad intensiva que constituye su esencia, es decir, según su grado de potencia. La individuación en Spinoza no es ni cualitativa ni extrínseca, es cuantitativa intrínseca, intensiva"³⁵. De esta manera las cosas singulares -aunque partes de la potencia de la substancias divina al estar englobadas o envueltas en uno de sus atributos indivisibles bajo el cual cae esta cosa- no están privadas de una singularidad propia, individual y expresiva, en la misma medida de su intensidad o grado de realidad. Lo mismo valdría para las

³⁴ La existencia tal y como es en Dios no sería homogénea e indiferente. Si Spinoza concede que los atributos deben distinguirse realmente entre sí (E. I, p. X), lo mismo debe admitirse para comprender a los modos. La existencia tal y como es en Dios debe tener un elemento de distinción en los modos tal y como son en Dios. Evidentemente no pueden diferenciarse por sus determinaciones extrínsecas. Dado que los modos no son en sí ni se conciben por sí, esto es, no tienen propiedades sustanciales que los hagan absolutamente diferentes o excluyentes de los demás ¿cómo poder distinguirlos a partir de sus determinaciones internas? La respuesta más convincente la plantea Spinoza en Eth. II, p. XIII. Se trata de la aseveración que sostiene que *omne rerum diversus gredivus animus sunt*. La única diferencia de los individuos tal y como son en Dios es su cualidad o su intensidad, su grado de poder.

³⁵ Spinoza y el Problema de la Expresión, p. 185.

)

ideas intuitivas de tales cosas singulares en acto, si bien están contenidas en la idea infinita de Dios; si las ideas de esas cosas singulares, consideradas en su grado, intensidad o fuerza interna, envuelven o engloban esta idea, las ideas de esas cosas individuales, en forma paralela al grado intensivo de su objeto, serán más o menos expresivas de la idea de Dios, fundamento de la ciencia intuitiva. Las cosas singulares existentes en acto -tales como son en Dios y las respectivas ideas de esas cosas- tienen así su diferencia individual, sin alterar la forma de la cualidad o atributo, y sin adulterar a la idea de Dios que engloban. Las cosas son parte de la potencia de Dios -formalmente-, y las ideas de éstas, parte de la potencia de pensar -objetivamente- dentro de las cuales existen como diferenciadas³⁶.

Todo conocimiento adecuado (racional o intuitivo) es un

³⁶ Compartimos la opinión de H. G. Hubbeling cuando presenta las restricciones por las cuales Spinoza no se podría presentar como un místico a la manera clásica. La doctrina de Spinoza no podría ser caracterizada como sigue: "According to some mystics the human soul totally submerges in the Deity. The human personality completely disappears". Más adelante define lo que es para Spinoza el conocimiento intuitivo que algunos pretenden equiparar sin restricción alguna al misticismo religioso: "...Spinoza's philosophy is totally different. Even his style is completely different: no repetitions, no attempts to say the inexpressible, etc., but the clear language of definitions, axioms, propositions, postulates, etc. Estas opiniones se encuentran en la comunicación denominada "Logic and Experience in Spinoza's Mysticism" p. 130 y p. 132, en *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*, Edited by J. G. Van der Bend, Van Gorcum & Comp. B. V., Assen, the Netherlands.

conocimiento que depende del conocimiento de la causa. En ambos casos de conocimiento adecuado se conoce a las cosas bajo el aspecto de eternidad pero vinculado al conocimiento de la causa necesaria. Un conocimiento adecuado de la cosa se deduce a partir de su causa. En ambos casos, el fundamento causal está referido al conocimiento de la idea de Dios, a partir del cual se deducen una serie de ideas, pero cuya naturaleza es totalmente distinta en uno y otro caso: a) La razón considera a las cosas como necesarias; b) no se conciben en relación al tiempo, o lo que es lo mismo, las concibe bajo un aspecto de eternidad; c) seguidas de la naturaleza misma de Dios; d) concibe a las cosas bajo sus propiedades; e) concibe estas propiedades como seguidas de la potencia causal de Dios como su causa eficiente y universal; f) las nociones comunes o propiedades explican lo común a todas ellas, no explican la esencia de una cosa singular.

Dios es causa absoluta de una infinidad de modos, cada uno de los cuales se sigue de Él con absoluta necesidad; pero su eficiencia, concebida según la razón, es universalmente indiferenciada: causa absolutamente infinita o absoluta naturaleza de las propiedades³⁷. Ahora bien, la causa al término del conocimiento intuitivo, se plantea radicalmente diferente. "La alegría por la patencia de la cosa misma", como es definida

³⁷ Las "nociones comunes" explican avenencias y diferencias entre nuestro cuerpo y todos los demás cuerpos (E. II, p. XL, Esc. I). Su proceso de formación intelectual no es abstracto ni trascendental. Pero éstas representan una idea general de esa composición. De ahí que no sean instrumento adecuado de aprehensión de lo singular, de ahí que no puedan remontarse hasta el atributo como causa.

en el Tratado Breve la ciencia intuitiva, es deducida a partir no de un ser absolutamente universal, causa infinitamente infinita; ya no se trata de una causa calificada como absoluta en su naturaleza, pues en esta ciencia se deduce la cosa misma en toda su patencia y en toda su realidad de la esencia eterna e infinita, es decir, del atributo. La ciencia intuitiva versa sobre cosas y no sobre propiedades (como las leyes generales de la física). Ciertamente deduce las cosas a partir de Dios; pero Dios no es concebido aquí como calificado por el absoluto; las ideas o nociones de la ciencia intuitiva tienen como causa a Dios, pero en tanto que envuelven el concepto del atributo bajo el cual caen. Nada es ni puede concebirse sin Dios; pero la causa que envuelven esas nociones del tercer género de conocimiento es la esencia eterna e infinita de Dios. Cosa y causa son el término de este conocimiento, nociones que se dicen en sentido singular, unívoco, preciso; la intuición, que es una visión inmediata de las cosas singulares, es también una visión inmediata de su causa singular. La intuición es diferencia, expresión de la diferencia, la noción común permanece al margen de la diferencia. Intuir es concebir cualidades particulares a partir de cosas singulares³⁸.

³⁸ Una filosofía de la individuación es una filosofía de la alteridad. Se podrá pensar que en la ciencia intuitiva el atributo no es verdaderamente un elemento de distinción, pues una cualidad que envuelve a muchos individuos. Sin embargo, la determinación de la singularidad o de la alteridad de una cosa solamente se puede percibir en cuanto tienen algo en común. De ahí que la definición de cosa finita (E. I, Def. II) presente la distinción entre ellas a partir de la noción de "mayor que" y "menor que". El atributo es ese género que comparten una multitud de individuos y a partir del cual se distinguen cuantitativa e intensivamente. La diferencia siempre se dice frente a un punto de referencia. La individuación tiene por *genus* justamente al atributo. Toda distinción tiene un

La razón conoce a las cosas por sus generalidades a partir de sus causas universales. Ahora bien, la intuición avanza de la esencia eterna e infinita de Dios hacia la esencia de las cosas. En uno y en otro caso el proceso deductivo tiene, por esa misma razón, diferencias también substanciales. A partir del conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios se puede deducir el conocimiento adecuado de muchas cosas, sin que esta misma deducción implique la mediación de la demostración. La intuición implica a un proceso deductivo; éste se establece, a partir de la idea de Dios al conocimiento de la esencia de las cosas; en este avance, la deducción a partir del fundamento es de "visión inmediata". De la misma manera como la cuarta proporcional en una serie numérica se percibe inmediatamente, sin ninguna operación demostrativa, el alma en el tercer género de conocimiento percibe su dependencia continua de Dios; su esencia singular a la idea de sí misma, se acompaña en efecto, por una idea de su principio y fundamento, de los cuales tiene potencia inmediata. En cuanto a la naturaleza del proceso deductivo, uno y otro modo de conocer se distinguen radicalmente; uno deduce propiedades generales a partir de un proceso demostrativo, el otro deduce la esencia singular de las cosas cuya visión deductiva es revelada inmediatamente. El conocimiento de la esencia de las cosas a partir de la idea adecuada de la esencia formal de los atributos es substraída de todo proceso de mediación racional. El entendimiento puro, a partir del tercer género del conocimiento, deduce inmediatamente a partir de la idea de la esencia formal de los atributos puras ideas adecuadas.

carácter relacional.

Es identificado con la verdad: verum sive intellectus. La posibilidad de deducir ideas falsas, obscuras o dudosas, si bien ya ha sido erradicada en el nivel del conocimiento racional, en la esfera del entendimiento más puro -que es el del tercer género- queda desterrada para siempre. Expulsada, o por lo menos, contrarrestada la imaginación, el conocimiento puro y, en especial, la ciencia intuitiva avanza de la esencia formal a la esencia de las cosas, sin el menor riesgo de caer en la falsedad³⁹.

La imaginación deduce sus "conclusiones sin sus premisas"; la acechan el error, la contradicción y la duda; la razón parte de las leyes universales de las cosas a través de pasos demostrativos; la intuición deduce puras ideas adecuadas de la esencia de las cosas: ese proceso deductivo procede de la idea de Dios al conocimiento de la esencia misma de las cosas. Pero, por otra parte, ese proceso no implica demostración alguna, y por lo mismo es inmediato; percibe con los ojos del alma la esencia misma. Pero así como las cosas se le patentizan al alma de forma inmediata, de modo esencial y en su dependencia de la causa, al mismo tiempo que percibe esta dependencia percibe la suya misma tanto en esencia como en existencia. El tercer género de conocimiento consiste en una percepción inmediata, pero sobre

³⁹ Todo lo que es afirmación en la mente desea permanecer como tal: "Cuanto más apta es el alma para entender las cosas mediante el tercer género de conocimiento, tanto más desea entender las cosas mediante el mismo género de conocimiento" (E. V, p. XXVI). Spinoza sabe que la imaginación es parte de la naturaleza del hombre; de ahí que no aspire a aniquilarla sino a limitarla, para tener una mayor parte del alma "menos ilesa". La afirmación es fuente de afirmación.

todo es un conocimiento por visión inmediata de la esencia misma del alma en su dependencia frente a Dios: es un conocimiento adecuado de la esencia del yo. La aprehensión inmediata versa a un tiempo sobre la esencia de las cosas y la esencia del alma. Pero por otra parte, implica una deducción que precede del conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Conocer a las cosas inmediatamente es conocer lo que su esencia envuelve, pero ese conocimiento sólo se logra cuando se deduce a partir de su fundamento, esto es, a partir de la idea de Dios. La esencia se deduce a partir del fundamento pero sin que se de ninguna operación racional. La ciencia intuitiva es a la vez deductiva, y conoce a las cosas por visión inmediata. En este punto se opone radicalmente a la razón, pues ya no se conduce sobre las propiedades generales sino sobre las cosas mismas, revelando su carácter necesario, eterno, singular, diferencial y dependiente de Dios.

El conocimiento por visión inmediata de la causa no puede ser sino deducido por origen interno a partir de la idea de Dios, o más precisamente, a partir de la esencia eterna e infinita de Dios, es decir, el atributo. La cosa no se conoce en y por sí misma, por lo que debe concebirse como lo que es en otro, por esto, debe concebirse a partir de la esencia formal de los atributos de Dios. Es por ese proceso interior que se deduce la esencia de las cosas. Por una parte implica un proceso regresivo; remontarse a la causa (la esencia formal de los atributos) y por otra, un proceso progresivo hacia las cosas mismas y del alma. Es por este proceso deductivo que se concluye que la esencia del

alma depende inmediatamente en esencia y existencia de Dios; precisa el tercer género de conocimiento como y de que manera penden de la naturaleza divina: "todas las cosas (y en consecuencia también la mente humana) penden de Dios en cuanto a la esencia y la existencia, aquella demostración es legítima y se sustrae al riesgo de la duda, no afecta, sin embargo, a nuestra mente de igual manera que cuando se concluye eso mismo de la propia esencia de cualquier cosa singular, esencia que decimos depende de Dios"⁴⁰. Las demostraciones, que son los ojos del alma, consisten en exhibir de qué manera y cómo la esencia singular del alma está indisolublemente ligada a la esencia de Dios. La explicación y demostración por la vía genética explícita esta continua dependencia. Hacen ver desde el interior cómo y de qué manera dependen las cosas de Él y a la esencia que implican. Un conocimiento sin demostraciones es ciego. Los ojos por medio de las cuales la ciencia intuitiva tiene una visión inmediata de la causa y de la esencia misma de las cosas, son las demostraciones⁴¹. Por eso mismo, la intuición no es un conocimiento ciego o antiracional: no es un acto de mística iluminación sino en acto de lucidez. Son las demostraciones las que hacen abrir los ojos del alma a la contemplación inmediata de las cosas. Es por la demostración que inmediatamente

⁴⁰ E. V, p. XXXVI, Esc.

⁴¹ La demostración no sólo convierte a una definición estipulativa en una definición real. También tiene una función cognoscitiva, inteligir (*intus-legere*), ver: "Los ojos del alma, por los cuales ésta ve y observa las cosas, son, en efecto, las demostraciones mismas" (E. V, p. XXIII, Esc.). Si el conocimiento intuitivo es por "visión inmediata", el instrumento por el cual aprehende a la esencia de las cosas es justamente la demostración.

concluimos que el alma depende de Dios. Pero la demostración de carácter intuitivo no precisa de un proceso de demostrativo mediato-racional. Así como el matemático puede concluir inmediatamente en una serie de número la proporcional que le sigue a una serie dada, de la misma manera el entendimiento percibe a las cosas en su relación inmediata. El acto intuitivo percibe no sólo la cosa de manera inmediata sino también a la causa en una visión que se da al unísono.

La visión inmediata no consiste en remontarse por una parte a la causa, y por otra en dirigirse hacia la cosa; no son dos visiones sino una única percepción. El acto intuitivo sintetiza en una sola operación la demostración y la deducción que ésta implica: la visión de la causa y la visión de la cosa. Ahora bien, esa visión es singular tanto en el caso de la cosa como en el de la causa; ya no se dice que Dios es causa general y necesaria de las cosas tanto en esencia como en existencia: la demostración pertinente es también particular. La percepción singular de la cosa y la causa distan mucho de la percepción general que se da en el nivel racional del conocimiento. La causa queda así precisada como la esencia formal de cierto atributos de Dios de la que dependen las cosas y, en consecuencia, también el alma.

El escolio II de la proposición XL reconoce explícitamente que el alma da una serie de pasos progresivos para alcanzar el conocimiento del tercer género: "además de estos géneros de conocimiento existe un tercer género, según lo demostraré en lo

que sigue, que llamaremos ciencia intuitiva. Y este género de conocer de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas". Tal escolio reconoce, en efecto, que existe un avance del alma de una representación cognoscitiva a otra. Ahora la pregunta es ¿de qué carácter es ese progreso en el alma? ¿cómo es el paso de una representación a otra? ¿cómo se eslabonan las ideas en una y en otra representación? ¿cómo se suplanta la región de la imaginación por la región de un conocimiento eterno? Implica también a otra interrogación fundamental: puesto que en la ciencia intuitiva el hombre entiende a las cosas tal como las entiende Dios, ¿cómo se encadenan las ideas en el entendimiento divino? Es evidente que en el entendimiento divino no puede haber una serie progresiva puesto que no puede imaginar y porque o conoce por las propiedades generales de las cosas, sino sólo por su esencia unívoca y singular; pero es también evidente que el alma tiene procedencia, itinerario, avance cognoscitivo. Ese progreso, en primera instancia, arranca en el punto de la duración, pues la idea de Dios está ya envuelta o implicada en la idea de los cuerpos singulares existentes en acto⁴². Sin embargo, una vez operada una ruptura, dentro de este progreso, hacia la dimensión en que se conocen las cosas sub specie aeternitatis, evidentemente, este progreso es ya temporal; este despliegue pasa de un plano temporal al de un progreso lógico. Las

⁴² Se trata de "Dios en cuanto se explica por la mente humana". La inclusión del intelecto humano en el divino no sólo la plantea Spinoza en los géneros de conocimiento adecuado. Desde las proposiciones que describen al conocimiento imaginario se hace esa inclusión. Véase, por ejemplo, a E. II. p. XI.

nociones comunes revelan un conocimiento eterno, a saber, las propiedades generales de las cosas (como el movimiento y el reposo) que tiene como causa a Dios en tanto que substancia infinitamente infinita; el eslabonamiento de las ideas dentro de ese rango cognoscitivo no puede ser de carácter temporal y oscilatoria⁴³.

5. Intuición y Adecuación

El progreso por el que el alma se despliega de su condición imaginaria a la ciencia intuitiva implica dos pasos: uno de ruptura radical y otro de continuidad, uno de movimiento causal-secuencial y otro de escisión. Uno de ellos, el movimiento de continuidad, opera acudiendo a facultades tales como la memoria y con el concurso de las potencias de las causas exteriores. El salto de una región a otra es también, el salto de plano de la potencia del intelecto; hay más aún, es el salto de un plano de encadenamiento según un orden de afecciones al cuerpo, a un encadenamiento interno: se trata de un procedimiento de concatenación seguido de la pura potencia del entendimiento con absoluta necesidad. Ese salto brusco es un salto al reino de las

⁴³ "La esencia de la mente consiste en el conocimiento; cuantas más cosas conoce, pues, el alma con el segundo y el tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que persiste y, por consiguiente, tanto mayor es la parte de ella no tocada por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, esto es, que son malos. Así pues, cuantas más cosas entiende el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que permanece incólume y, por consiguiente, padece menos en virtud de los afectos" (E. V, p. XXXVIII, Dem.).

ideas adecuadas, ideas eternas, necesarias, deducidas lógicamente, seguidas de la idea de Dios (pero en el segundo y tercer género de conocimiento de formas radicalmente distintas) estableciendo cierta continuidad. Ahora bien, el salto al plano de las ideas adecuadas implica una inversión, un poner boca abajo a las ideas inadecuadas: "El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas mediante el tercer género de conocimiento no puede nacer del primer género, pero sí del segundo género de conocimiento"⁴⁴. En efecto, las ideas al término del segundo género de conocimiento caen bajo un nuevo régimen de ordenamiento: en lugar de concebir a las ideas como seguidas de la idea de un cuerpo singular existente en la duración, ordenadas según los padecimientos del cuerpo, la perspectiva de ordenación se explica íntegramente por la parte eterna que constituye al alma: por su causa interior (el atributo pensamiento), por automatismo del entendimiento que surge en cuanto el alma deja de padecer, por su poder espontáneo: "El tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal en cuanto el alma misma es eterna"⁴⁵. La concatenación desde el punto de vista de la eternidad se hace pues, a partir de su causa absoluta, no en tanto causa del ser actual o causa de la idea de una cosa singular existente en acto, sino en cuanto seguida del atributo pensamiento. Replegada sobre su propia potencia, el alma comprende en su total integridad a su causa y, por lo mismo, comprende a las cosas desde su raíz puesto que las percibe desde su causa; reconoce a la esencia misma de Dios: infinitamente

⁴⁴ E. V, p. XXVIII.

⁴⁵ E. V, p. XXXI.

infinito o constituido por la infinidad de atributos, eterno, indivisible, único, principio de todo cuanto es y principio de la inteligibilidad de las cosas; comprende su yo singular tras el largo rodeo progresivo, se concibe finalmente, como una parte del entendimiento infinito de Dios. La potestad que el alma tiene para encadenar las ideas según un orden válido para el entendimiento, conlleva una serie de consecuencias que en resumen son: a) comprensión de lo que son las cosas; b) comprensión de su propia naturaleza; c) comprensión de la naturaleza de Dios⁴⁶.

Al concebir las cosas bajo estas condiciones, accedemos también al plano de la realidad. No sólo se revela una serie de ideas adecuadas sobre la comprensión de las tres diversas entidades que se comprenden al término del tercer género de conocimiento; al comprender las cosas bajo una especie de eternidad no sólo se conoce la verdadera naturaleza de todo lo existente, sino que se accede a la comprensión de los seres reales; las cosas cesan de ser cosas concebidas bajo la opinión, mi naturaleza no es comprendida bajo la ilusión y las imágenes arbitrarias que se asocian al nombre de Dios que se tiene sobre todo en la primera forma de conocimiento cesan para concebir al Dios real, comprendido a través de las cosas singulares. La realidad, y no las imágenes sobre ella, son finalmente, comprendidas aquí: "cuanto más perfecta es una cosa, tanta más

⁴⁶ Todos los objetos de nuestro conocimiento quedan así cubiertos: "Nuestra alma, en cuanto se conoce y conoce su cuerpo bajo la especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y se concibe por Dios" (E. V, p. XXX).

realidad tiene"⁴⁷. Este progreso implica una serie de inversiones, pero fundamentalmente, implica una inversión de ordenamiento: las afecciones del cuerpo no condicionan ya el orden de las ideas; en lo sucesivo el encadenamiento se hará según la naturaleza propia del alma, según un orden inteligible para ella y según el orden de las causas dentro del atributo pensamiento. El alma que en su estado originario estaba sometida a la imaginación -cuyas ideas son sólo expresivas de las afecciones del cuerpo- pasa a ordenar y encadenar las causas según su naturaleza propia, esto es, intrínsecamente, accediendo de esta manera a su máximo grado de potencia. El sumo esfuerzo del alma consiste en entender las cosas por el tercer género de conocimiento⁴⁸. El alma más apta es la que ha desplegado su esfuerzo para comprender la esencia de las cosas. Se invierte la forma de concatenatio y al mismo tiempo se salta de un estado de impotencia -resultado del sujetamiento al orden común de la naturaleza- hacia la pura potencia. Esa aptitud por comprender a las cosas por el tercer género despierta a su vez, el apetito por comprender a las cosas por el mismo género de conocimiento. La conservación de esa potencia es pues, producto de un deseo: quien comprende a las cosas bajo el tercer género de conocimiento es determinado a concebir a las cosas por el género de conocimiento que va de la idea adecuada de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Comprender así, es estar afectado por el deseo de seguir comprendiendo bajo el mismo género. El impulso del tercer género

⁴⁷ E. V, p. XL, Dem.

⁴⁸ E. V, p. XXVI.

de conocimiento consiste en perseverar en la comprensión (el carácter afirmativo del tercer género de conocimiento es o consiste en perseverar en la comprensión, el del segundo género sería dinámico: aumentar o favorecer el esfuerzo de comprensión).

Es en el tercer género de conocimiento donde el entendimiento se instala en el seno del pensamiento divino. La ciencia del hombre y la ciencia divina se identifica no sólo en sus alcances sino también en su veracidad: el poder del entendimiento es tal que puede alcanzar a inteligir todas las cosas de la misma manera que Dios. La esencia el alma humana la constituye el pensamiento, pero tal esencia, -por lo menos en el nivel más puro del entendimiento- no puede ser dissociada del entendimiento mismo de Dios. Las ideas de Dios son eternas, encadenadas según un verdadero orden, nacen o se generan al unísono que las cosas producidas por Él en los infinitos atributos. El entendimiento del hombre, aunque originalmente atrapado por la imaginación, puede restablecer su potencia de comprender y tener las mismas ideas y con las mismas características que las que constituyen a la ciencia de Dios, al encadenarlas y originarlas según su orden de producción dentro del entendimiento. La verdadera ciencia es la que versa sobre cosas reales⁴⁹. Ahora bien, desde el momento en que el

⁴⁹ Todo verdadero conocimiento implica tener por objeto a las cosas reales. Pero una condición para poder acceder a este conocimiento es la pérdida de referencia al presente y a todas nuestras condiciones espaciales: "De dos maneras concebimos las cosas como actuales: o bien en cuanto concebimos su existencia en relación con cierto tiempo y lugar, o bien en cuanto las concebimos como contenidas en Dios y como derivadas de la necesidad de la naturaleza divina.

entendimiento se sitúa en el entendimiento infinito, para gnoseológicamente al orden de lo real, al orden del conocimiento de las cosas en sí mismas. Al generar y ordenar las ideas conforme a un orden válido para el entendimiento, encadenándolas según un principio causal conforma a su propia legalidad interna, se asegura de un conocimiento verdadero. Las ideas del entendimiento en su nivel más puro conocen a las cosas tal como Dios las conoce: como son en sí. El libro V de la *Ética* formula todas las cosas que un alma eterna puede conquistar⁵⁰. Al llegar a la idea de la esencia eterna e infinita de Dios, fundamento de la ciencia de las cosas reales, se puedan deducir una serie de ideas, encadenadas según su verdadero orden, pero sobre todo, acceder a objetos reales. La potencia y el esfuerzo de nuestro entendimiento concluyen, pues, en la revelación de mi propio poder de comprensión con el de la potencia de comprensión divina; y por otra parte, realiza a la verdadera ciencia de las cosas; la ciencia intuitiva. La falsedad y el error, la servidumbre y la pasión, se originan cuando el hombre encadena sus ideas según el orden común de la naturaleza, y no tales como son en sí;

Pero las que se conciben de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos bajo la especie de la eternidad, y las ideas de ellas envuelven la esencia eterna e infinita de Dios" (E. V, p. XXIX, Esc.). La realidad no es dada inmediatamente. Precisa de todo un rodeo cognoscitivo: la realidad o lo verdaderamente dado es descubierta con el despliegue intelectual de nuestra alma.

⁵⁰ Ese libro transpira beatitud a tal grado que a J. Brucar le hace formular la feliz expresión que describe los momentos de su redacción y de su concepción de la eternidad del alma: "In diesem Augenblicke war Spinoza ein Christ" ("Spinoza und die Ewigkeit der Seele", p. 14 en *Spinoza Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1962).

cuando las encadena según el orden de las afecciones del cuerpo, y no según una sucesión inteligible y originada por el entendimiento. Del primero se colige un conocimiento mutilado, esclavitud y servidumbre; del segundo sólo se colige un conocimiento adecuado, que es fuente de rehabilitación, liberación y de acceso a la propia potencia. ¿Cómo es que encadenando las ideas según un orden interno se hace posible un conocimiento de las cosas reales? porque todo lo que se sigue objetivamente de Dios, se sigue también formalmente. Basta con concatenar las ideas a partir de las ideas de Dios, según su necesidad interna, según su dependencia lógica, para que el entendimiento tenga no sólo ideas adecuadas sino también ideas verdaderas, es decir, nociones conforme a las cosas mismas. Por otra parte, basta ordenar las afecciones de según un orden válido para el entendimiento para liberarnos de la servidumbre de las pasiones y tener afectos que convienen a nuestra naturaleza. Conocimiento de las cosas reales y una ética de la liberación son las consecuencias de un conocimiento que se asiente en el entendimiento infinito.

CAPITULO V

VOLUNTAD, CONOCIMIENTO Y ACCION

1. Conatus y Esencia Activa

El poder de Dios no consiste en un poder para crear o para renunciar a crear. Lo que sustrae al Dios spinoziano de la noción de libre albedrío es el concepto de naturaleza: todo lo que es no puede ser dado de otra manera que la que hay. Para Spinoza es preciso diseñar una imagen del mundo que pueda ser susceptible de intervención por parte de la razón y, por otra parte, desterrar al prejuicio que oscurecería su inteligibilidad: la hipótesis según la cual la naturaleza de Dios pudiera estar constituida por la voluntad. La intervención de Dios como causa activa en el orden del mundo precisa presentarla como un dominio en el cual la razón se mueve como en un elemento en que puede desplegar su luz. La no contradicción en la concepción de un ser, (que es uno de los grandes supuestos de la filosofía spinoziana)¹, hace evidente que algo exista; la no contradicción

¹ Para Spinoza es evidente que Dios existe; asimismo, resulta también evidente que la postulación de su inexistencia es tan inconcebible "como si dijeran que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos sean iguales" (E. I, p. XVII, Esc. II). La concebibilidad es un criterio de existencia desde cualquier perspectiva intelectual;

como criterio de existencia real confiere a la razón un instrumento de auxilio para definir a lo que hay. Sin embargo, para Spinoza tiene mayor importancia el vincular a todo lo existente como sometido a un orden causal necesario que confiere existencia a todo. De este modo, para Spinoza resulta perfectamente concebible que Dios produzca infinitas cosas en infinitos modos y que todo esto por Él producido caigan bajo su dominio: todo lo que tiene una causa es inteligible por ella, todo lo que se sigue de Dios es concebible o inteligible. Esta idea está planteada por Spinoza de una doble manera, en primer lugar como referida exclusivamente al entendimiento infinito y su relación necesaria con todo lo que produce; es el sentido de la proposición según la cual "Dios produce como actúa y actúa como produce: necesariamente". Esta idea muestra la perfecta correspondencia y contemporaneidad entre lo que Dios concibe y lo que Dios produce; Spinoza agrega también la concebibilidad como algo que tanto el intelecto finito e infinito en acto poseen. La contemporaneidad y perfecta correspondencia entre lo que Dios concibe y lo que Dios produce está destinada a confirmar la hipótesis de la absoluta equivalencia entre la potencia de pensar y la potencia de actuar. Pero en este segundo caso, la inteligibilidad de todo lo que cae bajo un intelecto infinito o finito purificado está destinado por Spinoza para fundamentar la idea de que entre el entre ambas clases de intelecto hay una posibilidad de que se tenga algo en común, a saber, la ciencia

pero, sobre todo, poder existir es poder ser efecto o causa de algo (E. I, p. XXVIII, Esc.). En ese sentido, exhibir una definición y una causa no serían dos cosas distintas.

intuitiva². La inteligibilidad o no contradicción a la que llega un intelecto metodológicamente purificado garantiza, en este caso, que todo lo que éste concibe exista efectivamente. La diferencia entre ambas formas de concebir a la potencia consiste en que aquí se introduce la palabra "puro en acto". Y desde el punto de vista de un intelecto finito, toda pureza implica necesariamente una conquista metodológica de una naturaleza tal que todo lo inteligido por este intelecto finito garantice de un modo patente la existencia de la cosa que concibe, tal y como hemos expuesto anteriormente.

El privilegio de todo intelecto purificado consiste en que todas sus representaciones existen efectivamente³; pero no sólo eso, sino también que existen como pertenecientes a la potestad de Dios. Están aquí implicadas dos ideas: por un lado la ciencia común del hombre y de Dios y la inmanencia que todo intelecto puro concibe. Un intelecto puro en acto no sólo concibe la necesidad (o no contradicción) de la existencia de las cosas sino

² La ciencia intuitiva es, en efecto, un saber común a Dios y al hombre (E. II, pp. XLIII-XLVII): "La esencia infinita de Dios y su eternidad son conocidas de todos. Pero como todo es en Dios y se concibe por Dios, se sigue que nosotros podemos deducir de este conocimiento muchísimas cosas". Spinoza comprendió que para aspirar a declarar a la razón apta para comprender todo, sin límite alguno, debería declararse como vinculada a la perspectiva divina de las cosas. El argumento sobre el cual se hace la demostración de esta comunidad de ciencia entre Dios y el hombre es lo que hemos definido anteriormente como "mediación".

³ La empresa de definir a las cosas tal y como Dios las conoce tiene realmente ese sentido (E. II, p. XLIV, Dem; T.R.E, Parte I, 4, 41). Instalarse en la perspectiva del entendimiento divino implica conjurar el problema de si las cosas definidas existen.

también el dominio o el seno bajo el cual existen. En este sentido, la ratificación del principio de la causalidad inmanente estaría también confirmada por la descripción de las cualidades de un intelecto puro. Habría algo más: se trata también de una confirmación de la comunidad de objeto que tendría tanto el intelecto finito como el infinito: Dios y las afecciones de Dios, en efecto, sólo pueden ser consideradas como asunto común entre el intelecto de Dios y el humano-finito. Es en este sentido que también se afirmará la posibilidad de conceder al hombre una clase particular de potencia: la pureza no sólo supondría la conquista metodológica de un entendimiento reformado sino también la admisión de una potencia que define propiamente hablando todo el poder que poseen las cosas finitas para poder preservar su existencia. No es por ello extraño que Spinoza presente como contiguas a las proposiciones que prefiguran una definición del conatus y la yuxtaposición de la proposición de la pureza del intelecto como un reconocimiento explícito de lo que sería también algo humano y divino⁴: la esencia con la cual perseveran las cosas en la existencia es la misma con la cual Dios actúa como causa de todas las cosas en la misma medida que se causa a sí mismo. La comunidad de esencia y la comunidad de ciencia establecen, pues, el puente de comunidad entre Dios y el hombre.

Dado que todo existe bajo el poder de Dios, todas las cosas finitas que existen en acto están determinadas a expresar de cierta y determinada manera la potencia misma de Dios ¿cómo es

⁴ E. I, secuencia de proposiciones que va de la p. XXVI a la p. XXXI.

que es posible que las cosas no sólo existan sino que también actúen? La explicación a esta cuestión implica recurrir necesariamente al principio de la causalidad inmanente; porque son y se conciben por Dios las cosas finitas existentes en acto pueden concebirse como actuales y actuantes. Toda potencia, como ya lo hemos indicado, se refiere básicamente a un poder para producir determinado efecto, esto es, que la potencia no puede ser comprendida sin la causalidad. Así pues, todas las cosas - infinitas o finitas- actúan sólo en la medida en que están determinadas a producir un efecto. Sin que las cosas finitas asuman su potencia frente a su propia acción causal es que no se podría explicar como es que se genera la multitud de causas finitas: Dios puede ser causa de todas las cosas porque dota a todas las cosas finitas de una potencia que puede causar efectos. En todo acto de causalidad está presente la potencia de Dios; pero no menos cierto es que en cada acto causal toda cosa no hace sino compartir con Dios su potencia de actuar. Que toda cosa esté determinada a actuar significa que está determinada, por partida doble, a producir un efecto: producir un efecto dentro de sí misma pero también un efecto en relación a las cosas exteriores. Determinarse en su fuero interno significa que está determinada a actuar manteniendo su propia existencia⁵. Determinar algo

⁵ El *conatus* es, evidentemente, una fuerza causal cuyo ámbito natural es la existencia propia. Pero Spinoza no deja de considerar a las acciones que ejercemos hacia el exterior cuando declara que "podemos ser afectados de múltiples maneras sin mutar de forma" (E. II, p. XIII, Postulados, IV). Esta acción de resistencia con la que se definía al cuerpo como una fuerza repelente y como autómatas regidos por sus propias leyes indica una actividad hacia el exterior: el rechazo de todo lo que busca modificar la forma de nuestra constitución.

"exterior" significa mantenerla posibilidad de una serie causal infinita. Existir, en este sentido, implica actuar tanto en relación a sí mismo (conatus) y en relación a cosas y causas exteriores. Para Spinoza, existir no se reduce al mero y puro hecho de existir sino existir como actualidad: significa producir efectos en ese doble sentido ya señalado. Ser y actuar no serían términos opuestos en la filosofía de Spinoza. Justamente porque toda existencia es acción es que la presencia ininterrumpida de Dios en el mundo es perfectamente concebible. La inmanencia de Dios en el mundo se expresa en toda acción, no sólo en la afirmación de su pertenencia al absoluto. La inmanencia consiste en esta pertenencia más la potencia. De esta observación se puede extrapolar una especie de ley general de lo que serían todas las cosas finitas existentes en acto: toda existencia es posible porque todo está determinado a producir efectos.

La existencia de las cosas sólo puede ser examinada, por tanto, como doble manifestación: en primer término de la potencia infinita de Dios, y, en segundo término, por la potencia de las cosas finitas. La diferencia entre una y otra potencia consiste en que una no tiene interpuesto ningún obstáculo y por ello se define también como "omnipotencia"; la segunda potencia, por el contrario, se encuentra instalada en el campo de la duración y por ello su existencia se mantiene por una potencia enfrentada a otras potencias. El orden de las cosas que existen en la duración se define por la conquista, el avasallamiento, la conservación y la desaparición del orden del universo. Todas las

cosas finitas existen sólo en la medida en que existen en acto⁶: cuando su existencia deja de ser actual propiamente hablando deja de haber existencia. La actualidad o la esencia activa es lo que permite que las cosas pertenezcan al reino de la Naturaleza como entidades activas. Pero para Spinoza no habría nada que no esté determinado a producir algún efecto si no es en relación a su propia naturaleza. Vale decir que toda potencia de actuar lo mismo para las cosas finitas tanto como las infinitas consiste en seguir la naturaleza de cada una. Ninguna cosa puede determinarse sino en función de su propia naturaleza. Toda acción está precedida por la eficiencia de cada cosa que no es otra que la propia naturaleza. Cabe aquí hacer otra distinción entre lo que sería la naturaleza de una cosa finita y la de una cosa infinita: se puede decir que la naturaleza de Dios es o pertenece al reino de la unidad mientras que la naturaleza de cada cosa finita pertenece al reino de la multiplicidad. Todas las afecciones de la potencia de Dios, esto es, la cadena infinita de causas finitas, inaugura la esfera de una infinitud que también puede entenderse como multiplicidad. Justamente porque dentro de esta esfera no cabe la homogeneidad es que puede concebirse la existencia como lucha de una diversidad de naturalezas. La naturaleza de todas y cada una de las fuerzas existentes en acto se manifiesta, ciertamente, en una fuerza que es "cosmológica" pero que en cada individuo adquiere una nota particular y diferenciada de toda las demás. La naturaleza de cada uno determinada a hacer esto o aquello; no se responde más

⁶ "El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia actual de la cosa" (E. III, p. VII).

que a un impulso o a una causa que en todos los casos es individual. Toda naturaleza se define por el esfuerzo, pero todo esfuerzo implica diferenciación e individualización⁷.

El conatus no consiste propiamente en "engendrar" cosas, puesto que se trata de una potencia que actúa en el interior de todas las cosas finitas. El principio que rige a esa potencia no está dirigido hacia el exterior sino hacia una causalidad cuyo efecto es interno. En este sentido, cabe decir que la posibilidad para tener una potencia es la de "ser en la naturaleza". Actuar en el interior del mundo de las causas finitas consiste básicamente en permanecer bajo el "cobijo" de la naturaleza de Dios. La acción de una cosa finita como causa eficiente de algo pueden concebirse como algo que rebasa los confines de la naturaleza. No se puede afirmar que esta fuerza sea inalterable y que desde los fueros internos haya una especie de fortaleza inexpugnable que no se puede superar. El conatus es una fuerza que actúa en el interior de todas las cosas finitas; pero no se trata de una potencia cerrada: es así que podemos concebir que en el interior de cada cosa finita haya alteración o variación

⁷ La idea de naturaleza y de necesidad son correlativas. Cada individuo hace lo que hace en razón de su naturaleza. La idea de naturaleza como potencia es referida constantemente en Spinoza para nombrar tanto la acción infinita como la finita. En el plano infinito Spinoza la plantea en E. I, Def. VII; en el plano finito Spinoza la plantea como el origen de nuestros impulsos (E. III, Introducción). El intento por fundamentar una ética en la comprensión de nuestros impulsos fundamentales (deseo, conatus, voluntad, alegría, tristeza) supone justamente su comprensión dentro de un orden. De ahí que la naturaleza como Totalidad la escribe Spinoza con "N" y la naturaleza como impulsos particulares o "talante" la escribe con "n".

de la potencia de actuar, eso que Spinoza denomina alegría y tristeza: "Por alegría entenderé, pues, en lo que sigue, la pasión por la cual pasa el alma a una mayor perfección. Por tristeza, por el contrario, la pasión por la cual pasa el alma a una menor perfección"⁶. La capacidad para padecer o actuar conforme a ciertas variaciones es precisamente lo que Spinoza denomina afecciones, que ilustran o indican el estado de la variación de la potencia del conatus. Dicho de otra manera; es preciso que haya un cierto grado de perfección que sostenga o sea fundamento de la existencia de la cosa finita, pero también es preciso que esta perfección esté limitada por su propio grado de potencia. Pero no sólo se trata de afirmar que la potencia de una cosa finita es limitada, en un sentido puramente gradual o intensivo. También es una perfección limitada por la exterioridad. El conatus es una fuerza eficiente y, en esa misma, medida, es una causa de la que necesariamente se siguen efectos: su eficacia no son cosas sino afectos. En ese sentido se puede decir que el conatus es naturaleza, entendida no sólo como fundamento causal sino también como algo que al mismo tiempo individualiza todos los seres finitos. La exterioridad será siempre un obstáculo a nuestra potencia y a nuestra propia perfección. El área de la propia potencia de cada cosa finita restringe también toda posibilidad de acción causal fuera de lo que define: mi propia

⁶ E. III, p. XIII, Esc. la alegría y la tristeza no definen al conatus. Son más bien los estados del alma que muestran su "estado de potencia". El carácter "referencial" de la alegría y la tristeza permite que Spinoza ya no hable más de simples "perturbaciones" sino de la condición de la vida; por ello indican al individuo sus reservas de potencia en relación a las cosas exteriores.

afirmación no incluye a la afirmación del conatus de los demás. Considerada en sí misma, la potencia y la perfección que encierra el conatus es indefinida; pero considerada en relación a todas las cosas exteriores es limitada. La infinitud de la sustancia consiste justamente en que para ella no existe nada exterior que la limite; en otras palabras, no hay nada que teniendo su misma naturaleza la limite. Ya hemos dicho que el conatus no es sino la potencia misma de Dios no en tanto absoluto sino en tanto expresado por la esencia de una cosa finita. ¿Esto implicaría que en la esfera de la naturaleza naturada Dios pierde el propio de la unicidad, puesto que se multiplica en todas sus afecciones? ¿O, por el contrario, será posible que Dios esté íntegramente expresado en todas y cada una de sus afecciones sin que su unidad quede menoscabada? En pocas palabras ¿cuál es el modo bajo el cual Dios se vuelve presente en el mundo? Se puede decir legítimamente que los modos son partes, pero la idea de la potencia no puede concebirse como una tácita admisión de la divisibilidad de Dios en la esfera de la naturaleza naturada. Participación no implica división y por ello se puede decir que Dios está expresado en su total unidad, a manera de la monadas leibnizianas, como en uno de sus "espejos", el modo finito existente en acto. Cuando Spinoza hace la acotación de que no se trata de Dios en tanto que "naturaleza absoluta" sino de un Dios "expresado por la esencia de una cosa finita", no está hablando de un Dios parcelado sino en su integridad expresado en una cosa finita. El conatus expresa la unidad del modo, pues comporta al mismo tiempo al cuerpo que al alma, como un trasunto "a escala" de la propia unidad de la sustancia infinitamente infinita;

asimismo, expresa la potencia de Dios considerada en los fueros internos de cada cosa. En consecuencia, se puede afirmar que Dios no es sólo causa de las afecciones que se siguen de su naturaleza sino que, íntegramente, está en todos y cada uno de los seres finitos que resultan de su eficacia: todo está en Dios, pero también Dios está en todo. Mientras que la eternidad expresa la necesidad de una existencia calificada por una potencia absoluta, la duración sólo expresa la esencia de una potencia finita. La potencia por la cual se puede mantener el ser se llega a agotar en la constante "defensa" que se hace de éste⁹. Empero, toda cosa finita está caracterizada por su apertura hacia lo exterior. No es sino en la confrontación con lo exterior que la potencia de actuar se contrae o se expande.

2. Cálculo de Utilidad y Lógica del Prejuicio

Spinoza se propone explicar el fundamento de lo que sería el conocimiento adecuado de primer y segundo género, pero también lo que sería el fundamento del error. La idea de fundamento desde el punto de vista deductivo se comprende como fuente de todo un caudal de nociones derivadas. Ahora bien, Spinoza no sólo

⁹ "Además, lo que hace que las partes del cuerpo humano adquieran otra relación de movimiento y reposo, hace, que el cuerpo humano tome otra forma, esto es, que el cuerpo humano se destruya y, por consiguiente, se vuelva enteramente inepto y no pueda ser afectado de muchísimos modos" (E. IV, p. XXXIX, Dem.). En este sentido la muerte sería: a) una mutación de forma; b) pérdida de equilibrio de movimiento y reposo; c) un límite de fuerza en la que el cuerpo cesa de ser afectado o alterado en su potencia.

considera la pura existencia del error y la imaginación; también los explica y formula una especie de ciencia de lo imaginario. Ahora bien, la explicación del error y la imaginación para Spinoza también implica una especie de genética de los principios y mecanismos de sus fuentes. ¿Cuál es el origen, o dicho a la manera de los racionalistas, cuál es el fundamento deductivo de todos los errores y ficciones de la imaginación? sin duda alguna, el fundamento deductivo de todos los prejuicios es la ilusión finalista. Spinoza, de esta manera, no sólo se ocupa de denunciar el carácter nocivo de los prejuicios sino, además, lo que es más importante, se ocupa de explicar los mecanismos que la originan. Antes que Kant criticara a las nociones metafísicas, Spinoza acude también a una especie de dialéctica que expone los procedimientos falaces por los cuales estas nociones se llegan a formar en el alma. ¿Cuál es la lógica de los prejuicios? Esa es una cuestión que Spinoza pretende zanjar antes que se proponga demostrar cuáles serían los conocimientos que la potencia del intelecto puede llegar a alcanzar. Desmontar todas las piezas que componen al mecanismo del prejuicio es a la vez que un imperativo cognoscitivo una exigencia de la vida ética libre. La pregunta por el prejuicio asume también el carácter genético que tiene la pregunta acerca de qué podemos pensar y a través de qué medios podemos llegar a formar nociones adecuadas¹⁰. Es válido afirmar

¹⁰ ¿Tiene un sentido "dialéctico", a la manera de Kant (*Crítica de la Razón Pura*, *Dialéctica Trascendental*, *Introducción*, I) el Apéndice de E. I, p. XXXVI? En cierto sentido sí. Esta parte intenta exhibir las ilusiones no de la razón, sino de la imaginación. Es obvio que para Spinoza la razón no puede, en cuanto tal, ser objeto de una ilusión. Spinoza denuncia los contrasentidos de la metafísica en términos que pueden equipararse en algunos puntos a Kant. Sólo que

que con la misma naturalidad con la que Spinoza acepta la existencia de una vis nativa también podría aceptar la existencia de una debilidad originaria de todos los hombres. El impulso a la perseverancia en el ser compele a todas las cosas a la búsqueda inmediata de todo aquello que fortalezca su existencia. Este impulso, inicialmente, no es más que una fuerza ciega que no sigue sino a lo que son los dictados de una naturaleza primaria. El primer apetito o el primer deseo, no consiste en el impulso de saber la naturaleza de las cosas sino la búsqueda de la utilidad inmediata¹¹. El origen del prejuicio se remonta justamente a la preeminencia o al dictado inmediato de toda naturaleza, que es la conservación del ser. El cálculo utilitario que define nuestra naturaleza primaria nos conduce a la ilusión de que el orden del mundo está dispuesto para la satisfacción de todos nuestros apetitos. Se puede decir que incluso dentro de la esfera del prejuicio se concibe la idea del orden, salvo que ésta tiene un origen imaginario. La organización según a cual el mundo está dispuesto de tal manera que está diseñado para satisfacer es denominada por Spinoza finalismo. Esta idea prejuiciosa desemboca, según Spinoza, en la creencia de un mundo hecho a la

invierten la explicación acerca de la fuente que la produce: para Kant la sensibilidad ya no es más "la loca de la casa" sino aquello en lo que confiaban de manera irrestricta los filósofos como Spinoza: la razón.

¹¹ "Bastará que aquí tome por fundamento lo que todos deben de reconocer: que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, que todos apetecen buscar su propia utilidad" (E. I, Apéndice). Si para Kant la fuente de las ilusiones es una tendencia hacia lo incondicionado, para Spinoza lo será el sentido primario de utilidad que tiene el hombre: con éste se elabora la primera imagen del mundo.

medida del hombre. ¿Cuáles son esos mecanismos con los cuáles se forman los prejuicios? 1) El prejuicio que concibe la acción de Dios conforme a un plan en función de la preeminencia de una parte privilegiada del reino de la creación: el hombre; 2) la creencia ilusoria del orden preestablecido; 3) la creencia en que la utilidad intrínseca está también rodeada por el mal intrínseco y de que hay un Dios que nos ama, pero que también puede descargar sobre nosotros su cólera; 4) La creencia en un Dios-Juez que puede castigar la desobediencia; 5) La creencia en el carácter oscuro de la naturaleza de Dios: puesto que desconocemos los mecanismos por medio de los cuales nos juzga y nos castiga, su naturaleza permanece bajo un velo que lo vuelve oscuro e incomprensible, tan lejano y misterioso como su "gloria eterna"¹². Esta imagen de Dios, que en términos generales es la que conciben las religiones monoteístas, no exhibe otra cosa que ignorancia: para Spinoza la ignorancia de la naturaleza de Dios implica ya la ignorancia de todas las demás cosas, de ahí la urgencia de combatir este prejuicio y exhibir al mismo tiempo todos los mecanismos de generación de los prejuicios.

Ya hemos indicado que la filosofía de Spinoza es una filosofía del orden. El prejuicio finalista no sólo consiste en

¹² "Es, pues, este sólo prejuicio (el finalista) el que consideraré ante todo, buscando en primer lugar la causa de que la mayoría lo adopte" (E. I, Apéndice). La explicación de esa adopción ilusoria del orden de las cosas tiene que ver con la ignorancia de las causas. Pero hay una razón más: la lógica dicotómica de la imaginación. Bien y mal (prejuicio moral); mérito-pecado (prejuicio religioso); alabanza-vituperio (prejuicio social); orden-confusión (prejuicio cósmico); belleza-fealdad (prejuicio estético).

una mera inversión en que lo posterior es anterior y viceversa sino que, fundamentalmente, genera él mayor obstáculo que se pueden interponer para comprender la naturaleza de Dios. El finalismo consiste justamente en todo lo que Spinoza pretende deslindar a Dios: el libre albedrío, la voluntad, la causalidad trascendental, el carácter incomprensible de Dios son consecuencias naturales de este prejuicio. Es preciso que se exhiba el origen del finalismo como condición de inteligibilidad y racionalidad de la Naturaleza Total. Sería más bien la negación total del orden y la racionalidad, pues negar el verdadero orden es condenar el intelecto a un mundo que sería de naturaleza totalmente incomprensible. Como ya se ha mostrado, la piedra de toque de la inteligibilidad del mundo la constituye tanto el principio de causalidad como el de orden; sin estas dos estrategias demostrativas se despojaría a Dios de su esencia y de sus propios, es decir, quedaría reducido a una mera suposición mítico-religiosa. En este punto, podemos afirmar que la consecuencia inmediata de la explicación del prejuicio finalista consiste en exhibir la verdadera consecuencia escéptica de este prejuicio; el escepticismo consiste al mismo tiempo en la negación de los alcances irrestrictos del intelecto puro. La hipótesis finalista induce a imaginar que Dios produce todo lo que produce en función de una falta; crear el mundo en función de una privación es interpretar a la naturaleza de Dios en función de una imagen puramente humana de la acción.

Naturalmente que para Spinoza ya no existe ningún pathos vinculado a la actividad filosófica; para el mundo griego, como

todos sabemos, habría un estado prerracional sobre el cual se eleva la interrogación y la especulación filosófica; pero para Spinoza el valor de la perplejidad está relacionado con la ignorancia de la causalidad; por ejemplo, la perplejidad ante un "milagro". Así pues, no habría una especie de propedéutica filosófica y, mucho menos, admitiría una pasión como el origen del verdadero conocimiento; de ahí que a menudo hable de que "no le asombra ni le mueve a la cólera" determinada cosa. La perplejidad está sostenida sobre la creencia en una causalidad nula, o bien, en la contingencia. En ese sentido, la perplejidad pertenece al dominio del conocimiento imaginario dentro del cual se pueden encontrar sólo fragmentos de causalidad. Por otra parte, se puede decir que la perplejidad consiste más en un estado afectivo de nuestro cuerpo que en la aprehensión de la naturaleza de las cosas. Este estado de la constitución actual del cuerpo consiste en la composición o desavenencia del cuerpo con el objeto juzgado. La radicalización de la tesis del homo mensura está guiada por juicios de tipo moral -lo bueno y lo malo- y de tipo estético -feo y bello- o bien, de tipo religioso -lo piadoso y la iniquidad-; este exceso de adjetivación no mostraría para Spinoza sino ignorancia de lo que sería el verdadero orden de las causas. En un verdadero conocimiento, la cuestión ya no consistiría en juzgar a las cosas por la manera en que nos afectan; se trata de considerarlas a través de su pura esencia, esto es, sin considerar su potencia en relación a nuestra composición actual. La extrapolación de este punto de vista en el nivel de los problemas teológicos consistiría en considerar a Dios como un auctor en el sentido literal de la

palabra: "el que añade algo". En este sentido, Dios estaría dispuesto a "corregir" su obra en la misma medida de su veleidad. Es así que se llega a afirmar que "los decretos del señor son misteriosos". Por otra parte, el "saber profético" -que examina críticamente Spinoza en el Tratado Teológico-Político- no constituye en sentido estricto ningún saber, pues si consideramos que saber o conocer implica concatenar a las cosas conforme a un orden válido para la razón, la revelación sería un mero conocimiento ilusorio y delirante cuyo sentido no es otro que el de dar leyes a los hombres ignorantes¹³.

3. Nominalismo de la Volición

Si la voluntad de Dios es arbitraria, sus fines no lo serían en menor medida. Pero para Spinoza las leyes del universo son leyes de naturaleza física; en este campo, la voluntad no puede actuar: la necesidad se extiende desde la más ínfima cosa a la naturaleza absoluta de Dios como única garantía posible de concebirlo, a sus afecciones y también a nosotros mismos. Es preciso, pues, que el mundo sea concebido como un perfecto mecanismo que actúa desprovisto de toda voluntad. Este sería uno de los elementos plenamente modernos de la filosofía spinozista;

¹³ El contenido específico de la fe no es una relación con lo sagrado sino con una disposición de carácter político. De ahí que Spinoza declare que "dada la obediencia, se supone necesariamente la fe" (T.T.P., Cap. XIV, 15). La pretensión de la profecía revelada de ser conocimiento no es otra cosa que una falsa definición de su tarea. Ante todo, como Spinoza insiste, es de carácter práctico.

probablemente los comentaristas han puesto énfasis justificado sobre la influencia que tuvo sobre Spinoza el paradigma matemático y geométrico. Ahora bien, el punto de vista doctrinal y más polémico del spinozismo se explica en la *Ética* cuando se radicaliza un punto de vista mecánico-especulativo que sirve para sostener lo mismo que Dios actúa necesariamente que para admitir que todas las acciones humanas están motivadas por un caudal de fuerzas internas y externas. Sin embargo, para Spinoza, tanto el punto de vista geométrico como el físico, no suministran dos puntos de vista distintos y encontrados: la deducción es el trasunto de la eficacia en dos órdenes atributivos distintos. Spinoza no deja de ignorar el problema de la fundamentación y es justamente respondiendo a esta cuestión que admite como única posibilidad de comprensión de absolutamente todo por medio de la luz natural de la razón. La crítica spinoziana a las teologías y las diversas metafísicas se reduce al campo de las posibilidades de comprensión de todo lo que existe¹⁴.

La única posibilidad para que la verdad sea posible es que Dios exista; pero no basta que Dios se proclame como existente pero incognoscible: es preciso que sea el fundamento de la verdad

¹⁴ La modernidad de Spinoza ha sido discutida por Wolfson cuando presenta a Spinoza como "el último de los medievales" (*The Philosophy of Spinoza*, Int. p. vii). Sin embargo, Spinoza tiene sentimiento y opiniones que lo vinculan más a un nuevo espíritu que a las viejas opiniones. Una de esas opiniones tiene que ver con el punto de vista científico fundamental: quedarse sólo con la causa eficiente y desterrar a todas las causas ficticias. La reacción antiaristotélica de la física moderna es también patente en Spinoza. Sobre este punto Cf. *Estudios Galileanos*, de Alexander Koyré, p. 53

y la base deductiva de todo conocimiento y ciencia posible. Se dirá que el problema del fundamento es directamente heredado por el cartesianismo; esta influencia es innegable, pero Spinoza no puede disociar la pregunta por el fundamento del contenido y de la estructura misma del mundo. Spinoza no busca la comprensión de la esfera de las pasiones y las acciones bajo la óptica "excéntrica" de la geometría y la física. La inclusión de un espacio tradicionalmente reservado a la intervención del libre albedrío era justamente el problema de las pasiones. Pero Spinoza prefiere sacrificar a una libertad ilusoria por una comprensión íntegra de todas las cosas; para ello debe desmoralizar al intelecto -es decir, quitarle los privilegios, la espontaneidad y los fines- para así poderlo integrar en la esfera en que todo se considera sin preeminencias ni privilegios, el campo de la necesidad: "la voluntad no puede llamarse causa libre, sino solamente necesaria"¹⁵. Es evidente que en Spinoza no habría algo así como una teoría del juicio. Cuando Spinoza identifica al entendimiento con la voluntad, esto es, cuando no distingue entre ideas y afecciones, reduce la voluntad a la capacidad de afirmar o de negar. Pero no sólo se trata de una mera afirmación o negación, es un problema vinculado a lo verdadero y lo falso. ¿Esta asociación, o mejor dicho, esta identificación permitiría concebir que el entendimiento tenga una función determinante

¹⁵ E. I, p. XXXII. Evidentemente Spinoza refiere esta proposición a un problema teológico. Sin embargo, la importancia que tiene tal planeamiento en el plano de las afecciones no deja de ser pertinente para explicarlas. La voluntad es una afección, es una entidad efectiva. Sin embargo, no tiene un carácter espontáneo bajo ningún caso.

respecto a la voluntad? Spinoza sólo quiere demostrar que no hay un principio o fundamento por el cual, tanto en el plano finito como en el infinito, exista la facultad de inclinarse por esto o por aquello de una manera espontánea. De ahí que el deseo, que es una manifestación de la voluntad, siempre implique tanto a una volición como a la conciencia del objeto deseado. Evidentemente, la idea del objeto deseado indica también la presencia de una causa dentro del acto de la volición. La "facultad absoluta" de querer y no querer será aquí exhibida sólo como una ilusión de la imaginación. Así pues, la intervención de una causa a la cual se remite la conciencia del objeto de nuestra volición, relativizaría la existencia de la voluntad. En Spinoza la voluntad queda reducida o sometida al régimen absoluto de la determinación universal, por el hecho de que nosotros mismos no podemos ser fuente absoluta de nuestro querer. La identificación de idea y volición muestra la necesaria referencia causal que tienen todos nuestros deseos. Esta especie de nominalismo de la volición¹⁶ consiste en la admisión de la existencia de la realidad de la voluntad manifestada en actos particulares¹⁷.

¹⁶ En esta cuestión las consideraciones de G. Renzi son precisas cuando presenta a la teoría de la voluntad más allá de una postulación universal de ésta: "La identificazione spinoziana di intelletto e volontà vale dunque identificazione in senso assoluto di conoscenza con volontà intesa nel suo significato generale, cioè come anche 'conatus', 'appetitus'; o (per esprimerci in essata conformità al nominalismo di Spinoza) significa che ogni singola idea è insieme e inscindibilmente volizione, è un voler essere..." El libro referido es Spinoza, Fratelli Bocca Editori, Milano, p. 136.

¹⁷ La negación de la voluntad como facultad absoluta tiene que ver con la crítica spinoziana a la idea de que los hombres son un compuesto de dos sustancias. En efecto, todo lo que tiene poderes absolutos es de

Para Spinoza, las voliciones mismas son causas que se encuentran desplegadas en una multitud infinita que se determinan y conforman una especie particular dentro de un registro causal que pertenece también al atributo pensamiento. En este sentido, se puede decir que en el alma en que se "alojan" las ideas y las voliciones no puede concebirse como sustancia, lo cual queda explícitamente demostrado en el libro II de la *Ética*. Si el alma es verdaderamente un modo, será preciso que ésta se encuentre sometida también a un régimen de determinaciones causales. El hecho de que el alma o la mente¹⁸ sea un puro modo la instala en un plano en que su existencia y su esencia están determinadas por ideas y voliciones particulares.

¿Qué es lo que permite establecer la identidad entre volición y pensamiento? Por supuesto que en Spinoza no se admite la existencia de facultades que dividirían al alma en partes, según la ya clásica división que se remonta desde Platón hasta Descartes. Esta "división del alma" se cobija bajo el supuesto

carácter sustancial. Salvo que el hombre es sólo un modo, o un conjunto de modos (E. II, p. X, Cor.). Ni siquiera en Dios se puede plantear como absoluta. En todos los casos, más que voluntad existen las voliciones, actos particulares más que facultades. Los poderes de Dios no son absolutos por arbitrarios sino por ser necesarios.

¹⁸ Sobre una interesante exposición del significado de los términos "alma" y "mente" consúltese el libro *Ricerca lessicale su opera di Descartes e Spinoza* de Giovanni Crapulli y Emilia Giancotti Boscherini, pp. 125-132. Sobre cual sería la traducción correcta de *mens* y de *anima* no estamos en posición de dar una opinión que rebasa el tema de nuestra investigación. En general asumiríamos la defensa de la traducción de "alma" que hace Gueroult en *Ethique*, 2, L'ame, p. 10, nota 11).

de la existencia del libre albedrío. Cuando Spinoza ubica a la voluntad en el ámbito de las afecciones de Dios está tácitamente adelantando que no pertenece al reino de lo espontáneo y determinado por sí¹⁹; esto implica que nuestra constitución y nuestra naturaleza no pueden extraer de sí mismas su razón suficiente en lo que desean. Aparentemente de lo anterior se seguiría que, puesto que Dios sí tiene la facultad de determinarse a sí mismo, tendría la posibilidad de que su querer sea absoluto; pero ya hemos indicado que hay razones para excluirla voluntad en la naturaleza de Dios y, por consiguiente, también en el hombre. La primera razón sería que Dios encuentra sometida toda su acción causal a su naturaleza y, por tanto, a pesar de que es causa libre, no se puede decir que su acción esté sostenida en el libre albedrío sino en su naturaleza necesaria. La segunda razón sería que la voluntad pertenece al ámbito de lo expresado como efecto por Dios. Spinoza está convencido de que la idea de libre albedrío y voluntad se sostiene en la creencia del alma como sustancia.

¿Cuáles serían los poderes de los que goza la voluntad entendida como efecto y como aquello que no está dotado de libre albedrío? Negar y afirmar le dan consistencia a las operaciones básicas de una voluntad no espontánea y relativizada por un caudal infinito de nexos causales. Puesto que la voluntad es un modo, ésta es señoreada por leyes de la Naturaleza total y está

¹⁹ Los clásicos más o menos entendieron a la voluntad como vinculada al concepto de *causa sui*, concepto que para Spinoza no tiene sentido en el plano de lo finito (E. I, Def. 1 y 2). La libertad entendida como "autodeterminación absoluta e incondicionada" (Ética a Nicómaco, III, I, 10) es la fuente de la ignorancia de sí y del Orden Total.

condenada a ser receptiva de un orden causal. Esto, aparentemente, reduciría al alma a la pura pasividad²⁰; puesto que todo es determinación no es posible llegar a ser activos dentro de un orden y una legalidad que condenaría a los modos a recibir la fuerza de su potencia causal. La incapacidad que tiene la voluntad para ser la fuente primera del querer o el no querer consiste en que pertenece al reino de lo que es en otro: "La voluntad, como el entendimiento, sólo es un cierto modo de pensar; por tanto, ninguna volición puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada por otra causa, y ésta, a su vez, por otra, y así sucesivamente hasta el infinito"²¹. Toda finitud implica determinación o, dicho de otra manera, todo lo finito implica o entraña un poder para ser afectado y determinado. En la esfera del modo finito, el alma que "alberga" a la voluntad está sometida a la ley universal de la causalidad. Hay una soberanía que para Spinoza no consiste en el libre albedrío sino en la afirmación de la potencia causal de Dios en nuestra alma. Ahora bien ¿qué o cómo se manifiesta la presencia de Dios en la voluntad que poseen todas las cosas finitas, particularmente el hombre? Ya hemos dicho que la voluntad, en el plano de la existencia finita está sujeta a un caudal de causas que condicionan su querer; sin embargo, considerada en el plano

²⁰ Spinoza combatiría aquella tesis en que la potencia es una especie de privilegio absoluto de una causalidad eminente: "cuanto más alta es una causa tanto más se extiende su poder causal" (Suma Teológica, II, q. 19, a. 14). Para Spinoza el problema de la actividad no es de exclusión sino de comunidad de potencia entre lo infinito y lo finito. Dios no es más potente mientras las cosas sean más pasivas y más sometidas a la mera determinación exterior.

²¹ E. I, p. XXXII, Esc.

de un principio causal interno, es decir, vinculado de manera inmediata con Dios, tenemos que la voluntad ya no consistiría sólo en negar y afirmar sino sólo llegar a afirmar todo aquello que le favorece. La afirmación de todo aquello que favorece la existencia será la expresión más plena de la presencia de Dios en el alma en tanto que afirma la perseverancia en el ser. Para Spinoza, el alma afirma o niega, o solamente afirma en la medida en que su ambigua condición la remite tanto al mundo de las causas exteriores o al de las causas internas. Pero el alma procede en uno y en otro caso condicionada ya por una serie de causas finitas, ora condicionada por la potencia absoluta de Dios. Si la potencia del alma es limitada, la voluntad sólo expresará las afecciones del alma en tanto que es idea de un cuerpo existente en acto²². Pero si la potencia del alma tiene un grado superior, entonces el alma deja de referirse a las cosas existentes en actos para expresar a la esencia misma de Dios. En uno y otro caso, la referencia del alma no consiste en otra cosa que su filiación temporal o supratemporal. Ahora bien, si la

²² La hipótesis de que el cuerpo es un medio del alma para realizar ciertos fines parte del supuesto de que nada es y nada puede realizar sin el gobierno del alma, particularmente de la voluntad. Spinoza ya no supone esa teoría instrumental de la relación de la voluntad con el cuerpo (E. II, P. XIII, Postulados) en la medida en que éste es un autómata, para usar la expresión de Descartes, que se rige por sus propias leyes. Es claro que a todos los filósofos racionalistas les preocupaba demostrar la existencia de la "sustancia pensante" antes que cualquier cosa. Spinoza comparte con ciertos matices esa pretensión. Pero no menos importante es demostrar la existencia del cuerpo. Si el cuerpo es un espacio limitado e impenetrable cuanto es en sí, entonces es una potencia efectiva; otra prueba más: porque somos afectados por la exterioridad sabemos que existe (E. II, pp. XIV-XVIII).

voluntad es verdaderamente un poder, ¿de qué clase es? si de entrada se admite que sólo está condenado a la afección y los límites de su naturaleza están restringidos por dos operaciones básicas que son negar y afirmar -la voluntad considerada en la perspectiva del alma en tanto que idea de un cuerpo existente en acto-; o bien, sólo afirmar --la voluntad considerada en un nivel tal que el alma sólo expresa la causalidad interna, tal y como se presentan las cosas conforme al orden establecido por Dios-, entonces parecería desprovista de fuerza alguna. Cabe señalar aquí, que para Spinoza incluso el poder de ser afectado expresa la receptividad del alma²³. En ese sentido, la voluntad en su carácter meramente receptivo expresa una potencia particular; el problema para Spinoza consiste en explicar cómo es que el alma puede pasar de una potencia meramente receptiva a una totalmente afirmativa. Spinoza sustrae a la voluntad de un punto de vista en que ella posee caracteres absolutos para ubicarla simplemente en un poder que teniendo prerrogativas limitadas a la afirmación o la negación, existe dentro del alma como fuerza y como esencia que se manifiesta en voliciones particulares. Si la voluntad no es un poder absoluto, tenemos que no puede ser fuente espontánea de acciones libres, no puede haber libre albedrío; sin embargo, le conferirá la posibilidad de ser una fuerza activa que llegará a ser más activa mientras más afirme su dependencia respecto a

²³ Evidentemente esta interpretación sólo se puede interpretar en el marco de la *Ética*. El *Tratado Breve* todavía concibe que "querer esto o aquello en particular, afirmar o negar esto o aquello en concreto de una cosa, eso, digo, también debe proceder de una causa externa" (B.T., Parte II, Cap. XVI, 3). El Spinoza ocasionalista de este libro por supuesto que ya no es el mismo que redactará la *Ética*, al menos en este punto.

Dios y se desvincule cada vez más de las cosas finitas existentes en acto. Que la voluntad no sea libre no es para Spinoza una falta o un "defecto" de ésta; así es como Spinoza llegará a la identificación de la potencia de actuar con la voluntad misma. Tener voliciones es actuar dentro de un marco de referencia de la Naturaleza Total.

La voluntad se expresa en todas nuestras acciones. En este sentido, es preciso para Spinoza quitarle a la voluntad su carácter puramente metafísico para postularla como una fuerza plenamente física o plenamente real. Cuando Spinoza renuncia a vincular a la voluntad con la libertad para asociarla a la potencia de actuar está considerando justamente que su esencia no consiste en una pura capacidad para auxiliar al juicio sino también para actuar. Así pues, el poder que confiere Spinoza a la voluntad se amplía de su indisociable vínculo con el intelecto, a saber, con la "facultad de juzgar"²⁴, a su vínculo con una fuerza física real que no es otra cosa que la potencia de actuar.

4. Voluntad y Afirmación

²⁴ La facultad de juzgar no es distinta de la capacidad que tenemos para vincularnos permanentemente a nuestros deseos. No podemos suspender el juicio porque no podemos dejar de desear: "puede objetársenos que la experiencia no parece enseñar nada más claro que el hecho de que podemos suspender el juicio, no asintiendo a las cosas que percibimos" E. II, p. XLIX, Esc. En ese sentido, juzgar consiste en afirmar la presencia permanente del objeto deseado en nuestro intelecto.

Se plantea el problema de si el juicio -es decir, la capacidad de afirmar y negar- antecede y guía a la voluntad entendida en un segundo momento como potencia de actuar. ¿Spinoza podría compartir la sentencia según la cual *nihil volitum quin praecognition*²⁵? Aparentemente la voluntad tendría un papel deliverativo en la afirmación o la negación, y por consiguiente, le confiere a la potencia de actuar el papel de realizar la "elección" de la voluntad. En este sentido, el papel del deseo se limitaría a ser la causa eficiente de la resolución de la voluntad que se inclina por algo y que al mismo tiempo rechaza o tiene aversión por otra cosa. Si la voluntad no tiene prerrogativas absolutas para inclinarse por algo ¿cuál es su función? La cuestión consiste aquí en determinar cómo concibe Spinoza la naturaleza de la voluntad en relación a su acción afirmativa o negativa. En efecto, la voluntad no puede admitirse como fuente primera de elección, y por lo tanto, su intervención en la afirmación y en la negación no puede consistir sino en afirmaciones y negaciones de una potencia que la precede y la condiciona. Así pues, la crítica a la definición de la voluntad como una facultad absoluta consistiría en que ésta no es fuente causal de nada. Si la voluntad es efectivamente una afección del

²⁵ Cuando Spinoza equipara al entendimiento con la voluntad (E. II, p. XLIX, Esc.) obviamente formula una crítica la concepción cartesiana de la voluntad (*Meditaciones*, IV). Spinoza no necesita explicar al error y por ello no precisa culpar a la voluntad y su mayor alcance que el entendimiento de su existencia. En relación a la expresión *nihil volitum quin praecognition* de Tomás de Aquino (S. T. I, q. LXXXIII) evidentemente que para Spinoza tener conciencia no es lo mismo que conocer. Nuestro vínculo con las cosas deseadas no necesariamente implica conocimiento. El entendimiento y la voluntad llegan exactamente hasta donde uno y otra tienen su límite.

intelecto de Dios, será preciso que ésta se conciba como condicionada, como todas las afecciones de Dios. Pero de la misma manera en que Spinoza plantea que hay una serie de géneros de conocimientos ordenados de acuerdo a su adecuación, en el mismo sentido se puede plantear, dada la indisociable relación entre entendimiento y voluntad, que hay también un ordenamiento o categorización de los diversos géneros de voluntad. Probablemente Spinoza se refiera a esto cuando, en la introducción del Tratado Sobre la Reforma del Entendimiento reflexiona sobre los diversos tipos de bienes a los cuales se enfrenta el hombre. La voluntad opta por este o por aquél bien en función de la clase de conocimiento que posee el alma. El soberano bien será una determinación adecuada que sólo un entendimiento en tanto que puro puede estar en condición de inclinarse por él. En este sentido, la voluntad en uno y en otro caso tiene una precedencia condicionante que es análoga al género de conocimiento que el alma llega a poseer. La imaginación nos suministra sólo los "bienes ilusorios" y al mismo tiempo está determinada por un cuerpo existente en acto; la razón y la intuición al mismo tiempo que tienen una filiación natural por el "soberano bien" tendrían un tipo de condicionamiento que no es otro que la naturaleza eterna de Dios. Así, mientras que la voluntad consiste en un primer momento en la inclinación por ciertos bienes, la fuerza para cumplir los dictámenes de la voluntad no es otra cosa que el deseo. En todos los casos la voluntad ora entendida en el registro del conocimiento imaginativo, ora entendida como asociada al conocimiento adecuado no consiste en el libre albedrío ni en ser una instancia primaria de elección. Las filias

y las fobias son determinadas, por el deseo y la aversión y no por un prejuicio²⁶. Esta exposición sólo se puede comprender en la medida en que Spinoza diseña una ética en la que se tiene en consideración fundamental a nuestra constitución o nuestra naturaleza. Cada cosa se juzga buena o mala a partir de nuestra naturaleza y no a partir de una definición apriorística de lo que sería lo bueno y lo malo. Lo bueno y lo malo lo determina nuestra naturaleza y en ese sentido la definición de lo bueno y lo malo queda supeditada a la constitución de nuestra naturaleza. Conquistar una "naturaleza humana superior" consiste ya no en la mera pluralidad o diversidad de bienes imaginarios y disolventes: Spinoza considera también un punto de vista no "polémico" de lo que serían los verdaderos bienes cuando reflexiona sobre la posibilidad de que el entendimiento acceda al conocimiento adecuado. El verdadero bien, Dios, se conquista al término de un esfuerzo intelectual en el que la voluntad queda determinada por la esencia interna de Dios. Si bien Spinoza considera al alma que sólo imagina como condenada a la disputa también concibe la posibilidad de la comunión en el soberano bien en el que los hombres tienen la posibilidad de establecer vínculos en una comunidad asociada por la razón.

La filiación de todos nuestros deseos es la constitución de nuestra naturaleza. La afirmación y la negación se dicen con

²⁶ Es claro que Spinoza no prejuzga lo que sería un Bien en sentido universal cuando hace depender a nuestra definición de bien a partir de nuestra naturaleza (T.R.E., Parte I, 6). El bien que queremos proviene de nuestro sentido del "cálculo de utilidad" que de un conocimiento metafísico y universal de éste.

respecto a ciertas consecuencias de la cosa deseada o rechazada en función de nuestra naturaleza; que se afirmen o que se nieguen se dice en función de que sean buenas o malas respecto a nosotros, es decir, en función de que sean un bien para nosotros o no lo sean. Las cosas envuelven afirmaciones o negaciones en la medida exacta en que se avengan o no con nuestra naturaleza. La definición de lo bueno y lo malo no se puede decir sino a posteriori, pues antes de que nuestra naturaleza sea afectada no puede pronunciarse ningún juicio que afirme o que niegue algo. Esta avenencia o desavenencia de nuestra naturaleza con respecto a un cuerpo existente en acto o con respecto a la potencia de un afecto, consiste en un acontecimiento singular que varía conforme a la naturaleza de cada uno. La posterioridad del juicio demuestra que no actuamos conforme a fines sino conforme a la manera en que somos afectados por causas y por la tipología de éstas. De ahí que para Spinoza siempre acompañe la reflexión sobre los géneros de conocimiento con la diversidad de causas que elevan o mantienen a nuestra naturaleza en un estado de libertad efectiva o en un estado de servidumbre. Así, nuestra naturaleza se eleva por encima del registro de la naturaleza común hacia el de una naturaleza humana superior sólo en la medida en que nuestro esfuerzo la conduzca hacia el verdadero orden y hacia la verdadera concatenación de las cosas. La voluntad y el deseo conducen al alma hacia la conquista de una potencia superior de actuar. Al mismo tiempo que la voluntad y el deseo se derivan de nuestra naturaleza, sirven como fuerza que la conduce hacia una naturaleza humana superior: "la razón de que yo hable aquí del entendimiento en acto, no es que yo conceda que se dé

entendimiento alguno en potencia, sino que en el deseo de evitar toda confusión, no he querido hablar sino de lo percibido por nosotros con la mayor claridad posible, a saber: del entender mismo, pues nada es percibido por nosotros más claramente. En efecto, **no podemos entender nada que no conduzca al conocimiento más perfecto del entender**²⁷ (Subrayado nuestro). Dicho de otra manera, la voluntad y el deseo se derivan de nuestra naturaleza, pero sirven al mismo tiempo de instrumentos que la elevan hacia lo que ya estamos llamados a ser pero que todavía no somos. La voluntad considerada como un instrumento de la acción es al mismo tiempo una consideración sobre el tipo de nuestra acción, ya sea aquella que depende de la potencia de las causas externas que escapan a nuestra determinación, o bien de aquellas en las que nuestra alma actúa como causa adecuada. La voluntad considerada en el plano imaginativo posee una acción en la que no actúa el alma como causa adecuada de esa acción; en cambio, la voluntad examinada en el plano del conocimiento adecuado expresa la total adecuación del alma respecto a la acción²⁸. En este punto, ya todas nuestras acciones dependen de nuestra naturaleza y no sólo en parte; la acción emprendida por la voluntad en el plano del

²⁷ E. I, p. XXXI, Esc.

²⁸ Desde luego que la correlación entre la "calidad" de nuestras voliciones y el tipo de conocimiento con el cual se vincula no es explícita en Spinoza. Conforme a E. II, XLIX, Esc. puede colegirse que si el destino de la voluntad está atado al del entendimiento, entonces también tendrán el mismo grado de poder percepciones intelectuales y voliciones. Alcances y cualidades irían de la mano. Así, la intuición como máximo género de conocimiento tendría una expresión correlativa en la voluntad, que se convertiría en un poder para seguir a los "verdaderos bienes".

conocimiento imaginativo depende de nuestra naturaleza tanto como la de las cosas exteriores. La indisoluble relación entre entendimiento y voluntad implica que toda idea envuelve una afirmación o negación; que toda afirmación o negación no podrían darse sin una idea; los modos del pensamiento pueden ser considerados indistintamente como afecciones o como ideas simplemente. La esencia de la idea no puede ser expresada sin una determinada afirmación o negación: la afirmación o la negación hacen que las cosas sean concebibles. Dicho de otra manera, la voluntad expresa a la esencia de las cosas a través de las ideas; esto indicaría que si las ideas no estuvieran asociadas a la voluntad no podría concebirse verdaderamente nada, pues pensar no puede ser distinto a la capacidad para definir a algo. Así pues, las ideas expresan la definición de algo pero el mismo tiempo, para que la idea sea verdadera, debe poseer la esencia de sí misma, que es afirmar: "Concibamos, pues, una volición singular, a saber, un modo del pensar por el cual afirme el alma que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos. Esta afirmación implica el concepto o la idea de triángulo, esto es, no puede concebirse sin la idea de triángulo"²⁹. Por partida doble, la idea define la esencia de una cosa, porque ella misma posee la posibilidad de afirmar, es decir, tiene una esencia por la cual se constituye como idea y a su vez sirve para aprehender la esencia de una cosa determinada. La idea sería una especie de afirmación de la afirmación que en primer lugar se conforma como esencia y luego aprehende la esencia de otra cosa. La idea se afirma como idea y luego se afirma de las cosas.

²⁹ E. XLIX, Dem.

La voluntad en tanto que referencia a la cosa no consiste sino en la afirmación necesaria de lo que sería la esencia misma de la cosa. ¿Qué es lo que afirma la voluntad en la relación a la cosa? Propiedades reales: la voluntad garantiza que la idea tenga por contenido a la esencia misma de la cosa referida. No basta, para poder conocer, que la idea sea solamente adecuada sino que también afirme la esencia y la necesidad de la naturaleza de la cosa. La idea expresa también una fuerza que contiene. Spinoza concede que las ideas respecto a su forma deben ser concatenadas o deducidas, pero desde el punto de vista del contenido su naturaleza es la aprehensión de lo real: justamente así se puede definir a la naturaleza de la idea, como voluntad de realidad. La propiedad de la cosa sólo está garantizada como referente necesario a la realidad por la voluntad. Ella expresa a un vínculo necesario con la "cosa misma" y no con una imagen. Si las ideas fuesen distintas de las voliciones tendríamos que éstas serían puras percepciones, claras y distintas, incluso, pero de cualquier forma, desprovistas de un vínculo expresivo con las cosas³⁰. Se puede decir que la garantía de la necesaria correspondencia entre el pensamiento y la cosa sólo puede ser garantizada por la intervención de la voluntad. "Dios piensa como actúa y actúa como piensa: necesariamente". Esta proposición que correlaciona a la potencia de pensar y a la potencia de actuar

³⁰ ¿Qué es lo que "envuelve" (E. p. XLIX) la volición en la idea? indudablemente que una esencia de la cosa. La voluntad como elemento de los géneros adecuados de conocimiento no consistiría sino en la aprehensión de lo que es la esencia de la cosa definida. Una idea define esencialmente porque hay una acción de la voluntad que instala a la idea ante "la cosa misma" y no una imagen de ella.

necesita tener una especie de expresión en el plano del intelecto finito. El intelecto finito no causa a las cosas, pero, para engarzarse al orden de las cosas y las causas dentro de Dios, posee voluntad. Puesto que la voluntad tiene el poder para afirmar propiedades de las cosas en un plano de absoluta realidad, una de sus acciones consiste en expresar la necesidad de las cosas conforme a un orden válido para Dios y para la razón. La voluntad expresa a las cosas tal y como son en sí mismas, es decir, tal y como son en Dios. Tiene por una de sus virtudes el hecho de que expresa el orden y las cosas tal y como son en Dios. En un sentido, expresa el contenido y las propiedades de las cosas; en otro sentido, expresa a las cosas tal y como son en Dios y, en esa medida, vincula naturalmente al intelecto finito con el intelecto infinito. Por ello se puede decir que tiene un carácter vinculante tanto en las cosas como con Dios. Si la voluntad no operara estas dos vinculaciones, tendríamos sólo un intelecto finito condenado a la arbitrariedad y a la imaginación. Pero, si verdaderamente hay una identidad radical entre el intelecto y la voluntad, tampoco se puede admitir la existencia de una facultad absoluta de pensar que de manera libre y espontánea forme ideas. Esto implica que tampoco las ideas pueden admitir la tesis de la arbitrariedad y de la espontaneidad.

Los límites y las potencias de la voluntad son los mismos que los límites y las potencias del intelecto. Y si Spinoza declara que sólo puede haber voliciones particulares, lo mismo dirá de las ideas: sólo hay ideas de cosas singulares, por lo

menos en el nivel más elevado del conocimiento adecuado. Esta identificación está justificada por Spinoza incluso por la ubicación dentro del desarrollo de la Ética que tiene el concepto de voluntad: una vez que ha clarificado lo que entiende Spinoza por conocimiento intuitivo, pasa a desarrollar lo que será su noción de voluntad. En esa misma medida, la identificación de voluntad y entendimiento parece ser más radical en el conocimiento intuitivo, en tanto que poseen un mismo objeto: las cosas singulares consideradas en sus propiedades esenciales. ¿Basta esto para afirmar que sólo al término de la conquista del conocimiento intuitivo tenemos que se pueden identificar plenamente la voluntad con el entendimiento? Se podría objetar que en el campo de la imaginación también tenemos que las ideas versan sobre cosas singulares existentes en acto. Sin embargo, en el primer género de conocimiento no se puede decir que la voluntad intervenga aprehendiendo las propiedades intrínsecas de las cosas, dado que el primer género de conocimiento versa sobre imágenes y sobre conocimientos fragmentarios. Por otra parte, la identificación entre el intelecto y la voluntad tampoco puede asociarse con el segundo género de conocimiento, dado que éste versa todavía sobre nociones generales y sobre leyes universales de la Naturaleza. Las nociones comunes describen a una multiplicidad de individuos. Por tanto, sólo el conocimiento intuitivo tenemos que verdaderamente pueden coincidir el objeto y la sustancia de la voluntad y el intelecto. De no ser así, las ideas adecuadas quedarían reducidas al mero conocimiento y sin tener ninguna relación con la acción en el terreno de la ética. Las ideas son acciones, y a la inversa, las acciones son ideas.

La definición spinoziana de la virtud queda así también respaldada por el intelecto: vida práctica y vida especulativa no son dos cosas distintas. Los caminos de la virtud y los del conocimiento sólo pueden ser los mismos; la luz natural de la razón es respalda, no se contrapone, a la vida misma en todos sus caracteres dinámicos y activos.

En todo caso, ya sea vinculada al primer género de conocimiento o ya sea vinculada al conocimiento adecuado, la voluntad consiste siempre en una serie de actos particulares que no expresan sino una afirmación o negación particulares. Bajo ningún concepto Spinoza puede vincular a la libertad con la voluntad sin trastocar los fundamentos de toda su doctrina³¹. Sin embargo, una exposición precedente conduciría a pensar que sólo en el plano del tercer género de conocimiento pueden coincidir plenamente intelecto y voluntad. Si esto es así. ¿Qué pasa con la voluntad en el plano de la imaginación? ¿Se puede decir que la potencia de actuar, así sea condicionada por el exterior o por una causa que no depende de nosotros, está anulada o que es inexistente? Nunca se ha afirmado tal cosa. Sin embargo, sí se puede afirmar que sólo cuando la voluntad está en perfecta

³¹ De la misma manera en que Spinoza concibe que sólo hay voliciones y que "la voluntad es un ente universal, o sea, una idea por la cual explicamos todas las voliciones particulares, esto es, lo que es común a todas ellas" (E. II, p. XLIX, Esc.), el mismo planteamiento se puede hacer extensivo a la cuestión de la libertad. En ese sentido, más que "la" libertad, tenemos que reducir a este ente universal a "actos libres" que tienen el mismo carácter singular. No se trata de incurrir en una definición metafísica de la libertad entendida como una abstracción. Spinoza no es un pensador de la libertad sino de los actos libres.

correspondencia con el conocimiento adecuado es que podemos plantear que la potencia de actuar coincide plenamente con ella, o para decirlo como Deleuze, llegamos a la posesión formal de nuestra potencia de actuar. La voluntad ya está ahí donde esté la idea de Dios. Ahora bien, esta idea está presente ya sea de manera clara o ya sea de manera confusa en todos los géneros de nuestro conocimiento.

La posibilidad de que exista algo afirmativo consiste en que Dios esté en el mundo. La voluntad expresa a la potencia de Dios, es decir, su acción causal; en este sentido, es reversible y equivalente la relación entre Dios y todas las cosas: Dios está en todas las cosas y todas las cosas están en Dios. Así como el principio de la inmanencia causal de Dios y las cosas garantiza la pertenencia de las cosas en Dios, esto es, que Dios sea causa universal, eterna y se cause a sí mismo en el mismo sentido que causa a todas las cosas, la postulación de la voluntad como afección de Dios garantiza que esté presente en todas las cosas en todo lo que poseen de afirmativo. La voluntad considerada en el plano del conocimiento imaginario no se expresa sino en estados como el de la alegría y la tristeza en que la potencia de actuar se incrementa o disminuye en función de la potencia de las causas exteriores. En la medida en que todas las cosas entrañan un grado de afirmación, se puede decir que el conocimiento imaginario no es falso sino sólo mutilado: expresa parcialmente propiedades, potencias y adecuación. En este punto cabe recordar que para Spinoza todos los conocimientos dependen de la idea de Dios y sólo se distinguen por el grado de claridad

que poseen de la idea del ser infinitamente infinito. Desde nuestro punto de vista, el aspecto dinámico que posee el conocimiento en Spinoza está sostenido por la idea de la identidad entre entendimiento y voluntad³². En efecto, a menudo resultan débiles los argumentos explicativos del tránsito del primer género de conocimiento hacia los géneros superiores. Pero si se considera la presencia de la voluntad como una fuerza y como una potencia afirmativa es que se puede dar una explicación más convincente del tránsito difícil de la imaginación al conocimiento adecuado³³. El intelecto sin la voluntad parecería

³² ¿Qué sería del intelecto si lo abandonamos a sus propias fuerzas? Es obvio que intelecto y voluntad son lo mismo para Spinoza. Sin embargo, Spinoza fundamentaría en la voluntad a todas las afecciones de la misma manera en que fundamentaría a todas las ideas en la idea de Dios. Sólo hay entre ambos campos una distinción formal. Pero tal parece que lo que da impulso y fuerza a la empresa que consiste en querer comprender cada vez más adecuadamente, como hemos aludido en una nota anterior, es la voluntad. En ese sentido, la voluntad no sólo afirma y niega (E. II, p. XLIX, específicamente la primera advertencia del Escolio) sino también impulsa y depura (E. I, p. XXXI, Esc.). En este punto en particular suscribimos también la opinión de Wolfson según la cual se requiere de más potencia en un acto afirmativo que en uno negativo: "the affirmation of something that is true should require a greater power than the affirmation of something that is false" (The Philosophy of Spinoza, Volume II, p. 176).

³³ Una de las interpretaciones más polémicas de los últimos estudios sobre Spinoza lo constituye justamente la cuestión de como explicar la generación del conocimiento adecuado. Deleuze propone una explicación que no parece satisfactoria al remitir su origen en factores fortuitos de la exterioridad cuando habla de "circunstancias favorables" (Spinoza y el problema de la expresión, p. 274); o bien la de Gueroult que consiste en explicar la generación del conocimiento adecuado a la manera de Hegel, como una especie de movimiento realizador del absoluto a partir de sí mismo (Ethique, 1, Dieu, p. 50). Nos quedamos

una potencia puramente contemplativa que estaría condenada a la pura "percepción" y fuera del alcance de la "adecuación". Si entendemos al concepto como una conquista, no cabe duda que la intervención de la voluntad en este campo es de primera importancia. Y así, en Spinoza la voluntad no es "libre" pero tiene una potencia productiva que sería superior a una libertad estéril e imaginaria; está sometida a un mismo orden y a una misma ley de la Naturaleza, pero en este sometimiento es que la voluntad puede ser verdaderamente afirmativa. En pocas palabras, la posibilidad de que el entendimiento se despliegue y se abra a la conquista de un mayor número de ideas adecuadas sería impensable si Spinoza hubiese planteado a la voluntad como separada del intelecto y refugiada en una potencia sólo ilusoria.

Considerando a la voluntad bajo su modalidad de juicio, cabría preguntarse si los enunciados de la imaginación tienen la posibilidad de afirmar de manera necesaria todas las propiedades de la cosa referida. La respuesta, que ya hemos anticipado, es que sí. Al menos en un cierto sentido. Si sólo consideramos que la imaginación es un conocimiento mutilado, los juicios de la voluntad en el nivel de la imaginación serán igualmente aprehensiones fragmentarias de las propiedades de una cosa existente en acto. Si la imaginación está caracterizada por su incapacidad para representarse a las causas de las cosas de manera íntegra, tendremos que su limitación respecto a su

con en esta segunda explicación. Pero debemos añadir que la fuerza que impulsa ese movimiento del absoluto es la voluntad como instrumento y como resultado de las diferentes formas de conocimiento.

capacidad para representar las propiedades de las cosas será análoga o equivalente. La imaginación no puede, en efecto, penetrar hasta la esencia misma de las cosas. Pero aún con la representación puramente extrínseca, la potencia de la imaginación puede aprehender "rasgos" de las cosas. La capacidad de representar las propiedades de las cosas resulta así de una acción por la cual el alma aprehende la causa de la cosa en su totalidad. Pero si Spinoza llega a plantear al conocimiento imaginativo como puro padecimiento e inadecuación, se viene abajo la idea de que Dios es causa de todo tipo de ideas que produce el alma; también se vendría abajo la noción dinámica y progresiva que tiene la definición spinozista del conocimiento. Está claro que el asunto o la materia de la aprehensión de la voluntad son las esencias. Propiedad y esencia tienen en este sentido más o menos al mismo significado. Para Spinoza es preciso introducir el error en la naturaleza del hombre para poder explicar "por qué los hombres nacen ignorantes de las causas". Pero el hecho de que la voluntad no pueda aprehender en toda su patencia la naturaleza de las cosas no indica que por ello se puedan disociar en el primer género de conocimiento a la voluntad y el entendimiento. La impotencia de la voluntad en el conocimiento imaginario no es distinta a la impotencia del conocimiento. En ese sentido, también se justifica que en términos éticos la impotencia de la voluntad sea equivalente a la impotencia del ánimo y la animosidad se entienda como una especie de voluntad reforzada³⁴. Al tiempo que la voluntad se manifiesta como imposibilitada para

³⁴ E. III, p. LIX, Escolio: "por firmeza entiendo el deseo por el que cada cual se esfuerza en conservar su ser por el solo dictamen de la razón".

representarse las propiedades de las cosas tenemos que los fundamentos de la acción, es decir, los fundamentos de la virtud, también se presentan debilitados. ¿La voluntad estaría ubicada en un punto intermedio entre la potencia de actuar y la potencia de pensar? A pesar de que Spinoza nunca presenta esta especie de teoría de la mediación, en ningún caso reduce a la voluntad a la potencia de actuar ni como idéntica a la potencia de pensar. El entendimiento envuelve tanto a la potencia de actuar como a la potencia de pensar; pero la justificación de su vínculo proviene de la naturaleza de la voluntad: la mediación. En un plano, queda resuelta la identidad de entendimiento y voluntad, pero en el plano de las potencias de actuar y de pensar ya no sólo tenemos que la voluntad es idéntica sino también "identificante". En Spinoza el error y la pasión van de la mano sólo porque manifiestan impotencia y no por una presunción puramente moral o teológica³⁵. La imaginación no sólo es "la loca de la casa" porque esté vinculada a una "parte maldita" de nuestra constitución, el cuerpo, sino fundamentalmente porque expresa un estado de impotencia racional y de ánimo; Spinoza rehuye explicaciones en las que el cuerpo sea el origen de todos los

³⁵ En Spinoza el error y la pasión no se explican por la existencia de la voluntad sino de la impotencia. Por ello exhiben privaciones más que causas (E. II, p. XXXV: "La falsedad consiste en la privación de conocimiento que envuelven las ideas inadecuadas, o sea mutiladas y confusas"). Para Descartes, en cambio, el error lo provoca la transgresión de los límites de lo claro y lo distinto: "la voluntad es más extensa que el entendimiento y, por tanto, puede asentir también aquello que mediante el entendimiento no tiene claridad y distinción suficientes" (*Principios de Filosofía*, I, 35). Sobre este último punto ya hemos insistido que Spinoza no le confiere a la voluntad más límites y más poderes que los que tiene el propio entendimiento.

males tanto en sentido moral como en sentido cognoscitivo. La ilusión no se explica porque tengamos cuerpo sino porque tenemos a la impotencia como un elemento del origen de nuestra naturaleza.

Todas las ideas provienen del alma; sólo que en un caso, el de la imaginación, no todas se producen en el alma. En esta medida, no todo es pasividad; imaginar no es por entero padecer. Para Spinoza, es por la voluntad que podemos vincularnos a la totalidad de lo necesario tanto en el orden de las causas como en el orden de las razones o deducciones, antes que ella tenga inclinaciones por esto o por lo otro. La desvinculación de la arbitrariedad es justamente lo que le permite a Spinoza sostener que la voluntad antes que conferirnos una presunta libertad nos comunica por todas partes con el orden total de la naturaleza. La verdad es posible porque incluso en una "facultad" aparentemente deliberativa no tenemos la posibilidad de proceder arbitrariamente. En este sentido, se puede establecer también claras diferencias metodológicas entre Spinoza y Descartes, sobre todo en relación al papel que juega el error dentro del proceso de conocimiento. El papel que le asigna Spinoza a la voluntad no es sólo afirmativo en relación a las propiedades de la cosa conocida, sino también una función afirmante: el escepticismo originario del cartesianismo en el que la duda juega un papel muy importante, en Spinoza no sería pensable en la medida en que la voluntad está presente incluso en la imaginación. Spinoza se distingue en este punto de la doctrina cartesiana: ni siquiera la impotencia de la imaginación le hace conceder una papel

central a la duda y al error³⁶. La confianza absoluta que Spinoza posee en la razón en gran medida está fundamentada en el papel que le asigna a la voluntad. Porque poseemos eternamente la idea de Dios y porque la voluntad está en el fondo de todas nuestras acciones, es que podemos avanzar de la pasión a la virtud y de la imaginación al conocimiento adecuado.

El encadenamiento necesario de las ideas es una operación que se arroga la voluntad, pues la solidez con que las ideas se vinculen entre sí no depende exclusivamente de las reglas metodológicas sino también de la potencia del entendimiento. El llamado "autómata espiritual" no es una mera ocurrencia sino una manifestación del carácter totalmente afirmativo o positivo del entendimiento y la voluntad. Las ideas para Spinoza no precisan de una especie de verificación que las confirme como verdaderas: "El que tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de ello"³⁷. El cuño de la certeza puede provenir de la propia idea porque la voluntad no se distingue propiamente hablando del entendimiento. En este mismo tenor, se puede decir que el antiformalismo de Spinoza, esto es, la negación de las reglas como antecedentes de la reflexión misma, se justifica también por la unidad del

³⁶ Para Descartes la duda se explica por la voluntad mientras que Spinoza la explica como auxiliar del conocimiento adecuado. La voluntad no es una "presencia incómoda" sino lo que justamente alienta nuestra potencia de comprender. Mientras que Descartes es parcialmente escéptico por la voluntad, Spinoza es un filósofo totalmente confiado en los poderes del intelecto justamente por su presencia en el alma.

³⁷ E. II, p. XLIII.

intelecto y la voluntad: la contemporaneidad de las reglas y la reflexión, es decir, de la forma y el contenido se basa en la idea de que la voluntad misma, una vez que encamina toda su potencia hacia la afirmación de las propiedades necesarias de las cosas a partir de una evidencia primera, no puede retroceder al campo de la duda y de la imaginación.

En cierto sentido, la potencia de la voluntad tiene por resultado una forma de conciencia en la que el alma no sólo aprehende al objeto, sino también es consciente de que esta aprehensión, dado que la voluntad tiene su potencia en la aprehensión de la parte afirmativa y describe las propiedades de las cosas; voluntad y certidumbre están relacionados indisolublemente en la filosofía de Spinoza, no sólo porque la voluntad tiene un carácter afirmativo sino también porque la "selectividad" de ésta no permite que se introduzca la posibilidad de que se filtre el error en un acto de intelección. La voluntad tiene, por tanto, un carácter eminentemente activo y excluyente de todo aquello que no implique certidumbre. Pero ¿qué relación tiene la idea de que hay en toda idea una volición que la acompaña? ¿qué relación tiene esto con el conatus? Ya hemos indicado que las voliciones intervienen tanto en la afirmación de las ideas suministrándole propiedades a éstas, pero al mismo tiempo las voliciones representan afirmaciones en el campo de la vida práctica, que para Spinoza no está distanciado de la vida pensante. La afirmación de la conciencia intelectual, en ese sentido, no se distingue sino formalmente de la afirmación entendida como perseverancia en el ser. Al mismo tiempo que la

voluntad afirma las propiedades de las cosas, auxilia una esencia particular que se traduce en potencia de actuar. Toda aprehensión de una propiedad tiene un correlativa en la afirmación que la existencia busca y asimila como una condición positiva de su defensa. La positividad de la aprehensión de las propiedades de las cosas no es distinta de la positividad como condición afirmativa de la propiedad existencia. La positividad de las voliciones se traduce en términos éticos en deseo; la volición no es otra cosa que la afirmación necesaria que todo deseo entraña.

Ahora bien, ¿qué sucede con las voliciones en el nivel de las ideas imaginarias? Para Spinoza es un imperativo más radical sustraer a la existencia de una condición sometida a la pura negatividad que una aspiración primordialmente intelectual. Para Spinoza es más urgente intervenir en una cuestión ética que en una meramente intelectual; el intelecto es un instrumento puesto al servicio de un propósito ético. La pobreza del intelecto, es decir, su incapacidad para aprehender la esencia de las cosas, es un índice de que las herramientas que pertrechan a la existencia en la lucha por su perseverancia son igualmente pobres. El intelectualismo consiste en la asunción del conocimiento por el conocimiento como un fin primordial. El conocimiento no tiene otro sentido que el de ser auxiliar a la vida. La unión de la sabiduría con la vida es justamente el sentido que tiene en Spinoza la voluntad. La voluntad es eso que vincula e identifica el proyecto especulativo de Spinoza con uno que tiene un sentido práctico. La evidencia como acto de la

voluntad consiste en el cuño de certeza que muestra de inmediato toda idea verdaderamente adecuada. Una idea imaginaria es "débil" en el sentido de que no posee una fuerza afirmativa que permite concebirla como evidente. Así, para Spinoza la evidencia no se dice en relación a una serie de características formales de la idea sino en función de una propiedad intrínseca de la propia idea. La voluntad es una especie de conciencia en la que se afirma la propiedad esencial de una cosa pero también se sabe que este conocimiento es real, que hay saber del saber como resultado de una fuerza afirmativa de la propia idea. La potencia afirmativa de la idea, es decir, el saber del saber, depende del grado de adecuación y en esa medida, la evidencia en el campo de las ideas imaginarias sólo puede ser elemental. El saber del saber no puede darse si antes no ha conquistado el intelecto la esencia de las cosas. La certidumbre y la evidencia no resultan así más que de un desdoblamiento que expresa la potencia de la idea y la potencia de la propia voluntad. Hay desdoblamiento como resultado de que la idea afirma y se afirma, al tiempo que establece su necesaria dependencia causal frente a una idea primordial. Se puede decir que la imaginación posee ideas pero no posee conciencia. La idea inadecuada es justamente una idea que no posee certidumbre. La "expresividad" de las ideas se puede dar en la medida en que éstas se desdoblen y se llegue a poseer conciencia sobre ellas.

CAPITULO VI

VOLUNTAD Y ENTENDIMIENTO

1. La Organización de las Afecciones

¿Habrá en Spinoza una especie de *facie totius* de los afectos, de la alegría y la tristeza, de las acciones y las pasiones en el mismo sentido en que se puede decir que las ideas están todas ellas contenidas en la idea de Dios? ¿Por qué Spinoza no concibe un atributo especial para envolver a todos los actos del querer en una cualidad que le dé identidad? Resulta claro que para Spinoza la identidad del entendimiento con la voluntad no sólo tiene el propósito de desterrar el problema del error sino también el de asignar un mismo espacio atributivo a estas dos manifestaciones del alma que sólo se pueden distinguir formalmente¹. Uno de los problemas que Spinoza deja sin plantear claramente en la *Ética* lo constituye el problema del modo infinito mediato del atributo pensamiento. Resulta claramente

¹ Antes de que Spinoza ya identifique voluntad con entendimiento hacia el final del libro II de la *Ética*, se puede decir que el antecedente de esta demostración está registrado en E. II, Ax. III: "Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que se designan con el nombre de afectos del ánimo, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc."

definido que el modo infinito mediato de la extensión es la "cara total del universo", pero no su correlato en el atributo pensamiento². La ambigüedad del planteamiento de Spinoza puede, con la misma legitimidad, plantear el problema de la interpretación de este modo como una especie de "voluntad general" (que abordaremos más adelante en la cuestión del derecho natural y el problema del poder colegiado) o bien una interpretación del modo infinito mediato como una definición análoga a la del modo infinito de la extensión: la cara total de las ideas (que es un concepto que engloba al de los afectos). ¿El uso público de la razón, esto es, la asamblea democrática, puede identificarse con las ideas entendidas como una sola entidad global? La avenencia de los cuerpos tanto como el de las potencias asociadas es, a nuestro juicio, lo mismo. En primer término desarrollaremos la cuestión a través de la identidad de la voluntad y el entendimiento como configuración total de las ideas.

La voluntad "convierte" al entendimiento al orden de las esencias. Para que el alma pueda ser verdaderamente fértil, es preciso que ella genere sus representaciones a partir de su propia naturaleza. La crítica más constante que expresa Spinoza es, como ya hemos visto, que la voluntad y el entendimiento no constituyen a una facultad absoluta que pueda formar de manera espontánea una multiplicidad de ideas; no se puede decir que el

² Esta definición del modo infinito mediato de la extensión está planteada en E. II, p. XIII, Postulados. La del pensamiento, como ya hemos indicado, deja mucho a la tarea de la interpretación.

cambio de registro que se opera por mediación de la voluntad consista, justamente, en ganar una especie de soberanía intelectual en la que el alma se transforme en una fuente primaria de ideas y de voliciones. Ella cambia de registro pero no deja de ser un modo determinado por la sustancia infinitamente infinita. La conversión del alma no consiste en que ésta se vuelva en una potencia que sea determinante. Pero esto no es para Spinoza una fatalidad sino más bien un acatamiento del orden de la Naturaleza. Para Spinoza estar determinado no necesariamente consiste en padecer. Concibe que hay una cierta clase de ideas que dependen formalmente de nuestra potencia, y por ello precisa que en toda idea intervenga la voluntad. La identidad intelecto-voluntad no tendría sentido si no se considera el hecho de que no todas las ideas son pasiones y que no todas las ideas representan a la potencia de las cosas externas. Considerar que toda idea implica una negación y una afirmación consiste en admitir la posibilidad de que ordene sus ideas: la "vocación" de la voluntad es, pues, que el alma se encuentre con su propia naturaleza³.

La teoría de la identidad de la voluntad y el entendimiento tiene en Spinoza los siguientes supuestos: a) que la voluntad en

³ A nuestro juicio Spinoza no deja de ignorar a la definición clásica de la voluntad como un fundamento de la acción y del impulso. Spinoza no estaría muy lejos de Locke cuando sostiene que la voluntad es una "potencia para iniciar, para reprimir, para continuar o para terminar" (*Ensayo Sobre el Entendimiento Humano*, II, 21, 5). Las ideas nacen al mismo tiempo que los impulsos y viceversa; de ahí que el T.R.E. conciba también a las ideas como herramientas para mayores conquistas intelectuales.

tanto que modo no puede ser concebida como una facultad absoluta que de manera espontánea pueda ser fuente del querer; b) que la voluntad no puede ser distinta del intelecto en la medida que toda idea necesariamente implica una afirmación o una negación; c) que la posibilidad de que el intelecto se sustraiga del orden común de las causas exteriores está impulsada por la propia voluntad. Si la voluntad fuera una facultad absoluta, esto es, distinta al intelecto ¿en qué atributo podríamos instalarla? Es obvio que para Spinoza no podría haber dos cosas distintas tal como la voluntad y el intelecto sin que esto cause una pérdida de fundamentación en toda su doctrina. En primer lugar se vendría abajo la perfecta correspondencia entre la potencia de pensar y la potencia de actuar. Desde el punto de vista teológico, que Dios piense como actúe y actúe como piense significa que esta identidad garantiza el destierro de la tesis del intelecto creador y, en general, toda posibilidad de preeminencia de un atributo sobre otro. La identidad de los decretos de Dios con sus pensamientos no expresa sino la identidad, en el plano de lo infinito, de la voluntad con el entendimiento. Que las voliciones estén por un lado y las ideas por otro implicaría que ambas dependerían de dos causas distintas. Siendo modos de un mismo atributo y compartiendo una misma naturaleza no podrían ser sino la misma cosa expresada ora bajo la forma de una volición ora bajo la forma de una idea⁴. Tener un mismo atributo necesariamente significa para Spinoza compartir una misma naturaleza. Por el hecho de asignarles una misma naturaleza

⁴ Esto es lo que explica E. I, p. XXXI, Dem. Se trata de la dependencia de ideas y afectos en una misma entidad atributiva.

Spinoza elimina también la cuestión siguiente: puesto que conocer y querer son una misma operación, se elimina la posibilidad de un tipo de entrecruzamiento causal que Spinoza refuta desde las primeras líneas de la *Ética*.

Conocer no implica para Spinoza una especie de "colaboración de facultades" sino que todo el proceso del conocimiento está dado en un mismo acto, pues conocer siempre implica a las ideas tanto como a las voliciones. Esta separación sería imposible desde el punto de vista teológico (teoría de la igualdad de los atributos), desde el punto de vista de la teoría del conocimiento (teoría de las ideas como afirmaciones y negaciones) y, finalmente, también desde el punto de vista ético (teoría de la perfecta correspondencia entre virtud y conocimiento). P a r a Spinoza la inteligibilidad de las cosas no es producto de una concesión de Dios: las ideas no nos son dadas como una simple transmisión sino que se trata de una operación en la que se activan al unísono tanto el intelecto infinito como el intelecto finito. No habría una especie de "gracia intelectual" por medio de la cual Dios decida colocar ideas en nuestro entendimiento y hacernos concebir a las cosas por este medio; la identidad entre intelecto y voluntad implica también a la identidad de los alcances entre ambos modos del intelecto infinito. El límite del querer es el límite de la idea y viceversa. El intelecto no puede ir más allá de la voluntad porque no hay idea sin afirmación y afirmación sin idea. El poder de conocer y el poder para producir voliciones son indisociables tanto en su potencia como en sus límites. La posibilidad de que el "objeto" nos sea dado es la

posibilidad misma de poder pensar. ¿En qué consiste pensar? aunque Spinoza no reduce esta actividad a la afirmación y a la negación, se puede decir que si falta uno de estos elementos el pensamiento sería imposible o por lo menos mutilado⁵.

Ahora bien, si Spinoza está dispuesto a aceptar que todos los modos del pensamiento y la extensión son causados por Dios, no cabe hacer aquí una exclusión de todas las voliciones: todas ellas son causadas por Dios. Lo que es más: la voluntad nos confirma como pertenecientes a la naturaleza infinita de Dios, pero que también Dios está en nosotros manifestado en una capacidad de asentir o recusar. Se dirá que esta es una idea próxima a Descartes. Sin embargo, la presencia de Dios en el caso spinoziano no se trata de una mera transmisión o una presencia transitiva que una vez que "coloca" la idea en nuestro entendimiento, se retira: Dios no sólo transmite ideas sino que es una presencia permanente que se expresa tanto en la voluntad comprendida como potencia de pensar como potencia de actuar. No hay en Spinoza una *via humilitatis* que reduzca al hombre a la impotencia sino un ánimo de fortalecimiento. Así pues, "irrumpe" en el mundo bajo las formas de la voluntad: "...obramos a la sola señal de Dios y somos partícipes de la naturaleza divina, y esto tanto más cuanto más y más entendamos a Dios"⁶; aún más, esta

⁵ En efecto, no se puede pensar sin afirmar y tampoco se puede afirmar sin pensar E.II, p. XLIX, Dem.

⁶ E. II, p. XLIX, Escolio. Antes de enunciar esta frase, Spinoza declara las ventajas de esta doctrina para la vida práctica. En esa misma medida y por analogía, pensar adecuadamente es ya actuar adecuadamente. A la voluntad le corresponde exactamente los mismos alcances que al entendimiento.

presencia se vuelve un substrato tanto para la existencia como para la virtud y el conocimiento. Por el hecho de admitir que no puede haber en materia de voliciones ninguna espontaneidad es que Spinoza vuelve posible concebir la inmanencia y también la idea de un Dios que nos constituye a manera de una fuerza natural. En ese sentido, se puede decir que no sólo determina a la voluntad sino que también encarna en cada una de las voliciones. Pero hay formas de la voluntad que expresan de una manera más patente a Dios manifestado como fuerza natural: el orden que la imaginación reproduce en el estado actual del cuerpo sería su expresión más baja; en cambio, cuando el alma se manifiesta como causa adecuada de sus ideas y reproduce el orden de la Naturaleza conforme a un orden válido para el entendimiento, expresa de una manera más patente esta presencia de Dios que ya no sólo sería expresada sino que se transformaría en una especie de intimidad del alma con lo divino⁷.

Justamente en esta determinación es que Spinoza encuentra lo que sería una reivindicación de la libertad verdadera que se podría expresar en esta manera: mientras estamos más determinados

⁷ Si la condición del intelecto es la misma que la de la voluntad, entonces se debe seguir de ahí que comparten también sus debilidades; en ese sentido, la voluntad en el plano más bajo de nuestra potencia de comprender consiste en afirmar la presencia de una causa extraña al alma. Así se puede entender E. II, p. XVII: Si el cuerpo humano es afectado de una manera que envuelve la naturaleza de algún cuerpo externo, la mente humana considerará al mismo cuerpo externo como existente en acto o como presente para ella, hasta que el cuerpo sea afectado de un afecto o presencia del cuerpo externo".

por el orden de las causas internas, más nos aproximamos a lo que sería nuestra naturaleza. Somos más libres mientras más estemos determinados por esta fuerza, justamente porque la libertad no puede ser entendida en Spinoza sino como potencia. La voluntad y la libertad las entiende Spinoza como fuerza; una libertad que no puede nada, es decir, que no puede transformarse en potencia de actuar no tiene sentido desde el punto de vista ético. La impotencia del libre albedrío consiste en que se fundamenta en una ilusión; más vinculado al régimen de las pasiones que al de la virtud, la hipótesis del libre albedrío asume una fe bastarda en la espontaneidad y en el carácter inmotivado de todas nuestras acciones y pasiones: toda acción o afección posee una ratio que la explica y la justifica. En la medida en que toda afección tiene una ratio que la determina, es que Spinoza vuelve efectivamente posible fundamentar una ciencia de la pasión y de la acción que explique los mecanismos de todas nuestras servidumbres con un rigor geométrico.

La tesis de la voluntad como facultad absoluta del querer introduciría para Spinoza la posibilidad de que haya cosas inmotivadas y cosas cuyas causas desconocemos. En tal caso, la ética se transformaría en una mera cuestión de opiniones y en un espacio de disputas y discordias en las que los bienes que perseguimos nos transformarían en virtuales enemigos del resto de los hombres. En ese sentido, la ética consiste en una teoría del soberano bien, que está más allá de la discordia y la disputa: teología y ética tienen así el mismo objeto, ya considerado bajo la óptica del orden de las razones primeras, ora

examinado bajo la óptica del orden de los verdaderos bienes. Que todo querer esté determinado no significa otra cosa que la plena admisión de que el orden del universo debe ser reconocido bajo la forma de las leyes de la naturaleza; pero el reconocimiento del orden también implica la noción de lo que es anterior, lo que funda, lo que sostiene, lo que permite conocer y, por fin, lo que sirve de fundamento a la acción. La voluntad también se dice en relación al orden: para Spinoza no basta conocer en sentido de afirmar y negar; es preciso también que estas afirmaciones estén vinculadas a un orden total. La voluntad se concatena y es concatenante en la medida en que la lucha por el destierro de las pasiones pasa por ser una empresa de ordenamiento de todos nuestros afectos⁸. Desde un cierto punto de vista, el ordenamiento y la concatenación de las afecciones es una de las condiciones de la verdadera libertad. En efecto, las pasiones bien pueden parecer una oscuridad del ámbito de la voluntad. Se trata de transformarlas en ideas claras y distintas.

Frente a este carácter absoluto que tiene la voluntad de Dios en las teologías tradicionales, tal parece que la voluntad humana, entendida como una serie de voliciones particulares no tendría otro sentido que la determinación y la sujeción. ¿Hay algo que la voluntad humana pueda concebir o producir? ¿Si la voluntad no puede ser causa espontánea de nuestras voliciones qué

⁸ Esto no puede entenderse a la manera de Descartes (Pasiones del Alma, I, 17), pues para Spinoza la volición no representa necesariamente a las cosas que se explican por nuestra alma; tampoco se puede decir que las afecciones sean puramente representativas de causas exteriores. La voluntad es una determinación pero también una entidad determinada.

es, entonces, el espacio de acción que le pertenece? Nada menos que "auxiliar" a la acción tanto como al pensamiento. Parte de la ilusión del libre albedrío está sostenida en la suposición de que en comunicación causal entre cuerpo y alma, que es una de las tesis más débiles del cartesianismo; el gobierno del alma sobre el cuerpo ha sido una aspiración constante de la filosofía clásica⁹. El movimiento corporal se decreta desde el intelecto, que se constituye como el origen de los movimientos corporales. Esta aseveración en la que la preeminencia del intelecto y la voluntad es manifiesta, implica que la realidad extensa no posee sus propias leyes y su propia manera de actuar; en pocas palabras, implica la impotencia misma de todas las cosas extensas¹⁰. La postulación del principio del libre albedrío y la preeminencia de la voluntad como fuente de todo movimiento es una de las tesis que Spinoza evita postulando una teoría de la diferencia de naturaleza entre las cosas que no comparten un mismo atributo, pero también la teoría del paralelismo en que las

⁹ Para Aristóteles, el cuerpo no sólo es un instrumento del alma sino también su freno. Ahora bien, Spinoza no aspira a gobernar al cuerpo sino a ordenar sus afecciones conforme a un orden válido para la razón. Se trata, incluso, de concebirlo bajo una especie de eternidad (E. V, p. XXII) como condición de que sea todavía más apto en su agenciamiento de los individuos externos que sirven para regenerar su ser (E. II, p. XIII, Postulados).

¹⁰ El spinozismo perdería todo su sentido si se admite el carácter puramente instrumental del cuerpo. Si es una afección de Dios debe admitirse que está dotado de potencia: sus aptitudes son el movimiento y agenciamiento de una multiplicidad de individuos que sirven para regenerar su ser (E. II, p. XII, Postulados). Pero una lectura que intente conferirle al spinozismo un privilegio al cuerpo es igualmente imprecisa. El cuerpo no puede ser "modelo" del alma, tal como pretende Deleuze (Spinoza y el Problema de la Expresión, pp. 208-225).

cosas bajo distintos atributos y bajo distintos modos, expresan a un mismo ser con un mismo orden.

La noción misma del orden excluye la posibilidad de la existencia de la voluntad en términos absolutos. El Orden Total tanto como el orden manifestado en las partes es inalterable: sólo lo que es convencional o artificial puede ser modificado. Son los instrumentos y los artificios de la razón (v. gr. la geometría y el Estado) los que podemos alterar. La ruptura con la tesis de la voluntad como facultad absoluta y con la hipótesis de la comunicación entre el cuerpo y el alma permite concebir, efectivamente, el principio universal de la causalidad eficiente de Dios en todos los terrenos, incluso en los del alma, a la que todas las teologías la habían preservado en un terreno privilegiado y considerádola como una cosa aparte de todas las demás cosas del mundo. Así pues, al mismo tiempo que el paralelismo se constituye como una teoría de la "restitución de la pureza de las causas", también se presenta como una solución a la cuestión de los condicionamientos que todos los órdenes atributivos de Dios poseen. Si Spinoza no admite dentro del orden de las causas la contingencia y el azar, esta disposición tampoco tiene por que ser excluida de la consideración de las cosas del alma.

La teoría de la voluntad spinoziana, por lo menos en algunos de sus aspectos, es subsidiaria de la teoría del paralelismo. En efecto, esta teoría parte de la demostración según la cual dos cosas sólo pueden mantener entre sí un vínculo causal en la

medida en que compartan una misma naturaleza. De esta manera, el alma no puede considerarse como una fuente causal de los movimientos del cuerpo. La teoría del paralelismo es una teoría de la forma del orden, tal y como está en Dios, o bien, del orden de las cosas conforme se da en orden común de la naturaleza. Pero ¿cómo es que Spinoza hable en el libro V de la *Ética* de que una de las condiciones para que se cumpla el tercer género de conocimiento es que el cuerpo se conciba bajo una especie de eternidad? ¿Se trata, al término de la conquista del tercer género de conocimiento, de una admisión particular de una causalidad del alma respecto al cuerpo? De ninguna manera, se trata de un conocimiento por medio del cual el alma descifra las leyes del cuerpo y a través de este conocimiento, procede a relacionarse con el cuerpo en consonancia con las leyes de su naturaleza; no se trata de un caso en el que el alma actúe causalmente; sólo es un acto por el cual hay una correspondencia entre las leyes del cuerpo (obedeciendo a su propia naturaleza) con las de las ideas (obedeciendo a su propio orden y a su manera particular de concatenarse)¹¹. En relación al problema de la voluntad entendida en su relación con el cuerpo, se puede decir que la correspondencia en el orden y la concatenación de ambos modos finitos, consiste pues en una develación de los códigos de los cuerpos en general (esto es, el conocimiento de las leyes del movimiento y el reposos) y el de un cuerpo

¹¹ E. V, p. XXII: "Dios no es sólo causa de la existencia, sino también de la esencia de este o de aquel cuerpo humano; esta esencia, por tanto, debe concebirse necesariamente por la esencia misma de Dios y según una cierta necesidad eterna; luego, este concepto debe darse necesariamente en Dios".

particular, esto es, el conocimiento de nuestro cuerpo: "nos es necesario conocer la naturaleza de su objeto, es decir, el cuerpo humano"¹². Por otra parte, tampoco debemos olvidar que la teoría del paralelismo es una teoría de la expresión y de la referencia: en tal caso, los actos del alma y los del cuerpo, no expresarían sino a un mismo ser examinado bajo dos ópticas distintas o bajo dos atributos. Esto es lo que se podría llamar espiritualización del cuerpo y corporeidad del alma: cuando las acciones de ambos modos están en perfecta correspondencia como resultado de una serie de "reformas". Así el alma no ordena al cuerpo y comprende sus leyes para actuar en perfecta consonancia con él, aceptando su propia soberanía en el ámbito sobre el cual se determina así mismo.

2. Del Contenido de la Voluntad

El intelecto no puede representar el bien y el mal, nociones

¹² E. II, p. XIII, Esc. Para Spinoza el conocimiento de las leyes del cuerpo es necesario por varias razones: a) porque es nuestro objeto; b) porque de él se sigue una excelencia que puede llegar a tener nuestra mente. La aptitud del cuerpo se puede entender como una especie de rechazo a la presencia multitudinaria de afecciones: "cuanto menos concurren con él en la acción de otros cuerpos, tanto más apta es su alma para entender distintamente" (Esc.). Así, un cuerpo apto es el que, por las virtudes mismas de su naturaleza, interviene activamente en la selectividad y la simplicidad de las impresiones. Sólo así puede el alma conocer distintamente.

que son abstractas y generales¹³. En una tradición realista de los valores, una de las operaciones básicas del entendimiento en relación a la voluntad, consiste en representarse la noción de bien, para que ésta se oriente hacia él. Sin embargo, de aquí resulta que no se puede representar el intelecto nada que no sea dado en la naturaleza; ahora bien, las convenciones no son dadas en ésta y, por tanto, no puede el intelecto guiar a la voluntad en ese sentido. La carencia de positividad del bien y el mal, es decir, su inesencialidad, hace que todas estas nociones no sean pensables. Las nociones morales son irrepresentables pues solamente consisten en artificios que no tienen nada que ver con la naturaleza de cada uno; dado que se trata de un imperativo nacido de una exigencia social, el bien y el mal resumen la totalidad de lo permitido y lo prohibido por las convenciones. El intelecto en tanto que puro no puede discernir entre el bien y el mal, pues estas nociones no son "tematizables" en el ámbito del conocimiento puro; las nociones generales pueden ser asunto de la imaginación pero no del intelecto. Ahora bien, aunque el intelecto tuviera el poder para presentar a la voluntad las nociones de bien y mal, ésta no podría inclinarse por algo

¹³ La noción de un "bien en sí", una especie de platonismo de los valores, sugiere la independencia de éstos en relación a la facticidad de los encuentros. Más aun, un platonismo de los valores sugiere la posibilidad de pensar o prejuzgar lo que serían los valores. Para Spinoza el bien no es una idea sino, a lo sumo, una acción y una pasión: "por bien entiendo aquí todo género de alegría y, además, todo lo que conduce a ella y principalmente lo que satisface un anhelo, cualquiera que sea éste. Por mal, en cambio, todo género de tristeza y principalmente lo que frustra un deseo" (E. III, P. XXXIX, Esc.). Así pues, bien y mal no son representaciones a priori de ciertos valores sino indicadores de potencia.

general: es así que cobra pertinencia la idea de que la voluntad no se reduce sino a actos particulares de inclinación o de aversión. En efecto, el mundo de la vida práctica no nos instala ante el bien y el mal como posible elección, sino sólo a situaciones particulares o singulares resueltas por nuestras voliciones. Cuando Spinoza hace depender nuestras aversiones o inclinaciones de nuestra naturaleza particular, está rechazando el hecho de que en nuestra constitución esté inscrita en la noción de bien o de mal¹⁴. Dicho de otra manera, en sentido racional, tanto como en un sentido prerracional, la representación del bien o del mal son extraños a nuestra alma. La alegría y la tristeza son fuerzas sensibles a todas las fuerzas que nos rodean; sondan la naturaleza, avenencia y desavenencia con nosotros mismos, toman lo que vivifica y rechazan lo que nos debilita. Por ello lo bueno y lo malo consisten en Spinoza en una especie de elementos que nos presenta la existencia como indicadores. La verdad no tiene nada que ver con el bien, de la misma manera en que el error no tiene nada que ver con el mal. En Spinoza no hay un sentido confesional del bien y del mal, incluso se puede decir que son nociones generadas por la imaginación, lo cual es admitir tácitamente su inexistencia. Estas nociones son el prototipo de la moral popular, hechas para

¹⁴ Un naturalismo como el de Spinoza no detecta intenciones en la Naturaleza. La neutralidad del concepto de Naturaleza como una especie de ley, empero, no excluye a la idea de naturaleza en sentido individual. Pero lo que es afectado en una naturaleza individual nada tiene que ver con ideas sino con hechos que alientan o reprimen a la potencia. Por ello, la voluntad sólo se inclina por cosas particulares: "la voluntad y el entendimiento no son nada aparte de las voliciones y las ideas singulares mismas" (E. II, p. XLIX, Dem.).

obedecer en un sentido social. Sobre el bien y el mal no puede haber evidencias sino meras conjeturas. La exclusión del bien y del mal en el campo del intelecto consiste básicamente en que no son ni nociones comunes (que representaría una especie de física de la idea) y mucho menos una idea singular seguida de un atributo eterno de Dios. Así pues, el bien y el mal pertenecen a la región de la apariencia y de la ilusión. Estas convenciones tienen mucho que ver con la creencia en que hay una especie de decreto por el cual Dios establece al bien y al mal en el reino de lo creado. Tales nociones están vinculadas con la naturaleza misma de Dios: la creencia en que no sólo crea cosas sino que su providencia alcanza a la creación de normas de vida generales. Se diría, incluso, que es Dios quien pone estas nociones en nuestra alma a manera de ideas innatas¹⁵.

Toda voluntad es "voluntad de..."; no se puede postular la existencia de una voluntad desvinculada a uno o a otro querer. Pero fundamentalmente, la tendencia de la voluntad es la utilidad; el carácter afirmativo de la utilidad consiste en que ésta dirige toda su potencia o su "elección" hacia la utilidad. Si el entendimiento excluye la posibilidad de pensar al bien y al mal, entonces, ¿de qué clase de querer estamos hablando si se excluya al bien y al mal?, el conocimiento adecuado no nos induce

¹⁵ Esta es la opinión de Cicerón, *Disputas Tusculanas*, III, I, 2: "La naturaleza nos ha dado una llama minúscula y nosotros, bien pronto desgastados por las malas costumbres y por falsas opiniones, la apagamos para hacer desaparecer la llama de la naturaleza...en nuestra índole se hallan innatas las semillas de la virtud"

al bien o al mal, sino a la utilidad, al gozo o a la tristeza. Que el entendimiento excluya al bien o al mal quiere decir que nuestra acción es orientada por nuestra naturaleza y sus dictados. La composición de nuestra naturaleza con la de una cosa exterior es el fundamento de una volición: la acción así considerada, parte de la admisión de que sólo el principio de la utilidad, esto es, la composición entre nuestra naturaleza y algo exterior a ella orientan nuestros encuentros con lo exterior¹⁶. El papel del entendimiento en todos nuestros actos no es el discernimiento entre el bien y el mal: la disposición del intelecto no es deliberativa sino puramente orientada a la utilidad. Por esta razón Spinoza no podría considerar que "los pecados nacen de la ignorancia". En primer lugar porque en la ignorancia o en el saber, invariablemente la tendencia del hombre siempre es hacia su utilidad. En este sentido, la utilidad aparece una vez que el intelecto puede pensar clara y distintamente. La búsqueda de utilidad no distingue a un hombre de otro; la distinción puede establecerse por el tipo de bienes que perseguimos.

¹⁶ Cuando Spinoza se refiere a los medios de los que disponemos para reformar a nuestra naturaleza, justamente examina la cuestión como una modulación de lo interior con lo exterior. Se trata pues de: "1) Conocer exactamente nuestra naturaleza, que deseamos perfeccionar, y conocer también, cuanto sea necesario, la naturaleza de las cosas; 2) Inferir correctamente, a partir de dicho conocimiento, las diferencias, concordancias y oposiciones entre las cosas; 3) Entender exactamente qué pueden soportar y qué no; 4) Comparar esto con la naturaleza y con el poder del hombre, ya que así se verá fácilmente cuál es la suma perfección a que el hombre puede llegar" T.R.E., Parte I, 2, 25.

Conocer adecuadamente sólo implica la posibilidad de concebir un cierto tipo de bienes. La voluntad según Spinoza no buscaría el bien (en sentido moral) sino los bienes (en sentido utilitario). En la medida en que invariablemente la tendencia de nuestra naturaleza es la utilidad o la búsqueda de bienes que se avengan con nuestra naturaleza, se puede decir que hay una certidumbre no intelectual sino práctica, por medio de la cual el juicio de la voluntad nunca se equivoca. Si sólo podemos elegir lo que significa utilidad, de ninguna manera podemos considerar que estamos expuestos a la equivocación. Dicho de otra manera, la constitución de nuestra naturaleza invariablemente inclina hacia algo que por ser una mera inclinación ya es un bien. La sentencia "el pecado es ignorancia" implica que hay un error en la acción por el hecho de no poder conocer. En sentido estricto, en el campo de la voluntad no puede haber errores. Esta o aquella volición no pueden llamarse erróneas sino recurriendo a canones o modelos de acción buena o mala. Pero el querer nunca se equivoca porque lo que importa no es el objeto de nuestra volición sino el hecho simple y llano de que queremos algo. Este énfasis que Spinoza pone en el acto mismo del querer significa que la "certeza" o contundencia del querer como algo que no se equivoca es lo que en Spinoza no permite que aparezcan nociones tales como la de pecado como una "deficiencia" de la naturaleza humana. La voluntad desde este punto de vista cumple ya con toda la potencia de la que está dotada por el hecho mismo del querer. En este sentido la voluntad es la forma del

querer y poco importa ya lo que la voluntad quiera¹⁷. Este hecho basta para que se cumpla toda su naturaleza. La cualificación del objeto del deseo es secundaria cuando la voluntad ya se ha activado. Se dice que la voluntad es una tendencia que se inclina hacia el bien; en Spinoza basta con que se incline por algo para que la voluntad se realice como potencia. Es ya positiva de por sí; pero el contenido de la voluntad es consiste en llegar a una especie de avenencia con nuestra naturaleza. Desde este punto de vista, la libertad entendida como espontaneidad sale sobrando o, en todo caso, carece de sentido. Libertad se dice frente a una elección que desde el punto de vista moral es acertada o errónea, piadosa o impía.

Cuando el querer implica ya una positividad o una perfección, la acción misma se vuelve una fuente de afirmación. La necesidad de la acción, la afirmación de que todas nuestras voliciones son guiadas por esta o aquella causa pierde así el

¹⁷ En este punto la referencia que hace Spinoza a la voluntad es distinta en E. I p. XXXIII, Esc. II y en E. II. p. XLIX, Esc. En el primer libro se refiere Spinoza, para refutar la tesis del fiat a través de la voluntad, de una especie de voluntad indiferente; en el segundo libro, evocando la paradoja de Buridan sostendrá en contra de éste que no es necesaria la suspensión del juicio para poder inclinarse por algo. Buridan sostiene que ante dos bienes iguales habría una especie de equilibrio indiferente ante la balanza del juicio. Suspender el juicio implica poder decidir, así sea arbitrariamente. Ahora bien, Spinoza puede asumir una especie de voluntad indiferente en el plano de lo infinito, pues Dios no precisa elegir al "mejor de los mundos posibles". Pero en el plano de lo finito Spinoza no sostiene la misma opinión. Un ser finito no puede suspender el juicio en el mismo sentido que no puede suspender sus inclinaciones. No puede haber dos bienes iguales, en sentido estricto. La voluntad desequilibra y resuelve esa falsa paradoja.

carácter mecanicista que parece imponerse a la voluntad en toda la filosofía de Spinoza. Justamente porque la libertad está desterrada del campo de la voluntad, es que no puede haber verdaderamente error en todas nuestras acciones. La inclinación como bien y el objeto de nuestra inclinación como bien no son dos cosas distintas. Por un lado se afirma que ya hay en todo deseo una afirmación positiva o perfección. Pero el contenido de nuestras inclinaciones, es el que puede mostrarse como ilusorio o como aparente. La voluntad es una potencia que impulsa a los hombres a volver su vista hacia un contenido no ilusorio de su acción. Si una de las grandes empresas del spinozismo consiste justamente en desterrar del alma a las ideas inadecuadas y de la acción a nuestras servidumbres e impotencias, entonces será natural que el libre albedrío, entendido como hemos expuesto anteriormente, sea el blanco de muchas de las críticas de Spinoza. Está convencido que lo malo no puede provenir sino de causas exteriores¹⁸; entonces se puede afirmar que de manera necesaria la inclinación de la voluntad es hacia lo útil, como seguido de la razón o como seguido de un apetito de la imaginación. De esta manera, se muestra que la constitución de nuestra naturaleza no decide, sino se inclina necesariamente por todo aquello con lo que se aviene. La cuestión para Spinoza implica el fortalecimiento de los fueros internos del alma como un acto por medio del cual podremos evadir o atenuar a la potencia de las causas exteriores, por lo menos en lo negativo

¹⁸ En efecto, "ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa externa" (E III, p. V). Esto es lo que Spinoza entendería por "duración no abstracta", esto es, la existencia tal y como se le considera dentro de Dios (E. II, p. XLV, Esc.).

que ellas entrañan. Esto implica, asimismo, la anulación de la "mala voluntad"; no puede existir ésta porque toda voluntad implica positividad en todas las inclinaciones que posea. De ahí que Spinoza no condene los bienes a los que nos inclinamos, sino que busca aquellos bienes que en sentido racional son bienes superiores. Pero en otro sentido, tampoco puede existir la "buena voluntad" o la "buena fe", pues toda afirmación de nuestro ser está más allá de todas estas consideraciones de tipo moral. De esta manera, también podríamos explicar por qué en Spinoza no hay algo así como una conciencia de culpa que se siga de un conflicto entre las inclinaciones de la voluntad y los juicios del entendimiento, es decir, del hecho de "juzgar bien" (inclinarse por el bien) y "actuar mal".

La conciencia de culpa responde al carácter encontrado entre la acción y la convicción. Esta oposición no es más que producto de la creencia en que toda nuestra acción puede ser codificable y puede ser elevada al ámbito de los ideales. En Spinoza no puede haber conciencia de culpa porque en su ética los ideales son abstracciones vacías; en segundo término porque el vicio y la voluntad siempre se dirigen hacia la misma cosa y, por último, porque la voluntad está desprovista de todo sentido de la deuda o de la culpa en sentido religioso: la culpa como caída originaria. La voluntad está sujeta a los vaivenes a las que lo arrastra la cosa apetecida; ya hemos indicado que todas las cosas hacia las que se inclina son necesariamente buenas en esencia o en apariencia. Es esto último lo que denuncia Spinoza cuando identifica un cuadro de bienes como perecederos y que son motivo

de conflicto entre los hombres; esto lo opone al "soberano bien" como aquél que no siembra la discordia y que más bien se puede entender como algo que se puede compartir por los hombres sin la menor intervención de la discordia. La agitación del alma, depende de la agitación de la voluntad, de los bienes hacia los cuales está impulsada. Así pues, el carácter de la voluntad (potencia o servidumbre) depende de la clase de bienes hacia los cuales fije su fuerza. Se puede plantear una especie de paralelismo que podría ser enunciado más o menos de esta manera: la voluntad siempre está a la altura de su objeto, al bien al que se adhiera; si el bien es perecedero, la voluntad tendrá el mismo carácter; si el bien al que se adhiera es eterno, la voluntad lo será también. Sin embargo, para Spinoza no se presenta el "soberano bien" a priori sino como resultado de un esfuerzo intelectual. Dicho de otra manera, Spinoza descrea del punto de vista teológico según el cual hay mandatos manifestados directamente por Dios en la verdad profética¹⁹. La desmoralización de la concepción de Dios impide presentar la idea de que Él pueda decretar un orden en el cual el mundo moral pueda estar comprometido. En la medida que los mandatos morales no se digan de la razón sino de la profecía, éstos no se pueden

¹⁹ Así lo expresa Spinoza en el *Tratado Teológico-Político*, II, 6: "...el conocimiento profético es inferior al conocimiento natural, que no tiene necesidad de señal alguna y lleva en su naturaleza la certidumbre". Como ya se ha mostrado de manera muy convincente por Deleuze, el conocimiento por signos, que es el que según Spinoza poseen los profetas, no pasa de ser un mero conocimiento imaginario. La superstición moral del establecimiento de un orden creado por Dios debe, por tanto, ser considerado en el mismo tenor. Los fundamentos supranaturales de la ética son encontrados por Spinoza como originados por una superstición.

considerar como parte del orden de la naturaleza. El "mal" y la abyección no se introducen al mundo como resultado de una disposición divina sino como resultado de las fuerzas naturales mismas. Una explicación naturalista del bien y del mal comenzaría por excluirlos del ámbito de lo que está dado en el orden del mundo. Ahora bien, si Dios no interviene con decretos el "mundo moral" ¿a qué instancia debe acudir el hombre para orientar su conducta? En este punto se puede decir que el fundamento spinozista de la voluntad es natural: la voluntad obedece a una fuerza y no a un mandato trascendental²⁰. La voluntad puede acompañar a la razón en la medida en que siga la voz de su propia inclinación, pero, sobre todo, si llega adherir toda su fuerza al soberano bien. Para actuar con generosidad, animosidad, amor, prudencia y toda clase de afecciones activas no es necesario concebir que todas ellas están sujetas a decretos divinos. La naturalización del examen spinoziano de las afecciones no sólo consiste en que el método a partir del cual se analizan es el mismo que el de los demás objetos sino también en razón de que Spinoza renuncia a fundamentarlas en Dios, entendido como fuente de legislación moral: la naturalidad de la voluntad y sus inclinaciones son remitidas como eficiencia de toda la acción práctica.

²⁰ En la medida en que Spinoza intenta deslindar a la voluntad de su tradicional sentido teológico, intenta conferirle a la voluntad un sentido racional. La voluntad ya no está vinculada a revelación sino a un campo que posee reglas propias e inmanentes. En ese sentido, probablemente Spinoza sea un precursor del concepto de valor. Desde el momento en que todas nuestras afecciones no tienen un carácter metafísico y se explican por la constitución de nuestra naturaleza se substraen a las acciones humanas de un punto de vista revelado

Así pues, el enfrentamiento que emprende Spinoza es en contra de la metafísica expresada a través de los absolutos morales²¹. En primer término está el absoluto de la voluntad como facultad; en segundo lugar, el absoluto de la ley moral revelada; en tercer lugar, el absoluto del intelecto que puede representarse al bien, en un sentido platónico o sustantivado; por último el absoluto según el cual Dios es autor de leyes morales eternas que tienen el mismo carácter de criaturas como cualquier otra del reino de lo creado. ¿Por qué existe la duda? ¿Por qué existe la suspensión del juicio como regla metodológica? Esta lucha contra los absolutos tiene sentido si se comprende que una de las misiones intelectuales de Spinoza consiste justamente en expulsar de la voluntad a la mala conciencia. El escepticismo es así una concepción filosófica fundamentada en el carácter absoluto de la voluntad; tener libertad consiste no en una especie de conquista moral sino en un defecto intelectual sobre el cual se edifica el error. Sin embargo, faltaría considerar la cuestión metodológica spinozista para esclarecer de una manera todavía más patente el problema de la voluntad; en efecto, esta cuestión tiene una consideración de primordial importancia: el problema del fundamento como esencia metodológica.

La suspensión del juicio o la duda escéptica, se dirá, es una operación que se suspende una vez que el intelecto intuye

²¹ Es claro para Spinoza que no puede haber otros fundamentos que los naturales como guía de la acción práctica. Una opinión en sentido contrario a esta puede encontrarse en la *Ética a Nicómaco*, I, 7 de Aristóteles. Toda ética que no pretenda explicar nuestros impulsos tiene ese carácter ficticio y formal.

algo que por sí mismo se muestra como absolutamente evidente. Todo comienzo es para Spinoza una verdadera fuente de lo que fundamenta; el método no arroja resultados a partir de los cuales podamos sedimentar nuestras evidencias. El comienzo no consiste en la conquista de una evidencia sino cómo construimos una evidencia. Si Spinoza niega toda libertad para la voluntad, entonces también deberá hacerlo con su modo idéntico y paralelo que es el entendimiento: la necesidad del intelecto es la misma que la necesidad de la voluntad. No se puede partir de la suspensión del juicio porque de este vacío se sigue un vacío de evidencias. Un juicio suspendido consiste justamente en la privación de pronunciamiento pero también en la privación de fundamento deductivo. La suspensión de juicio no sería para Spinoza un verdadero acto de purificación intelectual; toda verdadera purificación del intelecto no consiste sino en una reforma de sus "modos de percepción", según palabras del *Tratado de la Reforma del Intelecto* y no puede estar alejado de la constitución necesaria de una evidencia absoluta. La suspensión del juicio ni purifica ni fundamenta nada. Todo acto metodológico debe implicar para Spinoza la afirmación de algo necesario. La duda acerca de nuestra propia existencia es irrelevante en la medida que una afirmación intelectual es al mismo tiempo una afirmación de nuestro ser. De esta manera, la suspensión del juicio sería equivalente a la afirmación de que con esta suspensión se pone también en suspenso nuestro mismo ser.

La existencia no tiene su base en el error sino en la

afirmación. Descartes confía que en el camino de lo falso se vislumbra una evidencia; Spinoza sugiere que en el camino de un intelecto que parte de una verdad necesaria todo lo que se colija de ella tendrá el mismo cuño. Incluso las ideas inadecuadas envuelven un cierto grado de afirmación, en la medida en que todas las ideas, sin importar el carácter que tengan, dependen esencialmente de la idea de Dios. Todo es afirmación, todo envuelve una positividad, incluso la pasión y la imaginación. En fin, se trata de nuevo del problema del orden como una consideración esencial para descifrar la naturaleza del intelecto tanto como la de la voluntad. La diferencia entre Spinoza y Descartes consiste en que, para querer, no es necesario que concibamos a la cosa por la cual nos inclinamos: basta con que tengamos conciencia de ella para que se pueda presentar un apetito. ¿Cuál es la diferencia entre concebir y tener conciencia? Para Spinoza, tener conciencia no necesariamente consiste en tener percepciones claras y distintas, pues incluso en la imaginación tenemos una especie de instrumento por medio del cual se nos dan los objetos de nuestro apetito. El querer o el apetito tendrían así en Spinoza tanto una base prerracional o una plenamente derivada de la razón. Pero desde el punto de vista cartesiano, sólo se puede admitir que el deseo tiene una base racional en la medida en que toda concepción se ejerce desde el intelecto.

3. Adecuación y Voluntad

En el **Tratado Breve** Spinoza considera que hay una cierta precedencia del discernimiento de lo bueno, antes que el movimiento hacia lo bueno. En este sentido habría primero, una especie de dictamen del alma y, posteriormente, un movimiento hacia la cosa que detectamos como buena; este movimiento implica un movimiento hacia el exterior. Ahora bien, ¿qué sentido tiene la palabra afirmación cuando Spinoza define a la voluntad? por una parte ya se ha indicado que en una primera instancia tiene relación con la teoría del juicio; pero en una segunda acepción, la afirmación significa también decisión e, incluso, convicción ¿se puede entender como una especie de "certeza moral"? No verdaderamente. Ahora bien, el discernimiento frente a la fe (a secas) y la opinión respecto a la voluntad consistiría básicamente en su carácter certero o bien, por su vinculación con el error. En este sentido, la voluntad parece tener una definición puramente intelectual y presentarse bajo la óptica de un problema del conocimiento. En esta parte de la formación de la doctrina de la voluntad siempre se habla de certeza o verdad, por lo menos como de una vocación de la voluntad. Sin embargo, al intentar deslindarla frente a la opinión, Spinoza admite que no necesariamente la voluntad está referida a la verdad o la certeza toda vez que la voluntad no es infalible. Parece, pues, tener una posición intermedia²².

Ahora bien, la voluntad no es fe, y no puede llegar a tener

²² T.B., Parte II, Cap. XVI, 2.

las mismas propiedades de la fe²³. Spinoza está convencido de que la fe consiste en una especie de certeza de lo que sería el soberano bien. La vocación de la voluntad entendida como búsqueda de certeza tanto búsqueda del soberano bien indica pues que ella no está instalada de manera inmediata ni en el soberano bien ni en la certeza o en la evidencia. Define más bien a su naturaleza aunque no afirma nunca que esté de entrada en posesión de estas propiedades de la voluntad: tiene esta naturaleza aunque no la posea formalmente. La evidencia, por un lado, como lo expresa el hecho de que Spinoza estratifique los géneros de conocimiento conforme a su aptitud para expresar a lo adecuado, no está dada de una manera absoluta o contundente desde el primer género de conocimiento, aunque ya está prefigurado desde ahí. El soberano bien no está ya dado con el primer esfuerzo en la esfera de la virtud, pero ya está anunciado en cualquiera de nuestras acciones. Todo esto que es promesa dada al comienzo de la empresa cognoscitiva como en la práctica, no se podría convertir en una realidad esencial si la voluntad no se entiende tanto como una potencia de pensar (esto es, un poder para acuñar evidencias), tanto como representarla como una potencia de

²³ "La voluntad, tomada como afirmación o decisión, se distingue aquí de la fe verdadera en cuanto que se extiende también a aquello que no es verdaderamente bueno, precisamente porque la convicción no es tal que se vea claramente que no pueda ser de otro modo, como lo es y debe serlo la fe verdadera, dado que de ésta no pueden surgir más que deseos buenos" T.B., Parte II, Cap. XVI, 2, nota). Esta terminología por supuesto que es abandonada en la Ética. Aunque en el contexto referido tampoco tiene un significado religioso, como tantos otros que aparecen en el mismo Tratado Breve, Spinoza prefiere dar paso a nuevos conceptos para deslindar su doctrina de ciertos significados clásicos de los términos usados.

actuar. La voluntad consiste en ir más allá de sí mismo al vencer a todas las resistencias que se presentan: en un aspecto de su acción, la voluntad combate a la imaginación, en otro aspecto, combate a la servidumbre. El hecho de que Spinoza no presente a la naturaleza de la voluntad como algo dado inmediatamente no se podría entender si no concedemos que la voluntad no puede existir sin resistencias. La voluntad existe porque puede remontar a todo lo que se le opone. Porque somos llamados a poseer ideas adecuadas es que la voluntad puede elevarse por encima de lo imaginario; pero porque existe lo imaginario es que la voluntad se puede concebir como una fuerza dotada de todos los instrumentos para instalarse en su vocación por la certeza; porque existen las pasiones es que la voluntad se prodigue en su búsqueda por la verdadera libertad y por la virtud superior. La voluntad se muestra así como aquello que nos puede sustraer de nuestras impurezas y debilidades. Es también en este sentido en que la voluntad consiste en voluntad de afirmar y afirmarse. Voluntad como voluntad de sí. De este modo, no sólo afirma en el juicio sino también en la afirmación fundamental del ser propio. La voluntad frente al deseo no consistiría sino en una vocación natural por el "buen deseo", aquél directamente vinculado con nuestra naturaleza; no sólo porque no la contraviene sino fundamentalmente porque la hace coincidir con todo nuestro ser. De esta manera inmediata, nuestro ser no está dado; pero la voluntad hace acceder a esta coincidencia.

La voluntad es una verdad transformada en acción. El

propósito de deslindar a la voluntad frente a la opinión tiene justamente este sentido. Y más que devenir acción la verdad, es lo adecuado lo que se puede transformar en una fuente de acción. Ahora bien, habrá que reparar en el término acción como una de las grandes diferencias que establece Spinoza en la *Ética* frente a obras que preceden a este libro, particularmente el *Tratado Breve*. En este último, todos los modos del atributo pensamiento son totalmente pasivos. Es obvio que la teoría de la adecuación es una de las grandes aportaciones de la *Ética*; Spinoza cree, antes de la redacción de la *Ética* que para poder asegurar la universalidad del principio del determinismo universal, es preciso que todos los modos asuman esta ley condenándose a la pasividad pura. De ahí que la afirmación sea una virtud de la potencia de la cosa y no una virtud del alma. Así, la teoría de la creación continua reforzaría el principio de la inclusión de todas las cosas en Dios, pero no el de Dios en todas las cosas; si bien hay una exposición contundente sobre el principio de la inmanencia, no encontramos todavía en el *Breve Tratado* una exposición o una demostración de la inmanencia de Dios en todas las cosas. Desde nuestro punto de vista, la fundamentación de toda acción posible parte siempre en Spinoza de esta presencia de Dios en todas las cosas finitas. El poder de negar y afirmar no es todavía, por lo menos a partir de los supuestos de la *Ética*, un verdadero poder. La crítica del principio del libre albedrío no sacrifica en la *Ética* la noción de actividad. Si querer y comprender son un puro padecer, para Spinoza no tendría ya sentido todo su propósito ético, basado de una manera capital

en esta noción. Adecuación y actividad²⁴ no admiten ni como principio ni como consecuencia al libre albedrío y a la voluntad como una facultad absoluta.

Spinoza define al deseo como una disposición del alma para obtener algo. De ahí que el deseo sea planteado como lo que sigue después de la afirmación y la negación, la determinación. La transformación de la voluntad en determinación es una de las condiciones más afirmativas de la existencia. La determinación tiene evidentemente un significado determinista o, mejor dicho, tiene un carácter de decisión. Así, el deseo en tanto disposición del alma es una tendencia constante hacia la adquisición de esto o aquello que nos vincula directamente con toda clase de alimentos y venenos. Dicho de otra manera, el deseo no es una operación intermitente que puede ser activada o detenida sin más; literalmente no puede haber suspensión del juicio en el plano de la afirmación de la idea, desde el punto de vista de la determinación del deseo, tampoco puede haber una especie de suspensión del querer²⁵. El deseo, sin embargo, tampoco se

²⁴ En nuestra opinión la relevancia de la idea de adecuación en Spinoza no ha sido suficientemente señalada en el terreno de la teoría de las afecciones (E. II, Def. IV). Ciertamente que por este concepto se abandonan algunas tesis primarias en Spinoza. Aunque Spinoza siempre mantiene que ninguna volición es espontánea, ya no seguirá manteniendo que todo es un mero resultado del influjo de las causas exteriores.

²⁵ El sentido originalmente moral de la epojé, como se puede encontrar en Sexto Empírico, consiste en una especie de procedimiento para acceder a la paz del alma. Suspender el juicio consistiría en no estar perturbado por nada. Sin embargo, para Spinoza, que está lejos de ser un "sabio estoico", no podemos permanecer ajenos a todo lo que modifica nuestra constitución. En sentido estricto, la teoría de las

constituye como una facultad, a pesar de que sus operaciones no son sino intermitentes, no deja de ser una disposición constante. Sería lo mismo que decir que la naturaleza del alma es el deseo; una disposición o una determinación no son otra cosa que la naturaleza del alma.

La teoría de la creación continua, esto es -la afirmación según la cual todas las cosas están y son concebidas por Dios-, concede que la perfección no consistiría sino en profundizar nuestra dependencia e, incluso, nuestra servidumbre frente a Dios. Fuera de Dios no podemos existir. Sin embargo, la teoría de la creación continua tiene por supuesto el hecho de que ni nuestra comprensión ni nuestra potencia de actuar son verdaderamente acciones. Spinoza afirma en el Tratado Breve que todo comprender es padecer; de aquí se seguiría una consecuencia semejante en relación a la voluntad; si comprender es padecer tener voliciones significará no una afirmación del alma sino una afirmación de la potencia de la causa externa²⁶. La teoría de la creación continua parece entonces reducir toda potencia de actuar posible a la pura omnipotencia de Dios y queda sin respuesta la pregunta acerca de los poderes que poseerían las cosas. Así, la realización de la perfección consistiría para Spinoza en "ser una parte del todo"; en este sentido, tal parece

afecciones (E. II, p. XVII) está enfocada a refutar ese punto de vista impasible de la vida.

²⁶ "Dado que no hay cosa alguna que posea alguna fuerza para conservarse o para producir algo, no queda, pues, sino concluir que sólo Dios es causa eficiente de todas las cosas y que todas las voliciones son determinadas por él", T.B., Parte II, Cap. XVI, 4, nota).

que la virtud en su definición como fuerza, no podría ser sino resultado de la potencia misma de Dios. El amor a sí mismo no puede ser sino el amor que Dios se profesa: amor y perfección siempre van de la mano, pues el amor sin la perfección es estéril. En los libros previos a la *Ética* tal parece que el amor propiamente humano carece de toda esencia y no puede ser fuente de ninguna perfección. La perfección es una ejecución directa de Dios expresado en una cosa finita. Es obvio que Spinoza está entusiasmado con lo que llama una "verdadera fe" o una verdadera religión entendida como una conciencia clara del soberano bien, eso que la opinión no puede alcanzar. Desde luego que para Spinoza la develación del verdadero bien no consiste en una revelación sino en un acto racional. La verdadera fe es precedida y alcanzada por la voluntad; esta verdadera fe es entonces todo aquello que hace que Dios sea presentado no sólo como el soberano bien sino, más aún, como causa de toda nuestra perfección, dado que vivimos en Él. La imagen del hombre es la imagen del esclavo destinado, o mejor aún, predestinado, a cumplir con una encomienda²⁷. En este sentido, la *Ética* es un libro que se libera del fatalismo de la predestinación y de la esclavitud del hombre para adoptar un punto de vista verdaderamente determinista.

Una razón por la cual no se pueden separar intelecto y

²⁷ En nuestra opinión el punto de vista de Spinoza en el *Tratado Breve* es teocéntrico desde el punto de vista de la potencia. La imposibilidad de que haya una fuerza común entre Dios y el hombre todavía no parece concebirla. La mera instrumentalidad de las causas llamadas secundarias, esto es, su ocasión, reduce la eficacia solo a Dios mismo.

voluntad consiste en asumir que toda idea es una afirmación y que toda afirmación es una idea. Dicho de otra manera, sería imposible pensar sin afirmar. Ahora bien, la búsqueda del verdadero bien consiste en una empresa en la que sólo llegando a ser activos es que podemos conquistarlo. Si en la *Ética* comprender ya no será en lo sucesivo padecer, la acción será una condición por la cual podremos acceder a los verdaderos bienes. De esta manera, al afirmar se afirma el alma en sí misma por un acto de la voluntad; pero esta afirmación de la voluntad implica al mismo tiempo consecuencias en el plano de la acción, de la afección y del intelecto. Finalmente, la búsqueda del verdadero bien será un asunto de la voluntad: para conquistarlo se precisa, en efecto, de abandonar a los bienes no superiores, pero al mismo tiempo esto implica salir de un tipo de conocimiento inadecuado y confuso. En este plano de la consideración presente, tanto el *Breve Tratado* como el *Tratado Sobre la Reforma del Entendimiento* mantienen más o menos una idea de conformidad: con el nombre de "verdadera fe" o con el nombre de "verdadero bien", en los dos casos, se trata de la definición de lo que sería una especie de tendencia natural de la voluntad, por lo menos de una voluntad cuyos nexos con el entendimiento son más sólidos cuanto más puros.

Si se sostiene que el programa total de la filosofía de Spinoza está enunciado, aunque no cumplido en el *Tratado Sobre la Reforma del Entendimiento*, se debe admitir que la voluntad expresada bajo la óptica teórica de la *Ética* en su relación con los géneros superiores de conocimiento, tenderá necesariamente

hacia el "soberano bien". Planteado así, la voluntad parece tener un papel "realizador" tal y como lo expresa en el **Tratado Breve**: "... nuestra perfección, que consiste en que debemos intentar avanzar siempre más y más"²⁸. Para la realización de este programa, la libertad no contribuye a nada: la libertad no libera. Es la voluntad la que nos empuja hacia un plano de plena libertad y de plena relación con Dios. Para Spinoza esto no implica seguir una definición convencional de lo que sería el verdadero bien: porque la definición del verdadero bien es resultado de un esfuerzo cognitivo (necesario y universal) es que se puede decir que el alma lo reconoce plenamente como tal. Para que tengamos una idea clara del soberano bien, es preciso que el alma construya instrumentos para su clarificación. La certeza de su carácter incontrovertible no resulta de una definición convencional sino de un proceso de conocimiento. Pero se trata, de la misma manera en que ya poseemos desde el punto de vista metodológico una idea verdadera dada, de un bien que ya está a nuestra disposición, o mejor dicho, que ya poseemos: se trata también de clarificarlo. Por definición, el soberano bien no es un fin sino una determinación: no establecemos esto como un objetivo sino que es una especie de vocación de nuestra naturaleza; pero para asumir esta determinación con radicalidad es preciso que todos los instrumentos intelectuales de los que disponemos sean totalmente activados. La "reforma de la naturaleza humana" no está guiada por ideales sino por impulsos; de ahí que Spinoza le tome más importancia a la voluntad como impulso transformador de nuestra naturaleza para llevarla a

²⁸ T.B., Parte II, Cap. XVIII, 3.

realizarse a sí misma, que a la libertad entendida como espontaneidad para darse fines. En Spinoza no hay "ideales reguladores" sino impulsos necesarios. A partir de lo que somos llegaremos a ser lo que estamos llamados a ser.

¿Qué implica desde el punto de vista ético, la separación entre intelecto y voluntad? Habría que decir que en primer término Spinoza se preocupa por no establecer una distinción entre voluntad e intelecto, pero no menos importante será distinguir entre la voluntad y el cuerpo. Las teorías clásicas nos habían acostumbrado a sostener que la voluntad es una parte del alma que tiene la misión de gobernar a todos nuestros impulsos. Esto, desde luego, implicaría un absurdo para Spinoza si se mantiene que no puede haber entrecruzamiento causal de dos cosas que no comparten una misma naturaleza. La admisión de la existencia de la voluntad implica que el horizonte de toda nuestra acción es temporal, o mejor aún. La voluntad entendida como facultad del libre albedrío implica que hay una excepción del principio de causalidad: que no gobierna nada en el ámbito de nuestras finalidades. Spinoza admite que nuestra constitución finita nos hace seres definidos por la negación y la falta. El horizonte de nuestra acción no sería el tiempo sino una especie de eterno presente, algo que mantiene el carácter de todo lo que es esencial: la eternidad. La voluntad, el libre albedrío y el futuro son siempre ideas correlativas. Ahora bien, para Spinoza todo lo que no puede mostrar un grado de esencia no puede ser real. Así por ejemplo, pensar en un objeto cualquiera consiste en referir sus propiedades; por ejemplo, pensar en un círculo

consiste en afirmar que se trata de una figura generada por una cuerda, en la que uno de los dos extremos permanece como eje y el otro sigue una rotación. Pensar en un cuerpo consiste en afirmar que es extenso; pensar en un triángulo consiste en afirmar que está constituido por tres lados y por cierta clase de ángulos. En fin, toda afirmación implica necesariamente a una idea y viceversa.

Todo naturalismo en el fondo supone una crítica radical al libre albedrío y a la voluntad como facultad absoluta. La proclamación de la naturaleza como fuente y norma de toda acción supone también la adopción de ésta como una fuente de legalidad a la que se ajustarían todos los individuos. Planteado de esta manera, tal parece que la libertad individual no puede existir, considerando que todas sus acciones responden a un decreto de la naturaleza. Ahora bien, toda la creencia en la libertad y espontaneidad de la voluntad se basa en la escisión entre la voluntad infinita y la voluntad finita: Spinoza parte de la fundamentación de la unidad de toda clase de voluntad. Esta distinción entre voluntad infinita y finita permitiría sostener que todos los decretos de Dios son misteriosos. Para Spinoza es preciso exhibir el absurdo de esta hipótesis considerando los propósitos que le alientan: no sólo es preciso declarar que Dios no crea al mundo por la libertad de su voluntad sino que todos los mecanismos de ésta son perfectamente inteligibles para todo entendimiento puro. El misterio de la voluntad divina entrañaba el reconocimiento de que Dios hace a algunos hombres "buenos" y

a otros "malos"; la doctrina de la gracia supone pues que por razones sólo comprensibles para Dios, hay hombres buenos y malos y, en general, existe el bien y el mal. El carácter ficticio y vacío de estas nociones, o mejor dicho, su irrealdad, no permiten admitir que sean parte de la Naturaleza. La hipótesis de la gracia supone que Dios reparte dones y que los hombres menos afortunados pueden reclamar a Dios por qué no los hizo de esta o aquella manera. Pero sería tanto como reclamarle a Dios por qué no le dio a la circunferencia las propiedades de la esfera y viceversa.

Para Spinoza, el temple del espíritu consiste justamente en admitir que las cosas son como son; que tal y como son, son perfectas que no hay que lamentarse de nada. ¿Cuál será, entonces, el valor ético del determinismo spinoziano? Ante todo se trata de comprender antes que censurar, pues las cosas son como son y no como hemos elegido que sean. Toda moral es una predisposición y una respuesta inflexible ante los casos que se le presentan; la moral tiene por misión a la censura justamente porque no está dotada de capacidad para comprender, porque no considera las acciones humanas en el plano de las redes de causalidad. El determinismo spinoziano parecería así una simple teoría de la resignación: aceptar que las cosas son como son. Sin embargo, la voluntad no es sinónimo de fatalidad: estamos también determinados a la perfección. Justamente porque estamos determinados a comprender también que estamos determinados a actuar en función de la perfección de nuestro ser. La comprensión no nos sujeta a la resignación sino a la perfección. La

perfección supone a la comprensión y es el impulso que la orienta hacia la conquista de una perfección cada vez más alta.

La fatalidad implica que aceptamos pasivamente la necesidad de los acontecimientos; esta doctrina probablemente pudo haber sido asumida por Spinoza en obras germinales, pero por ningún motivo, se acepta en la *Ética*. Esto querría decir que si bien Spinoza no cesa de admitir el carácter constreñido de las voliciones, no admite con ello la idea de una mera aceptación pasiva de los acontecimientos. El determinismo no es fatalismo en la medida en que la actividad o la acción son elementos siempre presentes en la doctrina más madura de Spinoza. El determinismo consiste en admitir que todo está sometido a una legalidad y que nada acaece de manera arbitraria, pero también consiste en admitir que no todo es padecimiento, que hay un elemento activo que no sólo no nos compele a la resignación sino a la superación de las contingencias. No habría, pues, en Spinoza una especie de fatalismo oriental en el que la templanza de ánimo consista en aceptar todo cuanto provenga del exterior.

CAPITULO VII

DESEO Y FINITUD

Cupiditas est ipsa hominis essentia

(E. III, Affectum definitiones).

Cupiditas est appetitus cum ejusdem

conscientia (E. III, p. 9, schol.)

1. Deseo y Cuidado de Sí

Conjurar a la tristeza y al temperamento mórbido es el propósito de la filosofía de Spinoza. La melancolía, el favorecimiento de las servidumbres son las debilidades de todas las morales de la mala conciencia; desbrozar el camino hacia la fuga mundi y alentar las promesas ultraterrenas son siempre ofertas de salvación esterilizadas en la obediencia. En Spinoza encontramos una ética que ve en el deseo el fenómeno fundamental de toda la vida, un cuadro de valores donde no hay sanciones, ni premios, ni réprobos ni santos. No condenar la manducación y el gozo por los

frutos de la tierra, no satirizar, sólo comprender los móviles de los hombres, los impulsos y las causas que les hacen inclinarse a una acción y no otra, son reglas de la valoración ética que hace que Spinoza sea considerado un pensador sospechoso de herejía. Para un filósofo que se propone comprender todo bajo el rigor de la geometría y de la perspectiva de la necesidad, las pasiones pueden explicarse y comprenderse sin tener que recurrir a los mitos transmundanos. Los moralistas apelan a una explicación común para describir el origen de los vicios humanos: son producto de una debilidad de la voluntad y representan una capitulación ante los apetitos. El hombre tiene un arraigo originario en la pasión pero no en razón de la caída teológica ni por desobediencia a la ley; las pasiones sólo son producto de la ignorancia y de la irracionalidad de los hombres¹. La *Ética* de Spinoza no está diseñada como un prontuario para la depuración de las debilidades ni como un tratado de normas. Spinoza llega a proclamar la inocencia de todos los hombres: las faltas son accidentes de la vida y la culpa no es sino un fardo de la mala conciencia. La moral confesionaria mantiene su influencia sólo sobre el ignorante de todas las causas que le compelen a actuar. Los hombres no entran a un estado cadente por la mácula heredada por los primeros de su

¹ La ignorancia es, ante todo, ignorancia de los motivos. Spinoza explica la consitución dicotómica de los prejuicios en el ya referido E. I, Apéndice. Pero de la misma manera en que Spinoza sostiene que "todos los hombres nacen ignorantes de las causas", también admite la posibilidad de ir más allá de ella: "Y tan pronto tomamos conciencia de dichos afectos, con verdad podemos decir que hemos nacido de nuevo" (T.B., Segunda parte, Capítulo 22, 7).

género; tampoco son bondadosos por naturaleza: hay hombre que actúan o padecen, sin más. ¿Por qué existen pasiones y acciones? Es una cuestión que sustituye en la filosofía de Spinoza a la pregunta moral ¿por qué existe el Bien y el Mal? El hombre se encuentra expuesto a modificaciones constantes de potencia que afectan la constitución de su cuerpo y alma: se manifiestan en la alegría (aumento de la potencia de actuar) o en la tristeza (disminución de la potencia de actuar); sus vicios y sus virtudes se coligen de su debilidad o de su potencia².

Cuando Spinoza declara que "todos los hombres nacen ignorantes de las causas" hace algo más que presentar la condición originaria de los hombres: ellos tienen la ilusión de ser fuente espontánea de sus actos; ignoran que tienen un caudal de causas que condicionan sus deseos. La ilusión de una espontaneidad desprovista de todo nexo causal crea una no menos nociva: la ficción teleologista; los hombres juzgan que todas las cosas fueron creadas para su abrigo y que en los designios de una divinidad se ha decretado que su tarea es señorear al mundo; los moralistas conciben que su dignidad consiste en instalarse en el centro del universo. Uno de los más grande de los atrevimientos de Spinoza consiste en testificar que

² Spinoza es un pensador de la "eficacia de los motivos" que impulsan a los hombres. Son fuerzas y no valores trascendentales las que impulsan a actuar de esta u otra manera. Por eso la pregunta ética es, ante todo, pregunta por los principios de la voluntad de obrar. De ahí que toda la *Ética*, particularmente los libros III y IV, expliquen impulsos y no "ideales de la acción".

el universo no es humano ni está hecho a la medida de las aspiraciones de los hombres. Tan fácil es imaginar, cuando se ignora el orden de la Naturaleza, que en el original estado de inconsciencia los hombres se hacen de la creencia de que todas las miserias y calamidades humanas se deben a la desobediencia del los mandatos divinos; cuando tal evento sucede, el Dios celoso instruye a las fuerzas de la naturaleza para causar desastres; castiga la iniquidad con la transformación de la carne en sal. La filosofía de Spinoza puede definirse como un esfuerzo por desmitificar la ficción de la "ira de Dios" tanto como la noción de milagro³.

Un ánimo no temperado es conducido por la tristeza o por el exceso. El poder de lo imaginario es un imaginario poder; lo inconsciente, un delirio entusiasta. Padecer consiste en permanecer ajeno a la naturaleza propia, estar separado de lo que se puede, ser extraño a la propia individualidad. Pero la cuestión de las pasiones no es un tema reservado para los tratados de moral pues la idea inadecuada -fuente de todas las pasiones, del error, de la incertidumbre, la Circe de la filosofía-, está presente en toda

³ Spinoza, toda vez que ha prescindido de la voluntad como propio de Dios, no puede mantener la idea de la comunicación misteriosa de Él con los hombres a través de los milagros. Si niega que no hay "hechos excepcionales" en la naturaleza, lo único que podemos identificar con el milagro es la ignorancia de las causas. En efecto, un milagro es "una cosa que excede a la inteligencia humana, no puede hacernos comprender la esencia y la existencia de Dios, ni enseñarnos nada absolutamente sobre Dios y la naturaleza" (T.T.P., Cap. VI, 22).

actividad humana; es preciso erradicarla para que la actividad constituya la mayor parte del alma. Las ideas inadecuadas tienen su génesis en los cuerpos exteriores o, lo que es lo mismo, en el "orden común de la Naturaleza" que Spinoza entiende como un conjunto indefinido de acontecimientos de los que el alma no es causa adecuada. Cuando el alma es afectada por una serie infinita de causas queda expuesta a la influencia de las cosas exteriores que debilitan su potencia de actuar; a mayor influencia de las cosas exteriores menor potencia de actuar, mayor pérdida de soberanía, implantación del régimen de lo imaginario⁴. El deseo, bajo el señorío de lo imaginario, queda sujeto a la dependencia de factores meramente negativos, supeditado a algo extraño al sujeto apetente; la constitución de una alma fortalecida por su posesión de sí irrumpe al unísono con la fundación propia de un deseo. La existencia tiene un carácter agonístico, es lucha, esfuerzo, perseveración. Ahora bien, para poder perseverar en el ser es preciso que la existencia no esté sometida a condiciones meramente negativas; los elementos y circunstancias extrañas a la naturaleza de cada ser singular la impiden o la favorecen. Si la vida estuviera supeditada únicamente a las condiciones externas sería

⁴ La imaginación explica más a la potencia de los cuerpos externos que la virtud propia del alma. De ahí que Spinoza sostenga que la "facultad" de imaginar expresada a través de la memoria no depende de nuestra naturaleza sino de la influencia confusa de cuerpos externos a nosotros: "la memoria no es más que cierto encadenamiento de las ideas que implican la naturaleza de las cosas que se hallan fuera del cuerpo, encadenamiento que se produce en el alma según el orden y encadenamiento de las afecciones del cuerpo humano" (E. II, p. XVIII, Esc.)

pura fragilidad. Es preciso, por ello, que haya una **vis nativa** con la que la existencia se mantiene.

Todo es lucha por la existencia: las cosas singulares, en tanto que están en sí, no tienen otro propósito que el de la perseverancia. El deseo es una fuerza con la que la existencia se afirma, es la esencia de la vida en tanto que condición interna y positiva para su afirmación; se trata de una fuerza por la que volvemos de nuestra condición de extranjeros de nuestra propia esencia a la naturaleza propia; es el medio con el que recuperamos nuestra potencia de actuar: el fenómeno más original de la existencia en tanto que no contiene su propia negación. El debilitamiento fortalece a la melancolía, la tristeza afirma la presencia de acontecimientos exteriores; en el fondo, todo padecimiento no es sino la privación del deseo propio. Nada más ajeno a Spinoza que aquella frase de Esquilo donde se resume la sabiduría trágica: padecer para comprender. El padecimiento entristece a la existencia y nos despoja de nuestra esencia. Spinoza es un alegre mensajero cuya buena nueva es la exaltación de la vida. La amputación de los signos vitales es la más cruel de las cirujías, el más pesado de los cargos es la culpa: olvida y serás absuelto, vive y serás redimido. Spinoza representa al espíritu libre que se resuelve a experimentar con los dones de la tierra, un alma que tiene confianza en la Naturaleza, un ánimo resuelto a escapar a los lugares donde no hay más el aire viciado de las ficciones terroríficas. Toda mala conciencia es una anticipación de

su propio infierno. La moral de los contritos debe ser puesta entre paréntesis para darle paso a la ética del deseo.

El deseo es un hecho prejudicativo. En tanto que Spinoza considera las afecciones humanas desde sus fundamentos, su ética se puede considerar como una ética de los motivos. El acto más primordial en las conductas humanas es el impulso desiderativo y no la deliberación y el juicio que las rigen: "no nos esforzamos en nada, ni queremos, apetecemos o deseamos una cosa porque la juzguemos buena; sino que, por el contrario, juzgamos que una cosa es buena porque nos esforzamos hacia ella, la queremos, apetecemos y deseamos"⁵. En la ética de la perfección abstracta los valores son intelectualmente aprehendidos antes del impulso, hay una captación discursiva de lo que se quiere. En Spinoza, aunque un querer superior no se contrapone a la razón, éste es siempre un hecho más fundamental; el deseo quiere necesariamente lo que quiere; está privado, en primera instancia, de orientación⁶. Las vivencias de los actos desiderativos están más allá de la deliberación acerca del carácter "bondadoso" o "malvado" de los objetos que intenciona; el deseo es un acto de tendencia hacia la

⁵ E. III, p. IX.

⁶ Tomás de Aquino concibe con el término de "sindéresis" una especie de noción universal del bien impresa en el alma de los hombres. Ahora bien, Spinoza representa a la filosofía que no supone esta "chispa moral" que hace que los hombres se inclinen hacia el bien. La razón no aprueba a las conductas porque, no siendo una noción pensable, como todo lo universal, es un ente de razón sobre el cual no puede operar.

perfección o la imperfección ontológicas y no algo vigilado y tutelado por la conciencia moral. Por el simple hecho de ser deseado el objeto de nuestro deseo es bueno y no porque la conciencia moral así lo haya dictaminado.

Para experimentar los impulsos desiderativos necesariamente tenemos que abrirnos; el deseo es un instrumento del éxtasis en el sentido de apertura, pues nos abre a las variaciones de potencia: la alegría y la tristeza. El deseo es dominado por la tristeza cuando nuestra potencia de actuar disminuye; un deseo puede hacernos vulnerables. Pero, por otra parte, es un impulso hacia una perfección mayor cuando está dominado por la alegría. En ambos casos, el deseo pende siempre de condiciones externas. Por ello, sólo en la medida en que logramos ser causa activa del objeto de nuestro deseo, esto es, causa adecuada de nuestros apetitos, podremos transitar hacia la conquista de un dicha permanente, es decir, hacia la posesión de una potencia de actuar no determinada por la fortuna y las circunstancias: "Los deseos que se siguen de nuestra naturaleza de manera que puedan entenderse por ella sola, son aquellos que se refieren al alma en cuanto se la concibe como constituida por ideas adecuadas; mientras que los demás deseos no se refieren al alma sino en cuanto concibe las cosas adecuadamente, y su fuerza y su crecimiento deben de ser definidos no por la potencia humana, sino por la de las cosas que están fuera de

nosotros"⁷. La conversión del deseo a la actividad es el paso que se tiene que dar para la conquista de una perfección no perturbada por las fluctuaciones de la duración. La constitución de sí, sólo se alcanza en la medida en que el deseo se origine y se explique por nuestra sola naturaleza. La apropiación de un deseo es un acto de constitución de una individualidad. He aquí los dictámenes de la razón: perseverar en el ser y conquistar una perfección mayor. "La razón no exige nada contrario a la naturaleza, exige, por tanto, que cada cual se ame a sí mismo, que busque lo que es útil para él, lo que realmente le es útil, y que apetezca todo lo que conduce al hombre hacia una perfección mayor"⁸. Si un deseo naturalizado consiste en la apetencia de la perfección, la negatividad, acto contranatura, consistirá en un deseo vulnerable a todo lo exterior. Los hombres, en cuanto están en sí, no desean sino afirmar la vida; el suicida, el que está ausentado de su propia potencia, esencia o naturaleza se conduce hacia un estado de corrupción de su existencia.

La *filautía*, amor por sí mismo, no consiste en la mera afirmación egoísta y la negación de los otros: es la afirmación alegre de la existencia en tanto que soy causa adecuada de su fortalecimiento. Este egoísmo que no implica la negación, consiste

⁷ E. IV, Apéndice, Capítulo II. La nobleza o debilidad del deseo, depende entonces de su causa. Por tanto, el *deseo-pasión* se refiere a la fortaleza de las cosas externas en nosotros; en cambio, el *deseo-acción* se explica por nuestra sola potencia de actuar y de pensar.

⁸ E. IV, p. XVIII, Esc.

en una certeza de la individualidad en una prolongación ilimitada por el ímpetu del querer. Porfiar, afirmarse en la existencia son las consecuencias positivas de un elemental amor por la vida. El deseo concebido a la manera de Spinoza desconoce la vacilación y expulsa a la negatividad: es una promesa de bienaventuranza. Por ello sólo hay realidad en la alegría. Tristeza es déficit de existencia. Existimos, tenemos mayor realidad en la medida en que afirmemos nuestra potencia de actuar. Podemos tener una existencia "biológica" pero ello no nos da realidad; la privación de atributos, de cualidad o de esencia nos hace rehenes de las fluctuaciones y veleidades de algo otro que es un oscuro enemigo y que nos somete a un desgaste incesante. Por ello, el deseo no podría comprenderse sino en su dimensión dinámica, como una tendencia hacia la "adquisición de mayor realidad". En el impulso dinámico se encuentra la vocación profundamente transformadora del espíritu libre, en el querer activo se vencen todas las inercias y resistencias: el fiat del apetito nos abre ante el reconocimiento necesario de una esencia individual que tiende a la afirmación de su realidad. El deseo nos impulsa hacia la adquisición de un bien superior. Ahora bien, esta tendencia no puede comprenderse como un progreso temporal; el deseo ambiciona la eternidad, como diría Nietzsche *alle Lust will Ewigkeit*. De la duración (supeditación del deseo a las circunstancias externas) pasamos al reino de lo supratemporal (recuperación para sí de la potencia de actuar, alegría por la conquista de un bien superior, deseo explicado por la naturaleza propia del alma). El deseo quiere afirmarse

indefinidamente: es negación de la temporalidad, lucha contra la finitud⁹. El carácter agonístico de la vida hace que ésta esté dotada de ingenios con los cuales levanta la ciudadela que protege su integridad; ese ingenio, el deseo, no tiene otra tendencia que no sea la vital¹⁰. El deseo no puede tener, como lo ha afirmado una doctrina del siglo, devaneos con la muerte. La muerte queda excluída de los deseos de todo el que se encuentra en posesión de su propia naturaleza: los deseos colegidos de un alma soberana tienen como determinación necesaria la autoafirmación

¹¹. La lucha contra la duración a favor del plano de eternidad

⁹ El deseo se origina por nuestra condición finita, pero se puede decir que su origen es también su obstáculo. El hombre es un ser finito y determinado (E. II, p. X, Esc.), pero su esfuerzo es indefinido y depende de su perfección (E. V, p. XL).

¹⁰ La vida sería para Spinoza una doble acción; *actio inmanens* en cuanto el deseo actúa sobre las propias fuerzas que la determinan a fortalecerse (véanse los primeros diez capítulos de E. IV, Apéndice); asimismo, la vida estaría dotada de una especie de *actio transiens* en la medida en que está determinada también a actuar sobre lo exterior para agenciarse de cosas que le son útiles (véase el Capítulo X, XXVI, XXVII, XXX y XXXII de E. IV, Apéndice). Por una, la vida tiene esencia y, por la otra, alimento.

¹¹ Toda verdadera *vis nativa* no tiene otro impulso que el de la afirmación irrestricta de la vida. En este punto la opinión de Spinoza no puede tomarse como una especie de prehistoria del psicoanálisis. Incluso se puede notar cierta indiferencia de Freud hacia el pensamiento de Spinoza: "Ich habe mein langes Leben hindurch der Person wie der Denkleistung des grossen Philosophen Spinoza eine ausserordentliche, etwas scheue Hochachtung entgegengebracht" (esta opinión está recogida en una carta que Freud envía a los organizadores de un Coloquio sobre Spinoza y cuyas memorias están impresas con el título *Spinoza Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1962). La tentación de presentar una lectura que haga de Spinoza una especie de precursor en

expresa esa aversión del alma. El sufrimiento, una cierta forma de anticipación de la muerte, es también extraño a nuestra naturaleza; el martirio nos es cosa de santos sino de hombres tristes. El deseo se afirma en el gozo, expresa la alegría y no tiene otra adicción que la potencia; por ello, la salud es una de sus determinaciones, la enfermedad es sólo un malentendido. El pensamiento sobre la nada, nada es. La muerte no es un *modi cogitandi*, no puede ser tematizada, ni ser objeto de reflexión. La negación queda excluida de cualquier clase de conocimiento pues "el hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación sobre la muerte"¹². Las filosofías enamoradas de la muerte, todas ellas diversamente platónicas, están hechas a la medida de los hombres débiles. El élan gótico del deseo sólo puede apuntar hacia las alturas de su afirmación, ahí dónde la vida se enorgullece de sí misma.

2. Deseo-Acción, Deseo-Pasión

este problema queda desechada cuando vemos que la historia de la filosofía tiene una insistente reflexión sobre el tema del deseo desde Platón hasta Kant. Algunos comentaristas presentan esa relación como unilateral. Jerome New (en su *Emotions, Thought and Therapy: a studio of Hume and Spinoza*, London, Routledge, p. 73) opina que: "In considering the relation between Spinoza and Freud (though we shall be more concerned with Freud as a crypto-Spinozist than with Spinoza as an anticipator of Freud)".

¹² E. IV, p. LXVII

Una sola palabra pueden definir la esencia del deseo: vida¹³. En el concepto spinozista de deseo encontramos que hay una fuerza prerracional o pasional: cuando somos determinados por esta clase de deseo experimentamos una disminución de la potencia de actuar. El origen prerracional del deseo hace que permanezca reprimida la fuerza de acción. No sería así la fuerza desbocada y oscura tal y como se entiende hoy día sino algo que regula estados de potencia. El deseo es vida en el sentido en que toda ella implica modificación que repercute en la intensidad con la cual somos aptos para obrar o para padecer: "la tristeza es mala en cuanto disminuye o reprime esta potencia de obrar"¹⁴. Un deseo determinado por una mala afección conduce a la tristeza en tanto que impide que seamos más aptos para actuar e impide también que accedamos a las determinaciones de la razón. Un deseo derivado de una mala afección cumple la función de obstáculo y de resistencia a nuestra propia naturaleza. Pero no sólo la tristeza es una forma de replegar a la fuerza del deseo; también lo es la alegría en cuanto impide acceder

¹³ Spinoza presenta una idea compleja de lo que sería la vida que define el deseo. Fiel al espíritu de su época, también concibe al cuerpo como un autómata regido por sus propias leyes (E. II, pp. VII y XIII); pero la vida no se reduciría a ese aspecto puramente mecánico: también estamos dotados de instrumentos intelectuales que son como una especie de sustrato de ésta: la idea de ánimo que presenta también E. II, p. XIII en su Escolio. El deseo supone a las dos entidades que fundamentan a la vida: se trata de una fuerza corporal o aptitud, pero no sería de menor importancia la vida espiritual que la alumbra. Spinoza estaría de acuerdo con esta definición: "la vida es la capacidad de obrar según la capacidad de desear" (Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, Prefacio).

¹⁴ E. IV, p. LIX, Dem.

a la verdadera potencia de actuar, esa alegría que no se sigue de la necesidad de nuestra naturaleza considerada en sí sola; la alegría cuando concuerda con la razón coincide con nuestra naturaleza: es una fuerza de despliegue y excitación de nuestra capacidad para obrar¹⁵. La conciencia de sí, esto es, la idea adecuada de nuestro yo, es originada por los deseos que provocan alegrías que sólo dependen de nuestra naturaleza: "en cuanto la alegría es buena, concuerda con la razón; consiste, en efecto, en el hecho de que se aumenta o favorece la potencia de obrar del hombre, y no es una pasión sino en cuanto no se aumenta la potencia de actuar del hombre como para que se conciba a sí mismo y conciba sus acciones adecuadamente"¹⁶. No concebirse adecuadamente consiste en estar sometido a los deseos que derivan en tristeza; no concebirse adecuadamente consiste en impedir que seamos causa adecuada de nuestras acciones: el deseo es la fuerza con la cual accedemos adecuadamente a nuestro yo; sin esta fuerza de despliegue seríamos incapaces de acceder a lo que somos, pues devela nuestra propia esencia. Un poder para ser más aptos es un poder para concebirnos cada vez más a través de nuestra esencia adecuada; concebirse a sí mismo es percibirse como causa adecuada de sus

¹⁵ Las filosofías de corte vitalista siempre suponen el horizonte temporal como elemento de la vida. Spinoza también pondera la presencia del tiempo en ella, pero no lo hace necesariamente en términos encomiásticos. Las emociones son precisamente alter-acciones. Pero la idea de perfeccionamiento de nuestro ser es concebida sin desdoro de la vida a través del concepto de eternidad que Spinoza sostiene en E. V, p. XXIII, Esc.

¹⁶ E. IV, p. LIX, Dem.

propias acciones. La alegría es una expresión de la conciencia de sí.

No es que el deseo sea el instrumento de la conciencia de sí mismo; el deseo no aporta la intuición del yo, pero la fuerza mediante la cual se llega a esta conciencia se origina en él. La racionalidad, con la cual llegamos a poseernos a nosotros mismos en tanto que causa adecuada es un impulso antes que una aptitud intelectual; la razón precisa de una fuerza tal que le permita remontar los obstáculos que tiene que superar para coincidir consigo misma. Comparecemos ante nosotros mismos después de la odisea del deseo. Un deseo que nace de una alegría o de una tristeza inconstante permite que sólo sea parcialmente conducido nuestro esfuerzo de perseverancia. La perseverancia en el ser cuando es referida a una sola parte "conserva nuestro ser sin tener en cuenta en lo más mínimo nuestra completa salud; a esto se añade que los deseos que nos subyugan en grado máximo sólo tienen en cuenta el tiempo presente, pero no el futuro". Así las cosas, el deseo activo es aquel que tiene en consideración la íntegra naturaleza del cuerpo y del alma, es decir, a una salud completa y no sólo considera el estado de la alegría presente del cuerpo y de su perseverancia: "la imagen de una cosa futura o pretérita, esto es, de una cosa que consideremos en relación al tiempo futuro o pretérito, excluido el presente, es más débil, siendo iguales las demás circunstancias, que la imagen de una cosa presente; y, en consecuencia, el afecto cosa futura o pretérita, siendo iguales las

demás circunstancias, es más remiso que el afecto hacia una cosa presente"¹⁷. Si un deseo está referido sólo a una parte el esfuerzo de perseverancia será parcial y la expansión del deseo se registrará también parcialmente. Cuando el alma llega a concebir a las cosas bajo la fuerza de la razón, esto es, bajo una especie de eternidad, no deja de ser afectada por las ideas de cosas futuras o pretéritas. El alma, tenga o no ideas adecuadas, no se sustrae del todo de la duración de las cosas. En ella coexisten las afecciones producidas por la oscilación de las cosas espacio-temporales y las colegidas de la necesidad de la razón. No podemos tener un conocimiento adecuado del comportamiento temporal de las cosas; si tuviésemos tal conocimiento acogeríamos un bien presente por un mal futuro y desecharíamos un bien presente por un bien mayor del futuro; podríamos así regular nuestros apetitos por este conocimiento de la duración de las cosas. Salvo que no hay tal conocimiento adecuado. Spinoza no admite, en cuanto a las afecciones de bien y mal referidas al futuro, que tengamos un conocimiento adecuado, pero sí un conocimiento verdadero¹⁸. Este

¹⁷ E. IV, p, IX, Cor.

¹⁸ "El deseo que nace del verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo, en cuanto éste versa sobre las cosas contingentes, puede ser aún mucho más fácilmente reprimido por el deseo de las cosas que están presentes" E. IV, p. XVII. ¿Qué diferencia hay entre el conocimiento adecuado y el conocimiento verdadero al que alude esta proposición? Es probable que se trate de un conocimiento utilitario que no se deriva de la razón sino que la prefigura. Es un conocimiento que cabalga entre la imaginación y la razón. Pues como todos sabemos, Spinoza no admite que tengamos conocimiento adecuado de las cosas temporales: "De la duración de las cosas singulares, que se hallan fuera de nosotros, no podemos tener ningún

conocimiento verdadero de lo bueno y lo malo, abstracto y universal, puede fácilmente ser reprimido por una afección referida al presente. La cuestión podría plantearse más claramente: ante dos deseos, uno referido al presente y otro al futuro, optamos por el primero, pues el deseo presente que versa sobre cosas buenas es más fuerte que el segundo. Los deseos están dotados de una fuerza y nos inclinamos siempre por el más fuerte.

Spinoza siempre ha sostenido que el bien y el mal tienen un origen convencional; se pueden, desde el punto de vista de la razón, intercambiar: hay bienes que son males y males que son bienes. Así, por ejemplo, el bien que impide que accedamos a un bien superior es realmente un mal; cuando nos inclinamos de entre dos males por el menor, estamos realmente eligiendo un bien: el apetito derivado de la razón siempre se inclinará por el bien superior y por el mal menor. Es una operación fundamental la de inclinarse siempre por aquello que aumentará su potencia de actuar y de guardarse por aquello que la disminuye. De ahí la imposibilidad del equilibrio de la voluntad. La inclinación y la disposición no son operaciones que se puedan suspender o que tengan que ser arbitrarias para poder optar por dos cosas que el intelecto pondera como bienes exactamente iguales¹⁹. La fuerza de los afectos

conocimiento, sino uno muy inadecuado" (E. II, p. XXXI).

¹⁹ Para Spinoza la paradoja de Buridán es falsa: "¿qué sucederá, si está en equilibrio, como el asno de Buridán? ¿Perecerá de hambre y de sed?" (E. II, p. XLIX, Esc.).

es dirigida de un modo tal que ésta siempre queda convertida en un bien, pues como hemos indicada hasta la inclinación por un mal menor es un bien. La racionalidad no es una fuerza represiva del deseos sino, al contrario, lo que más lo enaltece: ser cada vez más racional es desear cada vez más con mayor fuerza. El deseo racional es una fuerza de excitación de la potencia de actuar pero que no se resuelve en el exceso; por ello sólo puede surgir en tanto obramos determinados por nuestra propia naturaleza. Poseemos poderes que están inscritos en nuestra esencia, pero hay también algunos límites que no podemos transgredir. El límite racional del deseo es el límite de la naturaleza humana misma: no podemos desear lo que hay más allá de nuestra naturaleza. La esencia humana está determinada a actuar hasta donde su propia potencia puede alcanzar. El exceso proviene de todo aquello que no somos esencialmente, lo que no se sigue de nuestra naturaleza. Spinoza sostiene que por medio del deseo que nace de la razón seguimos directamente el bien y nos apartamos indirectamente del mal²⁰; ¿qué significa esto? que los deseos que obran en el hombre racional se siguen afectos puramente afirmativos; que el hombre virtuoso quiere el bien por sí mismo. El hombre abyecto evita el mal no por amor a la virtud sino que es movido por la superstición. Para Spinoza, quien es obligado por la tristeza a hacer el bien es impotente de ánimo tanto como el

Querer implica optar pero también renunciar. ¿Qué impulsa nuestra elección? sin duda alguna la disposición de nuestra naturaleza expresada en la fortaleza de un deseo. Se tiene más hambre y menos sed o viceversa. El deseo no conoce esa vacilación: actúa, no delibera.

²⁰ E. IV, p. LXIII, Esc.

que de igual manera inflinge el mal a los otros: no importa la acción sino los móviles de ésta. El apetito racional que busca al bien no se origina por un motivo externo sino por el conocimiento de que algo se aviene con nuestra naturaleza. Desear obrar, conservar el ser y tener por fundamento la propia utilidad tiene motivos vitales: el hombre libre actúa para evitar algo y también para afirmar su propia acción. Los deseos que se siguen de nuestra naturaleza sólo pueden ser explicados por nuestra propia potencia de actuar, en tanto estamos constituídos por ideas adecuadas; la causa próxima de ellos es algo que se origina desde nosotros. Estos deseos que están referidos a nuestra naturaleza son necesariamente buenos; en tanto que estamos en nosotros mismos, no podemos buscar algo contrario a nuestra naturaleza: toda acción implica necesariamente utilidad para nuestro ser. Así se explica como es necesario para Spinoza el tratar de perfeccionar al entendimiento; la reforma del entendimiento trae consigo el de producir afectos que se avienen con nuestra naturaleza. Pero "perfeccionar el entendimiento no es tampoco nada que entender a Dios y los atributos de Dios y las acciones que se subsiguen de la necesidad de su naturaleza. Por lo cual, el fin último del hombre guiado por la razón, esto es, el deseo supremo (subrayado nuestro) con el cual procura gobernar a todos los demás, es el que le lleva a concebirse a sí mismo y a concebir todas las cosas que puedan caer bajo su entendimiento, adecuadamente" ²¹. Cuando finalmente somos capaces de gobernar a nuestras afecciones es cuando somos aptos para

²¹ E. IV, Apéndice, Cap. IV.

comprender a Dios, a la naturaleza de las cosas y se concibe adecuadamente a sí mismo; concebirse adecuadamente a sí mismo, inteligirse, consiste en llegar a tener afectos como vinculados a la idea de Dios. El deseo-pasión indica un estado en el cual el yo no ha llegado a tener idea de su propia esencia y está separado de lo que puede; permanece constituido por ideas inadecuadas y no ha sometido a su dominio todas las afecciones que experimenta. En sentido opuesto, **deseo-acción** es aquel en el que hemos sometido al imperio de la razón las afecciones que implican estados de padecimiento; se trata de un mecanismo de regulación de aquello que se contrapone a nuestra naturaleza: todo lo que es acción es estimulado y todo lo que implica padecer es desterrado. No poder gobernar a los afectos implica no llegar a ser dueño de sí ni a concebirse adecuadamente. La servidumbre no sólo está referida a una fuerza externa que nos subyuga; es la propia impotencia la que es su esencia; se trata de una incapacidad para gobernar a los afectos: "el hombre sometido a los afectos no depende de sí, sino de la fortuna, bajo cuya potestad se encuentra de tal manera que a menudo está compelido, aun viendo lo que es mejor, a hacer, sin embargo, lo que es peor"²². Obedecerse a sí mismo, esto es, gobernar sus afectos, no es algo distinto de un acatamiento de leyes totales: " (el hombre) en cuanto es una parte de la

²² La famosa frase de Ovidio (Video meliora, proboque, deteriora sequor) aparece citada dos veces en el mismo libro IV. La primera vez en el Prefacio y la segunda en E. IV, p. XVII, Esc. Para Spinoza esa separación de idea y acción sólo es posible en quien está dominado por opiniones. Pensar y actuar en consecuencia es una necesidad de la vida virtuosa.

Naturaleza Total, cuyas leyes está compelido a obedecer la naturaleza humana y acomodarse a ella de infinitos modos..."²³. La muerte, el límite, la impotencia, las pasiones tristes etc. nos sobrevienen, no son partes constitutivas de nuestra naturaleza: siempre y cuando estemos en nosotros mismos, todas estas condiciones negativas pueden ser remontadas por nuestra propia fuerza²⁴. Todas las determinaciones de su ser y de su acción provienen de la fuente interna.

¿Cómo es que Spinoza puede explicar el origen de la pasión y pretender al mismo tiempo constituir una filosofía afirmativa? debe haber, en el orden de las cosas dadas, una expresión de nuestra finitud de potencia: sin la pasión o la mutación de nuestra consitución por virtud de alteraciones que nos hacen experimentar las cosas exteriores, no se explicaría a la muerte. Si pudiésemos alejar de nosotros a todas las mutaciones que no se explican por nuestra naturaleza conservaríamos eternamente la existencia; de aquí se colegiría también que tendríamos una potencia indefinida. Si fuésemos pura positividad tenderíamos eternamente a conservar al ser: la perseveración en la existencia se explica por nuestra sola naturaleza; todo ser en cuanto es en sí tiende a conservarla; la

²³ E. IV, Apéndice, IV.

²⁴ En efecto, "nada malo puede, pues suceder al hombre, sino por causas externas" (E. IV, Apéndice, Cap. VI). Pero no debe tomarse a la exterioridad como el nicho del mal entendido metafísicamente. Lo exterior no tiene sentido puramente negativo, dado que la *actio transiens* que concibe Spinoza es un polo de referencia necesario en las acciones de regeneración del ser.

mutación de naturaleza nos hace partícipes de una ley a la que están sometidos todos los seres sin excepción alguna²⁵. Spinoza necesita demostrar también que la potencia del hombre participa de la potencia infinita de Dios, pero ya no se explica directamente por la esencia infinita de Dios sino por su esencia actual: la finitud del hombre (padece mutaciones que no son originadas por su naturaleza) y su participación en la potencia (que se explica por medio de la esencia actual del hombre) de la potencia infinita lo hace tan pasional como activo. Estas dos particularidades definen su naturaleza. Estamos condenados a padecer para ser hombres; pero tenemos que estar conectados a un centro divino para conservar el ser. En comparación con nuestra potencia, la fuerza de las causas exteriores pueden superarla; a partir de esta tesis explica Spinoza la necesidad de la muerte y nuestra condición de seres finitos. Pero existen también afectos con los cuales pueden reprimirse la fuerza de las causas exteriores: un efecto es reprimido siempre y

²⁵

La física spinoziana y su teoría de la articulación de los cuerpos complejos (E. II, p. XIII, Axioma III) consiste básicamente en la comunicación de los movimientos según una razón. La mutación de forma, que es una de las consecuencias de la ley del movimiento y del reposo, depende de la constitución y del género de cada cuerpo. Así, los cuerpos duros, que se articulan en superficies más grandes, son más persistentes en su forma. ¿Cuándo retiene un individuo su forma? a) cuando conserva la misma relación de movimiento y reposo en los individuos componentes; b) cuando sus individuos componentes se mueven en la misma dirección. El cuerpo humano, sin embargo, llega a ser afectado en su forma porque su aptitud llega ser superada por los cuerpos exteriores.

cuando exista otro que sea más fuerte que el afecto a reprimir²⁶.

3. Finitud y Compensación Ontológica

¿Existe en Spinoza una "deducción"²⁷, esto es, una justificación, del paso de lo infinito a lo finito, de lo absoluto a la determinación, del reino de la eternidad al de la duración? Un examen superficial de la obra de Spinoza apuntaría de inmediato hacia ese cambio de registro como un paso brusco que no está respaldado por ninguna demostración. Algunos comentaristas sostienen que el sistema spinozista se viene abajo cuando aborda el problema de las entidades singulares y que se precisaría una especie de "mediación ontológica", que está ausente en Spinoza, para poder afianzar su consistencia. Toda filosofía que admite la presencia en la esfera humana al deseo, parte de un supuesto fundamental: la finitud, una especie de imperfección ontológica primaria, una "falta original". Es precisamente por la conciencia de esta finitud que se formula la postulación de una especie de

²⁶ E. IV, p. VII. Todo *conatus* implica una comparación entre nosotros y la causa externa. De ahí que en Propositiones posteriores Spinoza sostenga que la intensidad de una *afección* (mayor o menor) hace que nos inclinemos por una de ellas, la que posee más fuerza.

²⁷ Tomamos deducción en el sentido de justificación y continuidad. Este concepto se debe sobre todo a Kant. Salvo que Spinoza no quiere demostrar la aplicación de categorías a la experiencia sino mostrar la legitimidad de una proposición derivada. El procedimiento deductivo para comentar a Spinoza se debe, desde luego, a Gueroult.

compensación ontológica que nos vincula a las fuerzas que nos pueden arrojar más allá de nuestra finitud. La admisión de la finitud consiste en la conciencia de un límite original pero también el reconocimiento de una fuerza de superación de éste. Spinoza no ignora un diagnóstico sobre esta, nuestra "enfermedad mortal". El hombre es la fatalidad que lo confina a un puesto poco privilegiado dentro del orden de la Naturaleza pero también la astucia infinita con la que remonta sus faltas de origen²⁸. De ahí que le defina una doble actitud frente a la vida que un evento inexplicable -no menos extraño que el de la muerte- le ha conferido: conservación pero también disposición al inagotable apetito derivado de su finitud. Sin embargo, el problema de Spinoza no se reduce a la descripción de un orden descendente en que de lo infinito se pasa a los rangos menos cualitativos de la existencia; del orden de la realidad esencial al de formas de existencia dependientes. Habría en la *Ética* de Spinoza una especie de doble movimiento: uno en que se transita de lo infinito hacia lo finito, pero también otro en sentido inverso que consiste en avanzar de lo finito (la contingencia, la pasión, los géneros elementales de

²⁸ Desde luego que la principal nota crítica de Spinoza frente a Descartes la presenta en la definición del hombre como una composición de dos modos de la sustancia infinita (E. II, p. X). Toda cosa finita lo es en relación a los límites que les son impuestos desde afuera. Spinoza define a la potencia infinita como aquello que no encuentra obstáculos en su acción y, por tanto, no hay nada que la limite (E. I, p. XVI, Esc.); por contraposición, un modo finito es lo que encuentra obstáculos y límites a su acción. Pero no sólo eso: su acción se dice en relación a la superación de éstos. De ahí que deseo y *conatus* siempre se presentes como fuerzas comparativas con lo exterior (E. IV, pp. VI y VII).

conocimiento) hacia lo infinito. Este último movimiento es, quizá, uno de los mas grandes propósitos de la filosofía de Spinoza: arrancar al hombre de la miseria de las cosas perecederas para lanzarlo al plano de las cosas "divinas". Sin embargo, no debemos confundir a Spinoza con un filósofo renacentista; más que a la entronización del hombre, Spinoza aspira a la beatitud, punto final de este movimiento de inversión llevado a cabo en los últimos libros de la *Ética*. Es justamente de este último punto sobre el cual quieren concentrarse nuestras reflexiones: como romper la "fatalidad" de la finitud para avanzar hacia la esfera de lo eterno, abandonando en una especie de itinerario intelectual todas las asperezas puramente humanas de nuestra condición. Ahora bien, Spinoza, al igual que muchos de los filósofos mayores, no se propone propiamente hablando elaborar una doctrina o una serie rígida de conceptos; su filosofía es esencialmente un método de salvación²⁹. Sin lugar a dudas, el punto de partida de la filosofía spinozista es la construcción de la idea de la esencia de Dios. Sin el reconocimiento de tal estrategia filosófica, todo el edificio de su filosofía se vendría abajo: la idea de orden no sólo adquiere en Spinoza un sentido metodológico. Habría también un momento derivado

²⁹ El dogma religioso de la salvación supone la existencia de un mal generalizado. El mesianismo consistiría en la creencia de una salvación sobrenatural. Ahora bien, Spinoza no creería ni en un mal difundido por la desobediencia del hombre ni en la idea de una salvación sobrenatural. La beatitud no es un premio ultramundano sino una perfección natural (E. V, p. XXXIII, Esc.). Entonces, ¿de qué nos debemos salvar si no hay un mal metafísico? de nuestras debilidades y de nuestras impotencias, de la tristeza y de la ira.

de este primer paso y conquista metodológica (Dios) en la que la conciencia del yo pasa a formar una parte importante de sus especulaciones. En el orden de las razones, así como en el orden de las esencias, la conciencia del yo, o mejor dicho, la conquista del yo, no es sino un acto secundario. La conciencia de la idea de Dios precede a toda investigación; es el fundamento de toda clase de ideas; a ellas se remiten todos los modos de pensar, incluyendo a los afectos. El anticartesianismo de Spinoza consiste esencialmente en negar al yo como un punto de partida, como una conquista inmediata del esfuerzo intelectual³⁰. El yo, frente al primado intelectual de la idea de Dios se desplaza así a un término secundario que a nuestro juicio tiene este significado: el hombre no es el centro del universo. La ilusión humanista, o mas precisamente antropocéntrica, es un obstáculo intelectual en el propósito de asegurarse una idea adecuada de la esencia del hombre. La ilusión, en sentido crítico, adviene cuando el orden de las esencias y de las razones es adulterado: si suplantamos al yo por Dios dentro de ese orden no sólo se pierde el sentido de realidad

³⁰ A un yo desustancializado sólo le quedarían funciones y esfuerzos. La unidad de todos los actos de yo no la daría, en Spinoza, una especie de continente de todas sus operaciones: la sustancia pensante. El yo es sus voliciones particulares, este o el otro apetito, las ideas que forma y, en suma, todos los esfuerzos que emprende. Todas estas acciones son a la vez acciones de Dios y, no menos, acciones del hombre. De ahí que Spinoza diga: "Este amor del alma debe referirse a las acciones del alma y, por ende, es una acción por la cual el alma se considera a sí misma, acompañada por la idea de Dios como causa, esto es, una acción por la cual Dios, en cuanto puede explicarse por el alma humana, se considera a sí mismo, acompañado ello por la idea de sí" (E. V, p. XXXVI, Dem.)

sino que volvemos imposible toda idea adecuada en general.

De manera análoga a la construcción de la esencia de Dios, el yo llega a ser una construcción derivada de esa esencia. Requiere de una serie de preámbulos argumentativos, los elementos de su construcción, para finalmente acceder a su definición real. La naturaleza del yo es el pensamiento, su operación fundamental. Sin embargo el yo no es sólo un conjunto de operaciones intelectuales, ni se reduce a un mero sistema encadenado o concatenado de ideas: lo constituyen, también, afectos, voliciones, inclinaciones, aversiones y deseos. El conocimiento de tercer género, que presenta Spinoza como el más refinado instrumento intelectual que posee el alma no sólo es el momento culminante de una conquista metodológica; es un acto de conquista de sí mismo. "Filosofar consiste en avanzar hacia sí mismo", había dicho Aristóteles; el conocimiento intuitivo irrumpe en nuestro ser -el cuerpo mismo está comprometido en este ascenso- lo mismo que en nuestra alma. Pero la perfección no consiste en la mera contemplación privada de la potencia de actuar: la perfección individual está conectada con la perfección del todo. Mejor dicho, el proceso de reformas del intelecto desemboca en una participación de la perfección total, es decir, de Dios. El yo es, a la vez que una esencia particular, un eslabón sintonizado con la Totalidad. Pero el momento culminante de las transmutaciones spinozistas tiene un proceso explicativo: no se trata de la mera estrategia racional de la construcción del yo,

sino de la fuerza que conquista esa perfección: el deseo. El deseo, aquí como en Platón, no constituye ninguna clase de sabiduría; sin embargo, ninguna sabiduría puede concebirse sin él³¹.

El deseo implica conciencia pero no necesariamente conocimiento. Que el deseo sea conciencia quiere decir: todo modo de pensamiento es parte constitutiva del alma³². Pero no basta con tener una pura conciencia; el esfuerzo intelectual tiene por objetivo devenir conciencia de sí mismo. Habría así una conciencia que tiene por referencia a la exterioridad, que "representa" la presencia real o imaginaria de una cosa de la que es conciencia; esto es lo que Spinoza denomina "afección". Tener conciencia no quiere decir necesariamente tener claridad frente algo. Los modos del pensamiento implican a toda clase de ellos, incluso el pensamiento que cualitativamente es inferior o inadecuado. El hecho de tener conciencia de algo no indica, para Spinoza, una condición cognoscitiva; mientras la conciencia se mantiene referida a un polo exterior a ella misma, mientras no adquiere un carácter reflexivo, no puede conocer. Se puede tener conciencia sin llegar a poseer a la razón. La sabiduría no es sino el resultado de una serie de esfuerzos que están referidos al mundo y la dicha práctica que de

³¹ El spinozismo no sólo está definido por ese movimiento de descenso de lo infinito hacia lo finito; habría también una especie de "impulso dialéctico", para decirlo como Platón, que nos conduciría hacia la perfección. Ese resultado es "alegría permanente de la beatitud" (E. V, p. XXXVI, Esc.).

³² E. II, Ax. III.

ellos se colige es también intramundana³³. ¿Por qué Spinoza establece la antelación de la conciencia frente al pensamiento? porque admite que la fuente de las acciones no se remite al orden de las creencias sino a la de los impulsos. En este impulso esencial no quiere darle ningún privilegio especial al hombre; los animales y las cosas quieren igualmente perseverar en su ser. La conservación de nuestra existencia nos vuelve igual que a todas las demás cosas finitas. Sin embargo, el carácter de nuestra condición no es puramente pasiva, mecánica o defensiva; si Spinoza establece, al parecer involuntariamente, un privilegio para el hombre es que concibe para éste un carácter dinámico: el talante desiderativo del hombre no sólo consiste en reaccionar defensivamente ante la exterioridad sino en emprender y avanzar. La conquista de una potencia de actuar superior no es sino el resultado o culminación de esta potencia del hombre: puede reformar su intelecto, puede participar de la divinidad del pensamiento adecuado. La actividad, esto es, la capacidad para ser la fuente de determinaciones que se avienen a nuestra naturaleza consiste en la posibilidad de ir más allá del reino de lo puramente receptivo. El fenómeno del deseo es contemporáneo al de la actividad: no puede haber actividad sin deseo y deseo sin actividad. La actividad se explica por nuestra

³³ Spinoza no necesita distinguir entre sabiduría y conocimiento. Entre la idea estoica de la sabiduría como "prudencia" y el conocimiento adecuado como "potencia de acuñar conceptos" no habría ninguna diferencia. Todo conocimiento, toda sabiduría, implica una situación práctica en y para el mundo. Por ello, los "fines sobrenaturales" no son sino entes de razón. A esto alude Spinoza en E. V, p. XLIII.

fuerza natural; Spinoza no da una explicación trascendental de esa fuerza. No es una especie de don o gracia sobrenatural; la inmanencia de la explicación naturalista de la fuerza está referida al deseo, a nuestra tendencia a perseverar en el ser o a la voluntad. ¿A qué se refiere Spinoza cuando habla de la fuerza? A que el deseo no constituye sino un poder, el más primigenio, que intelectual y corporalmente nos mantiene como existencias actuantes. Spinoza se refiere insistentemente a la potencia de actuar, a la potencia de pensar; pero éstas no son, en realidad, sino potencias derivadas de una potencia más elemental.

Toda potencia es necesariamente actual: sólo la actividad es una manifestación viva de nuestra potencia. El método constituiría justamente uno de esos instrumentos para hacer de las manifestaciones del deseo una presencia actuante. El deseo mantiene su posición de reserva de la potencia de actuar y de pensar antes de que poseamos "formalmente" a cada una de estas potencias; nos precede, nos empuja, nos reforma: precede a toda perfección. He aquí la posición de base: perseverar en la existencia pero también determinarla a que ésta sea fundamentalmente activa. El deseo no sería la fuente perversa de la caída o de la debilidad del hombre; Spinoza no busca fórmulas para eludirlo sino para entregarse sin reservas a él. Pero cabría aquí la acotación: el deseo no constituye la debilidad por la cual nos enfrentamos a la antesala de la mala conciencia. El deseo, para Spinoza, no necesariamente es pasión -es decir, búsqueda desmedida e irracional de honores,

bienes menores, delirios- sino fundamentalmente una fuente de potencia que nos conduce más allá de la debilidad. Spinoza censura la entrega de los hombres a sus delirios pero nunca a los principios activos de sus deseos. Un deseo no es, pues, una simple tentación, una prueba para la santidad. No somos débiles porque tengamos deseos, sino porque no deseamos lo suficiente. El deseo es la estructura o el propio fundamental que define a los hombres. Hay también una forma singular en que realizamos esta particularidad humana: los deseos definen la esencia propia, particularizan. Tenemos así que es una nota común pero algo que a la vez no puede ser parangonable. Es un elemento diferenciante y compartido, como estructura ontológica y como singularidad egológica. El deseo expresa la singularidad de la potencia del yo. Expresa también estados o formas de existencia; por una parte se remite a la condición variante de la forma pasional de la existencia (la alegría y la tristeza que oscila de acuerdo a la presencia de las causas externas); por otra, a un grado de eternidad que el alma adquiere cuando ella accede al conocimiento verdadero, el de las causas. Esta afectación de las causas es, pues, la forma en que podemos distinguirnos e individualizarnos. La "ciencia del hombre", que tiene por fundamento el esclarecimiento de nuestra naturaleza desiderativa, no consistiría únicamente en vincular la potencia humana como expresión indistinta de la potencia de Dios. El deseo expresa la potencia de Dios pero también la humana. No nos quedaría otro elemento de discernimiento que el esfuerzo como un acto de afirmación de la singularidad dentro de un Todo; en efecto, no se

puede, en la filosofía de Spinoza, desvincular la singularidad de la Totalidad. Sin embargo, el concepto de Totalidad o de lo infinitamente infinito que constituye toda la base deductiva del spinozismo no es de carácter indistinto: Spinoza debe mantener la teoría de la distinción no sólo en el campo teológico (el primer libro de la *Ética*) sino también cuando se propone deducir la "ciencia del hombre". Algo debe ser singular para que pueda ser concebido de manera clara y distinta. La bifurcación del deseo en la esfera del alma y en la corpórea es la expresión de su presencia en nuestra constitución ontológica. Así pues, el deseo no es privativo, un concepto particular del entendimiento o del alma: nos compromete íntegramente³⁴.

Ciertamente que finitud es receptividad. Pero para Spinoza la finitud no sólo consiste en la receptividad; también en las fuerzas que nos permiten transmutar esa receptividad en una cualidad: por la actividad podemos dar un salto más allá de la mera pasión. Es por la exterioridad que nos sabemos finitos; por ella cobramos conciencia de que no somos el "objeto de la creación divina" y que no tenemos privilegios especiales. Así pues, el verdadero privilegio no es tal, porque toda ética agonística consiste en la negación de los privilegios en el orden de la creación y anula la

³⁴ He aquí la distinción entre voluntad y deseo: "Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama **voluntad**, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se denomina **apetito**... Además, entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia (E. III, p. X, Esc.).

posibilidad de la gracia: todo es conquista, todo es esfuerzo. Esto querría decir que la mera inclinación hacia la cosa deseada nos instala frente a esta o aquella volición particular; pero esta volición no envuelve el conocimiento adecuado de la cosa de la cual se tiene conciencia. El deseo no es sólo un poder o una fuerza de fecundación: es también una fuerza de perseverancia. La unidad, la simplicidad del yo son insostenibles: es una entidad compleja y compuesta que admite la "multiplicidad de lo dado". No obstante, este no es un impedimento para que Spinoza conciba la posibilidad de su eternidad.

El esfuerzo intelectual de Spinoza no está orientado hacia la búsqueda de la santidad; sabía que toda alma esta "maculada" por nuestro destino finito. El yo no es ni una sustancia, ni el residuo último de la identidad: es un conjunto de potencias, de pasiones. Para Spinoza, la identidad del yo no la conferiría la memoria -una operación perteneciente al primer género de conocimiento- sino la suma de todas las perfecciones. La posibilidad de una conciencia del yo está estrechamente ligada al esfuerzo, la virtud: la beatitud no es sino una especie de revelación de la divinidad de nuestra potencia de actuar; también es una especie de descubrimiento de lo que esencialmente somos. Esta conciencia precisa de una especie de "viraje" de la fuente de las determinaciones: el "orden común de la Naturaleza" oscurece la concepción de nuestra esencia; por ello la determinación debe tener como fuente a nuestra naturaleza. Ahora bien, los tres diversos

géneros de conocimiento que describe Spinoza no constituyen una serie de facultades correlativas a ellos; no se admitiría aquí el argumento según el cual la eternidad es posible sólo si el alma es simple; el yo, tomémosle como sinónimo de alma, es un complejo de fuerzas pero no en el sentido de facultad. La idea de facultad tiene sentido cuando se describe a la razón como un conjunto de intereses en conflicto y que precisan del arbitraje del "tribunal de la razón". Pues bien, en Spinoza no sólo no se contraponen sino que colaboran en un nivel de igual jerarquía. No hay un conjunto de poderes que incesantemente tiendan a invadir la potestad de otro sino un sólo poder que le da "unidad" al yo: ese único poder es el deseo ora expresado en el esfuerzo por mantener la proporción de movimiento y reposo que constituye al cuerpo, ora esforzado en ganar para el yo una mayor porción de eternidad.

El deseo no se propone fines: es una causa que actúa. De ahí que no aparezca en la *Ética* con particular insistencia el problema de la "división del alma" como había sido insistentemente tocado por la tradición de los filósofos que se ocupaban de la "psicología racional". La unidad del alma, que no la simplicidad, la constituye la esencia del hombre, de manera correlativa a como la esencia atributiva de Dios le confiere unidad a la sustancia infinitamente infinita. Tenemos pues que en lugar de facultades generales hay una esencia por la cual nos concebimos y por la cual podemos perseverar en el ser. En resumen, en la filosofía spinozista no encontramos una "analítica de la razón" que busque las operaciones más

elementales de ella sino un método, que no obstante que se plantea como una de sus reglas de oro el examen reflexivo de nuestros poderes, busca reforzar los instrumentos que servirán de plataforma para conquistar una naturaleza humana superior. En Spinoza la cuestión no es cómo limitar la voracidad o el conflicto de las facultades sino como impulsar un único apetito bifurcado en distintas expresiones. La fuente de cualquier clase de determinación finita en general es la siguiente: apartarnos de todo lo que debilita nuestra existencia, afirmar todo lo que la fortalece. En la medida en que la pasión es una ignorancia de nosotros mismos, toda la filosofía de Spinoza esta comprometida con superar este estado. Se puede, empero, tener conciencia y permanecer en el reino de la pasión. Sólo el conocimiento es una capacidad para desplegar al alma de tal manera que coincida consigo misma: acceder al conocimiento consiste en tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento. Toda filosofía reflexiva precisa de este desdoblamiento. La conciencia puede devenir "conciencia de sí" sólo si deviene conocimiento; inicialmente, la conciencia siempre se remite a la exterioridad como su polo necesario de referencia. La conversión al campo de la razón consistiría en que ella sea el propio objeto de su reflexión, pero sobre todo, que acceda a la creación de ideas que no se expliquen sino por su propia potencia de pensar; ser causa y ser objeto de sus propias representaciones. Así, toda conciencia necesariamente es pasiva; mientras no engendre, es decir, mientras no sea activa, la conciencia está limitada a padecer. Se inaugura siempre como conciencia de lo

inmediato, de la contingencia, de la exterioridad; sólo la reflexión la eleva y la convierte en fuente causal de representaciones. Al superar esta condición se conquista a sí misma anulándose. Toda conciencia inmediata se encuentra comprometida, extraviada en el "objeto"; este predominio del "objeto" es lo que Spinoza denomina imaginación. El campo de la multiplicidad la arroja a un estado de confusión; ha de constituirse como unitaria para merecer lo claro y lo distinto. La constitución de la unidad de la conciencia comienza por rechazar la multiplicidad de lo dado, pues no es el campo propicio para la acción del concepto. Esta unidad, la constitución de sí, es también una conquista del deseo. Todo lo que se sigue de nuestra naturaleza se sigue de nuestro yo. Nuestra naturaleza es nuestro yo. Su conquista no es otra cosa que la conquista de la claridad. Toda conciencia de una cosa implica necesariamente la claridad de su percepción. De ahí la importancia del procedimiento metodológico spinoziano: su carácter puramente reflexivo no consiste sino en la conciencia formal de todo lo que podemos. Por lo menos desde un punto de vista parcial, el proceso de constitución del yo coincide con la serie de operaciones intelectuales que están encaminadas a la adquisición de la plena claridad de lo que constituye nuestra esencia. Sin embargo, uno de las características de nuestra finitud la constituye el hecho de que por ella estamos condenados a abrirnos al mundo externo. Lo que es "en otro" necesariamente enfrenta la presencia y el acecho permanente de la exterioridad. Sin embargo, la exterioridad -en términos de Spinoza, el orden común de la Naturaleza- tiene a la

vez un sentido positivo y negativo: la exterioridad representa el límite de todas las cosas finitas. Es el obstáculo por el cual el hombre renuncia a convertirse en un dios; es también una fuente de selección de lo que nos fortalece.

El deseo se proyecta lo mismo en la esfera de la eternidad que en la de la duración. Es el fundamento de las acciones que consideran al horizonte de la duración lo mismo que la dimensión de la eternidad. Está presente en la ilusión lo mismo que en la razón³⁵. La conquista de un grado superior de potencia no elimina su presencia. Racional y prerracional, el deseo es contemporáneo de la imaginación, pero también es el impulso que la anula. Hemos indicado más arriba que la filosofía spinozista es un instrumento de salvación. Ahora bien ¿cuáles son esos medios para la salvación? Sin lugar a dudas el conocimiento. Spinoza comparte esa fe con todos los filósofos racionalistas; eso no daría ninguna particularidad a su filosofía. La sabiduría spinoziana a un tiempo quiere alcanzar al amor intelectual a Dios, pero sin renunciar a un

³⁵ Compartimos esta misma opinión sobre la doble condición del deseo con Robert Misrahi cuando presenta la "crucialidad" del tema en la filosofía de Spinoza: "...nous avons voulu redonner au Désir la place absolument centrale et privilégiée qu'il a dans la philosophie spinoziste, en décrivant deux fois: d'abord comme "esclavage" et ensuite comme "liberté" (*Le Désir et la Reflexion dans la Philosophie de Spinoza*, Gordon & Breach, Paris, 1972, p. 375). Este carácter privilegiado del tema del deseo, empero, creemos que tiene su límite concreto en la teoría ética de Spinoza. El tema que puede considerarse verdaderamente como el que atraviesa toda la *Ética* es el de la potencia, pues desde éste se aborda un problema teológico, cognoscitivo y, por supuesto, el de la ética.

amor a sí mismo, fundamento esencial de la existencia humana. Las diversas clases de sabidurías corresponden a existencias correlativas a ellas. A un mayor grado de potencia intelectual corresponde uno de virtud; conocimiento y virtud se expresan mutuamente, indican un estado del alma.

Las cosas que tienen que explicarse por una naturaleza externa a sí mismas están condenadas a depender de algo que no les pertenece, aparentemente. Las cosas finitas, a lo sumo, llegan a participar de una potencia bajo la cual se subsume su existencia. Por otro lado, su posibilidad de ser concebidas también depende de un elemento ajeno a ellas. El avance hacia el yo es oblicuo; la filosofía de Spinoza no renuncia al conocimiento de las cosas particulares. Lejos de pronunciar la despreocupación por las cosas finitas, Spinoza quiere afirmar el conocimiento de la particularidad y, en ello arraiga su proyecto ético; aspira a una particularidad afirmativa vital y cognoscitivamente. Las bases del spinozismo serían incomprensibles sin considerar este elemento de transformación radical de este modo particular de la existencia del modo que es el hombre. Las meditaciones spinozianas están guiadas por esta razón fundamental: conducir al hombre y la parte eterna de éste a la radical aspiración de divinizar al intelecto y al cuerpo. Ciertamente, Spinoza admite que el hombre está inicialmente condenado a la contingencia y a todos los defectos que nuestra condición de seres finitos nos imponen. El hombre, a diferencia de las cosas infinitas, nace bajo el yugo del tiempo y todas las

servidumbres que nos impone. Sin embargo, el spinozismo no deja de aspirar a convertir al hombre no a una creencia sino a una especie de culto a la virtud, a una especie de religión intelectual en la que la potencia de actuar sustituye a todo acto de fe. Los hombres no pueden llegar a ser dioses, esa es una convicción fundamental de Spinoza. Sin embargo, no deben renunciar a divinizar su acción. Sólo en esa medida el hombre podrá salvar los obstáculos que le plantean a su existencia las fatalidades de la condición finita. La filosofía de Spinoza, como la de todos los grandes filósofos, no es doctrinaria ni se propone formular una serie de dogmas irrebasables: es una filosofía de los medios, un método en su sentido más radical: conduce al hombre y la parte eterna de éste a la radical aspiración de divinizarlo.

4. La Vía Ardua de la Libertad

La libertad no es el dato más inmediato del alma; se trata de algo que está al final de toda una serie de reformas del intelecto y precisa de un largo rodeo, de un esfuerzo: se conquista. No se hace patente sino como esfuerzo. Para la tradición clásica la idea de libertad está necesariamente ligada a la de bien y mal; para un pensador que ha proscrito el bien y el mal -que no son entidades que se dan en la naturaleza y que, por tanto, no tienen ninguna realidad- no es necesario probar la existencia apriorística de la libertad y por tanto no es necesario proclamar la existencia de la

culpa³⁶. Si nada elegimos a causa de una voluntad absoluta ¿somos inocentes o culpables? Spinoza suprime la libertad arbitraria para suprimir las nociones ficticias de la moral. Aun dentro de la ignorancia, se dice que todo hombre es libre y por tanto, responsable: la libertad prueba la existencia del error pero no anula los efectos de la ignorancia. O bien se es inocente y por tanto libre de todo cargo, o bien se es libre y responsable; pero Descartes pretende mantener ambas cosas en el hombre. La inocencia y la ignorancia absuelven pero, paradójicamente, la libertad condena. La voluntad puede equivocarse o no, pero en ambos casos es libre; esto querría decir que la voluntad puede ser engañada pero ser libre. De ahí que Descartes precise de asociar al buen juicio el buen conocimiento, añadir ideas claras y distintas a la

³⁶ La noción de culpa como la de pecado la explica Spinoza por las convenciones y pactos de convivencia en la ciudad que en una mitología de la falta. Así como la libertad se propone como un fin de la ciudad, el pecado y la culpa se comprenden en Spinoza como una falta de obediencia. El bien y el mal son producto de un pacto entre los hombres y se obligan a obedecer esa convención. Así pues, "*peccatum nihil aliud, quàm inobedientia, quae propterea solo Civitatis jure punitur*" (Eth. IV, p. XXXVII, Esc. II). En este punto seguimos la traducción José Gaos que mantiene "*peccatum*" como pecado. La traducción de O. Cohan la traduce como delito lo mismo que la de Vidal Peña sin que en la edición latina de la *Ethica* aparezca el término *delictum*, o bien *criminis*. Una defensa de la traducción de Gaos puede fundamentarse en una cuestión doctrinaria: Spinoza siempre sostiene el origen convencional de las nociones de bien y de mal, dado que en la Naturaleza no hay ningún decreto moral. No se puede decir que las traducciones de Peña y Cohan estén mal, sólo que reducen el significado de esa parte de la *Ética*. La noción de pecado engloba a la de delito y exhibe el origen convencional de los valores que, siendo pretendidamente revelados, no son otra cosa surgidos de un pacto social.

afirmación de una cosa.

¿Cuáles serían los supuestos spinozianos de la idea de libertad? a) hay un principio causal prototípico: Dios. Todas las cosas están sometidas a nexos causales, entre ellas, el hombre: sus motivos y sus impulsos obedecen a determinaciones; b) todas las relaciones que existen en la naturaleza están mediadas por la necesidad; c) la necesidad causal constituye un orden inmanente que está alejado de toda idea de un propósito en la naturaleza: Spinoza no concede ningún valor a la noción finalista de destino. La idea de destino implica la necesidad ciega que domina al mundo. De la necesidad del mundo podemos dar cuenta racionalmente. La idea de destino implicaría, por otra parte, que existe sólo un tipo de acción externa y que los individuos sólo padecen y comprenden padeciendo. Los acontecimientos no están del todo desligados de lo que el hombre quiere o desea; d) tampoco está asociado a la idea de eficacia externa: el motivo determinante no sólo puede provenir desde el exterior. Hay una causalidad adecuada que hace que el hombre pueda ser coautor de sus acciones. Las acciones humanas no están signadas por la pura negatividad; hay algo positivo que se desarrolla en el hombre: una potencia tal que por ella pueda haber un tipo de causalidad adecuada; e) La necesidad no puede identificarse estrictamente hablando como coacción o constreñimiento: hay una cierta "aptitud" de la acción humana en

tanto que hay una causalidad adecuada en el hombre³⁷.

La libertad está determinada por la animosidad y no por la voluntad. Ser libre consiste en participar de todo aquello que en la naturaleza es activo. Ser libre no consiste en estar supeditado a los avatares de la contingencia: esa participación debe ser, por tanto, necesaria. Lo esencial, no lo contingente forman a la libertad. Ella nace de la acción no de una vaga creencia. La identificación de la acción con la libertad permite a Spinoza concebirla como proceso y como esfuerzo. En tal caso, no podemos hablar de la libertad sino de una sucesión de actos libres que debemos ratificar una y otra vez. La fuerza, el entusiasmo, la potencia están inclinados hacia esa conquista. La idea de necesidad o de determinación aparentemente situarían en un callejón sin salida a la libertad; pero ¿no es obedeciendo a la naturaleza propia -que es la esencia de la acción- que encontramos la verdadera liberación? Spinoza está convencido de que todos los principios prácticos se llegan a adquirir. Por tanto, no hay nada

³⁷ Todas las notas anteriores tienen una perspectiva inversa frente a la tradición. No somos libres porque podemos optar o por el bien o por el mal sino porque podemos superar ese prejuicio. De ahí que Spinoza sostenga que "Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras continuaran siendo libres" (E. IV, p. LXVIII). La forma condicional del argumento supone que los hombres no nacen sino que se convierten en seres libres. De ahí que la conquista de la libertad sea, para usar un término del *Tratado Breve*, un verdadero **renacimiento**.

anterior al esfuerzo³⁸. Nada nos es dado antes de que nos esforcemos en enmendar nuestra naturaleza; se hallan dadas en nosotros las semillas de la potencia, pero inicialmente nos encontramos separados de lo que podemos: se trataría de poseer en acto todo eso a que estamos llamados. Tenemos diseminada en nosotros esa posibilidad; el cultivo y desarrollo de eso que germinalmente tenemos sólo es posible en el ejercitamiento: cuando Spinoza llama a reformar nuestra naturaleza convoca a que desarrollemos eso que tenemos pero que no poseemos. En ese sentido, se puede considerar como uno de los primeros filósofos en abandonar la idea teológica de la libertad entendida como mera autonomía irrestricta del querer en favor de la determinación humana del actuar.

Pero que la libertad y la racionalidad nos sobrevengan no quiere decir que éstas se adquieran del "mundo exterior". Que no se adquiera ni se nazca con ella quiere decir que germinalmente somos libres, pero el cumplimiento de esta condición ética se da en acto sólo en la medida en que la acción llegue a dominar la mayor parte

³⁸ No debe extrañar la fascinación que ejerció Spinoza en todos los románticos, sean filósofos o poetas, justamente por la noción de esfuerzo. Pueden apreciarse aquí algunos temas de Spinoza: De los enemigos más sañudos/ son del hombre el temor y la esperanza;/...Pero arriba esa diosa que véis/ cual sus alas tan amplias agita/ por doquier sus ojos revuelve/ y de todo provecho concita/ Nimbo y gloria ciñen a una, / y por doquier difunden fulgor;/ que es su nombre Victoria, y preside/ todo esfuerzo del hombre creador. (Fausto, Segunda Parte, Acto Primero, Escena III). Estas son justamente las palabras de la **astucia** en un salón presto a celebrar un baile de máscaras.

de nuestra existencia. No estamos dotados de una naturaleza entendida como definición trascendental; tenemos una fuerza de expansión tal que puede llevarnos a Dios mismo para llegar a inteligir como Él, conquistar lo adecuado y, con ello, conquistar la libertad. No hay nada suprasensible que nos dé ciertos dones o atributos, no tenemos concedido nada y, sin embargo, podemos conquistarlo todo. Entusiasmo respecto a nuestros poderes y nuestros alcances, escepticismo respecto a concesiones teológicas de nuestra naturaleza, son tesis que encontramos constantemente en Spinoza. La libertad no está alejada de un movimiento simultáneo que es el ejercicio de la perfección: la gimnástica de la virtud no es distinta a la de los caminos que recorre la libertad. El nacimiento es el grado cero de la potencia de actuar y la muerte es límite a la perfección y, por tanto, el límite de la libertad. La vida, que es el segmento que comprende ambas situaciones límite (nacimiento y muerte) es la oportunidad para la expansión de la potencia de actuar: toda acción indica un momento en que se ratifica a la libertad. La expansión de la acción es la expansión misma de la libertad; por tanto, se da en grados, es una intensidad, está referida a una cualidad.

La producción de la racionalidad y de la libertad está más allá de lo interno y lo externo como fuente de ellos. Es algo que se acumula en razón directa de la participación en lo activo. No hay porque esperar la salvación y la liberación desde afuera. El entusiasmo como fuerza de expansión de la potencia de actuar debe

originarse en los fueros "internos" del hombre. El método de Spinoza sería un método de la explicitación de la idea que tenemos; sería, por otra parte, un método que intenta despejar las brumas del entendimiento que no permiten percibir con claridad tal idea. El alma envuelve, desde su más baja potencia de comprender, un cierto conocimiento de Dios; toda idea expresa, así sea idea inadecuada o idea de la imaginación, a la idea de Dios. El innatismo es una teoría que presupone que lo que hay en el hombre existe sin su intervención, con independencia de él; quienes profesan ese tipo de doctrina conciben al hombre como un ser pasivo. La esencia humana se despliega, se crea, se moldea, se orienta hacia la perfección; nunca es algo que ya poseamos de entrada. El origen intramundano o natural de la esencia humana indica que hay algo positivo dentro de el modo finito; la "dignidad" humana consiste en desarrollar eso que le está dado alcanzar. La posesión de bienes que están a la mano de los seres finitos indican que tenemos la posibilidad de desarrollar una parte intensiva dentro de nosotros sin el concurso de la acción divina; Spinoza plantea el divorcio originario entre el poder y el espíritu como un recurso para explicar que la vida es fundamentalmente esfuerzo, tendencia hacia la reunificación de ambas entidades, un recurso para explicar a la pasión y un medio para sostener que si hubiésemos nacidos racionales no nos formaríamos ninguna idea de bien y de mal; nacemos ignorantes de las causas que nos inclinan a

esto o aquello y por tanto, nacemos ignorantes de lo que podemos³⁹.

¿Cuáles son las congojas que destierra el hombre libre?

- a) La humildad, es decir, la percepción de la propia impotencia, nace de la ignorancia de sí mismo, de la separación de lo que se puede. No comprenderse a sí mismo consiste inhibir la potencia de actuar. Dejarse vencer por la impotencia no es una virtud⁴⁰.
- b) La soberbia, lo mismo que la humildad, son actos de desconocimiento de sí mismo; la ignorancia de sí es un impedimento para acceder a la verdadera virtud. Ignorarse a sí mismo consiste en ignorar el fundamento de la virtud (E. IV, p, 56, dem.). La impotencia de ánimo consiste en mantenerse en grado sumo sometido a los afectos. La soberbia es una alegría, pero depende de algo exterior: el adulator. Estimarse más de lo justo no por un conocimiento de sí mismo sino por un afecto inducido desde afuera es estar supeditado a los favores oscilantes o inconstantes del vulgo. Toda

³⁹ De nuevo el multicitado E. I, Apéndice. "La perfección de las cosas sólo ha de estimarse por su sola naturaleza y potencia". Por tanto, abandonar los prejuicios del privilegio del hombre y dejar de juzgar a las cosas en función de como nos afectan consistiría ya en adoptar a nuestra propia naturaleza como fuente de determinación a la acción libre.

⁴⁰ E. III, XXVI, Definición de los Afectos.

alegría que no nace de la propia esencia es efímera⁴¹.

- c) El hombre que sustrae su alegría o su tristeza de los vicios o de las virtudes ajenas es igualmente impotente; la envidia nace del juicio sobre la virtud o de la impotencia de otros⁴².
- d) Es el hombre que no se arrepiente de nada. El arrepentimiento es doblemente débil: primero porque se deja vencer por un mal afecto y luego por la tristeza que sucede a esa debilidad. Lo que es doble debilidad es doble tristeza. El hombre libre no atenta contra su propia potencia⁴³.
- e) El hombre libre hace de la sabiduría un instrumento útil para la vida. La muerte, en tanto que pura negatividad, no puede ser pensada. De los acontecimiento futuros no tenemos ningún conocimiento adecuado. La vida a la cual sirve la sabiduría consistiría en: desear obrar, conservar el ser, buscar la propia utilidad. La muerte no puede ser objeto de ningún conocimiento⁴⁴.
- f) El hombre libre se ha despojado de los prejuicios de bien y

⁴¹ E. III, XXVIII, Definición de los Afectos.

⁴² E. III, XXIII, Definición de los Afectos.

⁴³ E. III, XVII, Definición de los afectos.

⁴⁴ E IV, p. LXVII.

mal. Las ideas de bien y mal son producto de la ignorancia⁴⁵.

- g) El hombre libre reprime lo mismo la audacia que el miedo. Lo mismo sabe evitar los peligros que vencerlos. Huir oportunamente o enfrentar la lucha son actos instruidos por la razón. El peligro, entendido como exposición a la tristeza, debe razonablemente ser evitado⁴⁶.
- h) No sentir odio, no sentir ira, no envidiar a nadie, no despreciar, no ensoberbecerse, no indignarse; esas son las virtudes del hombre fuerte de ánimo⁴⁷.
- i) El hombre libre se esfuerza en concebir a las cosas tal y como son en sí mismas y en alejar los obstáculos que impiden el conocimiento: el odio, la ira, la envidia, la soberbia son esos obstáculos; la libertad es un esfuerzo a favor de la alegría⁴⁸.

La libertad implica una ruptura con el tiempo o, más precisamente, con las oscilaciones de éste. La duración indicaría también un estado en que no nos hemos liberado de las causas

⁴⁵ E. IV, p. LXVIII.

⁴⁶ E. III, XL, Definición de los Afectos.

⁴⁷ E. III, XXXVI, Definición de los Afectos.

⁴⁸ E. V, p. VI, Esc.

exteriores; el tiempo es la expresión constante de nuestra referencia a las causas externas. La referencia espacio-temporal de la imaginación hace que quedemos presos de cosas perecederas y corruptibles: nos provocan constantemente el temor a la muerte. La referencia a las circunstancias espacio-temporales suscita y excita todos los temores: liberarse del temor a la muerte es primordial para la filosofía de Spinoza; ese fin se logra en la medida en que refiramos todo nuestro intelecto hacia las cosas eternas y que nuestro intelecto llegue el mismo a ser eterno. Librarnos de los efectos de la duración es librarnos del temor a la muerte. Quien tiene temor a la muerte no tiene consciencia de la eternidad de su intelecto, tiene consciencia sólo de lo accidental. Spinoza conjura constantemente a desarrollar todo aquella parte que nos liga a lo eterno y a suprimir todo aquello que, como la imaginación y la memoria, está conectado a la parte perecedera de nosotros. La eternidad y la libertad remontan esta condición para acceder a lo que es constancia en nosotros.

En general, la teoría ética del spinozismo podría resumirse en la siguiente idea: representa una teoría del pasaje del plano de la duración al plano de la eternidad que es correlativo al plano de la pasión al plano de la acción, del plano de la servidumbre al de la libertad. Aparentemente se está haciendo aquí una presentación matemática de la eternidad. ¿Es posible hacer entrar en consonancia la libertad con esta eternidad? Si la libertad consiste en vencer todo lo cerrado ¿cómo es posible poder plantear a la libertad como

algo derivado de nociones eternas? hay grados de conocimiento como grados de libertad: la gradualidad indica progresión y ascenso; la eternidad spinozista es algo abierto, es dinámica, se abre al progreso de nuestro intelecto, pero es, sobre todo, vital: el intelectualismo de Spinoza sólo es aparente. Prefiere proclamar la inocencia de todos los hombres a darles la ilusión de la libertad.

5. Lo Exterior y lo Interior: Cálculo de Utilidad y Reflexión

La exigencia más inmediata de nuestra naturaleza es la conservación del ser: si antes no nos hemos asegurado de los medios para realizarla ninguna empresa humana sería posible. Hay un dictado inmediato de la vida: protección, conservación, elevación de potencia, etc. El instrumento fundamental de ese emblema es la razón, única medida de lo que nos es útil. La vida nos suministra las herramientas para defenderla pero primordialmente nos arroja a su búsqueda; la naturaleza no otorga de manera gratuita lo que nos sirve de medio o de instrumento; solamente desciende a darnos un apetito que por inclinación inmediata tiende a lo útil. El primer esfuerzo consiste en la exigencia de fuerza para enfrentar las potencias que nos amenazan. Lo inmediato, es decir, aquello a lo cual no se interpone nada, es una expresión misma de Dios en tanto se manifiesta en una realidad finita, es un impulso y una astucia

primaria⁴⁹.

Legítimo es todo aquello que, para conservar nuestro ser, es tomado para preservarlo; todas las cosas que nos fortalecen podemos tomarlas para este fin: no hay nada prohibido en todo aquello que nos hace gozar de una vida racional y de perseverar en la existencia; pero Spinoza va más lejos aun: no sólo lo racional es legítimo en la perseverancia de nuestro ser: "Cada cual existe por derecho supremo de la Naturaleza, y, en consecuencia, cada cual hace, por derecho supremo de la Naturaleza, lo que se sigue de la necesidad de su naturaleza, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la Naturaleza, lo que es bueno, lo que es malo, y mira por su utilidad según su índole"⁵⁰. En Spinoza derecho y ética siempre justifican la vida por encima de todas las cosas pero también excluyen todo aquello que es nocivo: es igualmente legítimo alejar todo aquello que la debilita que apropiarse de todo lo que la fortalece. Ambas técnicas de la existencia estarían puestas al servicio de la potencia de actuar de los hombres y no como

⁴⁹ "Todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, que todos apetecen buscar su propia utilidad" (E. I, Apéndice). Evidentemente la idea de utilidad tiene una doble función en Spinoza. Por un lado la asumiría como una explicación del origen de muchos de nuestros prejuicios, tal y como hemos explicado en los primeros capítulos. Por otro lado, se trata de una noción que pretende definir las inclinaciones primarias del hombre. Esta es probablemente la primera nota "antropológica" de la *Ética*. Se presenta como una especie de tesis negativa del *homo mensura*, es decir, como fuente de prejuicios, pero también como una definición de los móviles más elementales del hombre.

⁵⁰ E. IV, p. XXXVII, Esc. II.

reglamentaciones a las que se debe obedecer: sirven para postergar la muerte. Las normas de vida los anteceden y fundamentan. Vivir bajo el mandato de la razón no implica vivir bajo la arbitrariedad; alejar o hacerse llegar los medios necesarios de existencia bien puede consistir en tomar o desechar arbitrariamente todo cuanto me sirva; de ahí que Spinoza explique al sentido de la utilidad sin que se vuelva un defensor de la utilidad en todo: la racionalidad y la ciudad tienen que devenir instrumentos de perfección de la naturaleza humana para que la utilidad sea una acción no de una pasión egoísta sino una búsqueda del bien colectivo. Perfeccionar la vida racional y alentar nuestras potencias deben ser sus propósitos superiores. Pero de seguir a las leyes humanas debemos seguir las leyes de nuestra naturaleza. Un Estado racional es el que no la frena sino que la despliega y la convierte no en una fuente de discordias sino en una especie de chispa: nuestra naturaleza debe llegar a convertirse en la fuente de nuestra potencia en lugar de nuestras impurezas. Su derivación esencial, la razón, es un bien común y un instrumento de fundación de la verdadera comunidad. La organización social de la comunidad no es sino el instrumento más potente de apropiación de la utilidad⁵¹.

⁵¹ El colofón de cada libro de la *Ética* siempre tiene las siguientes palabras: "de la utilidad de lo anterior..." La razón es el mayor instrumento de la utilidad en la medida en que es una guía que puede ayudar a establecer los verdaderos bienes. La razón de Spinoza es la razón que instituye. Si la razón no puede fundar un sentido de comunidad en todas sus acepciones está condenada a ser una mera facultad. La eliminación de la discordia consistiría así no sólo en la capacidad de tolerar pasivamente a los otros sino en una potencia que quiere definir un sentido colectivo de la utilidad.

El dictamen de mi propia utilidad no proviene desde el exterior sino de mi propia naturaleza⁵². La razón como un instrumento para concordar en algo no resiste al pacto social sino a su celebración: todo hombre que se ha educado racionalmente, esto es, todo hombre soberano, no es causa de discordias sociales; en él ajustan tanto los intereses individuales así como una existencia entendida como cofradía: seguir el propio talante no es un acto de disolución social. La vida en el estado civil exige ceder ciertos derechos naturales que nos ciñen; pero las inconveniencias son menores frente a las conveniencias que ofrece esta forma de asociación de voluntades o, mejor aún, de potencias; parte inevitable de una vida racional es el tratar de conservar al cuerpo social íntegro, pues todo vínculo de amistad y en general no sólo nos hace actuar bajo fines comunes sino, sobre todo, nos cobija bajo una libertad que el individuo aislado no conoce. Reforzar este lazo, adaptarlo o regenerarlo conforme a nuestros usos es un dictado de la razón. La posibilidad de la libertad no consiste en evadirse de todas las imposiciones del Estado, en substraerse de toda vida social para sólo obedecerse a sí mismo: "Lo que conduce a la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia,

⁵² La Naturaleza y mí naturaleza no se admiten en Spinoza como dos entidades opuestas. La naturaleza de cada uno no hace sino actualizar en su propia reivindicación de la utilidad un sentido del orden tal y como se alude en E. IV, p. XXXVII, Esc. II. Los individuos se someten a esa ley en el sentido "cósmico" antes que a la ley en sentido convencional. Sólo que el sentido más primario de la utilidad excluiría en Spinoza a la virtud. El sentido de utilidad anuncia a la virtud pero no se identifica con ella.

es útil, y malo, por el contrario, lo que introduce la discordia en el Estado"⁵³. Por ello, los actos de disolución social y el excesivo individualismo hacen decaer nuestra potencia de actuar y se revierten en contra de nuestro propio ser, es decir, no son útiles.

La fruición puramente mundana no nos vincula a la totalidad pero nos instala ante un gozo que, no siendo excesivo, no nos obliga a renunciar a los gozos temporales. Los bienes exteriores no son útiles por sí mismos; cumplen íntegramente tal función en cuanto la razón los descubre como convenientes a nuestra naturaleza. Pero Spinoza no convoca a buscar preponderantemente estos instrumentos; es en la abundancia de los bienes de la razón los que debemos abastecer. El alma se da su propia utilidad en la medida en que ella tenga mayor capacidad de comprensión. Esa riqueza creada por la propia alma es la que debe ser constantemente adquirida sin que esto signifique renunciar a los bienes exteriores a nosotros. La búsqueda de la utilidad de los bienes exteriores tendría un límite dentro del cual realiza su misión vital; los bienes o útiles que la razón se agencia son ilimitados. La alegría, aunque no excluye a la consecución de los bienes exteriores, no se explica por ellos, sino por el sentimiento de posesión de los bienes superiores. En su búsqueda, Spinoza sabe que los bienes a los que se inclinan la mayoría de los hombres son inciertos; de ahí cierta aristocracia ético-espiritual que Spinoza indica para los

⁵³ E. IV, p. XL.

que toman la tarea ardua de conquistarse a sí mismos: la que confiere la sabiduría⁵⁴.

La preeminencia del objeto al cual adherimos nuestro deseo y su consecución es lo que confiere todo grado de utilidad; la inclinación hacia las cosas perecederas produce estos afectos: envidias, odio, cólera y tristeza. Son bienes que crean la discordia y provocan disturbios al ánimo. La adhesión a las cosas eternas provoca la alegría pura, aquella que está más allá de las oscilaciones de ánimo. La conquista de los bienes del alma no busca una ilusoria independencia de las cosas exteriores -al tenor de cierta ética helenística- sino buscar lo que se aviene con nuestra naturaleza. Sabio no es el que renuncia a los bienes exteriores sino el que sabe con cual cosa se compone su esencia; no es aquel que se encierra en su autocomplacencia sino el que indica una vía racional, una especie de "Virgilio de la virtud". Los bienes de la razón, antes que ser individuales, son los más compatibles por todos los demás hombres: "este es, pues, el fin hacia el cual tiendo: adquirir tal naturaleza (superior) y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece

⁵⁴ La sabiduría entendida a la manera de Spinoza no es la que renuncia sino la que padece menos: "En cuanto el alma entiende todas las cosas como necesarias, en tanto tiene una potencia mayor sobre los afectos, o sea, padece menos en virtud de ellos" (E. V, p. VI). Por ello Spinoza no puede concebirse como un sabio a la manera de los estoicos. La idea de utilidad sostiene justamente la imposibilidad de la indiferencia frente a la exterioridad, las cosas y los otros.

contribuir a que otros muchos entiendan lo que yo entiendo"⁵⁵. La división estoica entre los sabios -los que practican la virtud- y los no sabios no cabe en la filosofía spinozista; el hombre que comprende no busca aislarse de todos los demás para entregarse a su solitario perfeccionamiento: hay una obra "educadora" del filósofo que es irrevocable. El filósofo no es quien contempla su desapego y su renuncia al mundo con una sutil vanidad; la sabiduría no es una acción de replegamiento hacia lo interior sino la apertura selectiva hacia lo exterior y hacia los otros. Nada más ajeno a Spinoza que la indiferencia hacia lo exterior. El diálogo del alma consigo misma no excluye en Spinoza una relación con este referente de nuestra acción⁵⁶. No examinamos nuestro estados internos para buscar una falta sino para reformar a nuestra naturaleza. La conciencia no nos lleva a la contrición sino a actuar sobre lo que podemos comprender; la reflexividad como una acción de la conciencia no es sino la búsqueda de la afirmación de nuestra potencia de pensar. Contemplarnos a nosotros mismos consiste en afinar los instrumentos para emprender la reforma de nuestro entendimiento. El método, en tanto que operación de una conciencia

⁵⁵ T.R.E., Parte I, 14.

⁵⁶ Lo que Spinoza entiende como **normas de vida** (T.R.E., Parte I, 16) puede considerarse como una especie de prontuario de la acción sabia. "Todo aquello que, en las ciencias, no nos hace avanzar hacia nuestro fin, habrá que rechazarlo como inútil". El conocimiento implica para Spinoza a realidades que están fuera del hombre. sin embargo, la sabiduría sería una definición propiamente humana de las cosas que determinarían al hombre hacia una condición superior: retórico es todo conocimiento que no transforma.

reflexiva, está ubicado más allá de todo examen moral. La "interioridad" del sabio no es una fortaleza inexpugnable y lo exterior no es la fuente de todos los venenos. Desistir de la vida social y de los medios materiales de nuestra existencia disuelve nuestra capacidad de responder a los eventos que minan nuestro ser y le impiden su fortalecimiento⁵⁷. Pero es igualmente un acto irracional el elevarlos a fines en sí mismos; si los medios de existencia no se subordinan a la razón éstos acaban por dominar a nuestras condiciones de existencia.

6. La Forma y el Equilibrio

A través de sus ideas de utilidad Spinoza desmistifica a las nociones con las que se juzga a todas las acciones. Ninguna prohibición moral es racional en la medida en que impida que mi naturaleza se conduzca hacia la búsqueda de lo que le es útil. La virtud no consiste en seguir todos los mandatos y prohibiciones morales sino en seguir a todo lo que le es útil a nuestro ser y a todo lo que sigue los dictámenes de la razón; lo bueno y lo malo se traduce simplemente por lo útil o lo inútil para nosotros. No son

⁵⁷ Por la " exterioridad extensa", el cuerpo humano es regenerado (E. II, p. XIII, Postulado IV) y por la "exterioridad humana" se gana la libertad (E. IV, p. XXXVII, Escs. I y II). La idea de exterioridad, entendida como regeneración del ser, implica que todo lo que la *actio transiens* ejecuta está guiada por la voluntad de composición: en un caso se trata de fundar un vínculo político y en otro se trata de agenciarse cuerpos que se avienen con nuestra naturaleza.

reglas universales de comportamiento moral sino afecciones que nos favorecen o impiden el fortalecimiento de nuestro ser. El Bien y el Mal son sustituidos por lo bueno y lo malo desde el punto de vista de la utilidad, que es un criterio de conveniencia de la exterioridad con nuestra naturaleza. La selección de lo exterior que se aviene con nuestra naturaleza es la actividad racional que se contrapone a la simple imposición exterior de un mandato o de un nutriente: los hombres sometidos al régimen de la pasión son los que no tienen una aptitud para la *convenientia*. De lo útil o de lo nocivo no podemos, en primer instancia, tener un conocimiento directo sino indicaciones que se refieren a variaciones de potencia; en el orden común de la naturaleza o ámbito de los encuentros fortuitos no podemos tener otra noticia de lo que no es útil sino por la variación contingente de la potencia que trae consigo el sentimiento de alegría o de tristeza. De ahí que la razón como instrumento de las nociones comunes sea el primer acto de afirmación plena del alma⁵⁸. La conservación del equilibrio o de la armonía del cuerpo que tienen las partes del cuerpo humano es

⁵⁸ Las nociones comunes (E. II, p. XXXVII-XL) no sólo son una fórmula de conocimiento sino también un principio de composición de mi cuerpo con los otros cuerpos. De manera universal expresarían a las leyes del movimiento y del reposo (E. I, p. XXXII, Cor. II), pero de manera particular expresarían eventos más singulares como el de una composición entre dos entidades corporales (E. II, p. XXXIX, Cor.): "el alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuantas más propiedades tiene su cuerpo en común con otros cuerpos". A nuestro juicio la idea de *convenientia* sostenida en T.R.E. tiene el mismo significado que la de noción común expresada en la *Ética*.

útil y la pérdida de este equilibrio es nociva; cuando el cuerpo pierde este equilibrio está amenazado por doquier y corre el peligro de ser destruido por uno de los agentes afectantes; el cuerpo humano, que está compuesto de muchísimos otros cuerpos, precisa de que todos ellos estén totalmente coordinados entre sí, es decir, "que sus partes se comuniquen sus movimientos unas a otras conforme a una cierta relación" ⁵⁹. Siempre y cuando se conserve este equilibrio el cuerpo humano conserva su forma y es capaz de ser afectado y de ser afectante en relación a los cuerpos de la exterioridad; esa apertura hacia el exterior es útil cuando se ha conservado la armonía de las partes que lo constituyen. Guardar el equilibrio entre movimiento y reposo significa para Spinoza guardar la forma⁶⁰. Este cambio de forma significa advenimiento de la muerte. La capacidad de ser afectado y de ser afectante sin perder la forma es una capacidad que tiene todo cuerpo animado; la muerte o la pérdida absoluta de la forma es un estado en el que ya no se tiene esa relación característica. Vivir consiste en mantener abierta nuestra capacidad de ser afectado. Lo nocivo consistiría entonces en una pérdida total de la forma,

⁵⁹ E. IV, p. XXXIX, Esc.

⁶⁰ ¿Cuándo retienen los individuos su forma a su naturaleza? a) cuando conservan la misma relación de movimiento y reposo, aunque sus componentes sean mayores o menores; b) cuando los componentes son compelidos en un sentido u otro, pero comunicándose movimientos entre sí tal y como se lo comunicaban en la relación anterior (E. II, p. XIII, Lema V). Los cuerpos que constituyen a un cuerpo más complejo pueden ser suplantados por otros de su misma naturaleza sin afectar la forma: esto es lo que Spinoza denomina regeneración.

relación característica o pérdida del equilibrio del movimiento y del reposo; la utilidad, por el contrario, es la confirmación constante de la forma del cuerpo. Desde el punto de vista corporal, es todo aquello que nos hace aptos para muchas cosas; el sentimiento de aumento del poder del cuerpo es a la aptitud lo que la alegría es al sentimiento de aumento de potencia en el alma. Esa aptitud para muchas cosas consiste en la apertura hacia todo aquello que es compatible con su naturaleza y que no destruye su equilibrio de movimiento y reposo. La muerte, un acontecimiento necesario, siempre se explica por un acontecimiento exterior nunca por un fuerza que provenga de nosotros mismos; pertenecería al orden común de la naturaleza y no a la esencia humana; la muerte, eso que escapa a la determinación de mi esencia, es explicada también por nuestra capacidad de ser afectados; pero en esa apertura siempre encontraremos algo más vigoroso que nuestra esencia: la fuerza que nos supera es la que hace que ella advenga. "Frente a las demás cosas es posible procurarse seguridad, pero frente a la muerte todos los humanos habitamos una ciudad sin murallas" decía Epicuro; Spinoza podría suscribirla con la misma alegre resignación: no hay posible evasión de la muerte, pues en la apertura que experimentamos nos abrimos ante lo que nos fortalece o lo que nos reduce a la condición de mortales. El límite de la utilidad es la muerte; nuestro poder para organizar lo útil es limitada y tarde o temprano seremos avasallados por efecto de las causas externas; así, la capacidad de adaptación, el mantenimiento del equilibrio del movimiento y el reposo, el buen encuentro con lo

exterior, etc. llegan a cesar: declinamos ante la potencia de lo exterior. Pero la naturaleza de la existencia es extenderse tanto como sea posible; no hay en ella voluntad de declinación. Es lo exterior lo que la hace sucumbir; evitar este momento de descomposición es su fin primordial; extenderla indefinidamente, es mérito de nuestra capacidad para actuar. No podemos, a partir de este acontecimiento, tener más capacidad de ser afectados o de tener toda clase de afecciones. La muerte es el momento en que nuestra potencia se petrifica, la incapacidad de adaptar lo exterior a nuestros fines, momento en que el deseo queda anulado y el esfuerzo vencido⁶¹. Una vez que nuestro esfuerzo no entra en consonancia con el Orden Total de la Naturaleza adviene la muerte. La organización de lo útil es siempre ascendente mientras que la muerte es la declinación de la fuerza ante el poder de lo externo. Pero ante ese acontecimiento no debemos acongojarnos, una vida racional nos ayuda a evitarla con prudencia y nos da serenidad para enfrentarla; la organización de lo útil no sólo consiste en que evitemos sabiamente todos los peligros que amenazan a nuestro equilibrio de movimiento y de reposo sino también a que tengamos templanza para poder evitarla o, mejor aun, para perderle miedo, pues no hay nada más nocivo que la angustia constante a la que vive sometido el hombre melancólico.

⁶¹ "Lo que hace que las partes del cuerpo humano adquieran otra relación de movimiento y reposo, hace que el cuerpo humano tome otra forma, esto es, que el cuerpo humano se destruya, y, por consiguiente, que se vuelva enteramente inepto y no pueda ser afectado de muchísimos modos" (E. IV, p. XXXIX, Dem.).

El desmontaje de los temores hacia la muerte precisa de una denuncia de las ficciones que propicia. Todas aquellas cosas en que se actúa bajo la eficacia humana son necesariamente buenas. La liberación de los temores no consistiría en tratar de anular a todo lo exterior, en el sentimiento de apatía que buscaban los estoicos; se trata de abrirse a lo exterior pero con la guía de la razón. La filosofía de Spinoza enseña a bien vivir; ahí radica la esencia antiplatónica de sus tesis; aprender a morir y a estar muertos no es sino una aspiración de hombres de cuya alma se han apropiado las causas exteriores. El hombre guiado por la razón, por el contrario: "El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida"⁶². El desarrollo de las cosas sobre las cuales tenemos poder es el que debemos incrementar para mitigar el peso de aquellas sobre la cual no tenemos ningún señorío: la muerte, aquello contra lo cual nada podemos, debe constantemente ser evitada, aplazada, burlada; pero también debemos hacerle perder la aureola terrible. Enseñarse a vivir, perder el temor a la muerte no es sino el signo que nos señala que hemos accedido a un nivel superior de potencia en el que la utilidad se identifica con la virtud.

Apetecer consiste en buscar un bien superior al presente bajo la moderación de la razón; en la búsqueda de los bienes superiores, en eso consiste en "utilitarismo" spinozista. La utilidad no busca sino la utilidad, el deseo llama al deseo: siempre somos empujados

⁶² E. IV, p. LXVII.

a la búsqueda de algo superior a la que disponemos. Desear en grado máximo, eso que es primordial para la vida, consiste en querer siempre disponer de la perfección y de la virtud. La servidumbre no es sino una voluntad crepuscular de la impotencia. La razón, como instrumento puesto al servicio de la vida, no busca otra cosa sino aquello que afirme al deseo y le dé rumbo hacia la perfección superior. Así, la tendencia del deseo no es sino la tendencia misma hacia lo útil. Obrar conforme a las leyes de nuestra propia naturaleza consiste en buscar la utilidad. Pero "sólo obramos cuando entendemos" ⁶³; de manera que el sentido de la utilidad no está guiado por un simple afán de obtención de bienes superfluos; el sentido de la utilidad es todo menos inclinación simple a las cosas inmediatas. Aparte de dominar, transformar y conocer a las cosas exteriores, éstas sirven para la conservación del cuerpo: "Ante todo son útiles aquellas cosas que puedan mantener y nutrir al cuerpo de tal manera que sus partes puedan desempeñar adecuadamente su función. Pues cuanto más apto es el cuerpo para ser afectado de muchísimos modos y para afectar de muchísimos modos los cuerpos externos, tanto más apta es el alma para pensar"⁶⁴. El principio de utilidad es fundamentalmente egoísta, pero este egoísmo es un dictado de la propia naturaleza de cada uno; hay algo que nos exige que actuemos en función de nuestra propia utilidad, algo en lo que se excluye el fortalecimiento de otro ser extraño al mío. De la esencia de cada cosa se sigue una exigencia en la que

⁶³ E. IV, p. XXIV.

⁶⁴ E. IV, Apéndice, Capítulo XXVII.

hay un imperativo que en primera instancia no es la generosidad. La búsqueda de lo útil es, desde este punto de vista, previo a los intereses de la moral social. Por ello, la idea de utilidad excluye a toda norma moral y la hipóstasis del Bien y del Mal; no hay valores trascendentes más allá de nuestros propios apetitos de utilidad. El bien y el mal no son sino relaciones; jamás se dice que una cosa es buena sino en relación a otra que no es buena o que no nos es tan útil como otra⁶⁵; así pues, la idea de bien y mal no puede pertenecer al orden de la naturaleza sino a los seres imaginarios; se dice buena o mala, útil o nociva a una cosa de acuerdo al impacto a nuestra constitución. Toda forma de relación o de comparación es un procedimiento que está fuera de toda realidad: si comparamos a un hombre frente a un modelo ideal o frente a otro hombre "mejor" necesariamente concluiremos que es malo; tal predicación sólo tiene sentido cuando establecemos que hay algo que es mejor que otra cosa. Spinoza utiliza una perspectiva nominalista para definir a todas las nociones falsas o artificiales de la moral. La naturaleza excluye propiedades morales, no las esencias reales o efectivas. Asimismo, no puede haber un conocimiento adecuado del bien y del mal pues sólo puede conocerse lo que hay dentro de la naturaleza; su tematización es poco más que imposible, no se les puede definir, no se les puede concebir: "El conocimiento del mal es inadecuado"⁶⁶ E. IV, p. 65.), pero el del bien no lo sería en menor proporción. La tristeza es un

⁶⁵ T.B., Parte I, Cap. X.

⁶⁶ E. IV, p. LXV.

impedimento para el conocimiento y el paso a la imperfección proviene de ideas inadecuadas por lo que no podemos considerarlas como susceptibles de ser conocidos: "si el alma no tuviese sino ideas adecuadas no formaría ninguna noción del mal"⁶⁷. Por ello, lo bueno y lo malo, no son otra cosa que meros índices de cambios constitutivos de nuestra potencia; no hay consciencia del bien y del mal sino sólo sentimientos de gozo y de alegría, dependiendo de la utilidad a nuestra composición de la afección que tengamos. La experiencia de lo bueno y lo malo es totalmente individual; nada es fuera de la esencia singular de alguien que los experimenta. Al respecto, Spinoza opera una inversión de sentido en el ámbito de la utilidad: no valoramos a una cosa porque la juzguemos buena, la juzgamos buena porque la deseamos. Lo útil se juzga por sus efectos sobre nuestra constitución; la alegría o el gozo sería también el índice con el cual se calcula la utilidad. Escindir la inmanencia de los valores respecto a los individuos en los que encarna ha sido siempre el propósito de los moralistas; exige ceder en un "contrato moral" todas las potencias naturales que originariamente pertenecen a los individuos. Lo abstracto y universal de los valores no sirven como "ideales reguladores" sino como guías de la censura; la selección singular de nuestros nutrientes y aliados sociales no son sino el terreno en que toda acción ética debe ocurrir. El principio de la utilidad le da un sentido más real a nuestra acción y se atiene al verdadero orden de los acontecimientos. Son los intereses más inmediatos de nuestra existencia los que deben ser seguidos y

⁶⁷ E. IV, p. LXV, Esc.

no los imperativos de la moral. La capacidad de discernimiento entre lo útil y lo nocivo en el nivel de el orden común de la Naturaleza está anulada; de manera que sólo cuando poseemos nuestra potencia de comprender podemos establecer las diferencias entre lo que nos beneficia y lo que nos consume. Tal discernimiento implica ya un conocimiento de nuestra naturaleza y de los elementos con los que se va a coligar; sólo comprendiendo a nuestra naturaleza es que podemos ser efectivamente selectivos. La idea de discernimiento de la utilidad no es irracional pues implica un acto de conocimiento de nuestra naturaleza y la de la naturaleza del cuerpo externo. La certidumbre acerca de la bondad o de los efectos negativos de una cosa no los podemos calcular sino por un conocimiento expreso de la naturaleza de la cosa con la que nos confrontamos.

La filosofía de Spinoza no amonesta ni reprende, no condena ni absuelve: de lo que se trata es de que hagamos concordar a la utilidad propia con la virtud; pero el decálogo de las virtudes no es algo que exista previamente a mi selección de lo útil: se trazan con el acto mismo. La contemporaneidad de lo útil y de la virtud en un sentido personal y propio es lo que hace de la filosofía de Spinoza no un prontuario de los deberes sino un tratado de la racionalidad de lo útil. La fría trascendencia, la idealidad, el carácter imperativo de los valores no son sino auxiliares de la imaginación: para moralizar basta juzgar según modelos de perfección. Lo bueno y lo malo se definen en las efecciones y no en una codificación previa. La utilidad, en tanto que acción

selectiva, necesariamente conduce a la virtud, es decir, a la fortaleza. Los extravíos de los moralistas consisten en que condenan y satirizan sin tener en consideración el plano de realidad de la acción ética; no comprenden sino que prejuzgan: "conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran" dice Spinoza en el **Tratado Político**. La idealidad y trascendencia de los valores son los instrumentos de la imaginación con los que se reprobaba todo cuanto los hombres hacen. He aquí que esas ficciones de los moralistas son un obstáculo para la comprensión y, en ese sentido, son nocivas. Para Spinoza es necesario transformar una perfección ideal como modelo del juicio moral por una perfección efectiva. El avance hacia la perfección mediante la consecución de lo que se aviene con nuestra naturaleza no tiene ningún carácter finalista pues no hay ninguna hipóstasis en la filosofía de Spinoza; juzgamos que cada vez hay más perfección por la alegría y la aptitud. La perfección no es dada de antemano sino algo que se constituye en un proceso de adquisición continua de potencia; el realismo de Spinoza no es una justificación resignada de lo dado -la irracionalidad inaugural de nuestra naturaleza- sino un diagnóstico a partir del cual debemos avanzar hacia nuestra perfección. Ella no se define como el acuerdo de la esencia de una cosa con un fin sino con el sentimiento de que la potencia aumenta. Comprender es, así, todo lo contrario de moralizar: esa inversión de planos y perspectivas con las que el spinozismo examina las acciones humanas desagravia y desprende a la ética de la esfera de las amonestaciones.

CAPITULO VIII

DEL DERECHO NATURAL A LA FUNDACION DE LA CIUDAD

Hominem homini Deum esse

Ethica, IV, p. XXXV, Esc.

1. Del Sentido C3smico del Derecho Natural

¿Cu3l es la relaci3n entre un orden establecido por Dios y el establecido por la comunidad pol3tica? ¿El derecho natural que se sigue de las leyes eternas de Dios se elimina, se supera o se transforma con el advenimiento de un poder colegiado como el que establecen los hombres en la ciudad? No cabe duda que es a partir de la noci3n de potencia que Spinoza define su idea de derecho: "lo que puedo es mi derecho" puede ser un conclusi3n inmediata a la que induce esa primera definici3n; pero en vistas a la complejidad del tratamiento spinoziano, no se reduce a esa 3nica perspectiva. Desde el punto de vista de la comunidad pol3tica el fin fundamental es el de la libertad y no el de la potencia. Pero la libertad no se puede comprender sin la fuerza que la

instituye. El Estado no puede fundarse sin una instancia que le confiera soberanía. La potencia por sí sola no puede sostener sino a un régimen sostenido en un mal vestigio del estado de naturaleza, la mera fuerza: sin el concurso de la libertad como fin esencial de la comunidad no podría fundarse un Estado racional. En el orden de las razones la teología precede a la política y la fundamenta: antes del orden político tenemos al orden de la Naturaleza¹. De ahí que Spinoza trate el problema del derecho natural no sólo como una explicación de los orígenes del Estado sino primordialmente como una condición bajo la cual viven todas las cosas singulares. El derecho natural no es sino la actualización de una instigación de un orden que introduce en los individuos la exigencia activa de vivir a toda costa; la potencia de actuar es la forma en que todos los seres individuales participan de la Naturaleza: sólo lo que tiene

¹ La noción de *conatus* es universal: no excluye de esa definición a las cosas ajenas a los hombres, es decir, las cosas y las bestias. La inclusión de todos los modos en la ley natural de la conservación está presentada desde E. I, p. XXIV. Se sostiene de nuevo en E II, p. XIII, Esc. y, por supuesto se confirma en el T.T.P. Cap. XVI, 5. Así pues, los sujetos del derecho natural son por igual los hombres y las bestias, los sabios y los brutos. ¿Cuál es la justificación a esa definición cósmica del derecho? El sometimiento a una misma legalidad, la de Dios. En Platón se encuentra más o menos la misma integración de todas las criaturas a un mismo orden: "la misma naturaleza demuestra qué es justo... Y manifiesta que esto es así, tanto en los animales como en el conjunto de hombres que integran a una ciudad cualquiera y en las razas humanas, haya quedado discernido lo justo como la autoridad del fuerte sobre el débil, la mayoría de posesión de bienes de aquél frente a la menor de éste" (Gorgias, en la edición de Aguilar, 484 a). El dictado imperioso de la búsqueda de utilidad no nos distingue de todos los demás seres. Sólo que Spinoza no comparte con el Gorgias platónico la misma idea de justicia: ésta es una definición de la ciudad (E. IV, p. XXXVII, Esc. II).

esencia puede apropiarse de las herramientas que les son útiles para sostener su vida. Por derecho natural Spinoza no entiende inicialmente a las reglas que permiten concebir la vida asociada o las que acompañan las relaciones entre los hombre vinculados por un fin común: "en el estado natural nada sucede que pueda llamarse justo o injusto; pero sí en el estado civil, donde por consenso común se decide lo que es de éste y lo que es de aquél. De donde resulta claro que lo justo y lo injusto, el delito y el mérito son nociones extrínsecas, mas no atributos que expliquen la naturaleza del alma"²; al referirse al conatus como algo no únicamente privativo de los hombres, sino como una tendencia de todas las cosas, Spinoza incluye a todos los individuos de todos los órdenes como miembros de una "comunidad cósmica" sometidos a un mismo imperio; entre los seres individuales (todos ellos con tendencias a perseverar en el ser) hay diversas formas de vincularse a la Naturaleza Total³. No se trata, pues, de una ley convencional sino una prescripción de la Naturaleza, una norma de vida que acatamos sin saberlo siquiera. En el derecho natural de cada ser, el único árbitro de la utilidad o de lo que favorece

² E. IV, p. XXXVII, Esc. II.

³ Este es también el parecer de Franco Magliano en relación a la ubicación del horizonte de la acción del hombre. En efecto, el derecho natural no consiste en la mera búsqueda de utilidad sino también en la ratificación de la pertenencia del hombre en un Orden Total. El derecho natural es un derecho con el cual proceden todas las cosas a apropiarse de lo que les es útil, pero también es una acción que se inserta en la racionalidad del todo. Así pues: "L'uomo, dunque, non 'è' già una cosa, ma partecipa del totius naturae ordo, appunto in virtù del suo ordine razionale e della sua attività conoscente" (Il Diritto nel Sistema di Benedetto Spinoza, Milano, Fratelli Bocca Editori, 1947, p. 240).

a la potencia de actuar no es sino el propio individuo que la busca. No se trata pues de una norma "exógena" sino una norma interna de poder y un dictado de utilidad. Este derecho, en la que lo individual tiene primado sobre los pactos civiles no exige otra obediencia que la de los propios imperativos; antes de la constitución de la comunidad política tenemos un hecho todavía más fundamental que es el de perseverar en el ser; antes de los deberes frente a los artificios sociales, está un dictado elemental de la Naturaleza que es conservarse y desplegar la potencia de actuar. No se trata de un derecho que cambia según los hábitos: las normas que lo constituyen son válidas para la eternidad pues un dictado necesario de la Naturaleza es que se conserve y se aumenten los poderes de la vida: derecho *sub specie aeternitatis*⁴. Estimular las virtudes, esto es, la potencia, es una regla fundamental de la vida. Las perfecciones inherentes al propio hombre o las acciones encaminadas a que el hombre sea causa adecuada de sus afecciones no puede ni debe tener un límite exterior.

La razón no tiende al exceso y a la arbitrariedad; por ello,

⁴ Ya en Cicerón se planteaba este carácter eterno (o sempiterno) de las leyes de la naturaleza: "La verdadera ley es la recta razón congruente con la naturaleza, difundida en todos, constante, sempiterna, la cual ordenando, llama al deber; vedando, aparta del fraude; la cual, sin embargo, ni ordena ni veda en vano a los probos, ni mueve a los improbos ordenando o vedando. Ni es permitido que esta ley sea anulada por otra, ni es lícito que se derogue alguna parte de ella" (*De la República*, en la edición de la UNAM, III, 33). Pero la diferencia fundamental entre Cicerón y Spinoza consiste en el sentido de la universalidad del derecho. Para Spinoza se dice de todas las cosas, para Cicerón se dice de todos los pueblos. El juicio de Spinoza incluiría al de Cicerón.

aunque pertenece al ámbito de la utilidad individual, el derecho natural no se contrapone a lo social. Como fuerza de la medida, le sustrae de su carácter antisocial. La extenuación de los derechos naturales sería la expropiación misma de los instrumentos de conservación de la vida: el deseo, el conatus, la voluntad; las manifestaciones de la razón (libertad de pensamiento y de culto) que están al servicio de la vida no pueden ser enajenables a favor del Estado; conservarlas es conservar las herramientas mismas de la vida⁵. El derecho natural no es contemplado por Spinoza como una mera hipótesis explicativa e imaginaria, una edad en la que el hombre vivía sin leyes, sin Estado, etc. pero en una completa felicidad; no es la arcadia feliz de los primeros hombres. Antes de presentarlo como una hipótesis del nacimiento del Estado, lo exhibe como aquello que es irrenunciable como medio para la existencia; el conatus, única ley que reconoce el derecho natural, es una fuerza impresa en todos los seres singulares, una fuerza natural inscrita por la Naturaleza misma para la preservación de la propia naturaleza y para desechar o rechazar todo lo nocivo. El derecho natural es

⁵ El sentido moderno del derecho natural en Spinoza desde luego que no consistiría en la idea de una comunidad cósmica sometida a una misma ley. En la antigüedad ya se había planteado una idea semejante a la que Spinoza no fue indiferente. Sin embargo, en este punto se funda la novedad de las ideas spinozianas al respecto: la libertad de pensamiento, que es correlativa a la libertad de culto, no representa una especie de resistencia frente al Estado sino un derecho que no se puede transferir a favor de éste. De ahí las palabras que siguen al título del T.T.P.: "en que se demuestra que la libertad del pensamiento filosófico no sólo es compatible con la piedad y la paz del Estado, sino que es imposible destruirla sin destruir al mismo tiempo esa paz y esa piedad".

la expresión de una potencia de lo finito; indica el carácter de la fuerza inherente a la esencia humana para integrarse al orden racional⁶. Cada cosa finita realiza un esfuerzo que se sigue de su naturaleza para integrarse a la Naturaleza. De ahí que Spinoza renuncie a explicar la cuestión a partir de la hipótesis de un estado de guerra permanente.

Nuestra propia potencia es superada infinitamente por la potencia de las cosas exteriores; el hombre aislado no es capaz de sobreponerse a estas fuerzas que lo superan en potencia; por ello no debe renunciar a la construcción de una potencia superior, la ciudad: "para que los hombres puedan vivir en concordia y ayudarse es necesario que renuncien a su derecho natural y se den mutuamente la seguridad de que no obraran nada que pueda redundar en perjuicio ajeno"⁷. La renuncia de ciertos

⁶ No debe confundirse la racionalidad del orden con la racionalidad de los motivos de la utilidad al que impulsa el derecho natural. Se trata de la racionalidad entendida como "determinación universal" (E. I, pp. XV-XXXVI). Si realidad y perfección son equivalentes (E. I, p. XXXIII, Esc. II). Todos los actos de perseverancia son racionales en la medida en que obedecen a una ley, pero en el plano de lo finito, en el orden de los encuentros, no todos los impulsos de utilidad son racionales. Spinoza explica al crimen, pero no lo justifica (E. IV, p. LIX, Esc.): "Se explica esto más claramente con un ejemplo. A saber: la acción de golpear, en cuanto se la considera físicamente, sólo atendiendo al hecho de que un hombre levanta el brazo, cierra el puño y mueve con fuerza todo el brazo de arriba a abajo, es una virtud que se concibe por la estructura del cuerpo humano. Luego, un hombre movido por la ira o el odio, es determinado a cerrar el puño o mover el brazo, esto sucede porque una sola y misma acción puede unirse a cualesquiera imágenes de las cosas".

⁷ E. IV, p. XXXVII, Esc. II.

derechos naturales tendría en Spinoza la función de reprimir los afectos que son contrarios a la propia naturaleza de cada quien; se declinan a los derechos naturales pero para protegerse a sí mismo y de sí mismo. Los afectos fuertes que son contrarios a la conservación del ser son los que la potencia superior de la ciudad se debe encargarse de reprimir. Lo bueno y lo malo tienen, desde este punto de vista, una definición extrínseca, son producto de un acuerdo social; el estado natural carece de estas definiciones de lo bueno y lo malo y cada quien fija la utilidad desde el punto de vista individual y siguiendo los dictados de su propia naturaleza; el arbitraje de lo bueno y lo malo queda en posesión del propio sujeto, él mismo se constituye en juez de la utilidad. Spinoza muestra así el carácter meramente convencional de la ley en todos sus sentidos: la moral y la judicial; no son sino artificios necesarios que tienen cierta utilidad para la propia conservación. Las acciones humanas son calificadas desde modelos propiamente humanos y no por algo que constituya la esencia inherente del hombre; desde el punto de vista del derecho natural es que comprendemos de forma mucho más clara a la esencia del hombre, sin ningún punto de vista ajeno a su naturaleza; la esencia del hombre se revela antes de la consideración de la ley moral, antes de observarlo dentro de la ciudad, antes de todas las convenciones⁸.

⁸ La verdadera naturaleza del hombre no se puede explicar a partir de los artificios que construye sino en el estudio de sus impulsos. "Si los hombres vivieran bajo la guía de la razón..." es una frase que constantemente, bajo un tono lamentativo, siempre pronuncia Spinoza. De ahí que el hombre tenga que inventar herramientas que, no siendo dadas originalmente a nuestra naturaleza, son auxiliares de la razón. Por lo menos algunas de ellas. Si el derecho

2. De la Relevancia Antropológica del Sentido de Utilidad

Toda la exposición de la esencia del hombre la plantea Spinoza considerándolo bajo su condición pre-política. Intrínsecamente, el hombre define lo que le es útil; extrínsecamente, por consenso se decide lo que es el bien y el mal⁹. En el estado de naturaleza nada se da con el nombre de justicia e injusticia, delito o mérito; por tanto, no se puede dar tampoco la idea de castigo o de recompensa que suponen la transgresión o el sometimiento a la ley. Siguiendo un procedimiento análogo al de la definición de Dios -no por nombres extrínsecos, no por propiedades morales, no por seres de razón- Spinoza procede por atributos reales para la definición del hombre; la definición real del hombre es premoral, presocial y

natural no implicara daño alguno a los otros no se precisaría, por tanto, de estos instrumentos (E. IV, p. XXXVII, Esc. II). Séneca describe como propio del estado de naturaleza a la felicidad pero no a la virtud: "la naturaleza no da la virtud; es un arte hacerse bueno" (Cartas a Lucilio, UNAM, Colección "Nuestros Clásicos", XC, 44). De igual manera, para Spinoza el poder transformado en virtud sólo puede ser una conquista de los hombres que, viviendo en comunidad y obligándose a obedecer a una ley común, tienen condiciones más propicias para quitarle las aristas negativas y egoístas a su poder. Es probable que Spinoza también suscribiera esta aseveración de Séneca: "¿Quién puede dudar, mi Lucilio, que el que vivamos es un don de los dioses inmortales y el que vivamos bien un don de la filosofía" (Cartas a Lucilio, XC, 1). En efecto, en el estado de naturaleza sólo se puede aspirar a defender la vida pero no a vivir bien (esto es, bajo el régimen de la razón).

⁹ E. IV, p. XXXVII, Esc. II. Es la idea planteada bajo el concepto de "consenso común".

prepolítica: bajo estas condiciones es que podemos establecer un verdadero conocimiento del hombre. La ordinaria definición del hombre asigna a la esencia humana los siguientes nombres: libre albedrío, voluntad, bondad, maldad. Un conocimiento adecuado, claro y distinto sólo puede proceder por la aprehensión de la esencia de la cosa y no por determinaciones extrínsecas: los prejuicios morales son el verdadero obstáculo para el conocimiento real del hombre. Que el bien y el mal no se den en la Naturaleza sino en un pacto político indica que no se puede tomar a éste como punto de partida: para un pensador "esencialista" no puede tomarse como fundamento algo extrínseco y variable. Lo bueno y lo malo no indican nada positivo y por tanto, siguiendo una teoría de la definición del Tratado Sobre la Reforma del Entendimiento, no puede ser el instrumento de la verdadera definición de la esencia del hombre. Toda regla convencional es inconstante y voluble y, por esta razón, no podemos considerarlas como puntos de partida para la comprensión del hombre. Por una parte reconoce que debemos explicar al hombre recurriendo a su causa primera; si definimos al hombre como un modo, debemos explicarlo por la sustancia absolutamente infinita; pero hay una alternativa más: considerándolo únicamente desde el punto de vista de su esencia finita: su fuerza inherente, su búsqueda de lo útil, su destrucción de lo nocivo; todo aquello que le permite afianzar su existencia, es decir, desde el punto de vista de su propia fuerza: "por derecho e institución natural no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno determinado

naturalmente a existir y a obrar de un cierto modo"¹⁰. De ahí que Spinoza considere la doble condición del sentido de utilidad en el hombre: como origen de nuestros prejuicios y como fundamento antropológico. Fundamenta una teoría adecuada del error y confiere a la definición del hombre un punto de partida sólido: la inclinación natural a la utilidad nos impulsa tanto al prejuicio como a la virtud¹¹.

Desde el punto de vista anterior, los criterios del hombre virtuoso cambian radicalmente; virtuoso, dentro de la concepción exterior del derecho, es quien obedece puntualmente a todas las convenciones. La virtud la concede la obediencia y depende de algo externo; en la idea spinoziana de derecho natural, por el contrario, la virtud se define por criterios intrínsecos y sin modelos y reglas convencionales: el fundamento de la virtud es la persecución de lo útil. Este sentido precede, entonces, a los deberes y a la obligación. Los límites del derecho son los límites del poder mismo del individuo y no se le imponen restricciones desde afuera: por ley natural el que tiene más poder tiene más derecho; ese derecho es una determinación física y no una determinación moral: en la Naturaleza no se da ninguna ley moral en el mismo sentido en que no hay sentido alguno de

¹⁰ T.T.P., Cap. XVI, 2.

¹¹ E. I, Apéndice: "todos apetecen buscar su propia utilidad". La dialéctica del prejuicio y el fundamento antropológico spinoziano, fuera de la consideración de E. II, p. X en que Spinoza define al hombre como un compuesto de dos modos de los atributos de Dios, tiene su centro más significativo en el concepto de utilidad. Spinoza vuelve sobre el tema a lo largo de E. IV y lo explicita de un modo más concreto.

obediencia a Dios en ella¹². El necio tanto como el sabio buscan la utilidad a toda costa; la razón o la pasión no impiden que cada uno busque lo que se aviene a su naturaleza. Si dejamos de considerar a la naturaleza de las cosas bajo la óptica finalista fácilmente comprenderemos que las cosas no están hechas a nuestra medida y que no somos sino un elemento más -no el centro- de todo el orden en el que ella está dispuesta; sólo así es posible suprimir el discurso moral de la naturaleza. El antropomorfismo consideraría que tenemos un derecho ya dado o prefijado por la providencia; Spinoza replica: el límite de nuestro derecho es el límite de nuestro poder y de nuestro deseo. No tenemos, en absoluto, derecho a nada que no hayamos conquistado por vía de nuestra propia potencia. La razón a la vez que impulsa al deseo le impone ciertos límites, por ejemplo, no podemos racionalmente desear nuestra propia muerte. La idea de límite o de contracción represiva del deseo tendría aquí un sentido positivo: aquello que implica nuestra propia negación debe ser limitado, todo lo que signifique expansión y excitación de la potencia debe ser estimulado. El individuo está privado de todo parámetro externo que le indique que está haciendo bien o mal: el deseo y el poder se vuelven medida del derecho y de lo útil. Se impone así la perspectiva del deseo y del poder como criterios inmanentes de valoración¹³; si bien hay una muchedumbre de cosas que rebasan

¹² T.T.P., Cap. XVI, 53. La obediencia es, también, un producto de un deber impuesto por el pacto social. Véase E. IV, p. XXXVII, Esc. II.

¹³ El criterio de utilidad, dado que no puede haber una definición absoluta de ésta, no puede dársele un carácter objetivo ni uno meramente subjetivo. Spinoza propone justamente la idea de noción común no sólo como una mera categoría de la teoría del conocimiento

a nuestra potencia de actuar hay también muchos elementos que permiten su conservación; la Naturaleza suministra los elementos que hacen peligrar nuestra existencia pero también los medios para evitarlos: esos elementos de la perseveración son a los que tiene derecho irrestricto el individuo finito para conservarse. Por ello, el derecho natural no se refiere a valores trascendentes: es el simple instrumento de la utilidad; garante de algo y no postulación del deber ser de la comunidad humana, el derecho natural presupone una renuncia a la fundamentación metafísica de la norma social o de formas platónicas de valoración: la eficacia se impone ante la idealidad.

Hay una fuerza que es inalienable sin ser disolvente: la ciudad no es la suma de las renunciaciones de los derechos naturales sino una asociación de potencias: "los hombres pueden procurarse lo que necesitan, mucho más fácilmente por medio de la ayuda mutua y sólo con sus fuerzas unidas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes"¹⁴. La asamblea democrática representa a todos los poderes entendidos como la manifestación de una sola voluntad. Antes de ser determinado por la razón el derecho natural está determinado por otra fuerza que es previa a ella; no todos están dotados de razón pero si todos están dotados de derechos naturales: antes de obedecer a la razón, el

(E. II, p. XXXIX, Cor.): "el alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuantas más propiedades tiene su cuerpo en común con otros cuerpos". La noción común, desde el punto de vista de la valoración, no los define sino como un encuentro y composición entre ambas entidades: el sujeto deseante y lo deseado.

¹⁴ E. IV, p. XXXV, Esc.

hombre obedece a sus impulsos. La naturaleza no nos dota originariamente de razón pero si de deseos: "así pues, el derecho natural de cada hombre no se determina por la sana razón, sino por el grado de su poder y de sus deseos"¹⁵. Las instituciones de la naturaleza nada prohíben en la defensa del deseo, el apetito y en todo aquello que parezca útil a los hombres. La noción de prohibición está, pues, desterrada del derecho natural: el límite es la falta del deseo, la privación de impulsos. ¿Por qué Spinoza considera que hay cierto primado de la ley natural sobre la razón? Esta sería una de las formas en las que considera que la Naturaleza no le confiere un trato privilegiado al hombre: "no reconocemos aquí diferencia alguna entre los hombres y los demás seres de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón, ni aquellos que verdaderamente les falta, ni entre los fatuos, los locos o los sensatos"¹⁶.

Aun y cuando el pacto civil se haya realizado, hay ciertos derechos indeclinables. Cuando se trate de ceder esos derechos la autoridad del príncipe está limitada necesariamente: el deseo es aquello de lo que el Estado no se puede apropiar. Lo que la naturaleza concede no puede transferirse y aunque fuera posible no sería deseable; las cláusulas del contrato deben tratar de aproximarse a los derechos de los hombres antes de su celebración pero eliminando las desventajas del estado de naturaleza: la atomización entre los hombres, la disputa, la discordia. Lo que la Naturaleza dicta en su forma más inmediata no es la

¹⁵ T.T.P., Cap. XVI, 7.

¹⁶ T.T.P., Cap. XVI, 5.

generosidad sino la apropiación de los medios de existencia que con frecuencia excluyen a los derechos del otro. La noción de pecado será examinada por Spinoza bajo la misma óptica: supone la entrada en el ámbito de la ley¹⁷. La naturaleza no es ni buena ni mala, ni generosa ni parca, ni bella ni fea, ni justa ni injusta: es simplemente algo necesario, el único orden posible que excluye toda adjetivación moral.

Hay, aparentemente, dos movimientos contradictorios dentro de la filosofía de Spinoza; por una parte, convoca a recuperar todos los impulsos de nuestra naturaleza; pero, por otra, hay una incitación a la vida racional. Los impulsos de nuestra naturaleza no se oponen: la razón no se contrapone a los impulsos de nuestra naturaleza ni puede decirse que sea su superación. Sólo se trataría de eliminar, porque esto es un dictado de la misma naturaleza que la razón se arroga, aquellas condiciones negativas para la existencia del hombre. La búsqueda de la utilidad propia como impulso fundamental del derecho natural no es algo que sea sofocado por la razón; al contrario, es un instrumento que las favorece; la condición racional no es la instancia en que se reprimen los impulsos naturales sino en la que los impulsos se ennoblecen por la acción de ella. La razón no suprime a nuestros impulsos, sólo elimina las aristas antisociales de éstos.

¹⁷ Spinoza sostiene que para pecar se necesita ser ciudadano y no hombre en abstracto. Ser ciudadano implica protección del Estado, pero también implica a la idea de sanción. Más arriba hemos sostenido el sentido antiteológico que en Spinoza cobra la noción de pecado. Véase de nuevo E. IV, p. XXXVII, Esc. Por tanto, antes que una caída teológica tendríamos un salto a la comunidad política; ésta es una referencia política y no un misterio sobrenatural.

El derecho como orden cósmico no es otra cosa que la aceptación de un orden racional dentro de la naturaleza. La consideración de la potencia de Dios, no en tanto que es causa de sí sino en tanto que es causa de todas las cosas es un elemento necesario a considerar: Dios se expresa de un modo cierto y determinado en todas las cosas. De la misma manera en que Spinoza concibe a los atributos como una expresión absoluta de la naturaleza de Dios, debemos conceder que las cosas particulares, en tanto que expresan de una manera determinada su esencia serían su expresión limitada. Dicho de otro modo, se trata aquí del problema de la potencia de Dios en el ámbito de la naturaleza naturada y expresada en la cadena infinita de los modos existentes en acto. Es evidente que sin esta argumentación acerca del carácter causal de Dios respecto a todas las cosas, se vendría abajo la concepción de su naturaleza permanentemente activa. La refutación de la tesis del intelecto creador tendría varias consecuencias: en primer lugar, dentro del plano de lo infinito, se asegura la absoluta igualdad de todos los atributos de Dios: el intelecto no precede a las cosas creadas y, por tanto, todos los demás atributos tienen igualdad de perfección; la segunda sería dentro del plano de lo finito con una argumentación análoga: los modos o las cosas finitas existentes en acto no tienen privilegios entre sí. Por tanto, el hombre es un ser que no está por encima de las cosas: los "privilegios" que pueda tener el hombre son adquiridos. Por ahora no nos interesa el ámbito de las cosas adquiridas; queremos enfocar al problema únicamente hacia la cuestión de la impronta dada por Dios hacia

todas las cosas finitas: el derecho natural es otra forma de nombrar al poder que tienen todas las cosas finitas para perseverar en su ser. Ese poder, dentro del ámbito de las cosas finitas no es diferente al de Dios, en la medida en que todas las cosas finitas lo expresan de manera determinada. Todas las cosas determinadas por Él a existir -durar, perseverar, actuar- forman un infinito distinto al de su Naturaleza absoluta: se trata de un infinito en acto que se constituye como una cadena infinita de causas finitas. Así pues, la potencia de Dios expresada en sus efectos constituye una manifestación finita de su poder para actuar en el mundo. No es, pues, el derecho un asunto puramente humano; su carácter universal implica a todas las relaciones posibles: la relación de Dios con el mundo¹⁸, la relación de los hombres entre sí y, en general, todo tipo de relaciones que mantienen las cosas animadas. El hecho de que no sea generado por una convención y de que inherente a todo lo animado indica que su origen es una fuerza natural compartida por todos los seres de la escala ontológica: del Dios constituido por infinitos atributos a los seres modales cuya existencia tiene un menor grado de esencia, todos los seres están dotados de una fuerza para apropiarse de todo aquello que les sea útil.

La amplitud de los sujetos de derecho permite incluir bajo

¹⁸ Ya hemos indicado que Dios no puede ser sujeto de si concedemos que el ámbito del derecho es el ámbito del conflicto y de los intereses encontrados. En efecto, fuera de Dios no hay otro ser que lo limite (E. I, p. XV). Aquí nos referimos a la potencia que funda ese orden en el que Dios mismo dota a sus criaturas de una esencia que las hace perseverar en el ser (E. I, p. XXV). Dios es el fundador eterno de esa ley invariable y que gobierna a todas las cosas finitas.

este concepto no sólo temas de carácter político sino que permite replantear temas de carácter ético, físico y ontológico. El derecho natural, derecho sin jueces, tribunales, acusados o acusadores, sin castigos y sin méritos, consiste en una fundamentación de todo aquello hacia lo cual estamos determinados. La determinación comprendida como quae ex sola suae naturae necessitate no consistiría sino en los dictados que siguen todos los seres respecto a su propia naturaleza. Ahora bien, cuando Spinoza sostiene que cada cual tiene derecho de lo que apetece no hace más que señalar que por la necesidad todos los seres se ajustan al orden del Todo. La expresión "integrarse a la Naturaleza Total" no sólo tiene el sentido "místico" con el que generalmente se lee esta parte de la obra de Spinoza. En un pensamiento que ha excluido al azar del orden de la Naturaleza, un orden causal necesario es sinónimo de racionalidad. Racionalidad sería aquí entendido como "en concordia con natura". Es justamente a ese orden causal necesario al que el hombre se integra en cada uno de sus actos, independientemente del respaldo intelectual de sus acciones.

La búsqueda de la utilidad propia no sólo consiste en la mera acción egoísta en la que a toda costa se busca realizar los fines que me dicta mi naturaleza. No es que la acción de los deseos en el orden natural se constituya como contrapuesta a toda noción de "legalidad": el sentido de utilidad no es algo distinto al orden mismo. ¿Esto querría decir que en un estado tal no existe la justicia, es decir, "lo que es de cada uno"? La noción de justicia se introduciría necesariamente como acción

judicativa, es decir, en ella intervienen opiniones y no la naturaleza. A diferencia del derecho instituido humanamente, no se puede derogar, modificar: es inmutable, eterno y gobierna no sólo los actos de los hombres sino a todas las cosas finitas¹⁹. La noción spinozista del derecho natural está concebida como previa a la fundación del Estado²⁰. Es por ello que Spinoza, tratando de ordenar la investigación acerca de los fundamentos del Estado, se propone investigar sus fundamentos cuando dice que se propone investigar sus fundamentos pero antes "el derecho natural de cada uno, sin cuidarnos para ello del Estado o de la religión"²¹. El derecho natural no sirve para preservar al hombre del mal ni para tener inclinaciones hacia el bien. Ciertamente, dentro de una filosofía de la determinación, todas las acciones son compelidas: todo se puede explicar por una causa. Sin embargo, no hay determinaciones específicas, pues Spinoza no parte de modelos de virtud. El derecho natural fundamentado en una cierta idea arquetípica de virtud,

¹⁹ "El nombre de ley, tomado de una manera absoluta, significa aquello que impone una manera de obrar fija y determinada a un individuo cualquiera, a todos los individuos de la misma especie o solamente a algunos. La ley depende de la necesidad natural si resulta necesariamente de la naturaleza misma de la definición de las cosas; de la voluntad de los hombres, si los hombres la establecen para comodidad y seguridad de la vida" (T.T.P., Cap. IV, 1).

²⁰ No hay en Spinoza un intento de explicar al Estado a través de su génesis mitológica. Esta explicación clásica se puede encontrar en el Gorgias de Platón (mito de Prometeo y Epimeteo) y en las Cartas a Lucilio de Séneca. Spinoza no postula la hipótesis de una era fabulosa del pueblo hebreo en su estudio del Antiguo Testamento. Los hebreos estudiados por Spinoza no representan una edad heroica sino una era de la imaginación (T.T.P. I, 11-48).

²¹ T.T.P., XVI, 1.

fundamentado en modelos y con una idea específica de lo que el hombre debe hacer, realmente no es derecho natural. Lo que reivindica el derecho natural es la existencia de una fuerza no dirigida específicamente a algún lado. Examinado así, no existe lo moralmente correcto, lo justo y lo bueno. Todas las teorías del derecho natural admitirían que es el fundamento a priori sobre el cual se levanta todo derecho; sin embargo, el carácter fundacional excluye vetos y prohibiciones, obligaciones y prescripciones.

Una de las grandes diferencias que mantiene Spinoza frente a la tradición clásica del derecho natural es que concibe a éste no como una "ley inscrita en el corazón de todos los hombres" (Locke) o "estado natural de la humanidad" (Hobbes). Traslada este ámbito del derecho a la acción de los individuos: ciertamente los derechos naturales corresponden universalmente a todas las entidades; pero también es cierto que son los individuos quienes lo actualizan en el horizonte de la discordia. De ahí la conflictividad necesaria que implica las relaciones entre todos los individuos. El derecho natural no es sólo norma universal sino, principalmente, éste se actualiza en la "naturaleza de cada uno": "Por derecho e institución natural no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno determinado naturalmente a existir y a obrar de cierto modo. Por ejemplo, los peces están determinados por naturaleza a la natación, y a los grandes a comerse a los pequeños, y por lo tanto los peces, en

virtud de su derecho natural, gozan del agua"²². La ley natural es una ley impuesta a todos los individuos, pero también cada individuo actualiza esa ley de manera particular; de ahí que Spinoza considere estos derechos no de la naturaleza "considerada como absoluta" sino su manifestación en las reglas a que cada individuo está determinado en su acción y en su existencia.

3. Derecho y Valoración Inmanente

Todas las cosas que están dotadas de derecho tienen potencia; en esta condición de expresión natural de la potencia, se tiende a eliminar todo obstáculo que limite la ley natural de la perseverancia. La soberanía del individuo consiste en asumir el derecho que posee sin considerar ninguna valoración como su guía. Sin embargo, sería ir muy lejos afirmar que para Spinoza nada, ni siquiera lo prohibido, impide la consecución de la utilidad, pues ésta consideración supondría que hay en la naturaleza cosas bellas, infaustas, milagrosas, etc: estas nociones, que en el Apéndice del libro I son consideradas como ficciones de los ignorantes. La prohibición se establece frente a "lo malo", salvo que para Spinoza esta es otra noción más explicada por la ignorancia de las cosas. ¿Será necesario decir que la virtud depende menos de la obediencia que del desiderato definido por el objeto en el que depositamos nuestra fuerza? La altura del objeto deseado define para Spinoza lo que sería la virtud -es decir, tener por bien verdadero al Dios infinitamente

²² T.T.P., Cap. XVI, 2.

infinito- como a la pasión -es decir, los bienes "perecederos" como el honor y la riqueza-. Planteado de este modo, Spinoza parecería un autor que defiende al egoísmo y a la fuerza como "fines" y "medios" que a toda costa la naturaleza implanta en el individuo. En cierto sentido es así, pues a pesar que el hombre logre substraerse de la condición pasiva que a veces implica el estado de naturaleza, la utilidad y el egoísmo, la fuerza y otros tantos derechos naturales, no pueden eliminarse -e incluso es indeseable que se eliminen- a pesar de que el hombre acceda a un régimen superior de virtud. Esto tendría, desde nuestro punto de vista, una explicación muy clara: el spinozismo no toma por punto de partida una serie de "valores supremos", ni mucho menos un marco ideal de valores suspendidos por encima del hombre. La eminencia del ideal es justamente uno de los grandes temas examinados por Spinoza con intención polémica en el apéndice del libro I de la *Ética*; el "realismo de la eficacia" de Spinoza consiste básicamente en no postular ningún modelo de humanidad trazado desde supuestos finalistas. Por ello, antes de examinar al hombre tal y como debe ser, se propone examinar tal y como es en su condición originaria²³. La explicación originaria del hombre antes del nacimiento del Estado, antes de la adquisición de racionalidad no consiste en otra cosa que la explicación o la

²³ Por ello es que Spinoza busca establecer un cuadro de afectos fundamentales. La búsqueda de utilidad se manifiesta bajo la forma de la voluntad (E. II, p. XLIX y E. III, p. IX, Esc.), el deseo (E. III, p. IX, Esc.) y el *conatus* (E. III, pp. VI-IX). A diferencia de Tomás de Aquino que postula al derecho natural como una primera aproximación del hombre hacia su fin sobrenatural (*Suma Teológica*, II, 1, q. 91), Spinoza no ve en la naturaleza sino impulsos y en ellos fundamenta sus reflexiones.

descripción eficiente -entiéndase: causalista- de todos sus pasiones. Esta perspectiva metodológica no idealizante permite fundamentar una antropología no antropocéntrica y exhibir los móviles de toda pasión, de toda acción²⁴.

El hecho de que Spinoza equipare al hombre con las cosas es sólo una estrategia metodológica (no hay privilegios del hombre, no constituimos un orden aparte, etc.); la ética descriptiva tiene esa impronta. Prescribir es prejuizar. Pero más allá de una consideración metodológica, Spinoza no se resigna a la escéptica concepción del hombre como uno más del reino de lo creado. Está dotado de potencia, puede confeccionar artificios que le permiten encumbrarse por encima de su condición originaria. Vivir bajo el imperio de la ley es, ciertamente, un dictamen de la razón. La ley natural y la ley positiva son dos instancias a las que el hombre debe obediencia. Pero ¿es la ley humana al mismo tiempo una ley de Dios? Sí y no. En tanto que la ley humana es producto de un pacto distinto al derecho natural no lo es. Pero si consideramos que es la manifestación de la potencia de actuar de los hombres debemos de considerarla como una manifestación de la potencia divina. Mientras más se procede conforme a la razón más se expresa a Dios. No todo es lucha de fuerzas en el estado de naturaleza ni todo es paz en la sociedad política; en Spinoza no

²⁴ Una "antropología no antropocéntrica" parte del hecho fundamental de la determinación de todas las acciones humanas (E. I, Apéndice). Juzgar al orden como racional consiste en considerar a las cosas más allá del prejuicio de cómo afectan a nuestra constitución. Consistiría a la vez en examinar a la utilidad como nuestra búsqueda fundamental pero también con la exigencia de juzgarlas más allá de nuestro sentido de utilidad.

habría una especie de exclusión entre estado civil y estado de naturaleza como se ha planteado en la tradición política clásica. La diferencia estriba en que en Spinoza la teoría del derecho natural no se reduce al mero ámbito de la teoría política: si Spinoza se propone examinar al hombre antes de su integración a un pacto social, lo hace con la finalidad de mostrar que el nacimiento del Estado no eliminará por sí solo todas las pasiones disolventes del hombre. Una interpretación semejante autorizaría pensar que el surgimiento del pacto social consistiría en la instauración de un régimen objetivo de valores²⁵; se concedería que basta con la instauración del artificio del Estado para suponer que todos los conflictos individuales desaparecen automáticamente. El Estado no es por sí mismo garantía de armonía de fines entre los hombres; antes bien, a veces es la fuente que genera mayores conflictos.

Mientras la normatividad sea puramente exterior, mientras los hombres no asuman de manera cabal la conveniencia racional de reglas de coexistencia, el Estado será un mero instrumento de limitación no sólo de pasiones destructivas -injusticia,

²⁵ La instauración de la sociedad política consiste en la aspiración a actuar bajo fines comunes. Spinoza acepta que antes de la sociedad política no hay noción de bien y de mal que valga. El pecado es, en efecto, una definición política (E. IV, p. XXXVII, Esc. II). En la medida en que el Estado diseñado por Spinoza tiene por principio activo a la tolerancia, no se puede pensar tampoco en una definición objetiva del bien y del mal. Las leyes del Estado son ante todo elementos de protección y de postulación de fines comunes. La naturaleza de cada uno subsiste aun y con el pacto social y, con ella, el sentido inmanente de valoración. No hay ni bien ni mal sino composición con un cuerpo exterior (E. II, p. XXXIX, Cor.).

limitación del poder del más fuerte- sino también de potencias activas -las virtudes en sentido ético y en sentido intelectual-. La conflictividad de lo individual y lo colectivo, de la individualidad que justifica incluso la violación de los derechos de los otros, la conflictividad de los derechos naturales y el Estado no es sólo esta perspectiva realista que ofrece el spinozismo; esta condición del hombre no es terminal: puede evolucionar hacia un punto tal en que no se excluyan sino que sean condiciones necesarias de la vida en común. La compatibilidad de la libertad de pensamiento y la estabilidad del Estado expresa un momento de coincidencia entre el ámbito de los fines comunes y el de los fines individuales. Con el auxilio de la razón, siempre concebimos que es deseable evitar a las malas pasiones. A pesar de que la fundación del Estado no consiste en la fundación del valor objetivo, la insturación de éste permite que la postulación de fines comunes. La creación de una voluntad colectiva concebible como la asociación de fuerzas es la avenencia de todos los individuos como si se tratara de uno solo²⁶; la "asamblea democrática" en que todas las potencias individuales son depositadas es la expresión de esa voluntad: "veremos claramente que los hombres, para llevar una vida feliz y llena de seguridad, han debido conspirar para hacer de modo que

²⁶ Ya hemos indicado en una nota anterior que no hay en Spinoza una idea clara de cual sería el trasunto en el atributo pensamiento de la "cara total del universo" (E. II, p. XIII, Lema VII, Esc.). Una posible respuesta es la asamblea democrática y racional en tanto que avenencia de almas y de voluntades (E. IV, p. XXXV, Esc.). Así, la "voluntad general" no sólo representaría para Spinoza una meditación acerca de "qué puedo exigirles a los otros", como dice Diderot, sino también una representación del modo infinito mediato del atributo pensamiento.

poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza, y que ya no puede determinarse según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos"²⁷. Así pues, la asamblea democrática no consiste en una mera suma de individuos: se trata más bien de una asociación que busca fines comunes. Se admite que es un instrumento puramente humano, una convención útil. Pero ¿Spinoza admitiría, dado que la asamblea democrática sería una especie de "modo infinito mediato" del pensamiento, que el Estado es, tal y como lo quería Hegel, la "irrupción de Dios en el mundo"? Hay, ciertamente, algo divino en la unión de voluntades. Pero Spinoza no estaría dispuesto a defender un sentido autoritario de esa aseveración hegeliana.

La potencia con la que cada una de las cosas está dotada para obrar y existir expresa a Dios no en tanto absoluto sino en tanto causa de todas las cosas, como hemos indicado. El orden natural es un orden necesario; el Estado, en tanto que instituido, pertenece al ámbito de lo puramente humano sin dejar de expresar a Dios. Si no hay un "decreto divino" para la fundación de la asamblea democrática, estamos en derecho de modificarlo, criticarlo y perfeccionarlo. El hecho de que los hombres decidan o se vean obligados a ceder sus derechos naturales no está prescrito por las leyes de la naturaleza sino por un dictamen de la utilidad. Para Spinoza, en cambio, se trataría de un artificio necesario para la asociación de las potencias. Ciertamente, al igual que todos los filósofos

²⁷ T.T.P., Cap. XIV, 13.

contractualistas, Spinoza admitiría que para la fundación de la sociedad política sería preciso renunciar a algunos derechos para adquirir otros, los derechos políticos. Sin embargo, esta renuncia no consiste, desde nuestro punto de vista, en una concesión de poderes ilimitados hacia el cual se deba tener una obediencia absoluta porque lo que se cede no es absolutamente todo²⁸. Para Spinoza, el fundamento de la estabilidad de la sociedad política es la libertad y el consentimiento. Las obligaciones respecto al Estado son relativas a que todos los signantes se comprometen a una paz no motivada por temor sino por la convicción de que sólo en ésta el hombre logra realizar con

²⁸ "Para que se comprenda exactamente hasta dónde se extiende el derecho y la potestad del gobierno, debe notarse que su poder no consiste precisamente en que puede obligar a los hombres con miedo, sino absolutamente en todas las cosas de que puede disponer para que los hombres obedezcan sus mandatos. No es la razón de la obediencia, sino la obediencia misma lo que distingue al súbdito" (T.T.P., Cap. XVII, 5). Esta idea puede hacer creer que la obediencia absoluta que se le debe al Estado es contraria a la aspiración de libertad. Sin embargo, la libertad no resulta de una concesión del Estado sino en la imposible e indeseable transferencia total de derechos a favor del Estado. La libertad consiste en asumir irrestrictamente todo lo que no es cedido. Pero la obediencia frente a la potestad del gobierno es absoluta porque es consentida y porque representa obediencia a uno mismo. Spinoza pudo haber planteado en términos generales esta serie de definiciones de Kant: a) ley y libertad sin fuerza: anarquía; b) ley y fuerza sin libertad: despotismo; c) fuerza sin libertad y sin ley: barbarie; d) fuerza con libertad y con ley: república (Filosofía del Derecho, 331, Apéndice). De igual manera, para Spinoza un Estado sin fuerza no es verdadero Estado. Sabe que todos los medios son legítimos pero no deseables cuando se trata de hacerse obedecer. Su finalidad última no es la fuerza sino la libertad con fuerza. El poder colegiado consiste en participar en éste pero también en su obediencia. Ahora bien, lo deseable en el estado racional no es la obediencia por temor y el engaño (de ahí su persistente crítica a la monarquía) sino por medios racionales asumir a la obediencia sin desdoro de la libertad.

mayores resultados todas las cosas que considere útiles.

La justicia es una valor creado por la sociedad política, mientras que la fuerza lo es del estado de naturaleza. Como tal, ella sería producto más de una convención que de una virtud natural. Pero también consistiría en una forma de relacionarse con los otros y con Dios de manera racional; la cuestión parecería tener el siguiente sentido: las virtudes políticas a veces parecen no un artificio sino un refinamiento de los derechos naturales, pues la organización de la ciudad se hace bajo un móvil profundamente dictado desde nuestra naturaleza. La asociación con los hombres y la creación de instituciones que regulen esas relaciones no son de orden natural pero siguen un impulso natural²⁹. La ciudad es una totalidad y una base racional para la existencia de la vida libre. La virtud ética y política de la vida asociada consistiría en que no sólo se trata de que la potencia de la ciudad sea una sola, que en ella se actúe como si fuéramos un solo cuerpo y una sola alma. La ciudad no es sólo una suma, sino lo que permite que las potencias individuales se desplieguen: esta es la función propiciatoria de la ciudad. Un individuo es más poderoso en la medida en que esté

²⁹ "No natural" es todo aquello que no se sigue de la causalidad eterna de Dios. El poder colegiado no es una institución divina pero, como hemos dicho, sigue un impulso divino que incluso puede identificarse como una especie de "cara total de nuestras afecciones". Este impulso es el sentido de utilidad (E. IV, p. XXXVI, Dem.) y el sentimiento de que "el hombre es un dios para el hombre" (E. IV, p. XXXV, Esc.). La virtud ejercida con libertad sólo adviene cuando los hombres se asocian.

más vinculado a otros³⁰.

Tarde o temprano -y este es también para Spinoza una forma de explicar a la muerte- nos encontraremos con una fuerza superior a la nuestra de tal modo que nos avasalle: es en este sentido que la pertinencia de la sociedad política llega a tener un carácter necesario, pues sólo en estas condiciones el conatus individual se ve más favorecido. El horizonte agonístico de la filosofía spinozista no permitiría, en un simple Estado constituido por la esperanza y el temor, fundar un orden racional. Spinoza no dice que la fundación del Estado sea suficiente para que reine la justicia y la colaboración entre todos los hombres. Sólo sostiene que los impulsos tienden a disminuir y a someterse al dominio de las instituciones de la colectividad; una ciudad fundada sobre la base de la razón ya no consistiría en que sus instituciones tengan por función limitar los ímpetus de los individuos sino en estimular a la tolerancia como vía de coexistencia, y más aún, auspiciar un sentido activo de nuestros vínculos con nosotros mismos y con los otros. La elaboración del pacto social no consistiría en la superación del estado de naturaleza; antes bien, el papel políticamente necesario de los derechos naturales consistiría en limitar las acciones del Estado³¹. Esta función delimitante consistiría para

³⁰ "Si dos se ponen mutuamente de acuerdo , tienen más poder juntos y, por tanto, también tienen más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos" (T.P., Cap. II, 13).

³¹ Evidentemente Spinoza no sería una especie de teórico de la "resistencia civil" a la manera en que lo fue Locke. Pero los derechos naturales se pueden definir

Spinoza en una especie de acción preventiva contra toda pretensión de elevar al Estado por encima de todos los ciudadanos.

La presentación de analogías con las que algunos comentaristas se refieren a las formas de organización de lo social, son ciertamente precisas: a un estado de naturaleza le correspondería en el ámbito del conocimiento al conocimiento imaginario y en la esfera de la ética a la pasión; sin embargo, no necesariamente el surgimiento del Estado corresponde al conocimiento racional³², pues la esperanza y el temor no son afecciones activas: el conocimiento imaginario domina también este tipo de organización de lo social. Para Spinoza no se trataría de eliminar a los derechos naturales, sino de cambiar lo que determina al derecho natural. Es evidente que si lo que determina todo nuestro derecho es la pasión ciega, la arbitrariedad sería la forma normal de relacionarnos con los otros. El derecho natural nos compele a extender hasta donde sea posible los alcances de nuestro derecho. Esta fuerza se debe

como aquellos que no pueden ser invadidos o cedidos al Estado. La obediencia absoluta es un asunto de los derechos civiles, como asienta Spinoza en el T.T.P., Cap. XVII, 5; pero esto no es así en los derechos naturales. Desde el punto de vista del derecho natural es posible resistir; pero desde el punto de vista del derecho civil se debe obediencia absoluta.

³² Deleuze identifica al primer género de conocimiento con el estado de naturaleza pero también al estado civil (Spinoza y el Problema de la Expresión, p. 283). Sostiene, y nosotros nos sumamos a esa opinión, que sólo en la composición que propician las nociones comunes puede haber un verdadero sentido racional de la ciudad en que la obediencia por temor se suplante por la de amor.

convertir en acción ilimitada. Así pues, cuando remitimos la causa de todas nuestras acciones hacia nosotros mismos, se puede decir que la fuerza se convierte en potencia.

¿En qué momento se puede decir que la razón interviene en la creación de la ciudad refundada sobre bases activas? Esta cuestión de tipo político implica para Spinoza a una especie de propedéutica educativa. Pero las virtudes públicas no consistirían en la mera conciencia del deber. Es aquí donde el papel de la filosofía es esencial: la república debe sostenerse en la convicción racional de que las normas de coexistencia son necesarias para la finalidad colectiva. Esta convicción, que ya no consiste en relacionarse con las normas de la república a través de la pura obediencia sino con las de la justicia³³, debe ser el resultado de una acción determinada por la razón. Una ciudad concebida de esta manera despliega las potencias de los hombres -entiéndase, potencias intelectuales- sin que ello implique disolución de la potencia colectiva. Es justamente en este registro en que lo político no se opone a lo individual; es el momento en que la fuerza deja de tener el burdo sentido de "lo opuesto a la razón". El diagnóstico de Spinoza acerca del permanente estado de conflicto en el que viven los hombres no termina con una resignada aceptación: se trata también de

³³ Cuando todos nuestros motivos para vincularnos a la república son dirigidos por el conocimiento de la necesidad de la vida asociada, Spinoza reconoce que tenemos en esa acción no una mera obediencia sino una acción movida por el conocimiento: "el que da a cada uno su derecho, porque conoce la razón de las leyes y su necesidad, obra con alma firme, no por voluntad extraña, sino por la propia, y merece realmente el nombre de justo" (T.T.P., Cap. IV, 7)

concebir medios para que el hombre salga de ese estado. La perspectiva de Spinoza cambia cuando admite que el hombre está dotado de una fuerza inherente a su naturaleza para superar sus pasiones, debilidades y afecciones tristes. La fuerza de la razón comunica a los hombres en lo esencial, los vincula de manera natural y los hace concebir los mismos fines. El poder político como resultado de una asamblea democrática y racional, no prescinde de la necesidad de la obediencia y de la fuerza como elementos necesarios para estabilizar a la república, pero la racionalidad puede transformarla de una pasión a una acción; y es que la libre asociación consiste en que los ciudadanos no sólo conquistan la mayoría de edad en sentido civil, sino también la mayoría de edad en términos intelectuales³⁴.

4. Derecho Natural y Naturaleza Humana

El problema del derecho natural está vinculado con el de la naturaleza humana. También le incumbe la definición de ciertos artificios con los cuales renuncia a ciertas partes de su naturaleza. Pero ¿se puede renunciar a una naturaleza? La

³⁴ Spinoza sabe que no se puede prescindir de la necesidad de la obediencia en la medida en que la "sociedad de los justos" es una vía ardua para la vida social. Entre obedecer y entender la necesidad de obedecer hay una diferencia: se llama justicia (T.T.P., Cap. IV, 7 y 8). Sin embargo, Spinoza no deja de aspirar a convertir al mero ciudadano en "ciudadano sabio"; en la medida en que la racionalidad hace que los hombres no se conviertan en lobos sino dioses de los hombres e instituye la aptitud para la concordia (E. IV, p. XXXV, Esc.), Spinoza aspira a que la razón instituya una tal convivencia.

pregunta entraña la cuestión de si es posible que el hombre pueda substraerse de un elemento constitutivo de su ser: lo plantea el momento en que el hombre se decide a vivir en asociación con otros hombres. Planteado el problema de esta manera, se podría concluir que la vida social es un mero artificio que se opone a ciertos los elementos constitutivos de la naturaleza del hombre: "la naturaleza no crea naciones, sino individuos"³⁵. Que el hombre tenga que renunciar a su naturaleza es poco más que imposible; de lo que se trata es de moderar todos los efectos negativos que ésta posee. En la medida en que Spinoza reconoce que los hombres no nacen racionales, esto es, capaces de limitar afectos disgregantes, reconocería también la necesidad de crear un instrumento de limitación de estos afectos. Para Spinoza, esta cuestión no consistiría en renunciar a la totalidad de los derechos naturales sino en renunciar a los efectos negativos que no sólo imposibilitan la vida asociada sino también limitan los poderes, derechos y libertades individuales. El reconocimiento spinoziano de la irracionalidad originaria de los hombres consiste en aceptar que parte de su naturaleza está compuesta de deseos, apetitos e intereses que bajo el gobierno de la pasión bien pueden considerarse como elementos desvinculantes. En efecto, "los hombres no nacen civilizados, sino que se hacen"³⁶. En esta medida Spinoza también reconocería que como Hobbes, el hombre es un enemigo natural de otros hombres; pero también es mucho más que eso: es miembro de una comunidad regida no sólo por un aparato exterior de limitación de nuestras

³⁵ T.T.P., Cap. XVII, 93.

³⁶ T.P., Cap. V, 2.

pasiones sino también, guiados por la razón y el amor a los otros, es un ser comunitario y no solamente social³⁷. El Estado hobbesiano tiene por una misión esencial justamente la limitación de las pasiones; pero para Spinoza esta no es la única tarea que debe emprender. El Estado que reprime se basa únicamente en el supuesto puramente irracional del hombre; pero si el hombre puede llegar a encumbrarse hasta los verdaderos bienes, los presentados por la vida reflexiva, entonces tendremos que la sociedad política ya no se limita a ser un aparato limitativo sino liberador. ¿Es posible la libertad dentro del estado de naturaleza? ¿Si es posible dentro de este estado ella puede definirse como una verdadera libertad? Estas cuestiones implican los puntos de partida que ubicarían a Spinoza en una posición particular: la libertad no consiste en obedecerse a sí mismo, en estar al margen de toda referencia comunitaria. Se puede decir que la tentativa de Spinoza supera tanto un punto de vista escéptico en el que el hombre se toma como un contendiente natural, pero también en admitir que esa condición no es irremontable. La idea spinozista de derecho natural no consiste en una especie de presentación de la prehistoria de la sociedad política sino fundamentalmente una teoría del orden en el ámbito de las cosas finitas. Este orden se refiere a las cosas no instituidas sino al estado de éstas en el orden causal de Dios; consistiría en examinar a las cosas tal y como son en Dios, en su estado natal. La idea de orden vale igualmente para Spinoza tanto para considerar al "estado de naturaleza" como para referir el pacto social. El orden de la naturaleza es eterno y, por

³⁷ Véase E. IV, p. XXXV, Dem.

tanto, no puede considerarse como una característica privativa de la sociedad política. La razón revela o descubre un orden: el del orden natural. Pero el orden entendido como pacto de voluntades sí se puede entender como fundado y regido por los hombres³⁸. El hombre actúa bajo la misma ley que gobierna a las cosas no humanas.

La insularidad individualista no es apta para establecer con los otros reglas mínimas de coexistencia y de convivencia; empero, la creación de la sociedad política es un producto de la voluntad de los mismos individuos decididos a vivir bajo normas comunes³⁹. Así presentado, el estado de naturaleza consistiría en un estado en el que se exacerban todos los caracteres negativos del hombre. El egoísmo extremo y la preponderancia de

³⁸ La diferencia entre el orden natural y el orden instituido por los hombres consiste en que el primero sólo puede ser comprendido sin que pueda alterarse: "las cosas no han podido ser producidas por dios de ningún otro modo ni en ningún otro orden, que como han sido producidas" (E. I, p. XXXIII). Mientras que el orden político fundado a través de las leyes humanas resultan "necesariamente de la naturaleza humana, es decir, de la naturaleza, en tanto que se la concibe determinada en la naturaleza humana, resulta, aunque necesariamente del poder del hombre, de modo que puede decirse con un excelente sentido, que el establecimiento de las leyes de esta especie depende de su capricho" (T.T.P., Cap. IV, 3).

³⁹ El predominio del individuo en la esfera del derecho natural es para Spinoza un reconocimiento de que cada quien se esfuerza en perseverar en el ser a toda costa (E. IV, p. LIX, Esc.). Pero esta perseverancia entendida de manera individualista no sólo muestra el carácter "egoísta" de los hombres sino también un hecho fundamental: el Estado es un instrumento de los individuos. Ellos le confieren los alcances que posee y nunca va más allá de los alcances que los propios individuos le dan (T.P. Cap. VII, 18). De los individuos parte y a los individuos sirve: el Estado no es independiente de los hombres que lo crean.

la fuerza serían sus notas características. Desde una perspectiva total, esto no indicaría sólo el mero aislamiento o mera falta de aptitudes políticas: la impotencia podría ser aquí identificada también como una de sus consecuencias. Hay un individualismo impotente en el estado de naturaleza que consistiría en asumir a la fuerza como si ésta fuera una potencia. Sólo la sociedad política puede transformar la fuerza en potencia en la medida en que tiene un carácter plenamente vinculante: "los hombres para llevar una vida feliz y llena de seguridad, han debido conspirar para hacer de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza, y que ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos"⁴⁰. La potencia es una fuerza colegiada; la fuerza es una entidad sin gobierno común. Finalmente esta fuerza individual es débil frente a todas las fuerzas exteriores; de ahí que sea necesario unir esta fuerza a las demás como una estrategia de sobrevivencia y como una voluntad de fortalecer al todo social al mismo tiempo que al átomo social que es el individuo. La vida asociada no tiene otra finalidad que la prestarse ayuda mutua como una empresa de autoconservación. La búsqueda de consenso antes que ser una pasión y un temor está impulsada por un sentido de la utilidad. La pregunta ¿por qué es deseable salir del estado de naturaleza? tiene así una respuesta racional. Cualquiera que sea la esencia del estado de naturaleza, implique negatividad total o parcial, es menester que sea suplantado por un estado en el que la

⁴⁰ T.T.P., Cap. XVI, 13.

potencia se convierta en un propio de la "asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden"⁴¹. Por lo tanto, fundar la sociedad política no implica una mera salida para evitar la violencia generalizada sino algo más positivo: realizar la libertad, o por lo menos hacerla concebible. Así pues, no sólo se trata de sobrevivir sino que la vida se transforme en una empresa auxiliada por el despliegue de todos los poderes que ya están en nuestra naturaleza. Ya en el estado de naturaleza estamos convocados a desplegarlo, pero habría múltiples obstáculos que la impiden o que la limitan.

La racionalidad consistiría en una capacidad para obedecer a las leyes sin renunciar a pensar libremente. Se trata, desde luego, de una asunción interna de la ley, es decir, de una obediencia racional en la que interviene más el convencimiento que la fuerza puramente represiva del Estado. La convicción elemental de Spinoza consiste en lo siguiente: que el Estado permite la certeza moral de que la existencia de los individuos puede, efectivamente, prolongarse indefinidamente. Proteger la vida individual, es decir, prolongarla indefinidamente es una de sus tareas: la misión del Estado, que está confinado a la esfera de la duración, consiste justamente en evitar la tiranía de todo se contrapone a la vida y a todo lo que limita la libertad del cuerpo social como de sus componentes o pactantes. Así pues, aunque sea superado el estado de naturaleza, los dictados de nuestra naturaleza se asumen en la sociedad política no como una

⁴¹ T.T.P., Cap. XVI, 26.

empresa individual sino como una cuestión que compromete a todos los miembros de la asociación. Mientras que el conatus asume o reviste un carácter puramente individual en el estado de naturaleza, en la sociedad civil se sigue este mismo imperativo, pero convertido en un propósito elevado a la categoría de "fin de la república"⁴². La realización de la libertad consistiría en eliminar todas las "contingencias" que impiden que la vida sea indefinida. El sentido "público" del conatus consiste en que la relación entre los individuos no sólo sea regulada sino que estimule la generosidad, un instrumento de la razón que tendría un carácter social, en la medida que auxilia a los otros.

5. ¿Sociedad del Instinto o Sociedad del Consenso?

¿Cuál es el origen del apetito por el cual los hombres desean asociarse a otros hombres? La respuesta de Spinoza es abierta. Mientras que el impulso social es considerado por los clásicos griegos y romanos como una especie de instinto de

⁴² La idea del derecho natural como opinión y como condición presocial en la que la impotencia es su trasfondo no la ignora Spinoza. Los verdaderos derechos naturales llegan con la sociedad política, es decir, los derechos naturales racionales: "En la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una mera opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula... Añádase a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente" (T.P., Cap. II, 15, subrayado nuestro). La "irrealidad" y la "opinión" del derecho natural en el estado de naturaleza consiste en que ellos no se asumen como verdaderos instrumentos de la perseverancia en el ser.

gregariedad⁴³, para Spinoza se trata no sólo de un mero impulso ciego, sino también de un acto irracional (el temor y la esperanza); pero la ciudad también puede llegar a ser constituida bajo una óptica racional en la que el hombre se convierte en "un dios para el hombre". El terror como móvil de la fundación de la ciudad reduciría a ésta a una mera concesión de una tregua de las pasiones que tarde o temprano pueden volver a brotar. La ciudad es el espacio de la creación de la libertad y de la potencia de actuar. En este punto ya no cabría distinguir al amor de sí mismo que dicta nuestra naturaleza (el conatus) frente al amor a la comunidad que puede denominarse generosidad. Comunidad y amor a sí mismo ya no cabrían presentarse como distintos: no hay en Spinoza un concepto de la sociedad política como una suma de partes sino también como un todo, como el cuerpo que actúa como si tuviera una misma alma⁴⁴. El hecho de que

⁴³ En Cicerón se puede encontrar esa explicación de la cosa pública como un asunto que la "sabia naturaleza" le dicta a los hombres: "Es, pues, -dijo Africano-, la 'república' la 'cosa del pueblo', y el pueblo, no toda agrupación de hombres congregada de cualquier manera, sino la agrupación de una multitud, asociada por un consenso de derecho y la comunidad de intereses. Y su primer motivo de agruparse no es tanto la debilidad como, por así decir, la propensión natural de los hombres a congregarse" (*De la República*, XXV, 39). Desde luego que en Spinoza no podría haber una explicación tal del origen de la vida asociada. Es la razón (E. IV, p. LXXIII), y no el instinto de gregariedad, lo que motiva a los hombres a esta comunidad de intereses. De no menor consideración tendría que presentarse también el sentido de utilidad como impulso social (E. IV, p. XXXVII, Esc. I). Sobre el problema de la formación de la república Spinoza también dirá que "la naturaleza no crea naciones, sino individuos" (T.T.P., Cap. XVII, 93).

⁴⁴ No se debe ignorar que en Spinoza hay una especie de residuo de la teoría organicista del Estado, tal y como Aristóteles la plantea en *Política* I, 2. Es la tesis que hemos intentado defender en relación al

admita que la relación entre los Estados es más o menos semejante a la que mantienen los individuos en el estado de naturaleza muestra que para Spinoza el Estado es un individuo más potente⁴⁵.

Sobre el problema de si la sociedad política es distinta y por lo tanto implica una ruptura frente al orden natural, o bien, si es continua, y representa una prolongación refinada del estado de naturaleza habría que hacer algunas consideraciones. En este punto como en otros, Spinoza presenta una visión abierta: el estado de naturaleza podría precederlo, pero no se opone a la sociedad política. Mejor dicho, en algunos casos el estado de naturaleza se prolonga en la sociedad política, en otros casos, la sociedad política está prefigurada o anunciada en el estado de naturaleza. Por tanto la relación entre ambas no es excluyente o distinta en términos radicales. El pacto social que no considere la naturaleza humana como un fundamento del contrato

problema del modo infinito mediato que no especifica Spinoza en E. I, p. XXXII, Cor. II. Sin embargo, el cuerpo social no estaría compuesto de "miembros" en el sentido de partes de un cuerpo sino "elementos" unidos no por la búsqueda común de utilidad.

⁴⁵ Sobre la idea de que la única instancia que guía las relaciones entre las naciones Spinoza es muy explícito. Es la misma que la que dos individuos mantienen en el estado de naturaleza: "Entienda que es enemigo aquel que vive fuera de la ciudad y no reconoce su imperio ni como súbdito ni como aliado. Porque el enemigo del Estado no lo hace el odio, sino el derecho, y este derecho es el mismo contra aquel que no reconoce su imperio por ningún género de contrato que para el que le ha hecho daño; y por esto puede, por cualquier razón, obligarle a obedecer este derecho, por medio de la sumisión o por medio de la alianza" (T.T.P., Cap. XVI, 47). Véase también T.T.P., Cap. XVII, 82).

de las partes, sólo presentaría a la sociedad como eliminación de impulsos y pasiones sin considerar que algunas son no eliminables tanto como cierto derechos⁴⁶. Admitir que hay impulsos y pasiones que no se pueden cortar de tajo, es decir que son tendencias de la naturaleza humana que tienen un carácter no modificable y eterno, es de entrada un punto de partida que elimina cualquier supuesto idealizante del hombre; pero sólo admitir este punto de vista condenaría al hombre al punto de vista según el cual está condenado a buscar la destrucción de los otros como una vocación de su naturaleza. Sin embargo, el pacto social y su racionalidad sí se constituyen como temas constantes de su reflexión. Esto indicaría que no toda forma radical de usufructo de los derechos se puede denominar racional. No hay, pues, en Spinoza un elogio irrestricto de todas las formas de potencia, ni el derecho irrestricto del estado de naturaleza representaría necesariamente una potencia superior; en cierto sentido, de lo que se trataría es de convertir a la mera fuerza que se apropia de todo en una potencia que sabe renunciar y que sabe conservar lo que es racional conservar. La coincidencia del derecho con el poder tendría en primer término un carácter

⁴⁶ Los derechos y las pasiones no sólo es indeseable que se transfieran en su totalidad a favor del soberano sino que ni siquiera es posible aspirar a hacerlo: "Nadie se despoja de su potestad, ni por consiguiente transfiere a otro su derecho de tal modo que deje de ser hombre; ni nunca se da un poder tan soberano que puede disponer de todas las cosas a su capricho. En vano se ordenaría a un súbdito que tuviese odio a quien debiese beneficio, que amase al que le hubiese ocasionado u daño, que no se defendiese de las injurias, que no deseara la libertarse del miedo y otras muchísimas cosas que son consecuencia necesaria en las leyes de la humana naturaleza" (T.T.P., Cap. XVII, 2).

teológico en la medida en que todo derecho en este plano coincide con una potencia irrestricta: Dios como omnipotente sería el que podría arrogarse todas las cosas, porque las produce; pero en un ámbito como el de las cosas finitas la perspectiva cambiaría radicalmente. Pero si consideramos que el ámbito del derecho es el del conflicto y el de la multiplicidad, tendríamos que admitir que en el plano teológico de lo infinito no cabría hablar de ninguna clase de derecho, bajo el supuesto de que la unidad de Dios excluye cualquier posibilidad de discordia o de disputa. El derecho supone al conflicto y a la discordia como horizonte de su esfera: no hay derecho que no refiera este punto de partida.

La mayor parte de las teorías del contrato trasladan toda renuncia de derechos a favor de una soberanía abstracta y remota; para Spinoza el depositario de ese poder no se eleva por encima de todas las voluntades particulares de los pactantes sino que son sus beneficiarios: mientras que en algunos filósofos el poder se padece, en Spinoza la potencia fortalece. De ahí la importancia que tiene en Spinoza el hecho de definir al "pacto social" como un poder colegiado. Éste sería una especie de pacto en el que los contrayentes no transfieren a un tercero el poder. Mientras que en un concepto "autoritario" del pacto social se constituye una soberanía hacia la cual se debe obediencia, en Spinoza la cuestión consistiría en obedecerse a sí mismo en la medida en que se actúa, para decirlo como Rousseau, universalmente. De esta manera la constitución de la voluntad general sería el equivalente spinozista de la potencia entendida

como suma de voluntades individuales. Cabría señalar que sólo en la medida en que hay este residuo de participación directa en los asuntos públicos es que se puede decir que en el pacto político, los signantes se obedecen a sí mismos⁴⁷.

La teoría spinozista previene, pues, en contra de las tiranías: el hecho de que el poder se transforme en una entidad abstracta en el que la obediencia sea el fin absoluto del pacto resultaría indeseable para Spinoza. Es obvio que el pacto social no tendría sentido si sólo transformamos la servidumbre de nuestras propias pasiones en una servidumbre transformada en pasión política: tendríamos que la renuncia de nuestros derechos naturales solamente consistirían en cambiar una servidumbre por otra. De lo que se trata, incluso en la vida política, es de constituirse como partes activas del todo social, es decir, llegar a ser libres obedeciendo al todo (el cuerpo social) y a la parte (nosotros mismos). Para Spinoza la cuestión del pacto social no consiste en ceder la libertad sino con el mismo pacto conquistarla. Hay una especie de correspondencia entre la aspiración metodológica spinozista con su aspiración política:

⁴⁷ Es así que se puede conciliar T.T.P., Cap. XVI, 26 en que se trata la idea de poder colegiado, con T.T.P., Cap. XVII, 5 en que se defiende la obediencia absoluta. Por un lado ya se ha aclarado que la obediencia absoluta se refiere al poder civil que no toca los derechos naturales. Pero aquí se reforzaría la idea de que obedeciendo lo que me dicta la potestad de la ciudad no hago otra cosa que obedecerme a mí mismo. Esta obediencia representa al mismo tiempo la suprema libertad, en el sentido que Spinoza defiende en E. IV, p. LXXII, Dem. Es decir, que sólo en los derechos comunes de la ciudad y su observancia se puede realmente, y no de manera ficticia, un hombre obedecer a sí mismo.

no se trata de adquirir algo exterior a nuestra naturaleza, sino hacer de ésta una naturaleza superior. No es sacrificando la libertad como se consigue la Paz y la belicosidad tampoco conseguiría anularse en ella. Se trataría, en efecto, de preservar el derecho natural de pensar como condición para el surgimiento de la libertad. No es que Spinoza reduzca la libertad a la libertad de conciencia: se trata de que el nicho de la libertad se conserve como razón o fundamento de toda clase de libertades. No se trataría sólo de proteger a la vida, proporcionar certeza y seguridad a los pactantes: más que todo eso, que la vida sea elevada por encima del mero resguardo para transformarla en una vida para la libertad. Es la aspiración que tiene un sabio respecto a la vida política: arrojar por la borda el principio de autoridad tanto en el campo de las opiniones como en el de la vida civil para adoptar la autoridad de la razón y el del libre examen⁴⁸.

⁴⁸ La conservación del derecho de pensar como inalienable no tiene otro sentido en Spinoza que la defensa de la tolerancia. Es imposible que el poder lo absorba todo (T.T.P., Cap. XVII) y, en esa medida, no se puede sacrificar a la libertad ni en la peor de las tiranías. De aquí se admitirá que la capacidad de juzgar y creer, aun y cuando los hombres piensen a través de prejuicios, se debe mantener como propia de cada uno. Eso no significa que la razón renuncie a instituir un verdadero e incontrovertible régimen de pensamiento, como es el propósito de Spinoza en todas sus obras: se trata de denunciar la fuente y la lógica del prejuicio y, sin embargo, defender incluso a los que prejuzgan de sí mismos y de los otros que proceden de la misma manera. Esto es lo que Spinoza dice en E. IV, p. LXIII: "Los supersticiosos, que saben más bien reprobar los vicios que enseñar las virtudes y que no procuran guiar a los hombres por la razón, sino contenerlos en el miedo de manera que huyan del mal más bien que amen a las virtudes, no intentan otra cosa que hacer a los demás tan míseros como ellos mismos; y, por eso, no es extraño que sean generalmente molestos y odiosos a los hombres"

Aunque Spinoza no es un teórico del despotismo, se puede decir que en él están anunciados los fundamentos de su crítica. Se podrá advertir que a veces hay en él un elogio desmedido de la obediencia, uno de los fundamentos de la tiranía. Sin embargo, también se pueden encontrar algunos rasgos de su doctrina que se opondrían totalmente a la tiranía; y es que Spinoza es un filósofo en el que "de los males se debe elegir el menor". La obediencia no es deseable como resultado de la mera fuerza sino preferible frente a una situación de anarquía que restituiría el aspecto más negativo del estado de naturaleza. Habría así una especie de disyuntiva en la cual una situación es preferible frente a otras. Ese punto de vista de Spinoza habría que matizarlo sosteniendo que se trata no de dos cosas que se excluyen: la libertad parecería opuesta a la obediencia; pero en todo caso la libertad, que es el valor superior de una sociedad política racional, expresa un estado de cosas en los que los fines y los medios de todo el cuerpo social se avienen como si fueran un sólo cuerpo y una sola alma. El sentido de utilidad racional en la esfera de la sociedad política evidentemente ordenaría esta elección frente a la obediencia pura y ciega⁴⁹. Spinoza no justificaría del todo a una obediencia sostenida en

⁴⁹ Cuando la obediencia es un imperativo en el que se afirma el propio sentido de utilidad de cada individuo, no se puede decir que sea una exigencia autoritaria de obediencia. La obediencia como imposición externa (T.T.P., Cap. XVII, 5 y 8) consiste en el uso terrorífico de las supersticiones (T.T.P., Prefacio, 5-20) y ella se podría definir como fundamento de la tiranía. Así, pues, la obediencia que es el resultado de la "acción interna del ánimo" no se opone a la libertad porque está fundamentada en la razón y no en el temor: el hombre racional obedece obedeciéndose a sí mismo.

la mera fuerza sino una obediencia que responde a los imperativos de la razón.

El Estado spinozista no parecería tener un fin más elevado que el de la salvaguarda del derecho natural de pensar. El pensamiento racional en toda la extensión de la palabra no puede ser del todo auspiciado por el hombre en su condición prepolítica. En ese sentido, la racionalidad expresa a un derecho natural que no es fácil que se dé en el estado de naturaleza. ¿Cómo es que la racionalidad, no siendo una fuerza patente en el estado de naturaleza, sea identificada por Spinoza como un derecho natural? Spinoza admitiría que la racionalidad está precedida por su germen y no por su expresión más desarrollada y abierta. De ahí que admita que el hombre no es por naturaleza racional: su naturaleza es tender a serlo de una manera tal que remonta pasiones y construye repúblicas⁵⁰.

⁵⁰ Podríamos hablar de un "derecho natural abstracto" en el que el derecho se basa en la opinión y que en el fondo resulta un pseudo-derecho (T. P., Cap. II, 20). Un "derecho natural concreto" sería el que se da, de manera más patente, en la sociedad política. Esto parece una paradoja: no hay verdaderos derechos naturales en el estado de naturaleza sino en la sociedad política. La razón, la libertad de pensamiento son más auspiciados por la sociedad política, cualesquiera que sea su índole, más que por la anarquía (T.T.P.). "Yo conservo siempre incólume el derecho natural y afirmo que, en cualquier ciudad, a la autoridad suprema no le compete sobre los súbditos un derecho mayor, en la medida en que su poder supera al de los súbditos, lo que tiene lugar siempre en el estado natural" (Carta L); esa preservación del derecho natural en la sociedad política tiene, justamente, un poder delimitativo de la autoridad. Más aun, muestra que los derechos naturales se transforman en derechos efectivos bajo el imperio de la sociedad política.

Mientras que en el plano del conocimiento la razón puede identificarse como una concatenación de proposiciones, en el plano político puede ser identificada con el orden. De esta manera se puede decir que el orden político no está dado en la naturaleza tal y como se presentaría en la sociedad política pero sí se puede decir que no todo lo dado es natural: es un dictamen de la razón el hecho de que todos los hombres de manera tiendan a agruparse⁵¹. En este sentido se puede decir ya que las dos tendencias pueden darse en el hombre: es social y antisocial, es individualista y gregario, tiende a la competencia pero también a la solidaridad. Pero el Estado puede ser considerado como un instrumento que el hombre elabora, algo así como un método social o comunitario para eliminar a las pasiones. En este punto debemos poner especial énfasis. Para Spinoza no se trata de fundar y mantener el orden del Estado en base a las pasiones políticas: se trata de atenuarlas e incluso desterrarlas en la medida de lo posible⁵². Si la misión del Estado consiste en la libertad de los pactantes, entonces sus cláusulas deben tender a auspiciar no sólo las virtudes públicas (la obediencia a sí mismo expresada en la obediencia a la ley común que se dan los hombres pactantes) sino también las virtudes intelectuales. De esta manera, no se puede decir que el hombre devenga totalmente otro en la sociedad política: se trata, en efecto, de una "positivización del derecho natural", puesto que la primer protección individual y el primer derecho reconocido por el Estado justamente consiste en el

⁵¹ E. IV, p. XXXV, Cor. II, Esc.

⁵² Se trata del temor y la esperanza (E. III, XII y XXXIX, Definición de los Afectos).

conatus. El poder colegiado no es la superación del estado de naturaleza sino una especie de realización de los que ya está anunciado en él de manera germinal⁵³. En este sentido, la misión del Estado consistiría en operar una especie de conversión de la defensa de la vida no sólo en un propósito individual sino también en una condición propiciada por el Estado a través de todas sus instancias. Cabe destacar que en este punto Spinoza no sólo hablaría de la tendencia social del hombre como meramente natural sino, además, como una tendencia deliberada. Spinoza rompería con la idea de que el Estado expresa una escala ampliada de lo que sería el "núcleo social", la familia. La naturalidad del vínculo familiar, según los teóricos clásicos se extiende y trasciende a los miembros de la familia para constituirse en una expresión ampliada de ésta⁵⁴. La agrupación social tiene en Spinoza un sentido racional cuando los hombres se deciden a unirse no por la fatalidad de los "lazos familiares simbólicos" sino guiados por la razón y utilidad.

No se puede decir que basta con que se substraiga al hombre del estado de naturaleza para poder admitir que entra a un estado de racionalidad: la sociedad política considerada a sí misma no basta para sostener que en ella se accede a un estado racional. Sociedad política también es la tiranía; sólo cuando el Estado

⁵³ Carta L, a Jelles.

⁵⁴ Esta es la opinión de Aristóteles en la *Política*, Cap. I, 1. Cuando Spinoza sostiene que la naturaleza no crea naciones sino individuos (T.T.P., Cap. XVII, 90), ni siquiera concede a la familia un valor elemental en la formación del Estado. El Estado no se funda en la ampliación de los círculos familiares sino en un acuerdo surgido de la voluntad de los individuos.

garantiza y auspicia a la libertad es que se puede decir que coinciden racionalidad y Estado. Por tanto, no todo pacto social es racional, pero debe tender a serlo: el orden, que es la expresión de la racionalidad política, no consiste en la supresión de la libertad. Se trata, al contrario, de que la libertad fundamente al orden político y no que ésta sea una mera concesión. La racionalidad del orden político consiste entonces en tomar como punto de partida a la naturaleza misma de los hombres y no en un mero ideal o en una utopía político-religiosa. De ahí que Spinoza no se proponga otra cosa que comprender: la censura de los hombres en términos políticos no consiste en otra cosa que en la postulación de un ideal antes que en una fundamentación racional en la naturaleza humana. No debe entenderse que un Estado es más potente mientras más fuerte sea: la potencia a la que alude Spinoza no es la potencia autoritaria⁵⁵. La potencia entendida de esta manera no consiste en la identificación unilateral con la autoridad sino con la racionalidad del Estado. Justamente por la racionalidad del Estado es que limita su autoridad a favor de la libertad más fundamental: la concordia es posible sólo por la libertad de conciencia (de la cual se derivaría la de creencia). La tolerancia fundaría un orden no autoritario en la medida en que ésta consista en el reconocimiento dentro del pacto social no la unanimidad o la oficialización de una creencia sino en el

⁵⁵ La potencia como fin y no como medio para preservar la soberanía de la sociedad política es lo que no hace de Spinoza un defensor del mero principio de autoridad. De ahí la distinción entre "exterioridad" de la obediencia frente a la idea de "ánimo del alma" como fundamento de la obediencia que es libre y racional (T.T.P., Cap. XVII, 8).

reconocimiento de la complejidad del tejido social y, por tanto, la pluralidad de su composición⁵⁶. La integridad y la soberanía del Estado no consistirían entonces en la homogeneidad de las creencias sino en la compatibilidad racional de todas ellas en una misma entidad soberana⁵⁷.

La racionalidad del Estado no consistiría necesariamente en

⁵⁶ Spinoza no aspira sólo a construir una "sociedad de sabios" que vivan aislados de los ignorantes: aspira a que las pasiones de los ignorantes no determinen el rumbo del Estado (T.T.P., Prefacio, 8). Incluso ellos tienen derecho a existir bajo la protección del derecho de la república. Pero no menor es el derecho de los hombres razonables al libre examen de todas las cuestiones del pensamiento. No sólo debe tolerar pasivamente a los ignorantes: el sabio debe aspirar a difundir el "uso público de la razón". S. Zac ha planteado claramente la cuestión: "Aussi le Sage, qui se nourrit de la verité, obligé de vivre parmi les non-Sages, doit défendre au nom de la verité à laquelle il aspire et à laquelle tous, en principe, peuvent accéder, cette liberté de penser, qui ouvre la voie à una vie vraiment humaine" (Spinoza et l'interpretation de l'écriture, Paris, P.U.F., p. 3).

⁵⁷ La necesidad de purificar a las religiones de la superstición no tiene otro sentido que la de admitir que puedan coexistir varios cultos en el mismo Estado. Spinoza advirtió el peligro político de las sectas (T.T.P. Cap. XVIII, 12) en relación a las pasiones disolventes que pueden provocar. El mayor de los odios, el odio teológico, puede hacer que la sociedad política se someta al juicio y a las pasiones de las facciones. La necesidad de defender a la tolerancia religiosa se entiende de un pensador judío en un país que no era enteramente el suyo. Al respecto, Gebhardt ha señalado: "Pascal ist Franzose, Fichte ist Deutscher, Dostojevski ist Russe, und dieser Begriffsbestimmung werden zugleich alle rassenmässigen politisch-historischen und culturellen Zusammenhänge lebendig, die für uns den Begriff "Volk" bilden. Spinoza ist der einzige Denker der neuren Zeit, bei dem die Frage nach der Nationalität keine eindeutige" ("Der gotische Jude, p. 43, en Spinoza Dreihundert Jahre Ewigkeit). Nadie como Spinoza estuvo tan interesado en defender la tolerancia religiosa sino como un ex-miembro de una minoría religiosa.

la racionalidad de los pactantes. El Estado debe aspirar a que lo sean, pero no supone su construcción el hecho de que sus miembros sean seres que han suprimido sus pasiones antisociales. Que el Estado sea racional significa que permita y tolere la libertad como marco de posibilidad y no como causa. La racionalidad no supone esta misma propiedad en sus componentes sino en la posibilidad de que no se inhiba su ejercicio; el "uso público de la razón" consiste en su publicidad, esto es, que en el ejercicio de nuestras libertades se pueda construir un espacio común a todos los hombres. El antiautoritarismo de Spinoza residiría en que concibe límites para la acción del Estado tanto como de sus componentes. Por tanto, el reconocimiento de su autoridad consistiría en la racionalidad de sus acciones.

Cabría distinguir dos ámbitos de acción del Estado: uno interno en lo que se refiere a la relación entre sus miembros y otro en relación a otros Estados. Frente al exterior Spinoza no concebiría límites propiamente dichos para poder mantener su integridad, en la medida en que lo que rige la relación entre los Estados es el derecho de guerra. Pero en lo que toca al interior, está obligado a conducirse limitando su autoridad para poder fortalecerse: su fortaleza es su limitación frente a los ámbitos en los cuales no puede intervenir. Una teoría de la sociedad política como la de Spinoza no sólo se distinguiría por los fines a los que sirve, sino por las cosas que intenta evitar. Si uno de los fines del Estado es la libertad, entonces la condición que intenta evitar la sociedad política es la tiranía. En este sentido el papel de la razón es doble tanto en su sentido más

positivo (construir una comunidad guiada por la generosidad y por la obediencia racional a las leyes) así como en su sentido crítico: combatir todas las pasiones y ficciones que sostienen a toda forma de tiranía⁵⁸. Sin embargo, no es directamente la tiranía la que se opone a la libertad sino la opresión de la anarquía. Bajo esta condición es que el hombre no sólo ejerce su libertad sino que ni si quiera alcanza obediencia de sí mismo. El estado de naturaleza no consistiría para Spinoza en la obediencia a sí mismo sino en un estado en el que nadie posee totalmente a sí mismo; orden y racionalidad consisten en esta capacidad de los individuos de renunciar pero para ganar la libertad y, en fin, para ganarse a sí mismos. Hemos sostenido más arriba que el derecho natural a pensar es irrenunciable; pero la paradoja es que ese derecho irrenunciable no se da en el estado de naturaleza sino es contemporáneo de la sociedad política. De esta manera, el más alto derecho natural se alcanza y se constituye bajo la égida de la sociedad política: por tanto tampoco se podría, en sentido estricto, decir que la sociedad política consista en renunciar a este derecho sino constituirlo, no crearlo sin sacrificarlo a favor del Estado. Entonces ¿por qué se puede considerar el derecho de pensar libremente un derecho natural? Aparentemente este derecho no se da en el estado de naturaleza, pero se conserva como si fuera un derecho natural. El derecho del pensamiento libre se dice en relación al todo social, frente las creencias y frente a la sociedad política. De la misma manera en que la libertad se dice sólo en relación a la sociedad política, el derecho a pensar libremente se dice en función del ámbito de

⁵⁸ T.T.P., Cap. II, 7 y E. IV, p. XXXV, Esc.

las ideas y las creencias que forman el mundo de supuestos y fundamentos de la sociedad política.

El poder del Estado es de tal naturaleza que sólo manteniendo su potencia puede eliminar todos los sentimientos y pasiones discordantes. De esta manera, sólo se puede concebir a un Estado como fuerza que garantice la seguridad, pero también la libertad. Para Spinoza la constitución de la sociedad política consistiría en la instalación de la seguridad y las libertades; ello implica que se abandona una condición bajo la cual el miedo reina; esto tendría una doble explicación: el miedo de enfrentarse a una potencia superior que cause la muerte y el miedo entendido como superstición. Generalmente se ha puesto énfasis especial en la primera cuestión. No menos importante es para Spinoza la denuncia de toda forma de explotación de las pasiones políticas por los tiranos; mejor dicho, el miedo, el temor y la esperanza ni siquiera pueden ser pasiones políticas en la medida en que no son pasiones vinculantes o sociales. Por ello, la fundación de la sociedad política consiste en una voluntad racional que no sólo tienda a eliminar el temor en sentido puramente bélico sino, en general, en una aspiración a eliminar el temor supersticioso⁵⁹. La mera constitución de la

⁵⁹ Spinoza, desde luego, no aspira a destruir a las religiones sino a separarlas de las cuestiones de orden público. Pero para lograr tal propósito, es menester también combatir a la superstición como medio para defender la estabilidad de la República (T.T.P., Prefacio, 5 y 7): "la causa de la verdadera superstición que la conserva y mantiene es, pues, el miedo" (5). "La causa de la superstición resulta de que todos los hombres están sujetos a ella naturalmente (por más que digan los que sólo aciertan a ver en la superstición una señal de la idea confusa

sociedad política no los elimina en la medida en que los medios y los fines a los que sirve la fundación de la sociedad política sean también puras pasiones tristes. La sociedad política como reino de la libertad implica también a la instauración de las condiciones de liberación de la servidumbre del miedo. ¿Qué evitar y qué aspirar en la fundación de la sociedad política? Esto implica tanto la definición de los fines y la exclusión de otros tantos que pueden llegar a ser el cáncer del cuerpo social. A pesar de que para Spinoza el temor y la esperanza son muchas veces el fundamento irracional de la fundación del Estado, no necesariamente éstos indicarían al puro reino del miedo: el temor es a la tristeza lo que la esperanza es a la alegría. Estas cuestiones permiten a Spinoza preguntarse sobre la forma del Estado, que desde el punto de vista de la utilidad es lo más apto para que los individuos se asocien racionalmente. La tiranía y la monarquía serían las formas menos aptas para que sea posible el acceso al reino de la libertad. El temor sería su índice y su fundamento; la democracia es, en este sentido, la forma que en sus orígenes está más constituida por la esperanza y prepara el salto hacia la conquista de un sentido racional de la sociedad política⁶⁰. Para darle al poder un fundamento racional (antiteocrático, antimágico y antiprimitivo) es preciso que el esfuerzo de reforma de la naturaleza humana alcance también a los

que todos los hombres tienen de la divinidad). Resulta también que debe ser por extremo variable e inconstante como todos los caprichos del alma humana y todos sus movimientos impetuosos, y en fin, que sólo la esperanza, el odio, la cólera y el fraude pueden hacerla subsistir; pues que no procede de la razón sino de las pasiones más fuertes" (7).

⁶⁰ T.P., Cap. XI, 1.

asuntos comunes de los hombres. Mientras que la *facies totius universi* es un hecho dado en la naturaleza, su equivalente en las cuestiones comunes debe ser construido la *facies totius socialis*, un impulso guiado por la razón. ¿Habla Spinoza de una especie de "física social"? En todo caso no se puede identificar con lo que las teorías decimonónicas habían aspirado para las llamadas ciencias sociales; se trata más bien de un caso paralelo al orden total de la naturaleza, trasladado a la vida civil. En este punto, la esperanza sería el primer peldaño hacia la construcción o constitución de un cuerpo social racional. La esperanza precede a la libertad y la vislumbra germinalmente⁶¹. La gradualidad de un tránsito hacia el Estado racional está expresada en Spinoza por el hecho de que, seminalemente, toda forma o encarnación de la razón, en la que podemos incluir a la sociedad política, está ya dada de una forma áspera y primitiva en la imaginación o en el estado de naturaleza.

La libertad, empero, no puede considerarse una pura condición personal, sino una conquista colectiva; tal parece que en Spinoza la libertad individual está confinada al espacio de la ética, mientras que las libertades políticas son asunto de la sociedad política. En efecto, la libertad no puede reducirse a una mera preocupación individual o individualista en la filosofía

⁶¹ "Una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquella, en cambio, busca cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte, aquélla, repito, procura vivir para sí, mientras que ésta es, por fuerza, del vencedor. Por eso decimos que la segunda es esclava y que la primera es libre" (T.P., Cap. V, 6).

de Spinoza. Si el poder de la sociedad política se ejerce colegiadamente, la libertad tendrá un ejercicio idéntico. Los derechos políticos se comprenden públicamente y la libertad se comprenderá también de esta manera: la libertad individual no se realiza cabalmente si antes no se realiza la libertad colectiva. ¿Puede decirse que las libertades políticas subordinan a las libertades individuales? ¿La realización de la libertad colectiva implica, por añadidura, la realización de la libertad individual? Spinoza seguramente diría que la realización de la libertad individual no se sigue automáticamente de la libertad colectiva pero la supone. No toda realización del Estado implica una "hazaña de la libertad", en la medida en que no todos los regímenes políticos tienen un carácter racional. Pero debe aclararse ante todo que el poder colegiado del Estado no puede consistir en otra cosa y sobre todo en su racionalidad. La racionalidad tampoco puede entenderse como una "propiedad del príncipe", por ejemplo en el filósofo-rey de Platón, sino en la racionalidad del pacto social. En este sentido, también queda cuestionado el principio de autoridad: la "verdad" no es propiedad de la autoridad (filosófica o política, o las dos juntas como quería Platón) sino una propiedad de la razón. Este proyecto de la modernidad no sólo consistió en llevar a su más grande crisis a los principios lógico-argumentativos del aristotelismo sino también a la crítica de su concepto mismo de la sociedad política.

6. Definición Genética y Construcción del Estado

Acerca de la naturaleza de la filosofía práctica la opinión que Spinoza tiene de la teoría de los efectos puede hacerse extensiva a la teoría política: antes que postular ideales, hay que demostrar, hay que partir de la naturaleza misma del hombre para poder constituir una teoría racional de la constitución del Estado. Así, la pregunta por el fundamento racional de la filosofía (la intuición del yo, la esencia infinita de Dios, etc.), también implicaría a la filosofía práctica: si para Spinoza debe la filosofía construir y partir de la idea de Dios, en el terreno práctico debe partir del supuesto fundamental de que "el hombre es un dios para el hombre"⁶². Pero no sólo eso, también se trata de partir sobre el supuesto de que habría una especie de esencia eterna del hombre que está más allá de toda duración. Sólo admitiendo esta naturaleza humana como eterna es que el campo de la filosofía práctica puede transformarse en metodológicamente intervenible, esto es, puede constituirse bajo principios demostrables. La pregunta por el fundamento de la sociedad política es correlativo a la pregunta por el fundamento de la filosofía práctica. Si es cierta la caracterización del siglo XVII como el siglo del método, esta apreciación no debe excluirla. Pero el método sólo puede fijar su atención sobre todas aquellas cosas que poseen esencia eterna; más allá de las pasiones y de las virtudes está una concepción universal y eterna del hombre. No sólo tenemos a la Naturaleza, sino también a la naturaleza humana. Más que una ruptura con el problema y el campo de la teología, encontramos una ruptura total con el dogma o la ficción sobre la cual se han sostenido los presupuestos de la

⁶² E. IV, p. XXXV, Cor. II, Esc.

apropiación de la verdad de un intelecto privilegiado e identificable con un autor. Unidad por el método y completud de los objetos de conocimiento, esto es, la imposibilidad de establecer una división estricta entre las ciencias tanto como de las facultades que las producen, son notas que ayudan a integrar y legitimar a las diversas filosofías morales a un campo donde el asunto es demostrar y no sólo postular valores deseables en la naturaleza humana: en lo sucesivo la filosofía práctica no será asunto de moralistas sino de filósofos que se interrogan sobre el fundamento de las conductas, pasiones y virtudes de todos los hombres.

En la medida en que la filosofía práctica busca fundamentos racionales es que se puede decir que tiene un carácter totalmente humano: los asuntos políticos, en este sentido, no tienen mucho que ver con la concepción según la cual el fundamento del poder es la tradición y el origen divino del gobernante. Pero la fundamentación racional del origen del Estado, presentado a través de la hipótesis de la esencia humana como fundamento de toda la construcción racional del pacto social presentaría en un plano de las cosas públicas una lucha contra el relativismo que concebiría al hombre tanto en su horizonte temporal como en su carácter diverso y cultural. El "contractualismo" de Spinoza tiene más que ver con natura que con cultura⁶³. Justamente el campo de natura es el que puede

⁶³ Es claro que para Spinoza no habría una oposición tajante, tal y como la plantean algunos diálogos de Platón, entre natura y cultura. Se puede decir que la segunda no imita a la primera pero sí realiza lo que se germinalmente se anuncia en ella. Para una amplia

presentar los caracteres más universales sobre los cuales se puede fundamentar el Estado, la ética y la teoría de las costumbres. La aplicación del método a las cuestiones de filosofía práctica supone, pues, que el objeto sobre el cual versaran sus indagaciones tienen el mismo carácter que los otros objetos sobre los cuales sirve como instrumento (la razón, Dios, la geometría, etc.): en la medida que hay leyes de la naturaleza humana, se puede admitir que el método puede alcanzar a las cuestiones humanas. Justamente, para sustraer a la filosofía práctica de su fundamentación teológico-moral, era preciso que un procedimiento impersonal interviniera. La empresa que consiste en definir a las cosas a través de su esencia, alcanza también esta clase de objetos o de temas. Mientras que la esencia es concebible para las "cosa trascendentales", resulta que para Spinoza es posible, con el mismo rigor que los "objetos privilegiados", alcanzar a fundamentarlas y definir las. Mientras que para la tradición la cuestión del examen riguroso de los asuntos morales consiste en contrastar la adecuación del acto con la convención o ley moral, para Spinoza consistiría en fundamentar la reflexión metodológica en la lógica de las afecciones: antes que censurar hay que comprender, despojarnos de cualquier juicio a través de modelos de lo que sería "moralmente correcto".

Es evidente que las leyes que rigen al pensamiento y a la

exposición sobre el naturalismo y el convencionalismo en la antigüedad, consúltese la ya clásica obra de Leo Strauss *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, K. F. Koehler. En particular el capítulo denominado "Der Ursprung der Idee des Naturrechts", pp. 85-123.

extensión son producto de la intervención directa de Dios: los modos infinitos inmediatos representan leyes. Sin embargo, hay cosas que están más allá de las leyes de Dios, por ejemplo la geometría y el Estado. Ahora bien, todo lo decretado en el orden de la naturaleza nada tiene que ver con las nociones de bien y de mal. Las leyes naturales no prohíben ni establecen lo que serían las características absolutas del bien y del mal. Es obvio que para Spinoza el establecimiento de estas nociones tiene más que ver con el Estado y las costumbres que con las leyes naturales o con decretos de Dios; en este sentido no sólo debe concluirse que el bien y el mal son artificios y convenciones sino también, y sobre todo, que el Estado es un artificio concebido tal y como se conciben las representaciones geométricas⁶⁴. El Estado es la geometría de los hombres asociados. Ahora bien, aunque el Estado es una herramienta de la vida asociada que sustituye más o menos a la religión en el papel

⁶⁴ Si el pacto político es producto de un acuerdo generado por el hombre, entonces, está plenamente justificado como objeto de nuestro conocimiento y de nuestro control. Si la sociedad política es nuestra creación es legítimo reformarla o corregirla racionalmente. Asumimos plenamente la opinión de Cassirer al respecto: "la teoría de la definición genética, que el propio Spinoza señala como un punto cardinal de su metodología, coincide en todos sus detalles y hasta en sus ejemplos concretos aducidos, con la exposición de Hobbes en su estudio *De Corpore*. Lo mismo que Spinoza, Hobbes coloca a la cabeza la tesis de que sólo comprendemos verdaderamente aquello que nuestro entendimiento crea; de que, por tanto, sólo es posible una ciencia de la naturaleza exterior, lo mismo que de la realidad política y social, siempre y cuando que no nos limitemos al conocimiento puramente receptivo de los objetos concretos, sino que los hagamos brotar de principios discursivos originarios un determinado campo global de problemas y de hechos" (*El problema del Conocimiento II*, FCE, México D. F., 1979, p. 34).

de combatir a las pasiones, la fundamentación de éste está referido a las leyes de la naturaleza humana. Si el Estado no está dado en el orden natural, su carácter como entidad es adventicio. La pregunta sobre el origen del Estado establece tanto una teoría de las costumbres como una teoría de sus fundamentos; Spinoza establece en el **Tratado Sobre la Reforma del Entendimiento** el tipo de conocimiento de las cosas que son en sí y por sí (la esencia) y las cosas creadas por Dios (la causa próxima); en el caso del Estado la cuestión de su naturaleza como objeto de reflexión está más allá de estas dos caracterizaciones. En la medida en que no hay un "origen divino del Estado" no cabe plantearse el fundamento de éste en el tipo de conocimiento que apela a la causa próxima. El fundamento racional del Estado debe buscarse en la naturaleza del hombre, causa próxima de su creación.

Es cierto que las teorías de las afecciones se deduce del fundamento total de las cosas creadas, Dios; pero no debe omitirse en este punto la siguiente consideración: las afecciones están fundamentadas en la voluntad, sustento en Spinoza de la teoría de las afecciones. La teoría de las afecciones puede, entonces, ser pensada a través de los modos del pensamiento tanto mediatos como inmediatos; la teoría de la sociedad política se servirá de la teoría de los afectos, pero ella no explica totalmente los fundamentos del acto racional de la fundamentación de la sociedad política. Ahora bien, Spinoza no sostendrá que el sometimiento de las cuestiones políticas y morales pueda ser sometida a una especie de *adequatio* del ámbito de las cosas

humanas: la correspondencia entre la conducta humana y la ley establecida⁶⁵. Aunque Spinoza admite que prácticamente todo puede ser inteligido a través de la intervención del método, nunca enuncia que el conocimiento que aporta las cosas públicas sea un conocimiento aprehendido por vía de la esencia. No hay ninguna clase de "esencialismo político" en Spinoza pero tampoco se propone darle al estudio de la cuestión política un punto de vista totalmente artificial y convencionalista. Se puede decir que en esto adopta un punto de vista intermedio entre el esencialismo y el convencionalismo: el Estado es un artificio, pero está fundamentado en la naturaleza humana, que, siguiendo los dictados de la razón (que nada dicta en contra de la naturaleza) constituye un artificio por el cual ayuda a un propósito ético (realizar en la vida política la conversión del hombre en un Dios para el hombre) y también a un propósito político (consumar la libertad, la tolerancia y el derecho irrestricto de pensar).

En Spinoza, la libertad en la esfera de la ética consistiría en la beatitud, la libertad en la esfera de la política sería la

⁶⁵ Spinoza no cree en que el conocimiento adecuado del hombre como miembro de la sociedad política consista en la correspondencia entre el hombre y la ley. Esta concordancia no da conocimiento, confiere un valor o una virtud pública como la de la justicia (T.T.P. Cap. IV, 7). Pero es metodológicamente irrelevante esta concordancia. El verdadero fundamento del conocimiento de las cuestiones políticas lo será la misma estimación que hace Spinoza a la teoría de las afecciones. Postular que no constituyen un reino aparte y que se pueden examinar a la luz del principio de causalidad universal. Si el Estado es una institución humana (T.T.P., Cap. XVII, 93), su conocimiento debe fundamentarse en las leyes de la naturaleza humana (E. III y IV).

libertad de pensar y de creer. Así como el alma humana no puede constituirse como un imperio dentro de otro imperio, la "voluntad general" tampoco puede ubicarse en un reino que se ubique más allá de la concepción necesaria de las cosas. La garantía de aprehensión necesaria de las cosas será, pues, su carácter necesario. El problema del fundamento de la autoridad y del origen del Estado merecen ser examinados en Spinoza a través de una perspectiva metodológica especial que sin distinguirlas en relación a las cosas necesarias, no adopte un punto de vista esencialista, pero tampoco un punto de vista adverso: el artificialismo que a menudo se transforma en un punto de vista moralista de las cosas públicas. La universalidad de la razón es trasladada, en el campo del derecho natural y el derecho positivo, hacia una especie de universalidad de las costumbres. Sin embargo, esto que pudo ser criticado por el relativismo escéptico de la época realmente no tiene sentido si afirmamos que el sentido spinozista de la sociedad política no está fundamentado en la universalidad de la naturaleza humana entendida como homologación de las costumbres: se trata de un acuerdo racional de las voluntades y no de una simple ley que el instinto hace seguir a todos los hombres. En este sentido, el pacto social no supone la pura voz de la naturaleza sino un propósito de la razón; a pesar de las constantes referencias que hace Spinoza al hecho de que se debe seguir a la naturaleza, esto no significaría que Spinoza apela al consenso como una impronta de los instintos. La naturaleza humana está expresada más en la razón que en las pasiones. La sociedad política no necesariamente está fundamentada en la naturaleza humana en un sentido racional:

es una de sus conquistas. De esta manera, la naturaleza humana construida por acuerdo racional de las voluntades, la sociedad política es efectivamente una especie de segunda naturaleza. La revelación de la utilidad común al mayor número de hombres debe ser postulada a la vez como ley positiva y como ley de la naturaleza humana. La construcción del pacto social no puede examinarse sino como una tentativa de salir del estado de naturaleza (que ya la anuncia, que la antecede y a la que en cierto sentido se opone) para acceder a la definición de la naturaleza humana a través del pacto social. La identidad como principio, la eternidad como horizonte y la universalidad como alcance definen esta empresa de Spinoza. Es probable que esta concepción de Spinoza tenga sentido y explicación por el ambiente intelectual del siglo XVII; pero no sólo se trata de una adopción metodológica en un campo que no le corresponde; Spinoza no reconocería, en sentido estricto, la oposición entre las cosas extensas, las intelectuales y las "públicas"; esta perspectiva metodológica no consiste en un mero trasplante de un procedimiento exitoso en el campo de la geometría y de la física. Se trata de una fundamentación física y geométrica (y no una puramente moral) de la sociedad política. En la medida en que no se plantea al Estado como una prolongación de la familia, éste no se puede considerar una simple "macrofamilia". Si la génesis de la sociedad política no puede ser la familia, resulta que el origen no puede ser otro que la razón. En este sentido, no se puede decir que la constitución de la sociedad política sea la prolongación de un núcleo gregario fundamental sino la invención de la razón. En Aristóteles la naturaleza se entiende como

semejante a los instintos; en Spinoza la cuestión consiste no en identificar a la naturaleza con el instinto sino con la razón. Se podrá apreciar en ambas teorías una especie de estratificaciones o gradualidades; en Aristóteles los grados los confiere la ampliación de los núcleos: individuo, familia, tribu, ciudad; en Spinoza los grados se entienden "numéricamente": una sociedad política es más poderosa cuanto más miembros asociados contenga⁶⁶. El origen, los medios y los fines de la sociedad política son, pues, radicalmente distintos. En Spinoza la razón está en todas estas etapas: en la voluntad racional de constituir una entidad supraindividual pero que no se eleve por encima de ellos; en el establecimiento de procedimientos (democráticos) para la confirmación de una potencia que en ella fundamente sus derechos como fuerza colegiada; en la instauración del reino de la libertad que a su vez permita el despliegue de la razón. Así pues, no encontramos en Spinoza una constitución mítica de la ciudad (Prometeo y Epimeteo en Platón); tampoco encontramos una ley religiosa como su origen (los patriarcas religiosos como monarcas, las tablas de la ley) y, en fin, tampoco una presentación histórica (la época de los héroes míticos mitad divinidades, mitad héroes cívicos) en la que se fundamenta la autoridad y la legitimidad monárquica. Si no hay un aspecto mitológico, histórico o religiosos lo único que encontramos sería una especie de explicación racional. La legitimidad spinozista

⁶⁶ "Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos" (T.P., Cap. II, 13).

no es la de las genealogías sino la de los pactos. Para los clásicos, los individuos nacen dentro del Estado; para Spinoza no sólo nacen en él sino que además ratifican su pertenencia a él. Evidentemente no se trata de un acto real en el que los individuos celebran solemnemente su firma de adhesión: toda pertenencia a una sociedad política se ratifica no sólo en la mera obediencia sino, en la asunción de la obediencia en términos racionales. Se trata pues de un pacto entre individuos que consienten que alguien mande. El iusnaturalismo de Spinoza se asume como una especie de elogio de la paz.

La dignidad humana ya no consistirá en Spinoza en un problemático-cosmológico sino en una acción política. De ahí que no en una relación con el Dios trascendente sino en la relación con los otros hombres es que se puede conquistar la libertad entendida como fidelidad a la ciudad y a sí mismo. Si la dignidad humana se entiende como la superación de la servidumbre (en la que ningún derecho es tomado como constituyente del siervo), entonces se puede decir que en ello consiste la libertad que propicia la sociedad política. No todo poder se puede entender como fundamento de la libertad. Spinoza no deja de sostener que todo derecho se fundamenta en el poder; pero nunca llega a afirmar que toda libertad se siga de cualquier clase de poder. Así, la exigencia de la dignidad humana parte del derecho natural pero no se funda en éste. Por esta razón encontramos que en Spinoza no hay todavía una crítica de la esclavitud, que casi toda la ilustración denuncia. Evidentemente no hay en Spinoza una teoría puramente contemplativa de la virtud; en esa medida

tampoco se puede concebir al apetito social surgido del impulso de su naturaleza. Por un lado nuestra naturaleza consiste en el esfuerzo que conquista la perseverancia en el ser al mismo tiempo que conquista a la perfección. Sólo que en Spinoza el afán de poder no nos vuelve meros seres egoístas en perpetua lucha con los otros: el poder es un instrumento de la virtud; y en esa medida no todo poder es disolvente o discordante, egoísta o violento: al contrario, por nuestro poder es que podemos elevar a nuestra naturaleza más allá de nuestras pasiones.

La sociedad política es a un tiempo fundada sobre una ley natural (la conservación que surge del temor y la esperanza) y sobre la consumación de la ley natural. Pero, justamente, la sociedad política apunta o consiste en la transformación del poder en virtud. Esta transmutación consistirá en dignidad. La constitución de la ciudad no consiste en el puro deber de obediencia ni en pura sumisión. Si se valora más el principio de sumisión y de obediencia, tendríamos a un Spinoza demasiado próximo a Hobbes; por ello será preciso introducir el concepto de dignidad como un elemento esencial de la propuesta ético-política de Spinoza. La exigencia de la dignidad, por tanto, no consistiría en la mera reducción a la libertad de pensar, sino también en el poder de disentir. Aparentemente hay en Spinoza un concepto reduccionista de la libertad si sólo se comprende como libertad de pensar; sin embargo, hay en su doctrina un concepto más amplio y más complejo. La realización de la libertad es una empresa de la comunidad, no sólo porque el hombre necesita del hombre para "intercambiar servicios" sino sobre todo para superar

el individualismo disgregante, la contienda de los átomos. Por ello se trata de, a través del derecho de pensar, una exigencia de dignidad que hace con la libertad de pensar pero no se agota con ella. La potencialidad del Estado consiste en la eliminación y sustracción del poder de los signantes del pacto: el poder del Estado llega exactamente hasta donde llega el poder de los asociados. La libertad de pensamiento no es en Spinoza renunciabile; además de eso tenemos que el Estado es impotente para hacerla valer como una de sus prerrogativas. Si estuviera en poder del Estado el control de la conciencia no sólo sería legítimo sino además un imperativo; pero el Estado no lo puede hacer y por ello no tiene derecho a ello. Por esta razón la libertad de pensar no puede entenderse como una concesión del Estado a sus asociados, sino como un límite.

Cabe aquí señalar en la doctrina de Spinoza no sólo una teoría secular y racional del Estado sino también una definición de sus esferas. Si el poder del Estado no alcanza la libertad de pensar, éste no puede tener por finalidad la salvaguarda de la piedad. Pero no necesariamente implica esta exclusión del Estado del ámbito de las creencias una importancia. No todo lo que no puede el Estado implica impotencia. Más bien, la impotencia de éste consistiría en que exceda más allá de lo que es su esfera. El poder del Estado no consistiría en que todo lo pueda, sino que no se exceda en sus esferas de acción. Sólo en este sentido es concebible la libertad. Así, la libertad de pensar debe plantearse como un intento de sustraer a ésta del principio de autoridad y como algo ajeno a los fines de la acción de la

ciudad. No sólo se trata de un impedimento de la ciudad sino de un límite positivo al contenido de su acción. Parecería haber aquí un doble sentido de la libertad: como origen y como conquista. Su significado es como ya hemos indicado ambiguo. La libertad original más que dar igualdad natural a los hombres, es ilusoria y nace del prejuicio del libre albedrío, del temor y la esperanza y de la imaginación. La libertad irracional está en el origen; Spinoza no se atreve a decir que todos los hombres nacen libres. En esa medida no se puede comprender como un pensador de la igualdad. La inversión del punto de vista de la tradición liberal que hay en Spinoza salta a la vista. De ahí que en Spinoza tampoco se pueda hablar de manera encomiástica del estado de naturaleza pues la libertad interior o beatitud consiste en un proceso arduo y oblicuo y la libertad en el ámbito de la ciudad consiste en que ésta devenga racional. Lo único que posee el hombre en su estado natal es una *vis nativa*, no igualdad, racional o libertad. En otras palabras, tiene todo el poder para devenir racional, libre e igual. Este poder es el que precede a toda virtud tanto individual o colectiva.

Tal parece que para Spinoza, en el orden de las razones primero somos hombres antes que ciudadanos; pero, incluso, antes que hombres, somos modos de una modificación infinita. No se puede afirmar que la legislación que Dios guarda sobre el mundo sea moral (el bien y el mal) o de carácter estético (lo bello y lo feo) y mucho menos política (la libertad y la tiranía). Justamente porque Dios interviene en la naturaleza como causa próxima e inminente, no se puede hablar del establecimiento de

esta clase de prescripciones. Seguir a la naturaleza ciertamente consiste en escuchar los dictados de la razón, pero las prescripciones que están en las leyes establecidas en la naturaleza no tienen adjetivos de ninguna índole. A pesar de que en Spinoza hay una fundamentación naturalista de las cosas, no hay en él la creencia habitual de todos los teóricos del iusnaturalismo de que inherentes a la naturaleza se encuentran ya impresos estos valores. La "neutralidad" de la naturaleza debe entenderse también como la simple y llana exclusión de ésta a toda clase de finalidad. Spinoza va más lejos que casi todos sus contemporáneos en la medida en que también excluye la noción de prohibición del campo de la naturaleza. Es evidente que la naturaleza prescribe, pero no prohíbe. Hay causalidad sobre el mundo de las afecciones y de los impulsos, pero no hay nada que pueda prohibir. El derecho natural se define por la potencia y no por la prohibición. La potencia es aquello que nos conduce más allá de lo permitido o de lo prohibido. Son términos que no tienen sentido si nos atenemos a que la definición misma de potencia en Spinoza no tiene ni un carácter moral y tampoco un carácter estético. Es obvio que el afán de sustraer a las cuestiones "político-éticas" de calificaciones consiste en geometrizar y racionalizar en grado extremo estos temas. ~~En~~ Spinoza la voz de la razón no sólo se escucha en la sociedad política, sino también en el estado de naturaleza. De otra manera, no se podría explicar la posibilidad de que los hombres puedan instituir la sociedad política. En este sentido no hay en Spinoza una definición puramente negativa de éste, en la medida en que el uso de la razón no depende del Estado o de su ausencia.

Tampoco podría admitirse una interpretación puramente pesimista de éste, en la medida en que tampoco puede decirse que este estado exprese el mejor o el peor de los estados posibles. Tampoco puede admitirse la lectura según la cual es un estado originario en cuya condición vive el buen salvaje (Rousseau) o el mal salvaje (Hobbes). A Spinoza el estado de la naturaleza no lo lleva a la pregunta histórica sobre el origen y evolución de las sociedades en el tiempo. En la medida en que excluye toda consideración histórico-temporal de la cuestión, Spinoza trata de comprender al estado de naturaleza como contemporánea a la sociedad política y no como lo superado por ésta. Habría un valor explicativo de esta hipótesis, pero no habría ninguna interpretación histórica. ¿Qué explica la hipótesis del estado de naturaleza?, no explicaría una condición originaria sino una génesis: a partir de qué condiciones se instituye el Estado. Ahora bien, si desde el punto de vista moral no hay ni más bondad ni más maldad en el estado de naturaleza. No es por una razón moral por el que debemos abandonarlo sino por una necesidad racional. La sociedad política es superior al estado de naturaleza en la medida en que es un instrumento más eficaz en la lucha contra las pasiones. La sociedad política no las elimina pero sí las atenúa y las modera. Habría en Spinoza dos flancos de lucha contra las pasiones: uno, que sería el de los fueros internos y que tiene en la razón su principal instrumento de combate, y otro, que correspondería a los "fueros externos" que justamente representan la sociedad política. Una y otra instancia se corresponden y se complementan. El significado positivo de la vida asociada consiste precisamente en que la

colaboración, generosidad y solidaridad tengan más preeminencia que el egoísmo, la competencia belicosa y la disolvencia.

CONCLUSIÓN

DEL ENDIOSAMIENTO

La reforma de nuestra naturaleza no consiste en apegarnos a una parte de nuestra esencia finita y contingente; el bien eterno prometido al intelecto por la potencia de pensar nos arroja más allá de nuestra condición de seres que padecen una condición ontológica que comercia con las cosas perecederas. El deseo de unirse a Dios es la verdadera beatitud en tanto que sólo el apetito por las cosas eternas nos pueden ofrecer esta forma superior de la virtud. A diferencia de los grandes místicos, Spinoza plantea esta relación con Dios más allá de la contemplación: es producto de un esfuerzo más que una experiencia oscura y ardorosa. El deseo interviene a la par que el intelecto en este encuentro con lo Total: se trata del deseo de eternidad. El concepto spinozista de la beatitud se distingue del figurado por la tradición cristiana en que no interviene ninguna clase de méritos religiosos ni se precisa de una gracia especial para tener un vínculo sagrado. La beatitud es a un tiempo deseo de Dios y deseo de fortalecer la esencia propia del ánimo que se esfuerza en alcanzarlo: se trata de un acontecimiento de encuentro con la Totalidad pero también un acto de afirmación de una individualidad; por esta razón, acaso la idea de fusión no sea del todo exacta para describir esta unión entre Dios y

nosotros mismos en el acto de la beatitud; para mantener una singularidad se precisa de afirmarse como individuo. Así, la beatitud es un poder por el cual accedemos a la Naturaleza Total y a una singularidad que consistiría en una forma particular de relacionarnos con lo absoluto sin renunciar a nosotros mismos. Es claro que en la concepción spinozista de la beatitud se anula toda intervención sobrenatural al no concebirse como una de las postrimerías; esta filosofía no acepta ninguno de los dogmas de la religión revelada: "La beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma"¹. En una concepción naturalista de la felicidad como relación con las cosas eternas se tiene que prescindir de toda escatología. La moral revelada precisa de esta esperanza para garantizar un orden moral del mundo. Los ejercicios ascéticos contra los ejercicios del entendimiento: los afanes dinámicos del amor son las vías de ese fortalecimiento que nos hace alcanzar este supremo estado de la virtud. La salvación como dieta no tiene ya sentido para Spinoza: se trata de un ejercicio y de una gimnasia intelectual la que conduce hacia esa condición del alma. La beatitud entendida a la manera de Spinoza es totalmente activa: se trata de un entusiasmo que se derrama bajo la forma del amor intelectual a Dios. De ahí que no consista en un delirio dogmático sino en una lúcida inclinación hacia la virtud que convierte a los hombres hacia el soberano bien. El entusiasmo de Spinoza no es aquel en que el alma numinosa cree fervientemente en la posesión oscura de una presencia divina que le transmite un decreto; un filósofo que ha desmoralizado a su saber no puede predicar el absoluto sino la tolerancia: para

¹ E. V, p. XLII

Spinoza la idea de Dios no es objeto de una devoción sino de un proceso de conocimiento que no se resuelve en predicación dogmática.

Ciertamente, la filosofía spinozista toma como punto de partida de todas sus reflexiones a la naturaleza de Dios; pero Dios no comunica nada moral a los hombres porque no tiene una naturaleza prescriptiva. El spinozismo se hubiese resuelto en dogmatismo si hubiese permanecido cautivado por la idea de un Dios de naturaleza moral. El delirio y el entusiasmo son tóxicos, si se convierten en caldo de cultivo de la intolerancia. Pero Spinoza une el entusiasmo a la lucidez. La filosofía spinozista funda su procedencia en esta condición intelectual y en esta perspectiva eterna de las cosas. Acaso el entusiasmo sea un acto desmesurado, pero su virtud consiste en la voluntad de acción, de emprender, de conquistar. Entusiasmo no es un mero arrebató: sin la inteligencia, el entusiasmo es una fuerza ciega y una inteligencia sin entusiasmo es estéril. En su sentido más literal ("endiosamiento"), el entusiasmo indicaría un estado de fascinación frente a lo divino; sólo esta afección podría haber arrojado a Spinoza a esta filosofía que desvanece a los límites. Pudo así postular que nuestro intelecto y el Intelecto Infinito tienen los mismos alcances teóricos. Pero no se trata de una simple comparación de potencias; es que el conocimiento puro es una acción en que el intelecto se diviniza. Por ello, el entusiasmo es el estado en que la filosofía nos puede llevar a una condición sobrehumana. Es una especie de amor intelectual pues lo mismo es aliento y consecuencia, una suerte de éxtasis

racional. En Spinoza al entusiasmo lo define la potencia y la afirmación. Como "temple" filosófico consistiría en abrirse a lo que podemos con una confianza ilimitada: una ética y una religión abiertas nos instalan en una dimensión de la acción antes que en la creencia. La filosofía de Spinoza no confía las potencias de nuestro intelecto a la revelación como límite: se trata de un acto de fe en sí mismo como afirmación regocijante. En tanto que desconoce el entusiasmo como una posición dogmática no se rehusa a nada, no renuncia, no declina: se aventura y decide.

El amor a lo infinito es un infinito amor. Un espíritu confiado en lo que puede no declina al "progreso", a la "reforma" de nuestras potencias. No se trata de hacer un examen de nuestro intelecto para encontrar sus privaciones; se trata, en efecto, de encontrar todo aquello que puede afirmarlo. En una ética del despliegue de las fuerzas de nuestro intelecto y del mejoramiento de nuestra naturaleza, el entusiasmo no puede dejar de ser el instrumento de esa empresa. ¿No es, finalmente, el dogma de la moral revelada, una filosofía del reposo y de la renuncia? El dogmatismo ético consiste en asumir algo como "verdadero", "absoluto"; hacerse de dominios cerrados en que predomine la seguridad y se renuncie a aquello que nos parece demasiado impetuoso. El entusiasmo es dinámico: es una fuerza de rebasamiento y de despliegue: traza una ruta de perfección con certeza. Se prodiga cuando se hace de los instrumentos necesarios para vencer a los obstáculos; sus fuerzas son ilimitadas tanto como sus empresas.

La servidumbre es la inmovilidad misma, pues es un acto de renuncia a favor de la comodidad de nuestras pequeñas certezas. Rebasarse a cada instante y sin tregua es el conjuro de Spinoza; la exigencia de crecimiento y de fortaleza se resuelven en nuestra propia afirmación. La libertad que conquista tiene su particularidad en esa vehemencia. Abre los momentos de transición y llega a tocar los umbrales de un estado "místico" como es el éxtasis. Abrirse a la infinita libertad y al infinito poder es el signo de un éxtasis sin misterio y sin santidad. Por ello el entusiasmo y la alegría no podrían tomarse como separados; la alegría sólo se puede afirmar desbordándose. Comprender clara y distintamente los afectos, es decir, comprenderse a sí mismo no es un acto distinto al del amor intelectual a Dios; para Spinoza, no hay afecciones de las que no pueda formarse un concepto claro, pues cada una de ellas puede ser relacionada con la idea de Dios. Cualquier excitación de nuestra capacidad de ser afectados puede entonces ser un evento de las afecciones activas que sólo Dios posee. Lo claro y lo distinto es una condición para amarse y para amar intelectualmente a Dios.

El amor con el que Dios se ama es el mismo con el que Dios ama a los hombres; el amor con el que el hombre tiene amor por sí en tanto que causa activa de su perseverancia es el mismo con el que el hombre ama a Dios. Esta afección en tanto que pura o activa, así se manifieste hacia un ser finito, estaría afincándose también en el absoluto pues en las criaturas de Dios se ejerce como dirigido hacia una entidad singular pero no deja de apuntar al infinito; el amor al prójimo no sería sino otra de

las formas en que amamos a Dios: la vida en comunidad manifiesta no un mero sentimiento gregario sino una afección en la que sedimentamos nuestra libertad y nuestra capacidad de darle a la razón la ocasión de ser el instrumento del establecimiento de conveniencias con los otros y con las cosas. El amor activo no puede ser extrínseco a Dios mismo; de manera directa o indirecta, cualquier expresión de amor es profesada, así sea de manera oblicua, a la naturaleza misma de Dios. Desde este punto de vista, el amor es una experiencia humana (en relación a sí mismo y en relación a la comunidad), pero también sobrehumana (como experiencia de la unidad con la infinita naturaleza). Es el amor, que siempre a sido presentado desde la antigüedad como un instrumento de la unidad, un medio por el cual Dios se mantiene unido consigo mismo y con el mundo; la inmanencia entre la natura naturata y la natura naturans, así como la realidad de la infinita sustancia sólo es concebible por su concurso; como instrumento de vinculación entre las diversas expresiones de la naturaleza divina (atributos) y como lazo de unión entre el mundo sustancial y el mundo modal; vuelve posible la diversidad de lo real dentro de la unidad y mantiene la filialidad de Dios con sus criaturas. Una religión filosófica aspiraría a esta unidad que podría ser identificada con la libertad total, como el reino de la redención o como la conquista de la beatitud. Establecería una plena comunidad entre lo finito y lo infinito. Pero esta búsqueda de unidad, que tan cara fuera al romanticismo alemán, no indica pérdida de sí; la unidad con lo infinito no implica la desaparición de la multiplicidad y, por tanto, tampoco implica la pérdida de individualidad. El amor que se afirma como renuncia

a la propia singularidad es una especie de servidumbre; cuando es activo consiste en primer término en una postergación de sí mismo, pero este ascenso a lo infinito no es sino la condición para mi verdadero reencuentro en este extravío: coincidimos con nosotros mismos cuando no hemos buscado en otra parte. Como unidad con lo infinito es pérdida, pero reencuentro de sí mismo de una manera radical; nuestro verdadero ser está ubicado después de este encuentro; ganamos nuestro ser mientras más perdemos la parte deleznable de nuestra constitución ontológica. Antes bien, no podemos perder algo que todavía no hemos ganado; nuestra naturaleza, nuestra esencia o nuestra realidad se revela a **posteriori**: es el esfuerzo en el que nos encaminamos hacia lo infinito. El amor intelectual a Dios se convertiría así en una suerte de coparticipación de lo finito en una bienaventuranza eterna. La revelación de este amor, que coincide con nuestro acceso al tercer género de conocimiento, no puede ser ajeno a un amor transformado hacia los seres finitos: sólo por éste que se puede profesar un auténtico amor por el otro y fundar a la ciudad en los vínculos de amistad. Antes de esta mediación que es el amor intelectual a Dios no puede haber un auténtico amor por sí mismo ni amor por el otro. Ciencia intuitiva y amor intelectual a Dios coinciden en que mientras más conocemos a lo individual más conocemos a Dios; amar a un ser singular es amar cada vez más a Dios en el mismo sentido en que nuestro conocimiento de las cosas singulares aumenta nuestro conocimiento de Dios. Lo divino sólo se advierte en lo singular.

Si algo evoca el racionalismo entusiasta de Spinoza como una

de sus particularidades es que el reino del intelecto no puede ser restringido por ninguna clase de obstáculo. La idea de límite y la idea de reflexión son dos conceptos antitéticos en él; la reflexión pura promete necesariamente un conocimiento ilimitado y, por ello mismo, las posibilidades de extensión de la razón son ilimitadas. Reflexividad es conocimiento de sí, pero también acción que nos sustrae de todo lo inadecuado, de la imaginación. En efecto, sólo podemos descubrir lo que podemos por medio de la acción. En esta vuelta sobre sí, el entendimiento se desprende de las ideas que no dependen del sólo entendimiento y accede por ello a lo adecuado. Sólo el entendimiento reflexivo puede acceder al orden mismo de la Naturaleza sin tener que tomar como fuente de su conocimiento algo externo a él mismo. La reflexión en sentido spinozista no puede tomar como criterio de verdad a la adecuación pues la verdadera idea, la idea adecuada, no depende para su veracidad de algo externo al intelecto sino de su sola potencia. Tenemos un conocimiento adecuado en la medida en que la causa formal del acuñamiento de las ideas esté en el intelecto. La reflexividad conduce a la causa formal de las ideas adecuadas. Sería, pues, una acción en la que encontramos la verdadera causa del conocimiento; si esto es así, la reflexividad exhibe la razón suficiente de todas nuestras ideas: la potencia de pensar. Spinoza sostiene que hay fuerzas en la Naturaleza que luchan por perseverar en el ser y que, en esta lucha, surgen oposiciones entre ellas. Esta oposición no la elimina el intelecto pero la mitiga.

Hay supresión, y por tanto, privación de eternidad, cuando

hay una oposición de fuerzas. El amor intelectual a Dios no nos subtrae del ámbito agonístico de la existencia. La capacidad de anulación de los afectos negativos es una de sus respuestas. Regeneración del ser indica aquí perfección, salud, salvación o beatitud. La modulación racional de las afecciones es una ascendencia que conduce a nuestra vida ética con determinación. Impotencia, tristeza, padecimiento mórbido y afección son pérdida de naturaleza: el paciente es aquel que por efecto del alojamiento de un agente extraño ha mutado su naturaleza conforme a la eficacia de la causa ajena. Las directivas de la naturaleza propia están intervenidas por el obstáculo de lo que nos modifica exteriormente; nos impide entrar en posesión de lo que somos de lo que podemos. Cuando no estamos en posesión de nosotros mismos abrevamos todo lo que viene desde el exterior sin seleccionar. No se trata de eliminar a todo lo que nos afecta desde el exterior sino de que la razón les dé sentido clarificándolas. Ejemplo de esa participación de las afecciones en la tarea de substraernos de ellas mismas es el deseo; pero el deseo unido a la racionalidad no las elimina: las puede volver activas. La racionalidad no sería una fuerza de eliminación sino una forma de selección y de discriminación de las afecciones: debemos seleccionar todas aquellas que nos impulsan y discriminar a las que nos hacen declinar. Se trata de que éstas no nos pierdan en las cosas y que su torbellino no nos hagan declinar.

Spinoza, a diferencia de los estoicos, no cree que para llevar una vida racional se tengan que eliminar las afecciones. Basta con que éstas se sometan a un orden válido para el intelecto para que sean gobernadas. La indiferencia ante lo que experimentamos

es imposible: las afecciones nos indican el estado de nuestra potencia. La transmutación de las afecciones es una de las grandes enseñanzas éticas de Spinoza. Sólo porque podemos experimentar lo más bajo podemos abrirnos hacia lo más noble.

INTRODUCCION	1
CAPITULO I: DE LA REALIDAD DE LA ESENCIA A LA REALIDAD DE LA POTENCIA	
1. Vis Nativa: Del Dios que Desciende al Mundo	8
2. Identidad y Alteridad: Dialéctica de lo Uno y lo Múltiple	19
3. Pensar, Actuar: Causar	45
CAPITULO II: EL MAPA DEL MUNDO	
1. Los Despliegues Causales: Causalidad y Teoría de la Potencia	55
2. Los Atributos Como Elementos de Ordenación	63
3. Expresión y Orden: El Registro de los Modos	68
4. Hacia la Ultima Emanación: La Mediación Spinozista	78
5. De la Voluntad Indiferente de Dios	88
CAPITULO III: CIENCIA Y POTENCIA	
1. Hacia la Divinización del Intelecto	104
2. Del Substrato Ontológico de la Duración	114
3. Actuar, Pensar: Los Despliegues de la Potencia	125
4. Determinación y Racionalidad	133
CAPITULO IV: INTUICION, ESENCIA Y ETERNIDAD	
1. Conatus y Esencia Activa	205
2. Cálculo de Utilidad y Lógica del Prejuicio	215
3. Nominalismo de la Volición	221
4. Voluntad y Afirmación	230
CAPITULO VI: VOLUNTAD Y ENTENDIMIENTO	
1. La Organización de las Afecciones	251
2. Del Contenido de la Voluntad	263
3. Adecuación y Voluntad	276
CAPITULO VII: DESEO Y FINITUD	
1. Deseo y Cuidado de Sí	290
2. Deseo-Acción, Deseo-Pasión	302
3. Finitud y Compensación Ontológica	312
4. La Vía Ardua de la Libertad	328
5. Lo Exterior y lo Interior: Cálculo de Utilidad y Reflexión	339
6. La Forma y el Equilibrio	346

CAPITULO VIII: DEL DERECHO NATURAL A LA FUNDACION
DE LA CIUDAD

1. Del Sentido Cósmico del Derecho Natural	357
2. De la Relevancia Antropológica del Sentido de Utilidad	363
3. Derecho y Valoración Inmanente	376
4. Derecho Natural y Naturaleza Humana	387
5. ¿Sociedad del Instinto o Sociedad del Consenso?	394
6. Definición Genética y Construcción del Estado	411

CONCLUSION: DEL ENDIOSAMIENTO	428
-------------------------------	-----