

01058
2
24.

SPINOZA, ¿MÍSTICO O ATEO?
UNA FILOSOFÍA DE LA VIDA Y LA LIBERTAD

Tesis que presenta José Al Ezcurdia Corona
para obtener el título de Maestro en Filosofía



Directora de tesis
Laura Benítez Grobet

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

México, D. F., 1997

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



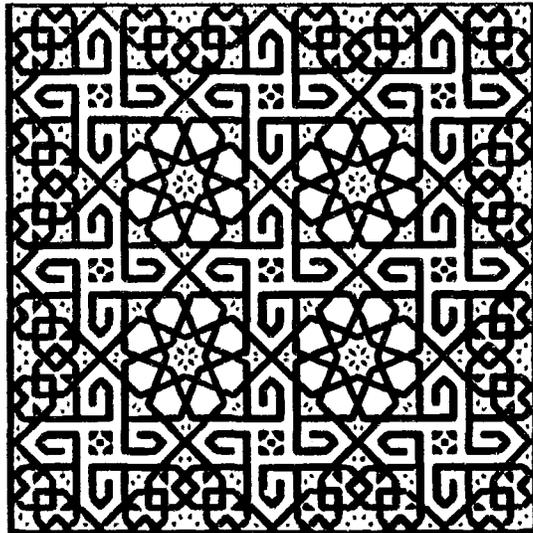
UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

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.

Spinoza, ¿místico o ateo?
Una filosofía de la vida y la libertad



*A mis padres, a Juan y Claudia,
por obvias razones*

A Laura, también por obvias razones

A mis amigos (por obvias sinrazones)

*Y a Tomasini
no sólo porque se incluye en la dedicatoria
anterior, sino por rescatar este trabajo
del hoyo negro de mi disco duro y
por formar las páginas del mismo*

ÍNDICE

Introducción	13
De Dios	23
Dios como potencia de existir, vida y ley natural. Hacia la negación de un Dios personal	27
Dios como persona o conciencia absoluta	47
El hombre	57
El hombre como modo del atributo pensante. El autómeta espiritual y la idea adecuada	60
El sujeto como idea de un modo del atributo extenso. La virtud como perseverar en el ser y el valor como producto del sujeto	78
El sujeto que se constituye en su propia actividad. Más allá del bien y del mal	103
Hacia la salvación	113
La esclavitud	113
La salvación y el amor intelectual a Dios	127
Conclusiones. Vida y libertad	147
Bibliografía	157
Bibliografía básica y fuentes	157
Bibliografía general consultada	158

SPINOZA

Las traslúcidas manos del judío
Labran en la penumbra los cristales
Y la tarde que muere es miedo y frío.
(Las tardes a las tardes son iguales.)
Las manos y el espacio de jacinto
Que palidece en el confín del Ghetto
Casi no existen para el hombre quieto
Que está soñando un claro laberinto.
No lo turba la fama, ese reflejo
De sueños en el sueño de otro espejo,
Ni el temeroso amor de las doncellas.
Libre de la metáfora y del mito
Labra un arduo cristal: el infinito
Mapa de Aquél que es todas Sus estrellas.

JORGE LUIS BORGES

INTRODUCCIÓN

Spinoza, ¿místico o ateo? Una filosofía de la vida y la libertad. El título de este trabajo presenta, por un lado, el hilo conductor que posibilita analizar y vincular múltiples de los diferentes planteamientos ontológicos, epistemológicos y éticos de la filosofía spinoziana y, por otro lado, lo que en las conclusiones aparece como el sentido fundamental de la misma. Así, la pregunta “Spinoza, ¿místico o ateo?” permite revisar el pensamiento de este autor, el cual, al articularse, con base en la noción de inmanencia, resulta como si se debatiera entre un ateísmo y un planteamiento de carácter religioso. Mientras que el mencionado ateísmo está fundado en una ontología, que hace de Dios orden y fuerza ciegos, idénticos a la naturaleza, así como en una concepción del hombre como un ser libre y amoral, que no reconoce a Dios como su propio principio; en el planteamiento religioso se señala que es posible la salvación del hombre mismo, entendida como la conservación y plenificación de su esencia singular en un Dios personal.

La frase “una filosofía de la vida y la libertad” muestra cómo el pensamiento de este autor, a la vez que se inscribe dentro de una respuesta afirmativa al planteamiento religioso (rechazando todo ateísmo en el que no sea posible la salvación), hace de la vida y la libertad del sujeto, el tema central de sus reflexiones y el principio de la síntesis interior de su sistema.

De esta manera, la noción de inmanencia (la cual paradójicamente es el principio para posibilitar una aparente comprensión de la filosofía de Spinoza como un sistema que conduce al ateísmo) es el fundamento para afirmar la vida y libertad del hombre, en el marco de un planteamiento religioso. Dicho planteamiento resulta ajeno a una concepción de Dios como pura fuerza de existir o voluntad

de poder, frente al cual el hombre no tiene lugar, o una determinación del hombre, como un ser libre y poderoso, que se eleva frente a un Dios que ha muerto.

La frase "una filosofía de la vida y la libertad", señala de qué manera la doctrina de este autor hace, de la noción de la inmanencia, el principio de una naturalización de Dios, y una divinización de la naturaleza y del hombre, a partir de las cuales el hombre mismo se realiza como vida y libertad, al vincularse con su propio principio, Dios o la naturaleza. De esta forma el hombre satisface su esencia y su anhelo de completud, y alcanza también su salvación.

Este planteamiento cobra sentido, en la medida en que se apunta que el pensamiento de Spinoza resulta una doctrina renacentista, en la que la noción de inmanencia es el fundamento para reafirmar al hombre y su capacidad de obrar, y determinar así su divinización. Por ello, los planteamientos religiosos presentes en el spinozismo, provenientes del judaísmo, del cristianismo y de la filosofía neoplatónica, se concilian con las nociones relativas al moderno problema de la primacía del sujeto en la relación de conocimiento, la autonomía moral y la sustancialización de la naturaleza. Dicha conciliación se lleva a cabo en un proyecto en el que la divinización de la naturaleza y el hombre, se hace posible por la naturalización de Dios, y en el que la vida y la libertad se determinan como criterio fundamental.

Spinoza aparece, así, como un filósofo renacentista que hace de las nociones de vida y libertad humana y divina, el centro de sus reflexiones, en tanto que, para él, el hombre se encuentra en un universo infinito, en el cual el centro está en todas partes, en el hombre mismo, en su vida y su libertad.

Por ello, el pensamiento de este autor, a pesar de criticar las tradiciones religiosas de las que se nutre, al filtrarlas a través de su concepción inmanentista, y anunciar justamente, a partir de ésta, diversos temas de la naciente modernidad, desemboca en un planteamiento sistemático. Este planteamiento resulta acorde con la doctrina religiosa tradicional y con las consideraciones sobre la esencia ac-

tiva del sujeto, y encuentra su base precisamente en las nociones de vida y libertad.

Para hacer expreso este planteamiento y facilitar al lector la lectura de este trabajo, a continuación se señalan los capítulos y temas principales en los que se articula.

El capítulo “De Dios”, comienza con una reflexión respecto al carácter ateo o religioso del sistema spinoziano. Dicha reflexión plantea una serie de preguntas sobre el mismo, que giran en torno al concepto de salvación. Así, a manera de conclusión, se pregunta qué entiende Spinoza por Dios, qué entiende por el hombre y cuál es la relación entre ambos en su filosofía. De esta manera, se establece el hilo conductor que permitirá articular las diferentes doctrinas spinozianas y, además, al dar respuesta a estas preguntas (tomando en cuenta la noción de inmanencia), determinar el sentido fundamental de su pensamiento.

En el primer apartado de este capítulo, “Dios como potencia de existir, vida y ley natural. Hacia la negación de un Dios personal”, se muestra cómo Spinoza, a partir de la noción de inmanencia (gracias a la cual realiza una identificación de Dios y la naturaleza), lleva a cabo una negación de los conceptos de trascendencia, libertad divina como capacidad de elección, creación a partir de la nada y causa final; y acuña una concepción de Dios como vida y potencia ciegas, y como ley natural que actúa por su propia necesidad. En esta concepción Dios no se conoce a sí mismo y no se determina como persona, y el sujeto no tiene lugar, pues se encuentra condenado a desaparecer. Así, se señala cómo el spinozismo podría conducir a un ateísmo, fundado en una concepción de Dios como naturaleza y orden ciegos, en la cual el sujeto no puede encontrar una salvación de su esencia.

Sin embargo, en el apartado “Dios como persona o conciencia absoluta”, se subraya cómo la concepción de Dios como pura potencia de existir, es tan sólo un momento de la concepción total de Dios como potencia de existir y potencia de pensar.

Es justamente a partir de esta determinación de Dios, como potencia de pensar, que el propio Dios, no obstante que se identifica con la naturaleza al ser su causa inmanente, resulta persona, ya que se relaciona y comunica consigo mismo, en tanto su potencia de pensar encuentra una síntesis en su entendimiento infinito. El Dios de Spinoza es personal, porque se relaciona y se conoce a sí mismo, constituyéndose como conciencia absoluta.

En este sentido, el poder existir divino, Dios como causa eficiente, es idéntico a Dios mismo como poder pensar, a Dios como causa formal (que se realiza en el entendimiento infinito de Dios). Causas eficiente y formal, existencia y pensamiento se identifican en la ontología de Spinoza, de tal manera que Dios, en tanto naturaleza, vida y actividad, aparece como persona.

De esta manera, la vida divina, el poder existir de Dios, no es ajeno al Dios de la tradición judeocristiana, en el que es posible la salvación del sujeto, a pesar de que se conciba a Dios mismo como idéntico a la naturaleza, sin las nociones de trascendencia, de creación del mundo a partir de la nada, y de libertad como capacidad de elección, según el concurso de causas finales.

Ahora bien, no obstante este planteamiento, el apartado concluye con una pregunta respecto a la posibilidad de la salvación, en el marco de la inmanencia. Se inquiere si acaso el entendimiento infinito de Dios, como síntesis de toda forma producto de Dios como poder existir, no elimina la esencia singular del sujeto. Por ello, a pesar de que se señala el carácter personal del Dios de Spinoza, se deja abierto el problema de la relación del hombre y Dios mismo y, con ella, aún pendiente, el corte de la filosofía de este autor.

En el capítulo "El hombre", a partir de la noción de inmanencia, y de las consideraciones ontológicas del sujeto como modo del atributo divino del pensamiento e idea de un modo del atributo extenso, se llega a una triple consideración del sujeto mismo como autómatas espiritual, como conato o perseverante en el ser, y como sujeto libre y amoral. Esta triple consideración tiende, aparente-

mente, a hacer del hombre un ser libre y poderoso, un superhombre que se sostiene sobre las cenizas de un Dios que ha muerto. A partir de la noción de inmanencia, se sugiere cómo Spinoza lleva a cabo una desustancialización de Dios, para otorgar al sujeto una primacía epistemológica, ética y ontológica, que conduciría al ateísmo, en la medida en que el hombre mismo apareciera como foco de una naturaleza que se sostiene por sí misma, como poder existir, a la manera de un eterno retorno, sin reconocer ningún Dios que fuese su principio.

De esta forma se apunta cómo la filosofía de este autor podría hacer de las nociones de Dios, como pura potencia de existir, y del hombre, como ser libre y amoral, polos complementarios que establecen un eje a partir del cual ésta transita de preocupaciones de orden religioso al ateísmo: Spinoza, por un lado, veía a Dios como pura fuerza ciega en la que el hombre no tiene lugar y, por otro, en el hombre, un superhombre que se eleva frente al ocaso de Dios; y, en ambos casos, la noción de un Dios personal y la noción de salvación como la conservación y plenificación de la esencia del sujeto, se verían negadas.

Este planteamiento se encuentra repartido en tres apartados, que tocan, respectivamente, el tema de la verdad, del bien y de la identidad y la naturaleza del sujeto.

El apartado "El hombre como modo del atributo pensante. El autómatas espiritual y la idea adecuada", muestra la concepción spinoziana del sujeto como un ser creativo, capaz de producir la verdad, atendiendo a las exigencias del método y de la definición genética. En este sentido, la verdad resulta producto de la disposición activa que caracteriza al sujeto según su esencia, y se distingue de las ideas pasivas de la imaginación. De este modo, así como Spinoza critica, a partir de la noción de inmanencia, toda metafísica fundada en las nociones de trascendencia, creación y jerarquía, descalifica la epistemología escolástica y la lógica de géneros y especies, y coloca, en su lugar, la matemática y la geometría. Estas ciencias satisfacen el

poder creativo del sujeto, haciendo de la verdad no la correspondencia del intelecto a la cosa, sino producto de la adecuación y de la coherencia interna entre las ideas. En este contexto, la verdad resulta un asunto del hombre y sólo del hombre, en tanto autómatas espiritual que realiza su forma como conocimiento, según las leyes de su naturaleza, frente a un Dios que ha perdido toda ingerencia en la determinación de la verdad misma. Así, se señala que el planteamiento spinoziano podría tender al ateísmo, en tanto otorga al sujeto una autonomía epistemológica, respecto a la determinación de la verdad.

En el apartado “El sujeto como idea de un modo extenso. La virtud como perseverar en el ser y el valor como producto del sujeto” se repite el mismo planteamiento de la autonomía del sujeto frente a Dios que conduce al ateísmo, sólo que respecto al tema del valor y no únicamente en relación con una crítica a la ontología, la epistemología y la lógica escolásticas. También se aborda la denuncia spinoziana de la ética y de la política que históricamente se vinculan con aquéllas, al encarnarse en un orden social jerárquico y opresor.

En este apartado se subraya cómo para Spinoza, el sujeto, en tanto síntesis de cuerpo y mente, y deseo que lo impele a permanecer en la existencia, es el principio para determinar lo que es el bien y lo que es el mal. El valor se ve determinado por una realización de la naturaleza del hombre, como alma y cuerpo, en tanto conato y perseverante en el ser, que produce afecciones dichosas, en las que realiza su esencia como vida y actividad. En este sentido, todos los valores, conceptos y emociones, ajenos al perseverar en el ser o la vida del sujeto, como las nociones de caída, pecado, culpa, o Dios trascendente que juzga y castiga, resultan momentos de un discurso político que impacta la imaginación del hombre. Dichos valores y conceptos le inculcan a éste una moral del esclavo que no se reconoce a sí mismo, ni a su propia vida, y beneficia, con su conducta, a una clase política dominante y opresora.

De este modo la noción de inmanencia, al suponer un sujeto creativo, capaz de determinar por sí mismo lo que es el valor y realizar la virtud como perseverar en el ser, a la vez que es el principio para establecer una crítica a todo orden social jerárquico y monárquico, que niegue el cuerpo y la vida de los hombres, es el fundamento para otorgar una autonomía moral al propio sujeto, frente a un Dios que no resulta principio del valor mismo. El Dios de Spinoza, no aparece como criterio de la determinación del bien. Es el hombre y sólo el hombre, en tanto esencia que se determina como perseverante en el ser, el soporte de toda axiología, de modo que Dios se ve desplazado en favor de la afirmación de una autonomía moral de aquél.

En este contexto, se sugiere que el spinozismo tiende al ateísmo, no sólo para negar a Dios y otorgar al hombre una primacía en la determinación de la verdad, sino también del bien y del valor.

En el apartado "El sujeto que se constituye en su propia actividad. Más allá del bien y del Mal" se retoman las consideraciones epistemológicas y éticas señaladas en los apartados anteriores, para sujetarlas a una reflexión de corte ontológico, que hace del hombre un ser aparentemente autónomo, que se realiza como tal, frente a un Dios que ha muerto y se ha desustancializado para renacer en él mismo. Aquí, se señala cómo la inmanencia conduce a un ateísmo fundado en un sujeto autónomo, que actúa libremente, por las solas leyes de su naturaleza, más allá del bien y del mal, sin atender a ninguna norma heterónoma, ni verdad trascendente, constituyéndose a sí mismo en su propia actividad.

Así, al final de este apartado, se retoma la hipótesis de trabajo antes señalada, de la determinación de Dios como ciego poder existir, y del hombre como ser plenamente autónomo, como superhombre que transgrede todo valor que niegue la vida, en tanto momentos complementarios o polos que hacen del sistema spinoziano una filosofía que transita, de problemas de carácter religioso, al ateísmo.

Sin embargo, en el apartado "La esclavitud", del capítulo "Ha-

cia la salvación” se apunta cómo Spinoza, a partir de su teoría de la esclavitud, critica justamente toda concepción de un hombre plenamente autónomo. Esta crítica subraya la necesaria finitud del hombre mismo y, con ella, la presencia en él de múltiples pasiones y una imaginación, que atan la realización de su esencia a formas que niegan su pleno cumplimiento y que lo pueden encaminar a su disolución en el mundo del devenir. Para este autor, el hombre no es un ser autónomo y libre que se sostenga sobre sí mismo, sino que sólo encuentra la plena satisfacción de su esencia en la afirmación y comprensión de la misma como siendo en Dios.

En este sentido, en el apartado “La salvación y el amor intelectual a Dios”, de este tercer capítulo, se retoman las doctrinas spinozianas de la libertad como afirmación de la voluntad y la de las nociones comunes, doctrinas éstas que señalan cómo el hombre, mediante la libre afirmación de la voluntad sobre aquello que está en correspondencia con su naturaleza, lo puede asimilar a la misma, para traducirlo en actividad. A partir de ellas, se muestra cómo el hombre resulta el objeto que mejor corresponde con el hombre mismo, en tanto éstos, los hombres, pueden formar un individuo superior, en el que la vida y la actividad de los mismos se ve potenciada, reafirmando proporcionalmente su identidad. También, con base en estas doctrinas, se señala cómo esta figura del individuo superior, precisamente, a partir de las nociones de visión intelectual y *amor Dei intellectualis*, así como amor como caridad, desemboca en la identificación del sujeto con el entendimiento infinito de Dios. Y cómo es que este entendimiento infinito resulta el principio a partir del cual el propio sujeto experimenta la salvación, entendida como la comprensión, conservación y plenificación de su esencia en Dios mismo. Para Spinoza, el sujeto logra la plena satisfacción de su anhelo de completud y el cumplimiento de su esencia como vida y actividad, en tanto se ve a sí mismo como siendo en el conocimiento y el amor que determina a Dios en tanto persona.

Ahora bien, no obstante este planteamiento, que inscribe defini-

tivamente a Spinoza dentro de un contexto religioso, se vuelve a preguntar si es posible y coherente la adopción de una postura religiosa, en el marco de la inmanencia. Es la respuesta a esta pregunta el criterio desde el cual se observa el contenido fundamental de la filosofía de Spinoza. Ésta aparece como una filosofía de la vida y la libertad que, en el marco del renacimiento, hace de los modernos planteamientos de la autonomía y primacía del sujeto, momentos de una mística de la acción. Esta mística busca vincular al sujeto mismo a su principio divino e inmanente, para realizar su propia deificación.

Es en la parte de las “Conclusiones”, que lleva como título, “Vida y Libertad”, donde se desarrolla este planteamiento, al mostrar cómo la filosofía de este autor se encuentra en un renacimiento que presenta una doble dirección: por un lado, asimila para transformarlas bajo el criterio de la inmanencia, las nociones de emanación neoplatónica, de Vida del judaísmo, y Verbo cristiano, para naturalizar a Dios mismo. Y por otro, gracias a los modernos planteamientos de la primacía epistemológica del sujeto y la representación, de la autonomía moral, y de la sustancialización y divinización de la naturaleza, otorga al sujeto una deificación que permite la realización de su esencia como vida y libertad, vida y libertad que se manifiestan tanto en su cuerpo, en su mente, en el orden social en el que se constituye como tal, como en la vida eterna y divina.

Para Spinoza, el sujeto se determina como un ser esencialmente vital y libre. Ahora bien, la vida y la libertad, no se ven circunscritas a ninguna esfera específica de la naturaleza humana, sino que traspasan al hombre mismo en todos sus niveles, desde su cuerpo, hasta su proyección en la naturaleza o Dios. En este contexto, la noción de inmanencia se vincula al planteamiento religioso tradicional, para desembocar en una filosofía de la vida y de la libertad. Esta filosofía tiene su marco en el renacimiento, en el cual, como decíamos, el hombre, a base de profundizar en su esencia, aparece como centro del universo infinito, ya que en el infinito mismo, el centro está en todas partes.

Este trabajo concluye poniendo énfasis en que Spinoza pugna y trabaja por la liberación del hombre, de su cuerpo, su mente y su sociedad, de manera que su vida pueda florecer cabalmente, y en que es justamente ésta la preocupación fundamental, que anima el pensamiento de este autor. Asimismo, se lleva a cabo una breve reflexión sobre el carácter universal de la filosofía spinoziana en función de su actualidad e impacto en una sociedad como la nuestra.

La elaboración de este texto se ha apoyado fundamentalmente en la lectura directa de las obras del propio Spinoza, sobre todo, la *Ética*, el *Tratado Teológico-Político* y *La Reforma del Entendimiento*, obras que presentan el pensamiento maduro de este autor. También se han tomado en cuenta otras como el *Breve Tratado*, *Pensamientos Metafísicos*, o la *Correspondencia*, las cuales, aunque no presentan el sistema de este filósofo en toda su plenitud, brindan luz sobre diversos aspectos importantes del mismo.

DE DIOS

Spinoza, al comienzo de *La reforma del entendimiento*, presenta una serie de reflexiones de orden ético, en relación con la posibilidad de satisfacer el anhelo humano de completud. El tema de la obtención de un bien que colme de manera satisfactoria el deseo propio del hombre, aparece a la cabeza de este texto, que se caracteriza por sus preocupaciones de orden metodológico y epistemológico.

No obstante que en *La reforma del entendimiento* muestra fundamentalmente sus concepciones sobre el adecuado desempeño de la razón, Spinoza no deja de lado la tradicional teoría del cumplimiento de la felicidad humana, a partir de la aprehensión de un objeto adecuado para tal fin:

Después de haber aprendido de la experiencia que todo cuanto suele ocurrir en la vida ordinaria es insignificante y vano, cuando advertí que las cosas que yo tenía no son en realidad en sí ni buenas ni malas sino en cuanto afectan al espíritu, decidí finalmente averiguar si existía algún bien verdadero, capaz de comunicar su bondad y mover el ánimo por sí solo, sin el concurso de las demás cosas; es decir, si hay algo que, una vez hallado y después de haberlo alcanzado, permita gozar eternamente de una alegría constante y suprema.¹

Spinoza determina el horizonte ético, en el que se inscriben las doctrinas epistemológicas y metodológicas de la *Reforma*, a partir de sus reflexiones sobre el anhelo humano de completud y su posible satisfacción.

Este autor señala cómo el hombre, en múltiples ocasiones, hace objeto de su deseo diversas cosas finitas y perecederas que, de ser

¹ Spinoza, *La reforma del entendimiento*, p. 27.

aprehendidas, no pueden más que brindarle una satisfacción pasajera, dejándolo frente al vacío de su deseo mismo y con la tristeza producto de toda pérdida. En este contexto, subraya la necesidad de buscar un bien infinito y eterno que, por su propia naturaleza, resulte inagotable y pueda satisfacer el mencionado apetito humano de completud:

Por eso me parecía que el origen de todos los males derivaba de poner la felicidad o la desdicha en las cualidades de los objetos a los que adherimos nuestra inclinación [...] Pero todos estos males son la consecuencia de poner el amor en cosas percederas, como las que antes hemos nombrado. Por el contrario, el amor a lo infinito y a lo eterno nutre el alma con una alegría constante y sin mezcla de tristeza: nosotros hemos de buscar, con todas nuestras fuerzas, este bien que es el único digno de ser buscado.²

El amor a un objeto infinito y eterno es la forma de un buen amor, que satisface plenamente el deseo del hombre y le brinda una felicidad inagotable.

El cumplimiento de la esencia humana se traduce en la unión de la misma con un bien infinito. En este sentido, en la medida que el hombre vincule su naturaleza a Dios, es que podrá colmar su vacío existencial y alcanzar la plena perfección y felicidad:

De donde se sigue que aquél [hombre] es necesariamente el más perfecto y más completamente participa de la suprema beatitud; que quiere sobre todas las cosas el conocimiento intelectual del ser más perfecto, a saber, Dios, y en él se complace prefiriéndolo todo. Tal es nuestro bien supremo, tal el fondo de nuestra felicidad: el conocimiento y el amor de Dios.³

² *Op. cit.*, p. 30.

³ Spinoza, *Tratado teológico político*, IV, 13.

Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación y beatitud: en un constante y eterno amor a Dios, o sea en el amor de Dios a los hombres.⁴

Así, en una primera instancia, el pensamiento de Spinoza aparece como un discurso emparentado con la doctrina religiosa, en la medida que procura ligar o religar al ser humano a un principio que se supone perfección absoluta, bien supremo, causa y fuente de toda felicidad. Es en este principio donde el hombre mismo puede encontrar la solución a su situación existencial, marcada por el deseo, la insatisfacción y el dolor. En este contexto, el concepto judeocristiano de salvación, esto es, la conservación y plenificación de la esencia singular del sujeto, en un Dios personal, juega un papel fundamental en la doctrina spinoziana.⁵

Ahora bien, no obstante este planteamiento, el sistema de este autor, en diversas ocasiones y desde diferentes puntos de vista, ha sido calificado como una doctrina que conduce a un ateísmo. Dicho ateísmo se expresa, ya en un monismo vitalista radical en el que ni Dios como persona, ni el hombre, tienen lugar; ya en un panteísmo materialista, en el que todo planteamiento ético-religioso carece de sentido dada la ubicuidad divina; o en una filosofía que destrona a Dios, para colocar en su lugar al sujeto.

No sólo la ontología, sino también las doctrinas éticas y epistemológicas de Spinoza, han sido fuente de diversas interpretaciones que ven en él, un pensador que critica las nociones de verdad y de

⁴ Spinoza, *Ética*, v, Prop. xxxvi, Esc.

⁵ Al respecto, Cfr. Alfonso Castaño Piñan, en su "Introducción" a *La reforma del entendimiento* (14), quien señala que: "La filosofía de Spinoza es, ante todo, una filosofía de la salvación, no busca el conocimiento de la verdad por sí mismo, busca el verdadero y supremo bien que es la Divinidad y el consiguiente *amor Dei intellectualis*."

Asímismo es pertinente, para los fines de este trabajo, revisar el contenido mismo de la noción de salvación, en función de la cual se evalúa la postura de Spinoza frente al planteamiento religioso y, con ella, su posible ateísmo y el corte de su filosofía. Para eso Cfr. Leonardo Boff, *Hablemos de la otra vida* (bibliografía secundaria).

valor, y que hace planteamientos cercanos al ateísmo, en el sentido de que Dios no aparece como fundamento de la verdad, ni como bien absoluto. Múltiples reflexiones sobre el sistema de este filósofo, ya en su época, han dado lugar a que se le haya denominado *el príncipe de los ateos*.⁶

Aquí, ante esta situación de incertidumbre, sólo queda preguntar, ¿en qué se fundan estas interpretaciones, que hacen de Spinoza un ateo?, ¿qué estructura presenta su doctrina, de tal manera que pueda conducir al ateísmo?, ¿plantea realmente una filosofía emparentada a la religión?

¿Acaso el calificativo de ateo surge tan sólo en la medida en que Spinoza no se adecúa completamente a los principios de ciertas religiones, como el judaísmo y el cristianismo, ni a las instituciones y el orden político-social que históricamente se derivan de ellas? O, realmente, ¿debido a qué las reflexiones filosóficas de este autor, al partir de ciertas premisas y ser consecuente con ellas, conducen del planteamiento religioso al ateísmo?

En suma, para determinar la postura de Spinoza frente a la doctrina religiosa y, con ella, el corte de su filosofía, podemos

⁶ En este punto es interesante consultar el diccionario filosófico de Bayle (2), en el que se realiza una crítica detallada al sistema spinoziano. En esta crítica se destacan su monismo, su panteísmo materialista y, en general, todos los elementos que conducen a una negación de la doctrina religiosa tradicional y, con esta negación, al ateísmo.

De igual manera, es pertinente revisar el texto, *Spinoza, Nietzsche, Kant* (6). En este texto Deleuze destaca cómo el inmanentismo y panteísmo de Spinoza conducen a un ateísmo. Dicho ateísmo se expresa tanto en la doctrina ontológica como en los aspectos ético y epistemológico de su sistema, dado que otorga una autonomía al sujeto, frente a un Dios personal y consciente, que se ha desustancializado y ha desaparecido como fuente de valor y verdad, y se determina únicamente como pura actividad.

También revítese León Dujovne (7), p. 169, donde se comenta: "Cuando [Spinoza] murió en La Haya, conocían sus ideas grandes pensadores de su tiempo y le censuraban teólogos de distintos credos que veían en su doctrina una amenaza para la religión. Porque se le consideró 'príncipe de los ateos', pocos años después de su muerte su obra fue arrojada al olvido y sólo resurgió a la atención de los estudiosos en la segunda mitad del siglo XVIII."

preguntar, ¿qué entiende este autor por *Dios*? ¿Qué entiende por *hombre*? ¿Cuál es la relación entre Dios y el hombre en su filosofía?

DIOS COMO POTENCIA DE EXISTIR, VIDA Y LEY NATURAL.
HACIA LA NEGACIÓN DE UN DIOS PERSONAL

Spinoza, en diversos textos, señala que Dios es pura potencia de existir, vida absoluta que se despliega por la necesidad de su propia naturaleza. De igual manera, muestra que esta potencia de existir se traduce en las leyes de la naturaleza.

Así, ya sea como potencia o vida, o como orden al que se sujeta el movimiento del mundo de la multiplicidad, como ley natural, el Dios de este filósofo carece de la determinación de un Dios personal, de un Dios que aparece como conciencia absoluta, producto de su autoconocimiento.

En este sentido, el Dios spinoziano es un Dios fuerza o un Dios orden, en ambos casos ciego, ignorante de sí y del hombre, por lo que no puede ser fundamento de un vínculo religioso en términos judeocristianos, en el que el hombre particular encuentre su salvación, sino más bien, tan sólo una pérdida o disolución de su identidad en el mismo.

La concepción del Dios de Spinoza, como potencia de existir, vida y ley natural, niega la noción religiosa tradicional de salvación judeocristiana, y por ello, se considera, como el principio del ateísmo.

Acerquémonos a estas nociones, en las que Spinoza articula su concepto de Dios.

Para señalar el contenido de las mismas y la forma de Dios o del ser infinito, revisaremos el estudio que realiza este autor sobre el concepto mismo de infinito, en la Carta XII de su *Correspondencia*.

Este concepto se interpretará con base en una hipótesis de trabajo —los ejes del movimiento y el reposo en la ontología de este autor—, y en la noción de causalidad inmanente. A partir de esta interpretación se señalará la forma del concepto de infinito de Spinoza y cómo ésta es, justamente, el principio de la concepción de Dios como potencia de existir, vida y ley natural.

Nuestro filósofo lleva a cabo la determinación del concepto de infinito gracias a la distinción entre lo que él llama infinito propiamente dicho, y lo ilimitado o indefinido:

El problema del infinito siempre les pareció a todos difícilísimo y hasta inextricable [...] porque no distinguieron entre lo que se llama infinito, porque no tiene límites, y aquello cuyas partes, aunque tengamos su máximo y su mínimo, no podemos comparar y explicar con ningún número [...] Entonces hubieran comprendido claramente cuál infinito no se puede dividir en partes ni puede tenerlas y, por el contrario, cuál puede tenerlas sin contradicción.⁷

Spinoza distingue entre un infinito simple y continuo, que carece de partes, y otro discreto, determinado por un número ilimitado de componentes. El primer infinito no sólo es simple, sino también uno, dado que no existe un límite que recorte su forma, por el cual se pueda pensar en otro idéntico a él mismo, que resultara su alteridad. El segundo es discreto o compuesto, ya que, a pesar de que escapa a todo número que señale la cantidad de elementos en los que se constituye, se ve determinado justamente por una multiplicidad de ellos. El primer infinito es un infinito en acto, dado que es todo lo que su forma infinita y simple lo determina a ser. El segundo es potencial o procesual, ya que aunque se realiza en un dominio ilimitado de elementos, se ve limitado por su propia constitución.

Al primer tipo de infinito, Spinoza lo llama Dios o la sustancia, mientras que al segundo, modos o afecciones de la sustancia.

⁷ Spinoza, *Correspondencia*, Carta XII.

Ahora bien, la sustancia es eterna, en tanto que es simple, y por ello no posee elementos que se muevan y cambien de relación, produciendo el tiempo. En la medida en que el tiempo es producto del cambio de relación entre dos objetos o más, y la sustancia es simple, se sustrae a todo cambio o movimiento, que origine el tiempo. La sustancia misma, al ser infinita y una, no reconoce un otro en relación al cual se pudiera determinar el inicio o el fin de su existencia. Para Spinoza, la sustancia es eterna, mientras que el dominio de los modos, al estar constituido por ilimitados componentes, que cambian de relación unos en función de otros, presenta un movimiento del que se desprende su temporalidad:

De donde consta claramente que nosotros concebimos la existencia de la sustancia como absolutamente diferente de la existencia de los modos. De lo cual nace la diferencia entre eternidad y duración. Pues, por medio de la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, pero la sustancia sólo podemos explicarla por medio de la eternidad [...].⁸

A partir de estos planteamientos, nuestro autor ve, en lo real, dos ámbitos, que se oponen puntualmente. El de la sustancia simple, infinita y eterna; y el de los modos ilimitados, que es compuesto y donde priva la temporalidad.

Así, en una primera aproximación, podríamos pensar que establece una ontología dualista, en la que determina dos niveles fundamentales, que llamaremos el eje del reposo, la eternidad y la simplicidad, y el eje del movimiento, la temporalidad y la composición.

Al primer eje corresponden las nociones de sustancia y Dios. Este eje se estructura a partir de la determinación de una esencia infinita y simple, que no ve limitada su naturaleza, ni por su propia constitución, ni por una esencia alterna.

Al segundo eje corresponden las nociones de modos y cosas fini-

⁸ *Op. cit.*, Carta VII.

tas, las cuales resultan elementos de un dominio que, aunque infinito, se ve limitado y compuesto por los propios ilimitados elementos en los que se realiza.

Ahora bien, para precisar el contenido de la noción de sustancia, en el marco de la hipótesis de la determinación de ésta como eje del reposo, la eternidad y la simplicidad, es conveniente abordar la definición de la misma, como ente absolutamente infinito. Spinoza señala al respecto:

Por *Dios* entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia infinita.⁹

A la sustancia le corresponden infinitos atributos, infinitas esencias infinitas, en las que se expresa la perfección de la misma. Dios es un ente perfectísimo, en la medida que posee infinitos atributos infinitos, que manifiestan toda forma de realidad y, con ello, toda perfección posible.

En este punto podemos ver, en el dominio de los atributos, una región que, aunque dependiente de la sustancia infinita y simple, presenta variabilidad y multiplicidad, porque, al ser cada atributo una sustancia infinita en su género, es diferente de los demás. Cada atributo expresa una esencia infinitamente perfecta, como la extensión o el pensamiento, a diferencia de la sustancia, que se determina como lo absolutamente infinito, es decir, como perfección absoluta, que posee infinitos atributos infinitos.

Ahora bien, de igual manera, así como existe una región, la de los atributos, que se aleja del eje del reposo, la eternidad y la simplicidad, al presentar variabilidad y multiplicidad, existe otra, la de las leyes naturales o modos infinitos, que se aparta del eje del movimiento, la temporalidad y la composición, es decir, del dominio de

⁹ *Ética*, I, Def. vi.

los ilimitados modos. Las leyes naturales o modos infinitos son el principio eterno e inmutable que regula el movimiento por el cual los modos finitos o cosas concreta se determinan como tales:

Esto sólo puede decirse de las cosas inmutables y eternas, y de las leyes que, inscritas en éstas como en su verdadero código, rigen y ordenan la actuación de los singulares; por lo tanto, las cosas singulares mudables dependen de las inmutables, íntima y esencialmente (por así decirlo) y sin ellas no pueden existir ni concebirse.¹⁰

En el marco de la hipótesis de los ejes del movimiento y el reposo, Spinoza señala la que podríamos llamar una cuarta región, que se aleja del eje del movimiento, la temporalidad y la composición: la de las leyes naturales. Estas leyes, sin presentar el carácter variable y temporal de los modos, muestra una eternidad e inmutabilidad, que se expresa en el orden en el cual se constituye el dominio mismo de la multiplicidad.

Así, podemos ver que Spinoza establece una gradación que va de la sustancia a los modos finitos, pasando por los atributos y las leyes de la naturaleza o modos infinitos.

Llegados a este momento podríamos considerar la ontología spinoziana como una doctrina heredera de cierto neoplatonismo medieval, en la que una teoría de la participación, de la emanación o de la creación, colocara un principio trascendente e idéntico a sí mismo —la sustancia o Dios— como fundamento de lo real. De éste dependerían como copias, hipóstasis o criaturas, los atributos, las leyes naturales y los modos finitos. De esta manera, se establecería una jerarquía en las formas en las que se estructura lo que es, en función de su cercanía con el primer principio. Sin embargo, este filósofo propone una relación de causalidad inmediata e inmanente, de carácter expresivo y constitutivo entre todos los elementos que conforman su ontología, de forma tal que las nociones de trascendencia,

¹⁰ *Reforma*, p. 81

participación, creación, emanación y jerarquía, carecen de fundamento en la misma.

En primer lugar, como vimos, Spinoza concibe a Dios como lo absolutamente infinito, es decir, como una sustancia una que posee infinitos atributos, los cuales expresan una esencia infinita cada uno, y que hacen patente la propia perfección de aquélla. Sin embargo, define el atributo como "aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto constituye la esencia de la misma".¹¹ Por ello, la sustancia se constituye en su propia manifestación o expresión, esto es, en los mencionados infinitos atributos infinitos. Para Spinoza, existe una relación causal inmediata y constitutiva entre sustancia y atributos, ya que la sustancia es la causa de los atributos, pero los atributos mismos son, a su vez, el principio gracias al cual la sustancia se determina y realiza como tal.

Asimismo, la relación entre los modos infinitos y los modos finitos, entre las leyes naturales y las cosas concretas, se determina como una relación de manifestación-realización, en la que la ley misma, al expresarse e imponer el orden, la esencia y la existencia a una serie de particulares, se determina como ley. En este sentido es que Spinoza denomina a las leyes o cosas fijas y eternas, no causas remotas, sino próximas, ya que la ley se realiza como tal, al encontrarse como forma de toda multiplicidad:

Por consiguiente, las [cosas] fijas y eternas, aunque sean singulares, como están presentes en todas partes y su potencialidad es amplísima, para nosotros serán como las ideas universales o géneros de las definiciones de las cosas singulares y mudables, y causas próximas de todas las cosas.¹²

Así, la determinación de una relación de manifestación-realización entre las leyes de la naturaleza y los modos finitos, implica el estable-

¹¹ *Ética*, I, Def IV.

¹² *Reforma*, p. 81.

cimiento, en la ontología de Spinoza, de dos polos que presentan, cada uno, una relación expresiva-constitutiva: por un lado, la sustancia y sus atributos; por otro, las leyes naturales y los modos finitos.

A la primera pareja de términos (sustancia y atributos) este autor la denomina *Natura naturante*, y a la segunda (leyes y modos finitos), *Natura naturada* o *naturalizada*:

Antes de proseguir, quiero explicar o, más bien, advertir aquí, qué debemos entender por *Natura naturalizante* y qué por *Natura naturalizada*. Pues, por lo que antecede, estimo que ya consta, a saber, que por *Naturaleza naturalizante*, debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita [...] Por *Naturaleza naturalizada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ser ni concebirse.¹³

Spinoza, a partir de los términos de *Natura naturante* y *Natura naturada*, da cuenta de las dos parejas de conceptos (sustancia-atributos y leyes o modos infinitos-modos finitos) en los que se estructura su ontología. Estas parejas se articulan en función de las nociones de infinito en acto y potencial, que hemos interpretado como los ejes del reposo y el movimiento respectivamente.

Aquí podemos preguntar respecto a la forma de la relación que existe entre la *Natura naturante* y la *Natura naturada*. Aparentemente, la *Natura naturada* es un elemento que depende y que se sigue de la *naturante* de una manera contingente, en tanto que sin ésta no puede ser ni concebirse. La *Natura naturada* resultaría, así, partícipe, emanación o criatura de la *Natura naturante*, que aparecería como su principio trascendente. Sin embargo, Spinoza otorga un

¹³ *Ética*, I, Prop. xxix, Esc.

sentido peculiar a esta relación entre Natura naturante y Natura naturada, al concebirla en el mismo marco que a las relaciones sustancia-atributos y leyes-modos finitos.

La Natura naturante se constituye al manifestarse en la Natura naturada. La primera, la naturalizante o naturante, aparece como causa que se encuentra no parcial, sino totalmente presente en su efecto, la segunda, constituyéndose a sí misma, justamente al expresarse en ella. A este tipo de causalidad en el que la causa se identifica con su efecto y se constituye en él, Spinoza lo denomina causalidad inmanente:

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.

Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios; por tanto, Dios es causa de las cosas que son en Él [...]. Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna sustancia, esto es, ninguna cosa fuera de Dios, que sea en sí [...]. Dios es, pues, causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.¹⁴

Todas las cosas son en Dios, en la medida que Dios mismo se realiza en ellas. La Natura naturante se determina como tal en tanto que se expresa y se constituye en la Natura naturada. En este sentido, las nociones de inmanencia y expresión se encuentran estrechamente vinculadas, ya que la inmanencia implica una realización de la causa en el objeto mismo de la expresión. La causalidad expresiva encuentra su fórmula para Spinoza, en la noción de causa inmanente, de causa que está totalmente presente en su efecto.

En la doctrina de este filósofo, lo uno, la sustancia y sus atributos, se determina como tal en la medida en que se manifiesta o expresa en lo múltiple, entendido como una serie de leyes o modos infinitos, que se realizan en el orden de una multiplicidad ilimitada.

Dios, la sustancia, se constituye a sí misma en tanto se expresa y

¹⁴ *Op. cit.*, I, XVIII y Dem.

manifiesta en las leyes de la naturaleza, que son el principio al cual se sujeta la determinación de la multiplicidad:

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos (esto es, todas las que pueden caer bajo un entendimiento infinito).

Esta proposición debe ser manifiesta para cualquiera, sólo con que tenga en cuenta que, de la definición dada de una cosa cualquiera, concluye el entendimiento muchas propiedades que, en realidad, se siguen necesariamente de ella (esto es, de la esencia de la misma cosa) y tantas más cuanto más realidad implica la esencia de la cosa definida. Pero, como la naturaleza divina tiene absolutamente infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa también una esencia infinita en su género, de su necesidad deben, pues, seguirse, infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todas las que pueden caer bajo un entendimiento infinito.¹⁵

La sustancia divina posee infinitos atributos infinitos, que expresan o explican la absoluta infinitud y la esencia de la misma, a partir de la producción de una multiplicidad ilimitada de modos en cada atributo infinito, que se ve determinada como tal, gracias al orden de las leyes naturales. En este sentido, la noción de *explicatio*, el paso de la unidad a la multiplicidad, es un momento fundamental del spinozismo, dado que la sustancia se determina como causa inmanente, esto es, como causa que se actualiza como tal, al ser idéntica a sus efectos.

El ente perfecto, la sustancia, necesariamente se constituye en la determinación de infinitos atributos, que expresan o explican ilimitados modos, sujetos a infinitas leyes inmutables y eternas, dado que la sustancia misma, se concibe como Natura naturante, entendida como lo absolutamente infinito, que se realiza en la Natura naturada.¹⁶

¹⁵ *Ibidem*, I, xvi y Dem.

¹⁶ Cf. Deleuze (5), p. 171, donde este autor señala los nexos históricos de la expresión y la inmanencia, en función de la determinación de su forma y relación en el

Ahora bien, justamente en la determinación del momento de la explicación de lo uno en lo múltiple y de su forma, con base en la causalidad immanente, es que la sustancia de Spinoza adquiere una de sus significaciones fundamentales como *actividad y potencia de existir*, ya que sólo en la medida en que ésta se manifiesta en el dominio de la Naturaleza natural es que se constituye como tal.

En tanto la Natura naturante se realiza al expresarse en la Natura naturada, la causación immanente e infinita de esta última, la actividad que le da fundamento, aparece como realización de la Naturaleza naturante misma, por lo que se determina como infinito poder de existir o actualidad pura:

Yo pienso haber demostrado con bastante claridad que de la suma potencia de Dios, o sea, de su naturaleza infinita, han fluído necesariamente, o se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas en infinitos modos, esto es todo: de la misma manera que de la naturaleza del triángulo se sigue desde la eternidad que sus tres ángulos equi-

pensamiento de Spinoza. Al respecto señala: "La idea de expresión rinde cuenta de la verdadera actividad del partícipe, y de la posibilidad de la participación. Es en la idea de expresión, que el nuevo principio de la immanencia se afirma. La expresión aparece como la unidad de lo múltiple [...]. Dios se expresa él mismo en el mundo; el mundo es la expresión, la explicación de un Dios [que es el] ser o del Uno que es."

Deleuze sitúa la noción de *explicatio* en el pensamiento de Spinoza en la línea de un concepto de emanación neoplatónica que ha evolucionado hacia la immanencia. Dios como causa, aparece no parcial, sino totalmente en su efecto. El efecto no resulta, así, como una degradación de la causa, sino como la expresión en la que se constituye como tal. Spinoza, al adoptar la noción de immanencia, al mismo tiempo que se adhiere a la tradición neoplatónica, la renueva y le otorga una nueva orientación. *Cfr. Op cit.*, p. 15: "En cuanto a la emanación, es cierto que de ella, al igual que de la participación, se hallarán trazas en Spinoza. Precisamente la teoría de la expresión y de la explicación, tanto en el Renacimiento como en la Edad Media, se formó en autores fuertemente inspirados por el neoplatonismo. Queda que [Spinoza] tuvo por meta y por efecto transformar profundamente ese neoplatonismo, de abrirle vías totalmente nuevas, alejadas de la emanación, incluso si ambos temas coexistían [...] Es la idea de expresión la que puede mostrar cómo el neoplatonismo evolucionó hasta cambiar de naturaleza, en particular cómo la causa emanativa tendió más y más a convertirse en causa immanente."

valen a dos rectos. Por lo cual, la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde la eternidad y permanecerá para la eternidad igualmente en la misma actividad. Y, de esta manera, la omnipotencia de Dios queda sentada, a mi juicio al menos, mucho más perfectamente.¹⁷

La realización de la *Natura naturante*, en la *Natura naturada*, supone la determinación de la sustancia como poder de existir o actualidad pura, ya que el acto mismo de la realización de la sustancia divina en su manifestación, es el principio de la determinación de la sustancia como tal. Así, las nociones de causalidad inmanente y potencia de existir aparecen como notas fundamentales de la forma del concepto de Dios de Spinoza.¹⁸

Esta determinación de la sustancia como poder existir o actualidad pura, va aparejada a la noción de vida. La vida, para Spinoza, es justamente la capacidad expresiva o explicativa por la cual la sustancia da lugar a la manifestación en la que se constituye como sustancia:

La fuerza por la cual Dios persevera en su ser, no es otra cosa que su esencia; hablan bien aquellos que dicen que Dios es la vida.¹⁹

Dios, en tanto poder de existir, es la vida que se realiza como tal, según su esencia absoluta como actividad. Por ello, los modos en los que Dios se manifiesta, están vivos, dado que expresan la fuerza que es su principio.

¹⁷ *Ética*, I, XVII, Esc.

¹⁸ *Cfr.* Deleuze (5), p. 112. Respecto a la determinación de la esencia divina como poder de existir en el planteamiento filosófico de Spinoza: "La expresión se presenta aquí como la relación de la forma y del absoluto: cada forma expresa, explica o desarrolla el absoluto, pero el absoluto contiene o 'complica' una infinidad de formas. La esencia absoluta de Dios es potencia absolutamente infinita de existir y actuar; pero precisamente, si afirmamos esta primera potencia como idéntica a la esencia de Dios es bajo la condición de una infinidad de atributos formalmente o realmente distintos. Potencia de existir y actuar es pues la esencia formal-absoluta [de Dios]."

¹⁹ Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, Cap. VII.

Todas las cosas, aun los modos finitos del atributo extenso, como el cuerpo humano, o del atributo pensante, como el alma, se encuentran animados en la medida que tienen un principio uno, vital y dinámico que se expresa en ellos:

El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, es decir, cierto modo de la extensión existente en acto, y nada más.

Según esto, no sólo entendemos que el alma está unida al cuerpo, sino también lo que ha de entenderse por unión de alma y cuerpo. Pero nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea distintamente, si no conoce antes adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo. Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es muy común y no pertenece más que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diverso grado, son no obstante animados.²⁰

La potencia de existir y la vida como fuerza son el principio de la determinación de la sustancia, en tanto causa inmanente que se constituye en su propia manifestación. Es, en la satisfacción de su propia esencia como actividad, que la sustancia infinita se determina como tal. En este sentido, el Dios de Spinoza aparece como fuerza infinita, vida y poder de existir.

Aquí es pertinente señalar que para este autor, la sustancia se constituye como fuerza o actividad pura, que se realiza como tal al manifestarse en la *Natura naturada*, es decir, en las leyes o modos infinitos, que dan cuenta de la realidad del mundo del devenir y la multiplicidad. Por ello, la actividad de la sustancia se traduce en el orden, en las *leyes* del movimiento que rigen la constitución de los modos finitos de los diferentes atributos. Así, la sustancia adquiere una nueva significación fundamental, como el *orden* inmanente que determina la forma de los modos o modificaciones de los infinitos atributos infinitos:

²⁰ *Ética*, II, Prop. XIII y Esc.

Entiendo por gobierno de Dios, el orden fijo e inmutable de la naturaleza o la concatenación de las cosas naturales.

Porque antes hemos dicho, y en otra parte demostrado, que las leyes universales de la naturaleza, por las que todo se hace y se determina, no son más que los eternos decretos de Dios, que son verdades eternas y de absoluta necesidad. Por consiguiente, decir que todo se hace por leyes naturales o por el decreto y gobierno de Dios, es exactamente lo mismo.²¹

La sustancia se constituye como el principio inmanente que regula el movimiento y constitución de la multiplicidad. Por esto, la actividad divina, el poder absoluto de existir de la sustancia misma, es un orden necesario, que se manifiesta en los diversos atributos infinitos, dando lugar a la existencia de ilimitados modos o cosas concretas:

*En el orden natural de las cosas nada se da contingentemente; sino que todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y obrar de un cierto modo.*²²

El Dios de Spinoza aparece no sólo como poder de existir o vida, sino como una serie de leyes naturales, que se realizan en tanto orden inmanente de toda multiplicidad. Dios, al constituirse en su manifestación, en la Natura naturada, se determina como los modos infinitos o leyes naturales en los que ésta se realiza como tal.²³

Ahora bien, en el marco de la determinación de la sustancia

²¹ *Tratado teológico político*, III, 7 y 8.

²² *Ética*, Prop. xxix.

²³ *Cf.* Deleuze (5), p. 100: "Hay un orden en el que Dios produce necesariamente. Este orden es el de la expresión de los atributos. Primero, cada atributo se expresa en su naturaleza absoluta: un modo infinito inmediato es, pues, la primera expresión del atributo [...] El atributo se expresa de una manera cierta y determinada o, más bien, de una infinidad de maneras que constituyen los modos existentes finitos. Este último nivel permanecería inexplicable si los modos infinitos, en el género de cada atributo, no contuviesen leyes o principio de leyes según los que los modos finitos correspondientes son ellos mismos determinados y ordenados."

como poder de existir es que es posible dar cuenta de la forma de las pruebas de la existencia de Dios elaboradas por Spinoza. De estas pruebas es pertinente desprender ciertos planteamientos vinculados a la concepción de Dios mismo o la *Natura naturada*, en tanto potencia de existir, vida y ley natural, que acentúan el aparente carácter no personal del propio Dios en la filosofía de este autor y, con ello, el también aparente ateísmo que se desprende de ella.

A partir de un análisis de las pruebas de la existencia de Dios, con base en la noción de causa inmanente, resulta posible inferir cómo el rechazo de los conceptos de creación del mundo a partir de la nada, de causa final y de libertad divina como capacidad de elección, contribuye a negar la forma divina en tanto persona. De esta manera, el mencionado análisis podría conducir a señalar el ateísmo que orienta el pensamiento de Spinoza.

La primera prueba, *a posteriori*, hace expresa la necesidad de postular una primera causa, para explicar la existencia de la ilimitada serie causal de los modos finitos. Si esta serie no tuviera dicha primera causa, se precipitaría en la nada, ya que, al estar constituida por elementos finitos, aunque sea en número ilimitado, carecería de fundamento y no se podría sostener a sí misma.

Spinoza determina la esencia de cualquier particular según la noción de potencia de existir, dado que toda cosa es expresión divina. Ahora bien, como la cadena causal en su conjunto, aun siendo ilimitada, ve recortada su esencia por su propia finitud o constitución, el hecho de su existencia necesariamente supone una potencia infinita de existir que sea su principio:

No poder existir es impotencia y, al contrario, poder existir es potencia. Si, pues, lo que ahora existe necesariamente no son sino entes finitos, son en rigor los entes finitos más potentes que el Ente absolutamente infinito; pero esto es absurdo. Luego, o no existe nada, o existe también el Ente absolutamente infinito. Ahora bien, nosotros existimos, o en nosotros o en otra cosa que existe necesariamente.

Luego el Ente absolutamente infinito, esto es Dios, existe necesariamente.²⁴

La existencia de las cosas finitas supone necesariamente la existencia de Dios, porque la actividad de lo finito, aun en cantidad ilimitada, no puede explicarse a sí misma, por lo que requiere de un poder infinito de existir que sea su principio.

Ahora bien, la prueba *a priori* de la existencia de Dios, parte también de la concepción de Dios como potencia de existir y se funda en un análisis del concepto de Dios o la sustancia, no como lo infinitamente perfecto, sino como lo absolutamente infinito, en términos de posesión de toda realidad posible o perfección:

Pues como poder existir es potencia, se sigue que, cuanto más realidad le compete a la naturaleza de una cosa, tanta más fuerza tiene por sí para existir; por tanto, el Ente absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir y, por ello existe de manera absoluta [...] La perfección no quita la existencia de una cosa, sino que, por el contrario, la pone; mientras que la imperfección, por el contrario, la quita; y, por tanto, no podemos estar más ciertos de la existencia de cosa alguna que de la existencia del Ente absolutamente infinito, esto es, de Dios. Pues como su esencia excluye toda imperfección e implica la perfección absoluta, por esto mismo quita toda causa para dudar de su existencia y da la suma certeza acerca de ella.²⁵

El análisis del concepto de perfección es el principio para demostrar, *a priori*, la existencia de Dios. Spinoza concibe la perfección misma, no como la realización infinita de una esencia, sino como la posesión de toda realidad y existencia posible, en la manifestación de infinitas esencias infinitas. El poder existir de la sustancia, dada su perfección, no puede existir más que necesariamente, ya que, de lo

²⁴ *Ética*, I, Prop. XI, Dem.

²⁵ *Op. cit.*, I, Prop. XI, Esc.

contrario, no se satisfaría la definición misma de Dios, derivada del análisis de la noción de ente perfectísimo.

Ahora bien, estas pruebas de la existencia de Dios no deben ser interpretadas en el sentido de que Spinoza vea, entre Dios y el mundo, alguna mediación o espacio que los separe. Él no reconoce ninguna mediación que haga posible un tránsito de las existencias finitas a la absoluta perfección, o un vínculo de la perfección absoluta misma, a aquéllas, como si viera en la sustancia divina, un primer motor trascendente que moviera por apetencia a la manera de una causa final, o una mente con formas ejemplares que realizara libremente su plan en la creación y el devenir. Para este autor, el poder existir de la sustancia no puede estar limitado ni determinado por nada exterior a ella misma, ya sea anterior o posterior, por lo que la sustancia misma, la *Natura naturada* en la que se realiza, aparece como vida, poder existir y ley natural, que se tiene a sí misma como fundamento.

De esta manera, la noción de causa inmanente articula los diferentes momentos de la ontología de Spinoza, no sólo desde la perspectiva de la negación del concepto de trascendencia, sino también de la negación de las nociones de causa final, de libertad divina entendida como elección entre diferentes formas ejemplares, y de creación contingente a partir de la nada.

La negación de estos tres conceptos parece acotar la determinación de la sustancia como puro poder de existir y orden inmanente que se determina como tal, según su propia esencia, y no en función de concebir a Dios como forma que se conoce y relaciona consigo misma y se caracteriza como persona.

Para Spinoza, el poder de existir de la sustancia, al ser absoluto, no puede desplegarse más que en función de sí mismo, dado que no reconoce un otro que norme su actividad. Así, la *Natura naturada*, las leyes de la naturaleza y la multiplicidad en las que resulta, aparece como pura potencia de existir que, al tener a Dios como principio inmanente, no reconoce trascendencia alguna ni causa final que

oriente el sentido de su existencia. La naturaleza no actúa conforme a causas finales, ni es la mediación para llevar a cabo la perfección divina. Su actividad obedece únicamente a las leyes en las que se determina como tal. El absoluto poder existir de Dios, la Naturaleza naturada, no presenta imperfección o carencia alguna que pudiera ser enmendada o colmada en función de la realización de una causa final:

Sin embargo, añadiré todavía lo siguiente, a saber, que esta doctrina del fin trastoca totalmente la Naturaleza. Pues lo que en realidad es causa, lo considera como efecto, y a la inversa. Además, lo que es por naturaleza anterior, lo hace posterior. Y, por último, lo que es supremo y perfectísimo, lo vuelve imperfectísimo. Pues, como consta, es perfectísimo aquel efecto que es producido inmediatamente por Dios, y cuantas más causas intermedias necesita algo para ser producido, tanto más perfecto es. Pero, si las cosas que han sido inmediatamente producidas por Dios hubieran sido hechas para que Dios alcanzara un fin, entonces, las últimas, por causa de las cuales se hicieron las anteriores, serían las más excelentes de todas. Además, esta doctrina acaba con la perfección de Dios pues, si Dios obra por un fin, apetece necesariamente algo que carece.²⁶

Para nuestro autor, las nociones de actividad e inmanencia, en las que se articula su noción de sustancia, no implican el establecimiento de una ontología de la mediación, la participación o la emanación, en la que los diferentes niveles de lo real se estructuran en una relación jerárquica ordenada en función de causas finales. Por el contrario, la causalidad inmanente, aparejada a una concepción de la sustancia como poder existir, implican una ontología del pleno, ya que la naturaleza absolutamente infinita de la sustancia misma, que se realiza en la Naturaleza naturada, no puede ver su esencia mediada, limitada ni orientada por una causa final.

En ese sentido, la filosofía Spinoziana no pone el énfasis en los

²⁶ *Ibidem*, t. apéndice.

motivos de la trascendencia y la jerarquía, sino en los de la inmanencia y la igualdad. Los diferentes momentos de la ontología de este autor son solamente regiones y relaciones en el ser, que expresan una misma potencia y una misma realidad.²⁷

Este planteamiento de la concepción de la sustancia, como pura actividad que no reconoce causas finales, encuentra su complemento en la determinación de la sustancia misma como libertad absoluta, que no actúa según la elección de fines o ideas ejemplares. Dios, al ser una esencia absolutamente infinita, actúa en virtud de las leyes de su propia naturaleza, por lo que no puede ser constreñido por nada, por ninguna finalidad posible. La libertad divina se funda, así, en la necesidad que implica constituirse en un poder infinito, que no se ve determinado más que por sí mismo.

De este modo, libertad y necesidad se implican, en tanto aparecen como conceptos correlativos articulados en función de la noción de sustancia, entendida como causa inmanente e infinito poder de existir, que se despliega según las leyes de su naturaleza:

Yo llamo libre a la cosa que existe y obra por la sola necesidad de su naturaleza; constreñida, por el contrario, a la que está determinada

²⁷ *Cf.* Rousset (10), p. 232: "En resumen, según la ontología de la primera parte de la *Ética*, el ser infinito y único, en la infinitud de sus órdenes infinitos de existencia [atributos], es, según las modalidades infinitas de las determinaciones de su existencia [leyes], en las modalidades finitas de su ser que son las concreciones [modos], extrínsecamente determinadas, pero capaces de recibir determinaciones intrínsecas, de las modalidades infinitas de determinación. En este edificio impresionante no hay mediación que encontrar, porque no hay mediación que buscar; no hay mediación, porque las relaciones de los términos no son relaciones entre los seres, sino relaciones del ser en el ser, sus órdenes de existencia y sus modalidades de existencia, sus leyes infinitas y su concreción en lo infinito; es precisamente esto lo que significa la determinación de una sustancia una y única, al mismo tiempo que infinita, la reducción de las sustancias cartesianas [extensión y pensamiento] al ser atributivo, la reducción de los individuos sustanciales al ser modal, y la promoción de las leyes de la naturaleza al rango de modos eternos; es por esto también que el ser de lo finito en lo infinito, en su ser real, positivo y activo, no es un 'participar', sino un 'ser parte de'."

por otra a existir y obrar de cierta y determinada manera. Por ejemplo, Dios existe libremente, aunque necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza [...] Usted ve, pues, que yo no pongo la libertad en la libre decisión, sino en la libre necesidad.²⁸

La libertad divina no es la capacidad de elección entre diversas causas finales o ejemplares, para llevar a cabo la creación o emanación del mundo, sino la necesaria realización de la propia esencia como actividad. En este sentido, Dios es infinitamente libre, porque posee un poder absoluto de existir.

De igual manera, Spinoza señala que la concepción de creación a partir de la nada, resulta errónea, en tanto aparece como una vía que niega la omnipotencia divina, al proponer un origen a la *Natura naturada*, en la que Dios mismo se determina y constituye como tal.

Para este autor, ninguna sustancia puede crear a otra, dado que la sustancia, al ser infinita, no reconoce un otro que sea su causa. Así, la *Natura naturada*, en tanto principio constitutivo de Dios, no puede ser causada más que por sí misma, en tanto se identifica con su principio inmanente, justamente Dios, que se determina como fuerza o actividad:

Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia.

De aquí se sigue que una sustancia no puede ser producida por otra cosa. Pues en el orden natural de las cosas, nada se da aparte de las sustancias [infinitos atributos infinitos o sustancias en su género] y sus afecciones. Mas no puede ser producida por una sustancia. Luego, una sustancia no puede, en absoluto, ser producida por otra cosa.

De otra manera: esto se demuestra aún más fácilmente por lo absurdo de lo contradictorio, pues si la sustancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa; por tanto, no sería sustancia.²⁹

²⁸ *Correspondencia*, Carta LVIII.

²⁹ *Ética*, I, VI y Cor.

La sustancia, al ser concebida como forma que se realiza en su propia actividad, es el principio para negar la noción de creación de la Natura naturada, a partir de la nada, ya que, si se toma en cuenta dicha noción, la Natura naturada misma no sería ya la realización necesaria del poder de existir, en el que Dios se constituye como tal.

Cuando Spinoza utiliza la noción de creación,³⁰ lo hace en el sentido de generación o producción inmanente, y no a partir de la concepción judeocristiana de creación de un objeto a partir de la nada:

Lo que es la creación: nosotros decimos, pues, que la creación es una operación en la cual no concurren otras causas que la eficiente, es decir, que una cosa creada es una cosa que, para existir, no supone nada más que Dios [...] Debemos notar que nosotros dejamos de lado las palabras *de la nada*, comúnmente empleadas por los filósofos, como si la nada fuera una materia de la cual las cosas fueran sacadas.³¹

La noción de creación de la nada, junto con las de causa final y libertad divina, como capacidad de elección, son rechazadas por Spinoza, al ver en ellas determinaciones ajenas a la sustancia, entendida como forma que se realiza en su propia actividad. Los conceptos de poder existir, vida y ley natural, aparejados a una concepción inmanentista de lo real, son el principio para negar las nociones de causa final, libertad como elección, creación de la nada y, con ellas, la noción judeocristiana de un Dios personal que se conoce a sí mismo, capaz de crear o no crear el mundo, según una libre adopción de causas finales y planes preestablecidos.

En este sentido, la filosofía de Spinoza delinea una noción de Dios que se aparta de la tradicional judeocristiana, al hacer de Dios

³⁰ Más adelante tomaremos en cuenta la determinación de Dios como causa eficiente, que se asocia a la noción de creación como producción inmanente y es identificada a la concepción de Dios como causa formal.

³¹ Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, Cap. x.

mismo fuerza absoluta y orden necesario e inquebrantable, ciega voluntad inmanente, eterno retorno de lo mismo, que se determina y afirma como tal, según su propia naturaleza, según su poderío absoluto. El Dios de Spinoza, desde esta interpretación, no se conoce a sí mismo, no es conciencia absoluta y, por ello, no aparece como persona.

Ahora bien, aquí podemos preguntar: ¿qué relación puede establecer el hombre con un Dios como pura fuerza de existir, de tal manera que pueda satisfacer su anhelo de completud? ¿Es posible la salvación a partir de un Dios no personal? ¿Acaso el hombre no perdería su singularidad y se vería diluido al contacto con el torbellino de la estructura dinámica de lo real? ¿Hay lugar para el hombre, en esta concepción del ser como vida, que se reafirma como tal en un devenir infinito, que se concreta en un orden necesario?

Sin embargo, a pesar del planteamiento expresado en estas preguntas, también podemos inquirir: ¿la sustancia entendida como poder de existir, vida y orden, condensa en el pensamiento de Spinoza el sentido fundamental de la noción de Dios? ¿Efectivamente, la negación de los conceptos de causa final, libertad divina como capacidad de elección y creación a partir de la nada, derivadas de una concepción de Dios como poder existir, implica también la negación de un Dios personal?

En otros términos, ¿son incompatibles las nociones de vida y potencia de existir, con aquellas de un Dios que se conoce y relaciona consigo mismo y se determina como persona?

DIOS COMO PERSONA O CONCIENCIA ABSOLUTA.

A pesar de que Spinoza rechaza las concepciones de causa final, libertad como capacidad de elección y creación a partir de la nada y, simultáneamente, determina a Dios como causa inmanente, poder de existir, vida y orden natural, ve en Él, también, un ser que es per-

sona, en tanto muestra que posee conciencia absoluta, dado el autoconocimiento en el que se constituye como tal.

Dios es no sólo potencia absoluta de existir, sino también *potencia absoluta de pensar*, que se realiza como tal en la idea que Dios mismo tiene de sí, en su entendimiento infinito. De esta manera, la concepción spinozista de Dios se aleja de un ateísmo fundado en una determinación de éste como pura fuerza y orden ciegos.

El Dios de este autor es personal y, por ello, guarda parentesco con el Dios de la tradición judeocristiana, en el que se hace posible la salvación entendida como la conservación, plenificación y satisfacción de la esencia singular del sujeto, en su unión con Dios mismo.



Spinoza señala que la manifestación de la sustancia, en sus diferentes atributos, establece una incomunicabilidad entre los mismos, ya que cada uno expresa una esencia infinita, que se concibe como una sustancia en su género.

Dado que cada atributo implica una esencia, que aparece como una infinita forma de perfección en sí misma, ningún atributo y sus modos puede ser determinado, ni concebido por otros:

Cada atributo, en efecto, se concibe por sí, sin ningún otro. Por lo cual, los modos de cada atributo implican el concepto de su atributo, pero no el de otro; por tanto, tienen por causa a Dios, sólo en cuanto se los considera bajo el atributo del cual son modos, y no en cuanto se los considera bajo algún otro.³²

La incomunicabilidad de los atributos aparece como una doctrina del spinozismo, derivada de una concepción de la sustancia como lo absolutamente infinito, que expresa infinitos atributos infinitos, que

³² *Ética*, II, Prop. VI, Dem.

se conciben como sustancias en su género y, que justamente por ello, no pueden entrar en relación con ningún otro.

Ahora bien, aquí cabe señalar que esta doctrina de la incomunicabilidad de los atributos, se encuentra acompañada por la teoría de la correspondencia en el orden causal de los mismos.

El orden causal, que expresa la actividad o potencia de existir divina en los diferentes atributos, permite establecer una correspondencia en la articulación de los modos de cada uno. Así, por ejemplo, la cadena causal y la ley en las que se ordena la multiplicidad en el dominio pensante, aun cuando se extienden a lo ilimitado, se corresponden con el orden y la ley que prevalecen en las ideas del atributo extenso, por tener un mismo principio y orden inmanente, la sustancia misma:

*El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas.*³³

Esta pareja de planteamientos, a saber, la doctrina de la incomunicabilidad de los atributos (derivada de la noción de la sustancia como lo absolutamente infinito) y la de la correspondencia del orden causal de los mismos (que tiene su base en la teoría de la sustancia como causa y orden inmanente), encuentran su punto de fuga y la determinación de su lugar en la ontología de Spinoza, al ser aspectos derivados de la concepción de una sustancia una. Esta concepción hace de la existencia de los atributos, y del orden inmanente común a todos ellos, no estructuras contradictorias, sino momentos de la realización de la manifestación en la que la sustancia se constituye como tal.

De esta manera, el orden prevaleciente en el atributo pensante divino, es uno y el mismo que el orden del atributo extenso, sólo que comprendido desde la óptica propia de la esencia que le compete:

³³ *Op. cit.*, II, Prop. VII.

Antes de proseguir, nos es preciso aquí traer a la memoria lo que hemos mostrado más arriba, a saber: que todo lo que puede ser percibido por el entendimiento infinito como constituyendo la esencia de la sustancia [los infinitos atributos], todo ello pertenece sólo a una única sustancia: y por consiguiente, la sustancia pensante y la sustancia extensa, son una sola y misma sustancia, comprendida, ya bajo este, ya bajo aquel atributo. Así, también, el modo de la extensión y la idea de ese modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos modos.³⁴

Para Spinoza, lo real no aparece como una serie de parcelas —los diferentes atributos—, que carezcan de un fundamento común. La extensión, el pensamiento y el resto de los atributos son regiones de una unidad una que, al determinarse como ente perfecto, esto es, como lo absolutamente infinito, se expresa en ellos y se constituye a sí misma.

Ahora bien, dado que todos los atributos comunicables poseen una misma raíz y orden inmanente, encuentran su común denominador en el entendimiento infinito de Dios, esto es, en las leyes de la naturaleza, que rigen los modos del atributo pensante. El entendimiento infinito de Dios posee la idea o forma, no sólo de todos los modos del atributo del pensamiento, sino la de todos los modos de todos los atributos, en la medida que guarda una correspondencia con los mismos, fundada en un mismo orden inmanente, y en última instancia, en la participación inmediata de todos los atributos en un principio uno. Así, este principio uno e inmanente, el entendimiento infinito, resulta síntesis o complicación de todos los infinitos atributos y sus modos, y se determina, por ello, como un *infinito poder de pensar*:

Ve usted, por consiguiente, de qué modo y por qué razón pienso que el cuerpo humano es una parte de la naturaleza pues, en lo que atañe al alma humana, también considero que es una parte de la naturaleza, porque, en efecto, afirmo que en la naturaleza también existe una po-

³⁴ *Ibidem*, II, Prop. VII, Esc.

tencia infinita de pensamiento que, en cuanto infinita, contiene en sí objetivamente toda la naturaleza y cuyos pensamientos proceden del mismo modo como la naturaleza, su objeto pensado (*ideatum*).³⁵

El entendimiento infinito de Dios aparece como síntesis y principio inmanente de la forma, en la que se articulan los modos de los ilimitados atributos. Dicho entendimiento expresa, por ello, la infinita potencia de pensar de Dios.

En este punto cabe señalar que el entendimiento infinito, en tanto ley e idea de todos los modos finitos e infinitos de todos los atributos, se encuentra en la Natura naturada. De esta manera, así como la potencia de existir de Dios se satisface en la producción de ilimitados modos sujetos a leyes, su infinita potencia de pensar encuentra cumplimiento en el entendimiento infinito de Dios, modo infinito del pensamiento, síntesis del orden que rige los modos de los infinitos atributos:

Pero, en lo que atañe a la cuestión principal, creo haber demostrado bastante clara y evidentemente, que el entendimiento, aunque infinito, pertenece a la Natura naturada no, en verdad, a la Naturante.³⁶

La creación inmediata de la Natura naturada resulta el principio por el cual Dios se conoce, ya que dicha naturaleza, expresión de la esencia divina, encuentra su forma en el entendimiento infinito de Dios, que le muestra a Dios mismo su propia forma. Dios se conoce en su entendimiento infinito y en ese conocimiento es que se determina como tal, en tanto infinito poder de pensar.

Para Spinoza, la causalidad inmanente no sólo se despliega en el plano del poder existir, sino en el del poder infinito de pensar, ya que la existencia misma de la Natura naturada posee una forma o idea en la que se realiza como tal.

³⁵ *Correspondencia*, Carta xxxii.

³⁶ *Op. cit.*, Carta ix.

Dios se constituye, como causa que está totalmente presente en su efecto, como pensamiento que se piensa y se conoce a sí mismo, en la medida que su entendimiento infinito complica toda forma de los ilimitados atributos existentes, que expresan o explican su esencia divina:

[...] esto parecen haberlo visto, como a través de una niebla, algunos Hebreos, y son los que sientan que Dios, el entendimiento de Dios y la cosa por él entendida son uno y lo mismo.³⁷

Dios se constituye en su manifestación, en la *Natura naturada*, entendida como el entendimiento infinito, que complica toda diversidad. Dios se determina como absoluto poder de pensar, en tanto el entendimiento infinito contiene la forma de infinitos atributos. El conocimiento que Dios tiene de sí, en la idea en la que se realiza, se traduce también en el amor infinito que se tiene, en tanto se conoce como su propia causa.

En este sentido, el Dios de Spinoza aparece como conciencia, ya que no sólo existe de forma necesaria, sino que se conoce y ama absolutamente, al relacionarse consigo mismo:

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.

Dios es absolutamente infinito, esto es, la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita, y ello acompañada por la idea de sí mismo, esto es, por la idea de su propia causa, y eso es lo que en el Corolario de la prop. 32 de esta parte hemos dicho que es el amor intelectual.³⁸

Spinoza, además de concebir a Dios como fuerza absoluta de existir, también ve en Él una potencia absoluta de pensar que, al ser infinita, no puede más que tenerse a sí mismo como objeto, dado que no reconoce un otro que limite su esencia. Dios se constituye como tal

³⁷ *Ética*, II, Prop. VII, Esc.

³⁸ *Op. cit.*, V, Prop. XXXV y Dem.

en tanto se piensa y se conoce a sí mismo. De este modo, el Dios de este filósofo, se concibe como un Dios que es conciencia absoluta, como un Dios personal.³⁹

El hecho de que nuestro autor no reconozca en la sustancia las características de un Dios libre, capaz de crear o no crear el mundo de la nada, según planes preestablecidos y causas finales, no implica que no vea en ella a un Dios que se conoce a sí mismo, un Dios que es persona, cuando también se le concibe como poder absoluto de existir. Más aún, poder de existir y poder de pensar, aparecen como aspectos correlativos de una misma concepción de Dios inmanente o Naturaleza naturada, en tanto su existencia no se concibe sin una forma, y su forma no se realiza sino en la existencia.

Este planteamiento encuentra su expresión en una identificación de las causas formal y eficiente de la naturaleza divina.

Dios es un pensamiento que se realiza como tal, en tanto síntesis y complicación de toda forma expresada como poder de existir.

Dios es acto puro, que se constituye como existencia, en tanto despliegue y explicación de infinitos atributos y leyes, que tienen como principio a la forma divina.

En algunos pasajes del *Tratado teológico político*, Spinoza identifica el poder existir divino con su voluntad, y el poder de pensar, con su inteligencia:

La naturaleza de la voluntad de Dios [...] no difiere de su inteligencia, sino bajo el aspecto del espíritu humano; en otros términos, la voluntad de Dios y su inteligencia no son más que una misma cosa.⁴⁰

En la *Ética* señala expresamente:

³⁹ Cfr. Zac (20), p. 191: "El entendimiento infinito de Dios es como Cristo, 'Hijo eterno de Dios', porque no se le podría separar. Él es la sabiduría universal, porque él es el conocimiento adecuado de Dios mismo y de todo lo que de él se deriva y, al mismo tiempo, fuente de vida y comunión."

⁴⁰ *Tratado teológico-político*, iv, 23.

La potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es, todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios en el mismo orden y con la misma conexión, de la idea Dios.⁴¹

La concepción de Dios como potencia de existir queda incluida como momento de la determinación total de Dios, como poder de existir y poder de pensar. La forma divina se realiza en el acto de su manifestación, por lo que su manifestación es idéntica a su propia forma. Entendimiento y voluntad, causa formal y eficiente, son idénticos en la ontología de Spinoza. En este sentido, el Dios de este autor, a pesar de que se identifica con la Natura naturada, no aparece sólo como fuerza, sino también como conciencia y persona.⁴²

Por ello, como decíamos, a pesar de la negación de las nociones de trascendencia, causa final, creación y libertad divina como poder de elección, Spinoza concibe un Dios que se conoce a sí mismo y que se determina como conciencia absoluta.

En este sentido la vida, para este filósofo, la fuerza y el aliento que sostienen al hombre y al mundo, es la vida de un Dios personal que no resulta ajeno al Dios personal de la tradición judeocristiana:⁴³

Finalmente, el espíritu de Dios significa el alma o la inteligencia del hombre, como en Job: "Y el espíritu de Dios estaba en mis entrañas", aludiendo a lo que se escribe en el Génesis, a saber: "qué Dios infundió en el hombre un alma viva." Así, Ezequiel, profetizando a los

⁴¹ *Ética*, II, Prop. VII, Cor.

⁴² *Cfr. Zac* (20), p. 126: "La conciencia es del mundo. No hay dos sectores, la conciencia y la naturaleza. La conciencia que Dios tiene de sí mismo, Spinoza lo repite en múltiples ocasiones, pertenece a la natura naturada; la Naturaleza se devela a sí misma tal como ella es."

⁴³ Al respecto *Cfr. Zac* (20), p. 38: "Al ligar la idea de causalidad inmanente de Dios a la idea de vida, el pensamiento [de Spinoza] se integra en la tradición judía. Dios es la vida y la fuente de vida. La vida de Dios da cuenta de la existencia y de la esencia de las cosas."

muertos les dijo: "Os daré mi espíritu y viviréis, es decir, os devolveré la vida."⁴⁴

Ahora bien, aquí podemos preguntar, ¿qué implicaciones tiene la determinación de un Dios personal para hacer posible la salvación? El hecho de que Dios se conozca a sí mismo, ¿implica la salvación del hombre, entendida como la conservación de su esencia singular? ¿Es posible la salvación en el marco de la inmanencia?

¿Cómo se determina el hombre, de tal manera que se pueda unir a Dios, sin perder su singularidad? ¿Acaso el entendimiento infinito de Dios, al complicar toda diversidad, no niega y diluye la identidad humana?

⁴⁴ *Tratado teológico-político*, I, 34.

EL HOMBRE

Spinoza, con base en su idea de hombre y junto con la noción de Dios como pura fuerza de existir, aparentemente traza un eje que hace de la articulación de su sistema una doctrina que conduce al ateísmo. Dios, como voluntad de poder, y el hombre, como autó-mata espiritual, como conato y ser libre y amoral, que se da su forma a sí mismo, podrían resultar extremos complementarios que hacen del pensamiento spinoziano una doctrina que va, de la reflexión sobre preocupaciones de orden religioso, al ateísmo. Este planteamiento cobra sentido a partir de que parece que Spinoza, por momentos, ve en el hombre un ser epistemológica, ética y ontológica-mente autónomo, que resulta la realización de la Natura naturada, frente a un Dios que, en tanto causa inmanente, muere para renacer en él. El Dios de este autor se desustancializaría así, para ceder su lugar un sujeto libre, poderoso, expresión inmediata de lo real como eterno retorno o fuerza de existir. Este sujeto parecería que se da su fuerza a sí mismo más allá del bien y del mal, sin atender a ningún Dios, ni criterio trascendente.

De este modo, la filosofía de Spinoza podría conducir a una doctrina que ve, en un Dios como pura fuerza y en un sujeto como Dios, momentos complementarios de la negación del planteamiento religioso tradicional, de la salvación del sujeto mismo en un Dios personal. La filosofía de Spinoza, bajo esta interpretación, hace de sus reflexiones no sólo sobre Dios, sino sobre el hombre, doctrinas que conducen al ateísmo.

Estas reflexiones encuentran su sustento en una doble determinación del hombre, como modo del atributo pensante, y como idea de un modo del atributo extenso, de la que se desprenden las doctrinas ética, epistemológica y ontológica spinozianas sobre el hombre

mismo. A partir de esta doble determinación, se llega a una concepción integral del sujeto. Esta concepción es el principio para establecer una crítica a las nociones de verdad y bien, tal como se articulan en las metafísicas que ven un principio trascendente y, en última instancia, también el principio de una crítica a la noción misma de divinidad, que tiene como consecuencia la disolución de Dios y la elevación de un hombre libre, poderoso y amoral.

El hombre, al tener en sí mismo a Dios como principio inmanente, desplaza a Dios trascendente como parámetro de la determinación de lo verdadero y lo bueno, y se coloca como fundamento de toda certeza y todo valor. Las doctrinas epistemológicas y éticas spinozianas, fundadas en la noción del sujeto como modo del atributo pensante y en la concepción del mismo como idea de un modo del atributo extenso, aunadas a la noción ontológica de Dios inmanente, conducen a diversos planteamientos que desembocan en el ateísmo. Dicho ateísmo se expresa en la concepción de un hombre que no requiere de Dios para determinar lo que es la verdad y lo que es el bien.

Este autor rechaza la noción de verdad y los valores fundados en una metafísica de la trascendencia. Este autor no ve en la lógica de géneros y especies más que productos de la imaginación, y concibe la moral heterónoma (entendida como cumplimiento de una ley trascendente) en términos de la moral del esclavo, que no se obedece a sí mismo, sino a sus pasiones. Para este filósofo, el sujeto se determina como autómeta espiritual, como un ser capaz de tener un conocimiento adecuado y verdadero, según las leyes de su propia naturaleza. También se determina como conato, como un impulso integral de vida, que ve el bien justamente en aquello que satisface su esencia como actividad y perseverar en el ser, y no en la correspondencia de sus ideas y valores con una esencia trascendente.

La potencia de existir de Dios se traduce y realiza en la actividad del sujeto, actividad que es fuente de bien y de verdad, a partir de la cual el sujeto mismo se constituye como tal. Para nuestro filósofo, el

sujeto se realiza en sus propias representaciones y afecciones, en tanto aparece como causa inmanente de las mismas, de forma que no requiere un Dios trascendente, que sea el principio de la satisfacción de su anhelo de completud y de la constitución de su identidad.

El hombre se determina como un ser esencialmente libre, que actúa por las solas leyes de su naturaleza, por lo que, al realizarse como tal en su propia actividad, no sólo determina lo que es el bien y lo que es el mal, sino que se sustrae a estas categorías morales, logrando así la plena satisfacción de su esencia como vida y poder obrar. La noción de Dios como causa inmanente termina por negar a Dios mismo, en favor de privilegiar al sujeto y su capacidad creativa, no sólo como principio de una acción que va más allá del bien y del mal, sino como fundamento de la forma del propio sujeto.

El concepto de inmanencia implica, de este modo, una negación de Dios mismo para determinar, en cambio, al hombre, como principio de verdad, de bien y de su propia identidad. En la medida en la que Dios se constituye en su propia manifestación, dicha manifestación, la *Natura naturada*, el sujeto y las leyes de su naturaleza, le arrebatan a Dios toda primacía epistemológica, ética y ontológica. Por ello, la causalidad inmanente conduce al ateísmo, ya que la autonomía del sujeto se funda en sí misma, al no reconocer a otro, a Dios trascendente, como su causa y principio de su realización.

El sujeto se levanta a partir de la muerte de Dios. Dios muere, para renacer en un sujeto libre, que ya sea como autómatas espiritual, conato o ser amoral, es capaz de darse a sí mismo su propio rostro y su propia identidad. El pensamiento spinoziano, aparentemente, tiende así al ateísmo, no sólo al concebir un Dios no personal que es pura potencia de existir sino, también, al determinar dicha potencia de existir como *Natura naturada*, que encuentra su expresión y realización en el sujeto y en las leyes de su naturaleza.

EL HOMBRE COMO MODO DEL ATRIBUTO PENSANTE.
EL AUTÓMATA ESPIRITUAL Y LA IDEA ADECUADA

Spinoza, al determinar al sujeto como modo del atributo pensante, sienta las condiciones para ver en la noción de verdad un producto de la fuerza creativa del sujeto mismo, manifestación de su propio principio inmanente.

La verdad se ve definida según la adecuación interna de la idea y no en función de su concordancia con una forma divina y trascendente. Es en este contexto en el que la claridad y la distinción aparecen como criterios metodológicos, en la constitución del carácter adecuado de las ideas.

Ahora bien, en tanto Spinoza establece una correspondencia de atributos, la determinación de las ideas adecuadas equivale a dar razón de las esencias formales de la *res extensa* y de las leyes naturales, que se determinan como causas eficientes. Dar cuenta de las cosas es dar cuenta de sus causas, es decir, de las leyes naturales o modos infinitos que resultan las causas eficientes en las que se realiza la naturaleza.

Así, la geometría y la aritmética aparecen como ciencias paradigmáticas, ya que, a la vez que expresan el poder creativo del sujeto, atendiendo a los criterios metodológicos de la claridad y la distinción, mediante la definición genética, presentan, justamente, las causas eficientes que dan lugar a la forma de sus objetos.

A partir de este planteamiento, Spinoza establece una crítica no sólo al conocimiento sensible, que es incapaz de remontarse a las causas inmediatas o próximas de las cosas sino, también, a la lógica escolástica que, en lugar de dar razón de la esencia concreta de los particulares, diluye su explicación en la vaguedad de los conceptos universales, producto de la imaginación.

Para nuestro autor la verdad no aparece como una supuesta concordancia entre el intelecto y la cosa, sino como resultado, precisamente, del ejercicio creativo del entendimiento, que presenta un

despliegue ilimitado de producción de conceptos, que expresa la fuerza de su principio inmanente. Es, en este sentido, que este filósofo ve en el entendimiento una potencia autocreativa y autorregulable, que crea sus propias herramientas conceptuales, para elaborar el conocimiento. El sujeto se determina como autómeta espiritual, como fuerza de conocimiento capaz de crear sus propios objetos, a partir de las solas leyes de su naturaleza, originando, así, una serie ilimitada de ideas adecuadas en las que la verdad se despliega y realiza como tal.

La verdad resulta ser, de este modo, el producto del poder creativo del hombre y no una forma en sí, o una consecuencia de la concordancia entre el intelecto humano y Dios. Dios, en tanto causa inmanente, se realiza en la fuerza creativa del hombre, fuerza creativa capaz de generar la verdad, sin atender a ningún tipo de trascendencia o exterioridad, sino a la naturaleza del sujeto mismo y a su capacidad de pensar. De este modo, este último adquiere toda primacía en la determinación de la verdad, desplazando a Dios como criterio de la misma. La verdad es un asunto humano y sólo humano, dado que Dios, en tanto causa inmanente, se realiza como tal en el poder de pensar del hombre.



Spinoza señala que el sujeto, en tanto modo finito del atributo pensante, se determina fundamentalmente por su capacidad de conocer. El conocimiento aparece como forma de la esencia del sujeto, al ser éste un modo en el que el atributo divino del pensamiento se explica y constituye como tal, en tanto es su causa inmanente. La idea aparece como forma del alma, al ser el fundamento de la función de conocimiento y principio de todas las representaciones y actos del pensamiento como recuerdos, voliciones, etc., a partir de las cuales el sujeto mismo se realiza como modo del atributo pensante:

La esencia del hombre está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber, por modos de pensar, la idea de todos los cuales es anterior por naturaleza y, dada ella, los demás modos (es decir a los cuales es anterior por naturaleza la idea) deben darse en el mismo individuo y, por tanto, la idea es lo que constituye el ser del alma humana.¹

El sujeto es una modificación del atributo del pensamiento, es decir, una idea por la cual es posible el conocimiento, en términos de principio y aprehensión de diversas representaciones.

Ahora bien, el sujeto mismo, justamente en tanto modo del atributo pensante, no puede conocer más que ideas y representaciones, dado que cada atributo se concibe como una sustancia en su género y, por ello, no mantiene comunicación con ningún otro. Nuestro filósofo apunta que el objeto de conocimiento del sujeto son conceptos o ideas, ya que no podría conocer los modos de otros atributos, dado que existe una incomunicación entre éstos.

La actividad propia que anima al sujeto, al ser modificación del atributo pensante, es el fundamento gracias al cual éste genera las ideas que son objeto de su pensamiento. Spinoza no ve en el entendimiento una plancha de cera, en la cual se impriman las formas provenientes de la sensibilidad y se articulen en imágenes sensibles y conceptos universales, sino que ve en éste, una fuerza pensante, un pensamiento vivo y activo como el atributo del cual es modificación y expresión, capaz de crear sus propios objetos.

La concepción del atributo, como potencia y actividad, es el principio para determinar la esencia de los modos pensantes, como formas capaces de crear los objetos en los que se satisface su esencia como conocimiento:

Por idea entiendo un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.

¹ *Ética*, II, Prop. XI, Dem.

La esencia del hombre está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber, por modos de pensar, la idea de todos los cuales es anterior por naturaleza y, dada ella, los demás modos (es decir a los cuales es anterior por naturaleza la idea) deben darse en el mismo individuo y, por tanto, la idea es lo que constituye el ser del alma humana.¹

El sujeto es una modificación del atributo del pensamiento, es decir, una idea por la cual es posible el conocimiento, en términos de principio y aprehensión de diversas representaciones.

Ahora bien, el sujeto mismo, justamente en tanto modo del atributo pensante, no puede conocer más que ideas y representaciones, dado que cada atributo se concibe como una sustancia en su género y, por ello, no mantiene comunicación con ningún otro. Nuestro filósofo apunta que el objeto de conocimiento del sujeto son conceptos o ideas, ya que no podría conocer los modos de otros atributos, dado que existe una incomunicación entre éstos.

La actividad propia que anima al sujeto, al ser modificación del atributo pensante, es el fundamento gracias al cual éste genera las ideas que son objeto de su pensamiento. Spinoza no ve en el entendimiento una plancha de cera, en la cual se impriman las formas provenientes de la sensibilidad y se articulen en imágenes sensibles y conceptos universales, sino que ve en éste, una fuerza pensante, un pensamiento vivo y activo como el atributo del cual es modificación y expresión, capaz de crear sus propios objetos.

La concepción del atributo, como potencia y actividad, es el principio para determinar la esencia de los modos pensantes, como formas capaces de crear los objetos en los que se satisface su esencia como conocimiento:

Por *idea* entiendo un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.

¹ *Ética*, II, Prop. XI, Dem.

Digo concepto más bien que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que el alma padece en virtud del objeto; en cambio, el concepto parece expresar una acción del alma.²

El sujeto, al ser modificación del atributo pensante, que expresa la fuerza divina, puede crear los objetos en los cuales da cumplimiento a su forma como idea. El sujeto se determina como idea que realiza su esencia en la producción de conceptos, que son objeto de su conocimiento.³

De este modo, en una primera instancia, el planteamiento epistemológico spinoziano cae dentro de un enfoque idealista, en el que el objeto de conocimiento del sujeto son sus propios conceptos o representaciones, y no requiere más que de éstos para determinar la verdad. Así, la tradicional definición de verdad como la adecuación o correspondencia del intelecto a la cosa, es desplazada por la coherencia entre las ideas y la noción de idea adecuada. Para Spinoza el concepto de adecuación señala la certeza interna y la verdad intrínseca de la idea:

Por *idea adecuada* entiendo la idea que, en cuanto se considera en sí, sin relación con el objeto, tiene todas las propiedades o determinaciones intrínsecas de una idea verdadera.⁴

Este autor ve en el sujeto una potencia de pensamiento capaz de crear ideas que resultan objetos de su conocimiento. En la medida que es-

² *Op. cit.*, II, Def III y Exp

³ *Cfr.* Cassirer, (4), p. 23: "En este tipo de conocimiento, el intelecto no es ya algo condicionado, sino el elemento condicionante. La 'idea' adquiere ahora la significación y la importancia que el sistema maduro de Spinoza le atribuye. La idea no debe despreciarse como si fuese la imagen muda pintada en una tabla, sino que nace en la afirmación o en la negación. Es, pues, más bien un concepto que una imagen, debe llamarse la 'conceptus' y no 'perceptio', ya que sólo así expresamos que no es algo que venga dado desde fuera, sino que debe su origen pura y exclusivamente al espíritu."

⁴ *Ética*, II, Def. IV.

tas ideas tengan las notas propias de la idea adecuada serán verdaderas y no requerirán una correspondencia con una forma trascendente para determinarse como tales.

Es aquí donde Spinoza utiliza los conceptos cartesianos de claridad y distinción como criterio fundamental para determinar la verdad intrínseca o el carácter adecuado de las ideas. Toda idea que sea simple, que se conozca en sí misma y se diferencie de todas aquellas con las que guarda relación; en suma, toda idea que sea clara y distinta, es objeto de un conocimiento inmediato y, por ello, el principio de la determinación de la verdad. Por el contrario, toda idea oscura y confusa es principio del error, la ficción o la duda:

Luego no hemos de temer fingir algo, si podemos percibir de un modo claro y distinto [...] La idea de lo ficticio no puede ser clara y distinta, sino que es siempre contusa, y toda confusión procede de que la mente conoce sólo precisamente algo que en realidad es compuesto e integrado de partes y no se distingue lo conocido de lo desconocido o no atiende a la distinción de las muchas partes que se contienen en una cosa.⁵

El análisis de las ideas, su reducción a los elementos simples en los que se componen y la determinación de su carácter claro y distinto son el principio para satisfacer cabalmente la forma activa del entendimiento y producir ideas adecuadas, ideas que poseen la verdad como criterio intrínseco.⁶

La adecuación de las ideas tiene su fundamento, únicamente, en el método de su determinación y en la fuerza creativa del sujeto, dado que Spinoza plantea una incomunicabilidad de atributos, que excluye toda contrastación, ya sea empírica o en relación con una forma trascendente, que rebase la forma del atributo pensante:

⁵ *Reforma*, p. 60.

⁶ Aquí cabe señalar que Spinoza, en la *Reforma*, no distingue expresamente el error de la ficción y de la duda, sino que tan sólo señala su común origen: la pasividad del intelecto.

Lo verdadero no se distingue de lo falso únicamente por una denominación extrínseca, sino ante todo por una denominación intrínseca. Si algún artesano, por ejemplo, concibe rectamente un utensilio, aunque no se pueda llegar a hacer nunca, su pensamiento es verdadero lo mismo si existe el utensilio que si no.⁷

En la medida en que el sujeto expresa el carácter activo del atributo pensante, es capaz de crear ideas que, únicamente en función de su adecuación interna, garantizan su certeza.

Hasta aquí se ha abordado la epistemología spinoziana desde una concepción del sujeto, como modo del atributo pensante que no guarda comunicación con ningún modo de otro atributo. Sin embargo, a partir de la teoría de la correspondencia de los atributos, fundada en la presencia en ellos de un mismo orden inmanente, toda verdad, determinada en función de las ideas o esencias objetivas, encuentra su paralelo en las cosas físicas o esencias formales. En la medida en que el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas, la determinación de una idea adecuada es idéntica a la forma de un modo del atributo extenso:

Entre la idea verdadera y la adecuada, no reconozco ninguna otra diferencia sino ésta, que el término *verdadera* tiene en cuenta solamente la concordancia de la idea con su objeto (pensado) y el término *adecuada*, en cambio, la naturaleza de la idea en sí misma; de modo que, en realidad, entre la idea verdadera y la adecuada no hay ninguna diferencia, fuera de esa relación extrínseca.⁸

Toda idea adecuada o esencia objetiva corresponde a una esencia formal de los modos de los diferentes atributos, dado que existe una correspondencia entre los atributos mismos, fundada en un mismo orden inmanente.

Ahora bien, para Spinoza, dar cuenta de una idea o cosa exten-

⁷ *Op. cit.*, p. 64

⁸ *Correspondencia*, Carta LX.

sa, es dar cuenta de las causas que la hacen posible, es decir, de las ideas o cosas en las que tiene su principio y, en última instancia, de las leyes naturales que son su principio. Así, la determinación de las ideas y las cosas se lleva a cabo con base en la definición de su esencia, a partir de su causa eficiente.

Spinoza pone énfasis no sólo en el aspecto descriptivo, sino también constructivo o genético de la definición, ya que ésta señala la forma en la que la ley se realiza, en una serie de casos concretos, como su causa y orden inmanente. No sólo el carácter activo y creativo de la razón, la claridad y la distinción, sino también el aspecto genético de la definición, son el criterio para la determinación de las ideas adecuadas y verdaderas.

Dar cuenta de las cosas es dar cuenta de sus causas o leyes naturales, en tanto principio inmanente que se realiza en ellas como causa eficiente:

Pero ahora, para saber de cuál idea, entre muchas, de una cosa, se pueden deducir todas las propiedades del objeto, sólo observo un principio: que la idea o definición de la cosa exprese la causa eficiente. Por ejemplo, para investigar las propiedades del círculo, inquiero si de la idea del círculo, que supone, consta de infinitos rectángulos, se puede deducir todas sus propiedades; inquiero, digo, si esa idea explica la causa eficiente del círculo. Como no ocurre eso, busco otra cosa, a saber, que el círculo es un espacio descrito por una línea, uno de cuyos puntos está fijo y el otro móvil. Pero, como esta definición expresa la causa eficiente, sé que puedo deducir de ella todas las propiedades del círculo. Así, también cuando defino que Dios es el ser sumamente perfecto, como esta definición no expresa la causa eficiente [...] no podré inferir de allí las propiedades de Dios, pero sí cuando defino que Dios es el ser, etc. (ver *Ética*, 1 Def vi).⁹

Explicar la esencia de una cosa equivale a dar cuenta de la causa eficiente, que se realiza en ella como principio inmanente.

⁹ *Op. cit.*, Carta LX.

Dar razón de la esencia de las cosas del atributo extenso es señalar las causas que son las cosas fijas o leyes naturales, en las que se articula la existencia y el orden de la multiplicidad:

Pero hemos mostrado que la idea verdadera es simple o compuesta de elementos simples, que muestra el modo y el por qué de que algo sea o haya sido hecho, y que sus efectos objetivos en el alma proceden según la razón de formalidad del objeto mismo. Esto es lo mismo que dijeron los antiguos al afirmar que la verdadera ciencia procede de la causa al efecto [...].¹⁰ Por aquí podemos ver que nos es preciso, ante todo, deducir siempre nuestras ideas a partir de las cosas físicas o entes reales, procediendo, mientras nos sea posible, según la serie de las causas y de un ente real a otro ente también real [...] Aquí debo advertir que no entiendo por serie de las causas o entes reales la serie de las cosas singulares y mudables, sino que me refiero a la serie de las cosas inmutables y eternas.¹¹

El conocimiento adecuado se traduce en la aprehensión de las leyes de la naturaleza, que aparecen como el orden inmanente y causas eficientes en las que se determina la multiplicidad. De este modo, como vimos, el conocimiento adecuado implica, no sólo el carácter creativo del sujeto y el criterio de la claridad y distinción, sino también la determinación de las leyes naturales, que son las causas eficientes de los particulares.¹²

¹⁰ *Reforma*, p. 73.

¹¹ *Op. cit.*, 80.

¹² *Cfr.* Cassirer (4), p. 25: "Se trata de retener el ser individual concreto en cuanto tal: en toda su determinabilidad y peculiaridad, pero comprendiéndolo al mismo tiempo como el producto de leyes necesarias y universales. No debemos, por tanto, adoptarlo sencillamente como un dato fijo, sino que debemos crearlo constructivamente a base de sus factores fundamentales. Sólo contemplándolo dentro de esta conexión necesaria, llegaremos a formarnos una idea verdadera y adecuada de su ser. Todo conocimiento verdaderamente creador es por tanto, un conocimiento sintético, parte de los elementos primarios, simples, para combinarlos de un determinado modo, con sujeción a leyes, llevándolo de este modo hacia nuevos contenidos del saber. El pensamiento sólo puede llegar a comprender plenamente lo que de este modo brota del pensa-

Es a partir de este planteamiento que Spinoza distingue entre razón e imaginación, entre conocimiento adecuado e inadecuado. Mientras que la razón es activa, capaz de crear sus propios objetos, según la claridad y la distinción, la imaginación es pasiva y asocia nociones oscura y confusamente:

Hasta ahora hemos distinguido la idea verdadera de las demás percepciones y hemos hecho ver que las ideas ficticias, falsas, etc., tienen su origen en la imaginación, esto es, en ciertas sensaciones fortuitas (por así decirlo) y aisladas, que no proceden de la fuerza misma de la mente, sino de causas externas [...] Podéis entender por imaginación lo que os plazca, siempre que se conciba por ella algo diferente del entendimiento y que pone al alma en la situación de un ser pasivo [...].¹³

La imaginación resulta, así, como la adopción por la mente de una serie de ideas que no provienen de la fuerza creativa del entendimiento, sino de otros modos del atributo pensante (ajenos al entendimiento del sujeto) o de su cuerpo y de su sensibilidad. Lo dado en la sensibilidad, aunque pertenece a un atributo diferente al pensamiento, afecta la mente del hombre dado que todo cambio registrado en aquélla se repite en ésta, ya que ambos guardan un mismo orden inmanente y son aspectos de una misma naturaleza una.

Según Spinoza, la determinación de la forma de un objeto, a partir de la sensibilidad, requeriría indagar la causa de ese objeto, en el objeto finito anterior que fue su causa y, de esta manera, remontarse de manera ilimitada, hasta su ley natural. Esto resulta imposible, por la finitud del propio sujeto y de su sensibilidad misma, y por el carácter inagotable de la cadena causal que se establece en el orden de las cosas finitas. La experiencia sensible queda descartada

miento mismo [...]. De aquí se desprende, de un modo interiormente consecuente, la teoría de la definición que Spinoza desarrolla en su estudio sobre el modo de mejorar el entendimiento [...] Toda auténtica definición es [...] *genética*, no se limita a copiar un objeto existente, sino pone de manifiesto las leyes de su propia formación."

¹³ *Reforma*, p. 73.

de las formas de conocimiento adecuado, dado que pierde al sujeto en una red inagotable de causas mediatas y no señala las causas próximas, las leyes naturales, eternas e infinitas, que actúan como causa eficiente en la génesis de la forma del objeto.

Conocer algo es conocerlo por su esencia, es decir, por su causa próxima. Por ello, el conocimiento sensible, dado que sólo revela causas mediatas, resulta insatisfactorio:

De la duración de las cosas singulares, que se hallan fuera de nosotros, no podemos tener ningún conocimiento, sino uno muy inadecuado.

En efecto, cada cosa singular, lo mismo que el cuerpo humano, debe ser determinada por otra cosa singular, a existir y obrar de cierta manera y ésta, a su vez, por otra, y así hasta el infinito. Puesto que en la proposición precedente hemos demostrado, por esa común propiedad de las cosas singulares, que de la duración de nuestro cuerpo no tenemos sino un conocimiento muy inadecuado, se deberá pues, concluir esto mismo acerca de la duración de las cosas singulares, a saber, que de ella no podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado.¹⁴

La sensibilidad es fuente de inadecuación, ya que presenta la causa y la forma de las cosas, de una manera mutilada y confusa. La naturaleza sensible del cuerpo mismo, así como la de los objetos, no es el principio para determinar la esencia de los objetos, ya que sólo puede brindar un conocimiento pasivo y parcial de éstos y no las leyes eternas que son su principio.

De igual manera, el conocimiento de las leyes naturales, como principio de la explicación de los particulares, se distingue de una deducción fundada en una lógica de géneros y especies. Este conocimiento de las causas eficientes de las cosas, resulta diferente de una lógica que supone a los géneros mismos, como conceptos universales que dan cuenta de las causas o formas trascendentes, de las que dependiera, como copia o realidad degradada, la existencia de la

¹⁴ *Ética*, II, Prop. xxxi y Dem.

multiplicidad. Spinoza lleva a cabo una crítica de corte nominalista a la lógica aristotélico-escolástica, al subrayar que todos los conceptos de la misma, al no fundarse en la claridad y la distinción, y no presentar la causa eficiente de las cosas, resultan conceptos de la imaginación, que no tienen fundamento en las cosas infinitas y eternas.

Los conceptos universales no explican la esencia concreta de los particulares sino que, por el contrario, la diluyen en la indefinición y vaguedad de su forma:

Ha de mostrarse brevemente que la diferencia que existe entre la esencia de una cosa y la esencia de otra, es la misma que existe entre la actualidad o existencia de la misma cosa y la actualidad o esencia de la otra. Querer concebir la existencia de Adán por la existencia más general, es igual que atender a la naturaleza del Ente en general para concebir la esencia de Adán, definiéndolo como ente. Es decir, cuanto más en general se concibe la existencia, más confusa se nos presenta y más fácil será aplicarla a cualquier objeto.¹⁵

Nuestro autor realiza una crítica nominalista a diferentes conceptos y planteamientos producto de la imaginación, que presentan un carácter inadecuado. Dentro de éstos, aparecen la lógica de géneros y especies, así como la noción de causa final. Estas nociones no reconocen, en lo real, una serie ilimitada de cosas sujetas a leyes, que tiene a Dios como principio y orden inmanente, sino una jerarquía de formas, que presentan un principio creador y trascendente, del que se predica algo, sólo por analogía. Para Spinoza, por el contrario, Dios es idéntico a su manifestación, por lo que es posible referirse a Dios mismo, en el mismo sentido que a la naturaleza, siempre y cuando se atiendan las exigencias de la razón y el orden dado por los modos infinitos o leyes naturales.¹⁶

¹⁵ *Reforma*, p. 54.

¹⁶ Deleuze señala cómo el concepto de univocidad, utilizado tácitamente en la filosofía de Spinoza, se opone a la lógica escolástica, ya que dicho concepto es el principio de la negación de las nociones de analogía y equivocidad y, con ellas, de las nocio-

Este filósofo pone énfasis en el carácter pasivo que supone la lógica escolástica y, por ello, su forma inadecuada, propia de un producto de la imaginación, al señalar cómo los conceptos de la misma tienen su origen en los datos de la experiencia, que se asocian en la imagen sensible, para imprimir su forma desprovista de todo contenido específico, en la vaguedad del concepto universal:¹⁷

De causas semejantes han nacido, además, esas nociones que llaman universales como hombre, caballo, perro, etc., a saber: porque en el cuerpo humano se han formado al mismo tiempo tantas imágenes, por ejemplo de hombre, que exceden su fuerza de imaginar, no en verdad por completo, pero sí lo bastante para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias de los seres singulares (a saber, el color, el tamaño de cada uno, etc.) [...] Por lo cual, no es asombroso que entre los filósofos, que han querido explicar las cosas naturales por sus solas imágenes, hayan nacido tantas controversias.¹⁸

nes de eminencia y trascendencia, en las que ésta última articula su edificio metafísico. Para Spinoza, existe una comunidad radical entre Dios, sus atributos y la Natura naturada, por lo que es posible predicar lo mismo de cualquiera de ellos, en el mismo sentido. *Cf.* Deleuze, (5), p. 42: "El método de Spinoza no es ni abstracto ni analógico. Es un método formal y de comunidad [...] Si finalmente hay que dar un nombre a este método, como a la teoría subyacente, se reconocerá fácilmente en él a la gran tradición de la univocidad. Creemos que la filosofía de Spinoza permanece en parte ininteligible, si no se ve en ella una lucha constante contra las tres nociones de equivocidad, eminencia y analogía. Los atributos, según Spinoza, son formas de ser unívocas, que no cambian de naturaleza al cambiar de sujeto, es decir, cuando se las predica del ser infinito y de los seres finitos, de la substancia y de los modos, de Dios y las criaturas."

¹⁷ *Cf.* Cassirer (4), p. 24: "Claro está que lo que tiene que dar la norma, para [llevar a cabo un conocimiento cierto] no es nuestro saber empírico limitado e incoherente, ni tampoco el carácter y la técnica de la lógica escolástica habitual. El método escolástico de la formación de conceptos, aunque parezca contraponerse al simple empirismo, comparte con éste, sin embargo, un rasgo fundamental y decisivo; trata de llegar al conocimiento 'abstracto' de lo general por medio de la comparación de lo concreto. Pero lo que se obtiene, al entrelazar y definir de este modo las múltiples imágenes de las cosas concretas, no es tanto una representación general de conjunto, como una representación global, vaga y confusa. La simple comparación de lo concreto jamás nos revela las condiciones y los fundamentos que lo constituyen y lo estructuran."

¹⁸ *Ética*, II, Prop. XL, Esc. 1.

La lógica escolástica no señala las exigencias metodológicas y epistemológicas de la claridad y distinción, de la determinación de las leyes naturales como causas eficientes, ni el carácter activo del entendimiento. Por ello, no satisface el carácter adecuado de las ideas de la razón. La lógica escolástica aparece, así, como producto de la imaginación, que refleja el carácter pasivo de la mente y no el aspecto activo de la misma que se concreta en la función del entendimiento.

Por el contrario, para Spinoza, la matemática y la geometría resultan ciencias paradigmáticas, que muestra el carácter adecuado de las ideas y la potencia activa del sujeto. Es en la matemática y la geometría, justamente, a partir de la definición genética o constructiva, que el sujeto expresa cabalmente la fuerza de su principio, el atributo pensante:

Así pues, para investigar esto fijémonos en alguna idea verdadera, cuyo objeto sepamos de un modo absolutamente cierto que depende de nuestra capacidad de pensar y que no le corresponde objeto en la naturaleza pues, en tal idea, como claramente puede verse por lo ya dicho, podemos investigar más fácilmente lo que queremos. Por ejemplo, para formarme el concepto de un globo, finjo arbitrariamente una causa, diciendo que el tal globo se origina de la rotación de un semicírculo en torno de su centro. Esta idea es indudablemente verdadera y, aunque sepamos que en la naturaleza ningún globo tuvo este origen, constituye una verdadera percepción y el modo más fácil de proporcionar el concepto de globo.¹⁹

Spinoza ve, en la matemática, un discurso que satisface las exigencias de la razón, en la medida en que no da cuenta de los objetos, en función de causas finales, analogías, géneros y especies sino, únicamente, según los criterios de la claridad y la distinción, y de la delimitación de las proporciones de éstos, tomando en cuenta su causa eficiente y orden inmanente:

¹⁹ *Reforma*, p. 65.

De donde pasaron a sentir como cierto que los juicios de los Dioses superan con mucho la capacidad humana, esto, sin duda, hubiera sido la única causa de que la verdad quedara eternamente oculta al género humano, si la Matemática, que no trata de fines, sino tan sólo de las esencias y las propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de la verdad.²⁰

El sujeto satisface su capacidad creativa en la determinación de ideas adecuadas, dando cumplimiento, así, a su forma, como modo del atributo pensante. La geometría y la matemática, al articularse en una serie de inferencias de carácter claro y distinto, y presentar una adecuación interna, son la expresión cabal del poder creativo del sujeto.

En este sentido, la forma de conocimiento se articula en un movimiento ilimitado, que se determina como tal, justamente en la medida que expresa el poder del sujeto mismo en tanto modo del atributo pensante. Éste produce ideas, que son objeto de su conocimiento y, por ello, principio de nuevas ideas, las que, a su vez, al ser conocidas, producirán nuevas ideas, que también serán objeto de conocimiento y, así, ilimitadamente. La idea, que en un momento aparece como esencia objetiva, producto de la representación de una esencia formal, se convierte en esencia formal, que dará lugar a una nueva objetivación, desatándose de esta manera, un proceso ilimitado de conocimiento.

La función de conocimiento se articula en un despliegue inagotable, que resulta la expresión de su principio infinito, el atributo del pensamiento, el cual se realiza como tal en la fuerza creativa del sujeto mismo, en tanto es su principio inmanente. Así, la verdad se realiza a la par que el poder creativo del sujeto mismo, que reconoce, en cada una de sus representaciones, ideas adecuadas. La verdad, por ello, se determina en una realización ilimitada:

²⁰ *Ética*, I, Apéndice.

La idea verdadera (tenemos una idea verdadera) es distinta de su ideal [u objeto representado]: una cosa es el círculo y otra la idea del círculo, pues ésta no es algo que tenga periferia y centro como el círculo mismo; una idea de algún cuerpo tampoco es nada corporal. Siendo algo totalmente diverso de su objeto, la idea será, por sí misma, algo inteligible; la idea, en cuanto a su esencia formal, puede ser objeto de otra idea objetiva y, a su vez, esta esencia objetiva, considerada en sí, será también algo real e inteligible y así indefinidamente.²¹

La actividad del sujeto se traduce en una capacidad creativa, que da lugar a ilimitadas esencias formales y objetivas, que son principio de múltiples aprehensiones y fundamento de ilimitadas ideas adecuadas y verdaderas.

Este proceso cognoscitivo se realiza según su propia forma, sin la necesidad de un criterio trascendente. El entendimiento posee una facultad autoconstructiva y directiva, que le permite crear los vínculos adecuados entre sus objetos, de tal manera que pueda desplegar su fuerza creativa. El sujeto crea las herramientas, los conceptos que le permiten realizar diversas aprehensiones adecuadas, las cuales serán, a su vez, el principio de otras aprehensiones, que también serán las herramientas para realizar la esencia del sujeto mismo como conocimiento:

En un principio, los hombres lograron, laboriosa e imperfectamente, la realización de ciertos trabajos valiéndose de los instrumentos que la naturaleza les ofrecía; después fabricaron otros más difíciles, con menos esfuerzo y mayor perfección y, procediendo gradualmente en nuevas realizaciones y mayor perfección, llegaron a producir con poco esfuerzo las cosas más difíciles. Así, también el entendimiento se forja por sí mismo sus instrumentos espirituales, mediante los cuales adquiere la capacidad de realizar otras nuevas obras espirituales y, de estas obras, otros instrumentos o capacidades de ulteriores investigaciones [...].²²

²¹ *Reforma*, p. 42.

²² *Op. cit.*, p. 41.

El conocimiento adecuado se determina como una función auto-constructiva y autorregulable, que crea los propios instrumentos para satisfacer su forma.

El sujeto no requiere más que la aprehensión de la idea adecuada y su fuerza creativa, para proceder a otras ideas adecuadas. De esta manera, la realización del sujeto según su naturaleza da lugar al despliegue de ilimitadas ideas de carácter adecuado y verdadero.

Aquí Spinoza emplea la noción de *autómata espiritual* para señalar el carácter creativo, autoconstructivo y autorregulable del pensamiento. Para este autor, el entendimiento es autónomo y no requiere más que de sus propias leyes para realizar su función.²³

Esto es lo mismo que dijeron los antiguos, al afirmar que la verdadera ciencia procede de la causa al efecto, bien que nunca llegaron a concebir, que yo sepa, el alma como un agente que observa ciertas leyes al modo de un autómata espiritual; por eso y desde un principio, en cuanto nos ha sido posible, adquirimos un conocimiento de nuestro intelecto y de una norma tal de la verdadera idea que nos dé la seguridad de no confundirla con las falsas o ficticias.²⁴

El sujeto se caracteriza como autómata espiritual, en tanto despliega su fuerza creativa, a partir de las leyes de su propia naturaleza.²⁵

²³ Cfr. Cassirer (4), p. 25: "Así, pues, permanece en vigor aquí la definición aristotélica de la ciencia, según la cual ésta es el conocimiento de los efectos partiendo de las causas; pero lo que Spinoza añade a ella y lo que él mismo subraya expresamente como necesario complemento es esto: que el espíritu, en este progreso de las causas a los efectos no se halla determinado y compelido desde fuera por las cosas, sino que obedece exclusivamente a su propia ley lógica. El alma es un autómata espiritual que actúa libremente, pero con arreglo a leyes, siguiendo determinadas reglas inherentes a él."

²⁴ *Reforma*, p. 74.

²⁵ Con relación a esto resulta conveniente revisar el capítulo "Spinoza" del texto *El problema del conocimiento* (5), en el cual Ernst Cassirer (quizá desde un punto de vista un tanto radical que excluye algunas influencias doctrinales en el planteamiento spinoziano, como el neoplatonismo o el judaísmo, por ejemplo) muestra cómo este autor se encuentra de lleno en el moderno problema del conocimiento, el cual, en su vertien-

En tanto que el sujeto determina sus ideas, clara y distintamente, según las leyes naturales del atributo pensante, del cual él mismo es expresión y principio constitutivo, es que podrá señalar el carácter adecuado intrínseco de la idea. Para Spinoza, las ideas son determinadas como verdaderas, siempre que expresen cabalmente el poder creativo del sujeto. Así, la noción de autómatas espiritual se asocia con una noción de verdad, que no tiene su soporte en una adecuación a una forma o Dios trascendente. Dios mismo, en tanto causa inmanente, se realiza en la actividad del sujeto, actividad que se traduce en la producción de ideas adecuadas.

La noción de verdad, de este modo, resulta independiente a la forma divina y responde únicamente al carácter creativo del hombre, que se despliega según las leyes de su propia naturaleza, atendiendo a los criterios metodológicos de la claridad y la distinción y la definición genética.

Dios, en tanto causa inmanente, se realiza en la fuerza cognoscitiva del sujeto, que es origen único de la noción de verdad:

El que tiene una idea verdadera sabe, al mismo tiempo, que tiene una idea verdadera y no puede dudar de ello.

En el escolio de la prop xi de esta parte se ha explicado lo que es la idea de la idea; pero ha de notarse que la proposición anterior es bastante manifiesta por sí, pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera implica la suma certidumbre: en efecto, tener una idea verdadera no significa nada más que conocer una cosa perfectamente o sea, lo mejor posible; ni nadie, por cierto, puede dudar de esta cosa a no ser que crea que la idea es algo mudo, como una pintura sobre una tabla y no un modo de pensar, a saber, el entender mismo, y, pregunto, ¿quién puede saber que entiende una cosa a no ser que entienda antes la cosa?, esto es, ¿quién puede saber que está cierto de una cosa a no ser que antes esté cierto de la cosa? Además, ¿qué

te racionalista, subraya las nociones de la primacía del sujeto en la función del conocer, así como de la matematización y la determinación de las leyes naturales, con base en las exigencias del método.

puede ser más claro y más cierto como norma de la verdad, que la idea verdadera? Sin duda, así como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta las tinieblas, así la verdad es norma de sí, y de lo falso.²⁶

La verdad no requiere de ningún criterio extrínseco que señale la adecuación de la idea en la que se expresa. La verdad aparece tan sólo como el producto de la actividad creativa del sujeto, que tiene en sí mismo las leyes que regulan su función cognoscitiva. Dios, en tanto causa inmanente, se traduce en la fuerza creativa del propio sujeto, fuerza que se despliega según su propia naturaleza. La verdad resulta un producto de este último y no como algo que lo trascienda y encuentre su principio en Dios. La noción de un Dios inmanente termina, de este modo, por eliminar a Dios mismo como criterio de verdad, en tanto la verdad es producto del sujeto mismo y su fuerza creativa.

La verdad, desde esta perspectiva, es sólo consecuencia de la actividad del hombre, que aparece como fuerza autónoma, capaz de producir conocimiento adecuado. La noción de Dios inmanente es el principio para otorgar al sujeto la primacía en la determinación de la verdad, oponiéndose, así, a la tradicional definición escolástica de la correspondencia entre el intelecto y la cosa.

Este planteamiento, junto con la noción que se revisará más adelante, del valor fundado en la naturaleza del sujeto como conato y perseverante en el ser, aparecen como momentos de una concepción del hombre en la cual, éste, aparentemente, desplaza a Dios y se coloca como fundamento de todo valor y toda certeza, dado que adquiere una autonomía ética y epistemológica, en tanto que Dios mismo se realiza en él como su causa inmanente.

La filosofía de Spinoza, al concebir el sujeto como autómatas espiritual y como conato o una esencia que se define por perseverar en el ser, podría sentar las condiciones para ver en el hombre un ser que

²⁶ *Ética*, II, Prop. XLIII, y Esc.

se da su forma a sí mismo, frente a un Dios que ha muerto y le ha heredado su poder. Por ello, de modo aparente, el pensamiento spinoziano desemboca en el ateísmo.

EL SUJETO COMO IDEA DE UN MODO DEL ATRIBUTO EXTENSO.

LA VIRTUD COMO EL PERSEVERAR EN EL SER

Y EL VALOR COMO PRODUCTO DEL SUJETO

Spinoza ve, en la determinación del sujeto como idea de un modo del atributo extenso, el fundamento para establecer una ética de la vida. Desde esta perspectiva, el valor se funda a partir de la esencia del sujeto mismo. El bien y el mal no son esencias que existen por sí mismas, en un orden trascendente al hombre, sino que tienen su principio en la capacidad valorativa de éste, fundada en su función racional, en el cumplimiento de la capacidad de obrar y ser afectado de su cuerpo y, en última instancia, en su deseo y su cabal satisfacción, es decir, en la realización de la virtud, entendida como un incremento en el perseverar en el ser.

La virtud no es la obediencia a una ley heterónoma, impuesta al sujeto desde su exterioridad, sino la realización de la esencia de este último, como perseverar en el ser.

Con base en este planteamiento, este filósofo hace una distinción entre afecciones y pasiones. Las primeras son las emociones que se siguen activamente de la naturaleza del conato del sujeto o su esencia como vida, entendida como síntesis de su cuerpo y de su alma. Las segundas son las que experimenta de manera pasiva y que pueden incrementar su perseverar en el ser o, por el contrario, negarlo.

A partir de la distinción entre pasiones y afecciones, Spinoza denuncia una serie de discursos político-teológicos que inculcan en el hombre múltiples pasiones tristes, como la humildad y el miedo.

Estos discursos tienen como fin hacer al hombre mismo, un esclavo que sostiene con su propia conducta y la negación de su cuerpo y de su mente, de su propia vida, un orden político de carácter jerárquico y tiránico. Dicho orden se supone consecuencia, en la tierra, de un plano metafísico, caracterizado tanto por la trascendencia divina, como por una naturaleza caída y marcada por el pecado del hombre.

Nuestro autor rechaza todo discurso que pretenda imponer al sujeto una serie de ideas que niegan su capacidad de obrar, su conato, al fomentarle valores y pasiones que no se siguen de forma activa de su propia naturaleza.

La virtud se funda en pasiones alegres e ideas adecuadas. Éstas son manifestación de la propia esencia del hombre y no el resultado de la realización de valores que ven en su mente y cuerpo, copias degradadas de una forma ejemplar o naturalezas plagadas de pecado y opacidad, que haya que redimir mediante el castigo o el tributo. El valor es producto de la realización de la esencia del hombre. Dios, en tanto causa inmanente, se realiza en la actividad y en la vida de éste, que no atiende más que a su deseo y su capacidad de pensar y obrar, para determinar lo que es el valor, lo que es el bien y lo que es el mal.

La filosofía de Spinoza, así, aparece como una filosofía de la vida. Ésta exalta la esencia del hombre como capacidad de obrar, como fuerza pensante y como cuerpo vivo, que se realiza en ideas adecuadas y pasiones alegres. Para este autor el hombre es capaz de darse a sí mismo sus propios valores, y realizar la virtud, entendida como el cumplimiento de su esencia, como perseverar en el ser. De esta manera, el sujeto mismo adquiere una primacía axiológica, que se opone a toda metafísica que ve, en Dios, la fuente del valor y el principio de la ley moral.

Como se ha señalado, este planteamiento, junto con las nociones de autómatas espiritual y de hombre libre y amoral, parecen desembocar en un ateísmo, en el que el hombre se eleva frente a un Dios que ha muerto.

ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA



Spinoza, a partir de la doctrina de la correspondencia entre atributos, establece que, dado un modo del atributo extenso, existe otro modo del atributo pensante que es su idea. Así, el alma humana se determina no sólo como modo del atributo del pensamiento, sino como la idea de un modo del atributo extenso. El cuerpo aparece como objeto del alma, en tanto éste es lo ideado o representado por ella.

El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto y nada más.

De aquí se sigue que el hombre consta de alma y cuerpo, y que el cuerpo humano, tal como lo sentimos, existe.²⁷

Ahora bien, en tanto que el alma es idea del cuerpo, la forma de la misma se encuentra determinada por la forma de aquél. En otros términos, el contenido formal de la idea, que es el alma del sujeto, está dado por la materia que le proporciona el cuerpo, en tanto es su objeto.

Así, el conocimiento del sujeto necesariamente encuentra su principio en su cuerpo. En la medida en que el cuerpo vivo es afectado y percibe múltiples objetos, es que el sujeto podrá tener idea de ellos, dado que su alma misma es idea de su propio cuerpo:

El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más apta cuanto de más modos puede disponer su cuerpo.

El cuerpo humano, en efecto, es afectado por los cuerpos externos de muchísimos modos y está dispuesto para afectar los cuerpos externos de muchísimos modos. Pero todo lo que acontece en el cuerpo humano debe percibirlo el alma humana; luego el alma humana es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más apta, etc.²⁸

²⁷ *Ética*, II, Prop. XIII y Cor.

²⁸ *Op. cit.*, II, Prop. XIV y Dem.

El alma puede conocer, en tanto que su cuerpo es afectado por diversos modos o cuerpos del atributo extenso. En la medida en la que el cuerpo está vivo, al poder actuar y ser afectado, es que el alma misma tendrá conceptos y podrá realizar su forma como idea.

En este sentido, la reafirmación del cuerpo es la reafirmación del alma, en tanto que la idea en la que se constituye tendrá mayor contenido. La vida que se expresa en el atributo extenso, en la producción de ilimitadas cosas animadas, que se afectan y modifican entre sí, es el fundamento para que el cuerpo del sujeto, al percibir y ser afectado de diversas maneras, produzca una mayor perfección en la idea que aparece como su alma.

En tanto el cuerpo exprese de manera más amplia la vida que es su principio, percibirá y se verá afectado de más formas, reafirmará su capacidad de acción y, por ello mismo, el alma, al ser la idea del cuerpo, obtendrá más representaciones en las que satisfará su esencia como conocimiento.

La crítica nominalista spinoziana tiene, como consecuencia, no sólo una determinación de diferentes productos de la imaginación, en términos de ideas inadecuadas (como la lógica escolástica, que no representa las leyes naturales), sino también una recuperación y revaloración de las cosas concretas y entre ellas, del cuerpo del sujeto.

El cuerpo es una modificación del atributo extenso, en la que las leyes de la naturaleza se realizan como tales, al ser su principio y orden inmanente. En este contexto es que el cuerpo adquiere una importancia fundamental en el pensamiento de Spinoza, ya que no aparece como cárcel del alma, ni materia opaca plagada de potencialidad. Por el contrario, resulta objeto a partir del cual se determina la forma del alma misma, en tanto que es su idea.²⁹

²⁹ Cfr. Kaminsky (9), p. 32, donde se comenta la importancia del cuerpo en el pensamiento de Spinoza, como principio de conocimiento: "Sabemos que el cuerpo del hombre es cierto modo de la extensión (*res extensa*) en acto y que constituye el objeto de la idea que da contenido al alma humana (*res cogitans*). Sabemos, también, que las

Spinoza pone énfasis en la necesidad de revalorar el cuerpo, no sólo en tanto forma o modo del atributo extenso que guarda correspondencia con el atributo pensante, sino también como modo que expresa la vida de Dios inmanente:

En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado hasta ahora a nadie lo que puede el cuerpo, por las solas leyes de la Naturaleza, en cuanto se lo considera sólo como cosa corpórea [...], y lo que no puede, sin ser determinado por el alma. Pues nadie ha conocido hasta aquí tan exactamente la fábrica del cuerpo como para poder explicar todas sus funciones [...].³⁰

El cuerpo, en tanto modificación del atributo extenso, expresa la vida divina y el orden inmanente que se encuentra en todo modo de la Natura naturada. El cuerpo, así, se determina según las leyes de su naturaleza y presenta una actividad que no se ve determinada directamente por el alma, sino por su propio principio, las leyes del atributo de la extensión.

Ahora bien, el cuerpo y el alma, al ser modificaciones de diferentes atributos, del extenso y del pensante, que tienen a la sustancia divina como un mismo principio inmanente, aparecen como aspectos de una misma actividad o poder existir. Así, lo que sucede en el cuerpo sucede en el alma, dado que ambos representan productos del absoluto poder de existir en el que Dios, como causa inmanente, se determina como tal:

aptitudes del cuerpo, su capacidad de afectar y de ser afectado, perfeccionan, en tanto objetos del alma, las aptitudes de la misma [...].

"De modo que las huella o trazas corporales no conforman tan sólo un juego de impresiones extensivas sino, también, paralelamente, la aptitud constitutiva-cogitativa de las ideas del alma.

"Entonces, debemos destacar que el alma humana forja ideas y conoce, pero implicada *necesariamente* por la mediación del cuerpo propio."

³⁰ *Ética*, III, Prop. II, Esc.

Esto se entiende más claramente por lo que se ha dicho en el Escolio de la Prop. 12 de la Parte II, a saber: que el alma y el cuerpo son una y misma cosa, concebida ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o encadenamiento de las cosas es uno solo, ya se conciba la Naturaleza bajo este atributo, ya bajo aquél; y por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es, por eso, simultáneo con el orden y las pasiones del alma.³¹

Al ser el cuerpo y el alma aspectos de un mismo poder existir, presentan una correspondencia en su forma. De este modo, las ideas adecuadas producto del poder creativo del espíritu resultan acción del cuerpo, y las ideas inadecuadas de la imaginación, pasiones de aquél. Alma y cuerpo son manifestaciones de la vida divina, en la cual la sustancia absolutamente infinita realiza su esencia como existencia.

Es aquí que nuestro autor utiliza la noción de *perseverar en el ser* o *conato*, para mostrar cómo el hombre se caracteriza como una fuerza que tiende a permanecer en la existencia, en tanto tiene la vida divina como principio inmanente:

Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en el ser.

Las cosas singulares, en efecto, son modos por los cuales se expresan de cierto y determinado modo los atributos de Dios: esto es, cosas que expresan de cierto y determinado modo la potencia de Dios, por la cual Dios es y obra, y ninguna cosa tiene en sí nada por lo cual pueda ser destruida, o sea, que quite su existencia, sino que, por el contrario, se opone a todo lo que puede quitar su existencia; por tanto se esfuerza, en cuanto puede y está en ella, por perseverar en su ser.³²

Para Spinoza, el esfuerzo con el que cada cosa persevera en su ser es idéntico a su propia esencia.³³

³¹ *Op. cit.*, III, Prop. II, Esc.

³² *Ibidem*, III, Prop. VI y Dem.

³³ *Cfr. Ibidem*, III, Prop. VII.

Este filósofo señala que cada modo de los ilimitados atributos se determina como tal, en tanto su esencia se caracteriza por perseverar en el ser. La vida misma del cuerpo, la cual da lugar a la capacidad de obrar y ser afectado, o la del alma, fundamento de la caracterización del sujeto como autómatas espiritual, se traduce en un perseverar en el ser, que constituye la esencia del sujeto.

Ahora bien, el perseverar en el ser, que determina la forma del hombre, se articula en el deseo. El deseo es el principio en el que la esencia del sujeto se realiza, en tanto perseverar en el ser. Ya sea como autómatas espiritual o como cuerpo que actúa y es afectado, el sujeto se afirma y constituye, al poseer una deseo que lo impele a existir.³⁴

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*; por ende, no es nada más que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente lo que sirve para su conservación, y, por tanto, el hombre está determinado a realizar esto. Además, entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia, sino que el deseo se refiere generalmente a los hombres, en tanto son conscientes de su apetito y, por ello, puede definirse así [...]: *El deseo es el apetito con conciencia de él.*³⁵

El sujeto se determina como una naturaleza esencialmente deseante, ya que el deseo mismo es el principio a partir del cual se articula su perseverar en el ser. El deseo es la esencia del hombre, en tanto éste

³⁴ Kaminsky subraya la importancia del deseo en el sistema filosófico de Spinoza, como estructura a partir de la cual el sujeto, en tanto perseverar en el ser, se determina como tal. *Cfr.* (9), p. 43: "Las modificaciones que puede experimentar [el hombre] no son todas necesariamente nocivas; por el contrario, su potencia de obrar puede ser aumentada y ése es el deseo esencial de lo humano. El perseverar, bien puede ser definido como pasión de ser.

"El deseo es una figura central de su *Ética*, es el perseverar en el ser referido tanto al alma como al cuerpo, simultáneamente."

³⁵ *Ética*, 111, Prop. IX, Esc.

hace patente su forma como poder existir que se satisface en su propia actividad.

Ahora bien, el deseo mismo es justamente el principio para determinar lo que es el bien y lo que es el mal, ya que su satisfacción, mediante la aprehensión y posesión de diversos objetos, es el fundamento para dar cumplimiento a la forma del hombre como conato. En tanto los objetos satisfacen cabalmente el deseo del hombre, son buenos y, en tanto lo contrarían, son malos, ya que le impiden promover su conato y permanecer en la existencia.

Para Spinoza, las cosas no son buenas ni malas en sí mismas, sino tan sólo en la medida en que son objeto del deseo:

Consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apetecemos ni deseamos, porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos.³⁶

El deseo y su satisfacción son el principio para la determinación del valor. Todo aquello que favorezca la potencia de obrar del hombre, entendido como unidad integral de cuerpo y alma, será bueno. Por el contrario, todo aquello que impida su perseverar en el ser, será malo.

Este autor no ve en el valor una forma trascendente a partir de la cual el hombre oriente su deseo y determine el valor de las cosas concretas. Según él, las cosas valen porque se desean. En esa medida, el bien y el mal son producto de la capacidad racional humana, que encuentra la orientación de sus juicios en la reafirmación de su cuerpo y en la satisfacción de su deseo.³⁷

³⁶ *Op. cit.*, III, Prop. IX, Esc.

³⁷ *Cfr.* Deleuze (5), p. 238: "¿Qué es el mal? No hay otros males que la disminución de nuestra potencia de actuar y la descomposición de una relación. Aun la disminución de esta potencia de actuar no es un mal sino porque amenaza y reduce la relación que nos compone. Se retendrá, pues, del mal, la definición siguiente: es la destrucción, la descomposición de la relación que caracteriza a un modo. En consecuencia, el mal no puede suponerse sino del punto de vista particular de un modo existente: no

A partir de este planteamiento, Spinoza da cuenta de las afecciones fundamentales de la alegría y la tristeza, del amor y del odio, que son el marco a partir del cual explica la génesis y la forma de todas las afecciones

En la medida en que el sujeto logra la satisfacción de su deseo y, por ello, el incremento de su perseverar en el ser, experimentará la alegría, de lo contrario, al no satisfacer su deseo y ver menguada su existencia, experimentará la tristeza. Cuando el sujeto asocia al objeto una causa que determina su alegría, experimentará el amor hacia esta causa y, de igual manera, cuando asocia una causa al objeto de su tristeza, experimentará odio hacia ella.

Todos los afectos, como la gratitud, el reconocimiento, la ira, el menosprecio, los celos, etc., resultan afecciones compuestas, derivadas de las cuatro pasiones fundamentales de la alegría, la tristeza, el amor y el odio y, en última instancia, de la alegría y la tristeza, que junto con el deseo, determinan la forma en la que el hombre pasa a una mayor o menor perfección, según su incremento o decremento en el perseverar en el ser:

Hemos visto, pues, que el alma puede padecer grandes mutaciones y pasar a una mayor perfección, ya, por el contrario, a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. Por alegría entenderé, pues, en lo que sigue, la *pasión por la cual pasa el alma a una mayor perfección*. Además llamo al afecto de la alegría, referido simultáneamente al alma y al cuerpo, placer o regocijo; al de la tristeza, por el contrario, dolor o melancolía [...] Que es el deseo, lo he explicado [...] y fuera de estos tres, no reconozco ningún otro afecto primario: que los demás nacen de estos tres [...].³⁸

hay bien ni mal en la Naturaleza en general, pero hay lo bueno y lo malo, lo útil y lo perjudicial para cada modo existente. El mal es lo malo desde el punto de vista de tal o tal modo. Siendo nosotros mismos hombres, juzgamos el mal desde nuestro punto de vista, y Spinoza recuerda a menudo que habla de lo bueno y de lo malo considerando la exclusiva utilidad del hombre.”

³⁸ *Ibidem*, III, Prop. XI, Esc.

Cualquier afecto está referido a la satisfacción del deseo humano, ya que el sujeto asocia el cumplimiento de su esencia como perseverar en el ser, a diversos objetos. Por ejemplo:

La *devoción* es el amor hacia aquel que admiramos.³⁹

La *irrisión* es una alegría que [nace] cuando imaginamos que hay algo despreciable en la cosa que odiamos.⁴⁰

Spinoza desgaja la explicación de múltiples afectos, según las cuatro afecciones fundamentales y la noción de deseo, y señala una serie de formas de asociación, a partir de las cuales el sujeto articula y relaciona sus afecciones, en función de la satisfacción de su deseo mismo. Aquí, dejaremos a un lado el análisis de estas formas de asociación, y pondremos énfasis en la distinción que realiza entre pasiones y afecciones. Gracias a esta distinción es posible ver un tránsito a una mayor o menor perfección en la esencia del sujeto, según el incremento o decremento de su perseverar en el ser.

Las afecciones son todas aquellas emociones que revelan la capacidad de obrar del sujeto y que se siguen de la naturaleza activa de éste. En esta medida, todas las afecciones se asocian con la alegría, porque expresan el poder existir que determina la forma humana. Las pasiones, por el contrario, son emociones que el sujeto experimenta de manera pasiva y que pueden ser alegres o tristes, ya que no se siguen de su esencia.

Así, al igual que las ideas de la razón se distinguen de las de la imaginación, por presentar un carácter activo y seguirse de las leyes de la naturaleza del propio sujeto, las afecciones se distinguen de las pasiones en tanto tienen un carácter activo derivado de su poder obrar y no un carácter pasivo como aquéllas.

Ahora bien, como decíamos, al ser el alma y el cuerpo aspectos

³⁹ *Ibidem*, III, Def x.

⁴⁰ *Ibidem*, III, Def XI.

del conato en el que se determina el hombre como perseverar en el ser, las afecciones activas se identifican con las ideas adecuadas de la razón y las afecciones pasivas o pasiones, con las ideas mutiladas y confusas de la imaginación:

Nuestra alma realiza ciertas cosas, pero padece ciertas otras: a saber, en cuanto tiene ideas adecuadas realiza necesariamente ciertas otras, y en cuanto tiene ideas inadecuadas padece necesariamente otras.

De aquí se sigue que el alma está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene y, por el contrario, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene.⁴¹

El sujeto se determina como un perseverar en el ser, que ve en las ideas adecuadas y en las afecciones activas la satisfacción de su esencia. El hombre, en tanto impulso integral de vida, hace de su cuerpo y de su mente, aspectos de un mismo principio a partir del cual da cumplimiento a su deseo que lo impele a permanecer en la existencia.⁴²

Es, en este sentido, que Spinoza utiliza la noción de virtud. La virtud es el incremento del conato del sujeto, gracias a la realización de su principio vital y de su esencia activa, y a la posesión de todo aquello que resulta útil para alcanzar dicho fin:

Por virtud y por 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 la potestad de hacer ciertas cosas que pueden entenderse por las solas leyes de su naturaleza.⁴³

⁴¹ *Ibidem*, III, Prop. 1 y Cor.

⁴² Aquí es pertinente señalar que Spinoza hace de la psicología y de la ética, el dominio de aplicación del método. Las afecciones son, para este autor, ideas que, al ser conocidas clara y distintamente, presentan una adecuación que posibilita la cabal construcción o realización de la esencia del sujeto, según las leyes en las que se articula su propia naturaleza.

⁴³ *Ética*, IV, Def VIII.

*Cuanto más se esfuerza cada cual en busca lo que le es útil, esto es, conservar su ser, y puede conservarlo, tanto más dotado de virtud está y, por el contrario, en cuanto cada cual descuida conservar lo que es útil, esto es, su ser, es impotente.*⁴⁴

La virtud es la determinación de la realización de la esencia del sujeto, en tanto poder de obrar y existir, que se manifiesta en la producción de múltiples afecciones alegres e ideas adecuadas.

Este autor no concibe la virtud como la sujeción del cuerpo y la conducta del sujeto, a una ley trascendente e impuesta desde su exterioridad. La ley no es tampoco un imperativo categórico al cual la variabilidad sensible se tenga que plegar negándose a sí misma, ni el resultado de una ética que tenga como centro la noción del deber por el deber. La virtud es la realización de la vida del sujeto, que no se tiene más que a sí misma como principio y causa de su cumplimiento.⁴⁵

Spinoza mismo señala, de manera irónica, que la esencia humana, incluida la razón, puede ser sojuzgada por las pasiones, menguando su potencia y su perseverar en el ser. Así, la ley, como puro principio formal, se vería relegada al nivel de un ideal imposible de realizar.

Aun los deseos nacidos de la razón pueden ser vencidos por la fuerza de las pasiones:

⁴⁴ *Op. cit.*, IV, Prop. xx.

⁴⁵ *Cfr. Zac* (19), p. 426, donde se señala la forma de la virtud del sujeto como manifestación de la propia vida, en tanto principio inmanente, que no atiende más que a sí misma para realizarse como tal: "En fin, aunque el hombre dotado de virtud busque lo útil para sí mismo, la virtud misma es incondicional: nadie, en efecto, se esfuerza por conservar su ser a causa de otra cosa. Al buscar aquello que es útil a la vida, vida del cuerpo y vida del alma, la vida se busca a sí misma. [*Cfr. Ética*, IV, Prop. xxx] Spinoza está de acuerdo con el rey Salomón en que la virtud es su propia recompensa, lo que él piensa es que la virtud es un logro de la vida y que el signo de este logro es el gozo que la define como el paso de una perfección menor a otra mayor."

*El deseo que nace del verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo, puede ser extinguido o reprimido por otros muchos deseos que nacen de los afectos por los cuales somos dominados.*⁴⁶

En la medida en que la corporeidad del sujeto está sometida a ilimitadas fuerzas, que aparecen como pasiones que niegan su capacidad de obrar, toda ley que pudiera imponérsele para doblegar su sensibilidad, se vería limitada y negada.

Spinoza no ve, en la razón, un principio formal coherente consigo mismo e independiente a todo principio material, que pueda someter a la variabilidad sensible. De igual manera, no ve en el cuerpo y sus pulsiones el principio al cual se deba sujetar la conducta del hombre y su aspecto pensante. El cuerpo, por sí mismo, a pesar de que expresa las leyes de la naturaleza del conato humano, al ser fuente de pasiones e ideas de la imaginación, no procura necesariamente la permanencia en el ser de la esencia del sujeto, sino que lo puede lanzar a un laberinto de objetos e ideas confusas y mutiladas que niegan su propia esencia:

Los objetos comunes en la vida, que los hombres estiman como el sumo bien, a juzgar por sus acciones, se pueden reducir a tres: las riquezas, la reputación y el placer. Estas tres cosas se adueñan del alma de tal modo, que apenas ésta puede concebir otro bien distinto. El placer, sobre todo, encadena al alma con una fuerza tal que cree descansar en él como en un bien auténtico, impidiéndole, más que ninguna de las otras dos, pensar en una felicidad distinta; pero detrás de su disfrute viene una profunda tristeza que, si no anula la mente, por lo menos la perturba y la embrutece.⁴⁷

Este autor no reconoce necesariamente en el cuerpo y las imágenes que nacen de éste, el principio para satisfacer la esencia del sujeto como perseverar en el ser. El cuerpo produce pasiones que orientan

⁴⁶ *Ética*, iv, Prop. xv.

⁴⁷ *Reforma*, p. 28.

al sujeto mismo hacia objetos, que, una vez aprehendidos, le producen tristeza e insatisfacción y niegan su propio poder existir.

Spinoza no establece una prioridad de los criterios materiales sobre los formales, ni viceversa, como principio para realizar la virtud, entendida como la permanencia en el ser. Más bien, señala que una síntesis de ambos criterios es el fundamento para llevar a cabo una adecuada satisfacción de la esencia del sujeto. Así, la razón se ve pasionalizada al encontrar en el cuerpo el principio de su realización, y el cuerpo se ve racionalizado al desplegarse según el poder y norma del entendimiento:

*El verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo, no puede, en cuanto verdadero, reprimir ningún afecto, sino en cuanto es considerado como un afecto.*⁴⁸

La síntesis de los criterios formal y material del sujeto tiene como consecuencia una plena realización de la vida del sujeto y de su esencia como perseverar en el ser. Los deseos de la razón y los del cuerpo deben conjugarse, de manera tal que el hombre pueda satisfacer su vida cabalmente como poder existir. Las ideas adecuadas y las afecciones activas expresan la vida del sujeto y, con ella, realizan su esencia como perseverar en el ser. El adecuado desempeño de la razón es, para Spinoza, la posesión de emociones dichosas que realizan la esencia del hombre en tanto impulso integral de vida, que comprende los aspectos pensante y extenso, formal y material de su naturaleza.

El bien es determinado como la plena actualización de la esencia del sujeto, en tanto vida que se despliega según las leyes de su propia naturaleza y deseo que se satisface cabalmente.

La producción de afecciones dichosas e ideas adecuadas aparece como bien a un sujeto que ve, en la cabal satisfacción de su deseo, la realización de la virtud:

⁴⁸ *Ética*, IV, Prop. XIV.

El conocimiento de lo bueno y de lo malo no es nada más que el afecto de la alegría o la tristeza en cuanto somos conscientes de él.

Llamamos bueno o malo lo que es útil o perjudicial para la conservación de nuestro ser, esto es, lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar. En cuanto percibimos, pues, que una cosa nos afecta con alegría o con tristeza, la llamamos buena o mala, y por tanto, el conocimiento de lo bueno y de lo malo no es nada más que la idea de la alegría o la tristeza que se sigue necesariamente del afecto, del mismo modo que el alma está unida al cuerpo, esto es, esta idea no se distingue, en realidad, del afecto mismo, o sea, de la idea de la afección del cuerpo, sino por el solo concepto; luego, este conocimiento de lo bueno y lo malo no es nada más que el afecto, en cuanto somos conscientes de él.⁴⁹

Todo aquello que se sigue de las leyes de la naturaleza del propio sujeto resulta el principio de la realización de su esencia y, por ello, de su virtud entendida como perseverar en el ser. El hombre, concebido como síntesis de sus impulsos formales y materiales, como conato que se manifiesta en un modo del atributo pensante y otro extenso, ve la realización de su esencia en el cumplimiento de su deseo a partir de ideas adecuadas y emociones activas y alegres. La alegría y la adecuación expresan, así, el poder obrar y la satisfacción de la esencia del sujeto.⁵⁰

En este contexto, aun las ideas que no son producto de la actividad del sujeto, pero que reafirman su esencia, y las pasiones dicho-

⁴⁹ *Op. cit.*, iv, Prop. viii y Dem.

⁵⁰ *Cfr.* Kaminsky (9), p. 43, donde se hace expresa la indisoluble identidad que plantea Spinoza entre la esfera de la razón y el orden de las emociones y el cuerpo, en relación con la determinación del bien: "La hipótesis intelectualista también se ve fuertemente desmentida o, al menos, marcadamente circunscrita, porque las ideas no son para Spinoza, los únicos modos del pensar. En efecto, las cadenas de determinaciones afectivas también son en el alma, modos de pensar, en el orden de lo gnoseológico.

"La conciencia como re-flexión, la acción reflexiva del deseo, presupone los modos afectivos e ideativos del pensar, desde su estado más confuso e inadecuado hasta las formas claras y distintas del conocimiento adecuado".

sas, son bien vistas por este autor, ya que representan objetos que benefician su poder obrar y aumentan su perfección.

Para Spinoza, si la imaginación brinda al sujeto ideas pasivas que aumentan su poder existir, no necesariamente es objeto de una purificación o eliminación a partir de la cual se lleve a cabo una reforma o enmienda del entendimiento.⁵¹

El alma, para Spinoza, no yerra por el hecho de imaginar.

*El alma se esfuerza, cuanto puede, por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo.*⁵²

La sensibilidad y la imaginación no son algo que haya que negar *a priori*, porque sujeten al alma a ideas inadecuadas. Si los placeres corporales y las ideas de la imaginación presentan un incremento en el conato del sujeto, son motivos a partir de los cuales éste realiza su virtud:

Nada, ciertamente, sino una sombra y triste superstición, prohíbe deleitarse. Pues, ¿por qué ha de ser más decoroso saciar el hambre y la sed, que desechar la melancolía? Tal es mi norma y tal es mi convicción. Ninguna divinidad, ni nadie sino un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni computaremos como virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas semejantes que son signos de un ánimo impotente; sino que, al contrario, cuanto mayor es la alegría por la cual somos afectados, tanto mayor es la perfección a la que pasamos [...] Usar, pues, de las cosas y deleitarse cuanto sea posible con ellas (pero no hasta la saciedad, pues esto no es deleitarse), es pro-

⁵¹ Cf. Eisenberg (8). En este texto se señala cómo, para Spinoza, la reforma del entendimiento no implica sólo la determinación de éste como autómatas espiritual, sino también su simultánea purificación de las ideas de la imaginación. Según este autor, reformar el entendimiento, es identificarlo con el espacio de la mente, al eliminar las ideas inadecuadas de la imaginación. Como hemos visto, Spinoza tiene algunas reservas frente a esta concepción, en tanto ve en las dichas pasivas, producto de la imaginación, objetos adecuados para satisfacer la esencia del sujeto.

⁵² *Ética*, III, Prop. XII.

pio del varón sabio. Es propio del varón sabio, repito, restaurarse y recrearse con alimentos y bebidas agradables en cantidad moderada, como asimismo con perfumes, con el encanto de las plantas florecientes, con el ornato, con la música, con los juegos gimnásticos, con los teatros y otras cosas de esta especie, que cada cual puede usar sin perjuicio para los demás. En efecto, el cuerpo humano está compuesto de muchísimas partes de diversa naturaleza que continuamente necesitan alimento nuevo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para todas las cosas que puedan seguirse de su naturaleza y, por consiguiente, a fin de que el alma también sea igualmente apta para entender muchísimas cosas al mismo tiempo.⁵³

La realización del conato del hombre se ve determinada no sólo por la actualización de su esencia como poder existir, sino también a partir de la aprehensión pasiva de diversos objetos que favorecen su perseverar en el ser. Las pasiones dichas son una vía para reafirmar la existencia humana.

En este sentido, la ética de Spinoza, no se funda en una epistemología que señala una vía negativa, la cual suponga una determinación de Dios como lo absolutamente otro. Ésta no exige un ascetismo que exija el rechazo de todos los objetos finitos, a partir del cual el sujeto trascienda el orden de la multiplicidad, para acceder al contacto con lo Uno. Por el contrario, Spinoza promueve una vía afirmativa y una ética de la acción, en la que la realización de la esencia del sujeto en el trato con el mundo y la producción de cultura, son el principio de la virtud.

La satisfacción de la esencia activa del sujeto, tanto en su aspecto corporal como en el pensante, es el principio para alcanzar su perfección, aun si esta satisfacción se encuentra apoyada en dichas pasivas. La vida misma es el principio que da fundamento a la esencia del hombre, por lo que su realización es sinónimo de virtud. Toda comprensión de la esencia del sujeto, ajena al criterio de la vida, es

⁵³ *Op. cit.*, IV, Prop. XLV, Esc.

negar su esencia misma y someterla a las ideas inadecuadas de la imaginación, que niegan su cuerpo y su alma, y lo atan a las penosas ideas de la tristeza, la muerte y la impotencia.

Para Spinoza, el hombre libre, el hombre que actúa según las leyes de su naturaleza y se realiza en el mundo de una manera que beneficia su existencia, ve en la vida, y no en ninguna idea que niega la alegría y su poder obrar, el cumplimiento de su esencia y su virtud:

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.

El hombre libre, esto es, el que vive según el sólo dictamen de la razón, no es guiado por el miedo de la muerte, sino que desea el bien directamente, esto es, desea obrar, vivir, conservar su ser, teniendo por fundamento el buscar la propia utilidad, y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida.⁵⁴

La vida es el criterio fundamental para determinar el objeto del deseo que posibilita la satisfacción de la esencia del sujeto. En la medida en que dicha satisfacción se valga de objetos que incrementan su permanencia en el ser, esta realización será sinónimo de virtud y, por ello, fuente de vida. La filosofía de Spinoza ve, en la vida, que se traduce en la realización integral de la esencia del hombre, según sus propias leyes, y con el concurso de las dichas pasivas, uno de sus temas fundamentales.⁵⁵

⁵⁴ *Ibidem*, IV, Prop. LXVII.

⁵⁵ Llegados a este momento es adecuado revisar las consideraciones lógicas y ontológicas que hacen de la filosofía de Spinoza una filosofía de la afirmación y de la vida. Para Spinoza, lo real es esencialmente afirmación, de manera tal que la virtud, en tanto realización de la vida inmanente al sujeto, no puede fundarse en ningún principio ajeno a su propia forma. Para esto, *Cfr.* Deleuze (5), p. 53: "Los atributos se afirman formalmente de la sustancia de la que constituyen la esencia y de los modos de los que contienen las esencias. Spinoza no cesa de recordar el carácter afirmativo de los atributos que definen la sustancia, como la necesidad para toda buena definición de ser ella

Ahora bien, este planteamiento respecto del papel de la vida en la ética de Spinoza, se ve delineado y exaltado tanto por la determinación de las ideas inadecuadas de la imaginación (que niegan la forma del sujeto como autómatas espirituales), como de aquellas pasiones tristes, como el odio, la envidia, el miedo, etc, y los múltiples discursos en los que éstas se articulan (que niegan el cuerpo del sujeto, su capacidad de obrar y la integridad de su esencia como afirmación). La determinación y el rechazo de múltiples emociones pasivas y los discursos de orden teológico-político en los que encuentran expresión, constituyen un momento a partir del cual el pensamiento de Spinoza exalta la esencia humana como vida.

La filosofía de este autor hace parte esencial de sus reflexiones sobre la realización activa del conato del hombre, la negación de todas aquellas pasiones tristes, que van en contra de la naturaleza humana y su principio inmanente. Toda pasión que tenga su origen en la tristeza, en la impotencia del alma, es mala. Así, aunque ciertas pasiones, como la humildad y la esperanza, puedan aparecer como buenas bajo cierto enfoque doctrinal, en realidad son ideas de la imaginación que no satisfacen la esencia del sujeto.

Cualquier pasión que niega el poder existir humano encuentra su correlato en una idea inadecuada, que es objeto de purificación. En este sentido, Spinoza denuncia una serie de ideas inadecuadas en la mente de los sujetos, que se articulan en múltiples discursos de orden teológico-político, que niegan su poder obrar y su perseverar en el ser.

Por ejemplo, este autor no ve en Dios un legislador trascendente, capaz de crear de la nada y que establezca arbitrariamente una serie de leyes, a partir de las cuales juzgará la conducta de los hombres. Para Spinoza, Dios se constituye como un orden inmanente, que se

misma afirmativa. Los atributos son afirmaciones. Pero la afirmación, en su esencia, es siempre formal, actual, unívoca: es, en ese sentido, que es expresiva.

"La filosofía de Spinoza es una filosofía de la afirmación pura. La afirmación es el principio especulativo del que depende toda la *Ética*."

traduce en la capacidad de obrar del sujeto. Por ello, el sujeto mismo no debe realizar sus acciones en detrimento de su cuerpo y mente, por temor a un juicio final que lo pueda conducir al infierno y al sufrimiento, sino tan sólo por la vida que implica la virtud.⁵⁶

Si usted hubiese leído mi carta con mayor atención, hubiera visto claramente que nuestro disentiendo sólo reside en esto; a saber, si Dios, como Dios, es decir, absolutamente, sin adscribirle ningún atributo humano, comunica a los píos las perfecciones que reciben (según entiendo yo); o bien, como juez; esto último lo afirma usted y, por este motivo, usted define a los impíos, pues dado que hacen lo que pueden conforme al decreto de Dios, sirven a Dios de igual modo que los píos. Pero, en verdad, esto no se sigue de ningún modo de mis palabras; pues yo no introduzco a Dios como juez, y, por tanto, estimo la obra por la calidad de la obra y no por la potencia del operador. Y el premio que se sigue a la obra, la sigue tan necesariamente como se sigue de la naturaleza del triángulo que sus ángulos deben ser igual a dos rectos.⁵⁷

Nuestro filósofo rechaza la pervertida concepción judeocristiana de un Dios trascendente, que juzga las acciones del hombre y exige una autonegación del mismo, para otorgarle un castigo o una recompensa, después de su muerte. Esta concepción es el resultado de un uso inadecuado de la razón, que ve en Dios características humanas y no lo concibe, como orden y potencia natural. Este autor niega la determinación de Dios, que lo haría el principio de una serie de pasio-

⁵⁶ Cfr. Kaminsky (9), p. 78: "La humildad, junto con la abyección y otros odios, envidias y demás tristezas, sienta las bases pasionales y psicosociales de aquello que será una nota distintiva del hombre [...]; un estado de afecciones alienante-alienadas, preconstitutivo de todas las formas de servidumbre o esclavitud, económicas, sociales, culturales, etc. Si la *Ética* tiene una inspiración que la recorre sin abandonarla; es la ajениdad absoluta de lo negativo, fundamento de la alienación. La negatividad, en la construcción spinoziana de la esencia humana, es la impotencia alienante que, antes que otra cosa, es la política de hombres que favorecen y preconizan las pasiones tristes."

⁵⁷ *Correspondencia*, Carta XXI.

nes tristes e ideas inadecuadas, en el hombre mismo, como es el temor a un juicio y a una condena.

La naturaleza, en tanto realización de Dios como causa inmanente, actúa por las solas leyes de su naturaleza, por lo que no podría ser de otra manera de la que es. En este sentido, ella no incurre en imperfecciones o faltas que pudieran dar lugar al pecado. El pecado y la falta son tan sólo ideas de la imaginación, producto de la comparación de la naturaleza con una idea de perfección que no tiene su fundamento en la razón, sino en la imaginación, que coloca las nociones universales como criterio de verdad:

Y no parece ser otra la razón por la cual también las cosas naturales, a saber, las que no son hechas por la mano del hombre, se llaman generalmente perfectas o imperfectas; pues los hombres suelen formar, así de las cosas naturales como de las artificiales, ideas universales que consideran como modelos y creen que la naturaleza (que a su juicio nada hace sino a causa de un fin) las toma en cuenta y se las propone como modelos. Cuando ven, pues, que en la naturaleza sucede algo que no concuerda con el modelo que han concebido para una cosa de la misma índole, creen que la naturaleza misma ha caído en falta o pecado y que deja imperfecta su obra.⁵⁸

La noción de pecado es una idea de la imaginación que niega la capacidad de obrar de la naturaleza misma, en tanto desconoce su esencia como vida y supone una separación entre ella y su principio inmanente y divino. Según Spinoza, el hombre, en tanto parte de la naturaleza, no posee ningún pecado original que tenga que pagar mediante una negación de su cuerpo o penitencia que atormente su alma.

Para él, existen una serie de discursos fundados en imágenes inadecuadas que le inculcan al sujeto odios, temores y una serie de pasiones tristes, que se traducen en múltiples supersticiones que opacan y niegan su vida:

⁵⁸ *Ética*, IV, Prefacio.

La verdadera causa de la superstición es, pues, el temor. Si las pruebas que he dado no satisfacen y se requieren ejemplos particulares, citaré a Alejandro, que no fue supersticioso ni recurrió a los magos, hasta que, a las puertas de Susa, su suerte le inspiró temores. Una vez vencido, Darío cesó de consultar con los adivinos hasta que la defección de los bactrianos, la persecución de los escitas y el dolor de su herida, que le obligó a guardar cama, vinieron a despertar nuevamente el terror de su espíritu. Entonces, dice Quinto Curcio, se sumió otra vez en supersticiones, vanos juguetes del espíritu humano y, lleno de fe ciega a Aristandro, le ordenó hacer sacrificios para inquirir el resultado de sus asuntos.⁵⁹

La superstición se origina en el temor y, en esa medida, no puede aparecer como un conocimiento cierto, que satisfaga la esencia humana como vida o poder existir. Spinoza señala cómo diversas doctrinas tienen su origen en el temor del hombre. Este planteamiento va aparejado con la denuncia de que es una clase social, la detentadora del poder, la que fomenta dichas doctrinas que dan lugar al miedo, el odio y una serie de emociones, que hacen que el sujeto se niegue a sí mismo, niegue su cuerpo y su poder conocer, en beneficio de ella misma.

Así, las nociones de Dios trascendente que juzga, de pecado, caída y culpa, son ideas de la imaginación, inculcadas por las monarquías que hacen del judaísmo, del judeocristianismo y otras tradiciones religiosas, el principio de su justificación y sostenimiento.⁶⁰

⁵⁹ *Tratado teológico-político*, Int, 5.

⁶⁰ *Cfr.* Kaminsky (9), p. 158: "La filosofía spinoziana es 'subversiva' [...] porque su analítica de las pasiones supo poner al desnudo y asestar un certero ataque a los mecanismos y procedimientos político-imaginarios (ilusiones, supersticiones, mitos, creencias, ideologías) del sojuzgamiento inmanente de los hombres por los hombres mismos [...] Representantes de la hipocresía y del cinismo políticos; de la soberbia y egoísmo económicos y de la redención salvadora seudoreligiosa, todos estos ideólogos de las pasiones tristes, son los que supieron torcer las vidas para que los hombres luchen por la esclavitud como si fuera por su libertad, cuestión protagónica en su *Tratado teológico-político* y en su *Tratado político*".

Porque, como ya lo hemos mostrado y discretamente observa Quinto Curcio, *no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar a la muchedumbre*. Y ved, aquí, lo que bajo apariencias de religión lleva a los pueblos ora a adorar a los reyes como dioses, ora a detestarlos como azote de la humanidad.

Para obviar ese mal se ha cuidado mucho de rodear de gran aparato y culto pomposo a toda religión, falsa o verdadera, para darle constante gravedad y producir en todos un profundo respeto; lo que, dicho sea de paso, ha hecho que entre los turcos toda discusión sea un sacrilegio, y en quienes el espíritu individual está tan lleno de prejuicios que no dejan sitio en él a la razón ni aun a la misma duda.

Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión el temor que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que creen luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud, y que lo más glorioso le parezca ser el dar la sangre y la vida por servir el orgullo de un tirano.⁶¹

Spinoza señala la existencia de una serie de discursos que afectan la imaginación de los hombres, produciendo en ellos múltiples afectaciones tristes que niegan su propia vida, su cuerpo y su entendimiento, para beneficiar a aquel que detenta el poder en un orden social. El control de la imaginación del hombre aparece, así, como medio idóneo de promover su esclavitud y el sostenimiento de un tirano.

Ideas como un Dios trascendente y castigador, las nociones de pecado y culpa, resultan momentos del discurso de un gobierno monárquico, que se articula en un orden político marcado por la jerarquía. Este orden jerárquico se supone reflejo de un cosmos también jerárquico, que tiene, como expresión de su estructura metafísica, la lógica escolástica de géneros y especies. Spinoza realiza una crítica a las nociones de trascendencia y jerarquía, a los conceptos universales y a las causas finales, para recuperar la existencia concreta

⁶¹ *Tratado Teológico-Político*, Int, 8, 9, 10.

del sujeto, su poder obrar, su cuerpo y su capacidad intelectual, y apartarla de su propia enajenación. Esta enajenación conduce al establecimiento de una serie de relaciones piramidales de poder, en la que el sujeto mismo se ve negado, y aparece como sostén, justamente a partir de las ideas inadecuadas de su imaginación.

Este autor muestra cómo los hombres son esclavos de sus propias pasiones, en la medida en que éstas son el cimiento del orden social que procura su propio sojuzgamiento. Denuncia la moral del esclavo fundada en una serie de sentimientos como la humildad, la mansedumbre, la culpa, el arrepentimiento, el anhelo de perdón y recompensa que, en lugar de promover la vida del hombre, son fuente de su propia impotencia y de la instauración de un orden social que le oprime. Critica algunas emociones y sentimientos formados por el judeocristianismo, que encuentran su principio en doctrinas como el pecado original, la caída y el juicio final, al ver en ellas, no el principio de la virtud, sino la negación de la vida del propio sujeto y el fundamento de su esclavitud. Por ejemplo:

La humildad no es una virtud, o sea, no nace de la razón.

La humildad es una tristeza que nace del hecho de que el hombre considera su impotencia. Pero, en cuanto el hombre se conoce a sí mismo, según la verdadera razón, se supone que entiende su esencia, esto es, su potencia. Por lo cual, si el hombre, mientras se considera a sí mismo, percibe alguna impotencia suya, esto no nace del hecho de que se entiende, sino de que está reprimida su potencia de obrar [...] Por lo cual, la humildad, es decir, la tristeza que nace del hecho de que el hombre considera su impotencia, no nace de una consideración verdadera, o sea, de la razón y no es una virtud, sino una pasión.⁶²

El hombre, en múltiples ocasiones, hace de sus pasiones el principio del detrimento de su esencia como poder existir. El cuerpo, como capacidad de obrar y padecer, y el alma como autómatas espiritual, se

⁶² *Ética*, IV, Prop. LIII y Dem.

ven reducidos a una serie de pasiones tristes e ideas inadecuadas que no satisfacen el poder existir del sujeto. Así, el orden simbólico-afectivo de éste, al estar tomado por la tiranía de la imaginación, se convierte en fuente de la negación de su razón y su corporeidad.

Para Spinoza, la mente y el cuerpo son momentos de un mismo conato que hace, de todas sus imágenes y conceptos, el principio a partir del cual satisface su esencia como perseverar en el ser. Razón y afección son aspectos de la esencia del sujeto, como poder existir. La razón, por ello, no se articula según la lógica de géneros y especies que ve, en la esencia humana, una copia degradada de un principio trascendente, que tenga que redimirse pagando tributo o diezmo a un monarca o pontífice, representante de Dios en la tierra. Por el contrario, la razón se articula en la determinación de las leyes que, como causas eficientes, se realizan en un objeto concreto, en el sujeto y su propia vida.

El valor es consecuencia del ejercicio de la capacidad racional del hombre que, junto con las exigencias del cuerpo, da cumplimiento a su deseo mismo que lo impele a existir. Las cosas valen porque son objeto de los deseos de la mente y del cuerpo, de la propia vida del sujeto que tiende a satisfacerse cabalmente. El sujeto mismo y su ímpetu de vida son el principio para determinar lo que es el bien y lo que es el mal.

Así, la constitución del valor queda inscrita dentro de la esfera de la autonomía del hombre. Es este último, y no Dios entendido como una esencia trascendente, el fundamento de toda axiología, ya que la *Natura naturante* se realiza en la *Natura naturada*, en el sujeto y las leyes de su naturaleza. El hombre y su capacidad de obrar y pensar son el criterio de la determinación del bien, y no el cumplimiento de una ley dada por una divinidad e interpretada por un pontífice entre Dios y los hombres.

Dios, en tanto causa inmanente, se traduce en el poder de existir y pensar del sujeto, poder que, al articularse en el deseo, es el principio del valor. En este sentido, el hombre mismo no ve en Dios el

criterio para determinar lo que es la virtud, sino sólo en la realización de su esencia inmanente como vida, según su propia ley.

La doctrina ontológica del sujeto, como conato o perseverar en el ser, constituido por la síntesis de los modos de los atributos extenso y pensante, es el principio para el establecimiento de una ética, en la que el sujeto aparece como horizonte constitutivo del valor. Esto es posible, ya que la noción de conato supone una teoría inmanente de lo real, en la que el conato mismo resulta potencia y actividad, capaz de determinar la forma adecuada o inadecuada de sus objetos.

El planteamiento spinoziano establece un ética en la que el hombre no requiere más que de sí mismo para determinar lo que es el bien y lo que es mal. El hombre resulta independiente de Dios en la constitución de los valores, ya que las cosas adquieren justamente valor, en la medida en que le son útiles y favorecer su potencia de obrar, y no a partir de una supuesta participación en una esencia trascendente, que fuera interpretada con base en un orden político que promueve la esclavitud de los hombres. El Dios trascendente desaparece en el pensamiento spinoziano, para reafirmar el poder obrar del sujeto y su capacidad de determinar lo que es el bien y lo que es el mal.

Dios, en la filosofía de Spinoza, se desustancializa, para otorgar al hombre toda primacía epistemológica y ética, la capacidad de determinar lo que es la verdad y lo que es el bien.

EL SUJETO QUE SE CONSTITUYE EN SU PROPIA ACTIVIDAD. MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL

El sujeto, en tanto modo del atributo pensante, es un autómata espiritual, que satisface su esencia como idea, al desplegar su función de conocimiento según las leyes de su propia naturaleza. En tanto que el sujeto expresa su principio inmanente, el atributo del pensa-

Ahora bien, así como la Natura naturante se constituye al manifestarse en la Natura naturada, el sujeto se realiza al producir una serie ilimitada de ideas y afecciones. Es en los propios productos del poder existir del sujeto, que éste se constituye como tal.⁶³

Así, Spinoza establece una relación inmanente respecto de la mente y sus representaciones y objetos. Por esto, en la medida en la que el sujeto se representa ideas adecuadas, satisfará su deseo, dará cumplimiento a su forma como perseverar en el ser y su esencia e identidad se verán realizadas. En tanto que el hombre se realiza en ideas inadecuadas o en pasiones tristes, su perfección menguará y se verá limitada su capacidad de obrar:

Aparte de la alegría y del deseo, que son pasiones, se dan en nosotros afectos de alegría y deseo, que se refieren a nosotros en cuanto obramos.

Cuando el alma se concibe a sí misma y concibe su potencia de obrar, se alegra; ahora bien, el alma se considera necesariamente a sí misma cuando concibe una idea verdadera o adecuada. Pero el alma concibe ciertas ideas adecuadas. Luego, también se alegra en cuanto concibe ideas adecuadas, esto es, en cuanto obra. Además, el alma, lo mismo en cuanto tiene ideas claras y distintas que cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en el ser. Pero por este esfuerzo entendemos el deseo; luego, el deseo se refiere también a nosotros en cuanto entendemos, o sea, en cuanto obramos.⁶⁴

El hombre se constituye y se concibe a sí mismo en sus ideas o afecciones. El carácter adecuado de las ideas y la forma activa de sus emociones, son el principio para colmar su deseo y su tendencia a permanecer en la existencia. La perfección misma del hombre, en-

⁶³ Cfr. Zac (20), p. 30: "Dios es inmanente a sus modos, como el entendimiento a las ideas. Él está unido a las cosas, como el entendimiento a las ideas: es falso decir, en efecto, que hay, de un lado, el entendimiento, y de otro lado, las ideas; en realidad, si las ideas se afirman, en razón de su dinamismo propio, es que la misma potencia de pensar se despliega en ellas."

⁶⁴ *Ética*, III, Prop. LVIII y Dem.

miento, se articula en un movimiento que origina ilimitadas ideas claras y distintas. Estas ideas dan cuenta de las cosas fijas o leyes de la naturaleza, y posibilitan, por ello, un despliegue inagotable de certezas en el que se realiza la verdad.

Por esto, la verdad misma no resulta de la concordancia entre el intelecto y la cosa, ya que, aunque esta concordancia sea posible dado que todo atributo presenta un mismo orden inmanente, la verdad es producto de la capacidad creativa del propio sujeto y de la coherencia interna entre sus ideas.

Dios, en tanto causa inmanente, se realiza en la capacidad creativa humana, capacidad creativa que no atiende más que a sus propias leyes para llevarse a cabo. Por esto, la noción de autómatas espiritual, va aparejada a una noción de verdad que sólo reconoce su determinación en el sujeto, y no en un Dios trascendente.

De igual manera, la virtud se funda en una concepción que ve en el sujeto un ser autónomo, que satisface su esencia como perseverar en el ser, como vida; es decir, como alma y cuerpo activos, y un deseo que aparece como acicate de su realización.

El bien es consecuencia de la naturaleza del hombre, que lleva a cabo sus juicios de valor, según su propia naturaleza. Así, la virtud no aparece como el cumplimiento de una ley heterónoma, ya sea de carácter divino o político-social, sino como la satisfacción de la esencia del hombre como perseverar en el ser. Dios, al ser causa inmanente y no transitiva o trascendente, se constituye en el poder existir del sujeto, sujeto que realiza todo valor según sus propias leyes, según la fuerza de su propio principio.

Valor y bien son, para Spinoza, asuntos del hombre y sólo del hombre, ya que éstos se siguen de su esencia, en tanto poder de existir. El hombre, al ser expresión inmanente de los atributos pensante y extenso, posee un poder creativo que da lugar tanto a sus ideas como a sus afecciones. La alegría y las ideas adecuadas son el producto del poder creativo del hombre, en las que él mismo satisface su esencia como vida y actividad.

Ahora bien, así como la Natura naturante se constituye al manifestarse en la Natura naturada, el sujeto se realiza al producir una serie ilimitada de ideas y afecciones. Es en los propios productos del poder existir del sujeto, que éste se constituye como tal.⁶³

Así, Spinoza establece una relación inmanente respecto de la mente y sus representaciones y objetos. Por esto, en la medida en la que el sujeto se representa ideas adecuadas, satisfará su deseo, dará cumplimiento a su forma como perseverar en el ser y su esencia e identidad se verán realizadas. En tanto que el hombre se realiza en ideas inadecuadas o en pasiones tristes, su perfección menguará y se verá limitada su capacidad de obrar:

Aparte de la alegría y del deseo, que son pasiones, se dan en nosotros afectos de alegría y deseo, que se refieren a nosotros en cuanto obramos.

Cuando el alma se concibe a sí misma y concibe su potencia de obrar, se alegra; ahora bien, el alma se considera necesariamente a sí misma cuando concibe una idea verdadera o adecuada. Pero el alma concibe ciertas ideas adecuadas. Luego, también se alegra en cuanto concibe ideas adecuadas, esto es, en cuanto obra. Además, el alma, lo mismo en cuanto tiene ideas claras y distintas que cuando las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en el ser. Pero por este esfuerzo entendemos el deseo; luego, el deseo se refiere también a nosotros en cuanto entendemos, o sea, en cuanto obramos.⁶⁴

El hombre se constituye y se concibe a sí mismo en sus ideas o afecciones. El carácter adecuado de las ideas y la forma activa de sus emociones, son el principio para colmar su deseo y su tendencia a permanecer en la existencia. La perfección misma del hombre, en-

⁶³ *Cfr.* Zac (20), p. 30: "Dios es inmanente a sus modos, como el entendimiento a las ideas. Él está unido a las cosas, como el entendimiento a las ideas: es falso decir, en efecto, que hay, de un lado, el entendimiento, y de otro lado, las ideas; en realidad, si las ideas se afirman, en razón de su dinamismo propio, es que la misma potencia de pensar se despliega en ellas."

⁶⁴ *Ética*, III, Prop. LVIII y Dem.

tendida como realización de su capacidad de obrar, se encuentra dada según la forma adecuada o inadecuada de sus objetos.

Objetos adecuados, útiles a la permanencia en el ser; emociones activas o pasiones dichosas; ideas claras y distintas; imágenes que fomentan la capacidad de obrar, son momentos en los que el sujeto se constituye como tal y satisface su esencia como existencia. Por el contrario, las ideas inadecuadas y las pasiones tristes, a pesar de que se derivan de su naturaleza, al tener un carácter pasivo tan sólo disminuyen su esencia, en tanto ésta se realiza en formas que no expresan su poder obrar según las leyes de su naturaleza:

Y puesto que la esencia del alma consiste en afirmar la existencia actual de su cuerpo y como nosotros entendemos por perfección la esencia misma de una cosa, se sigue, pues, que el alma pasa a una mayor o menor perfección cuando le acontece afirmar de su cuerpo o de alguna de sus partes algo que implica una realidad mayor o menor que antes. Pues, cuando he dicho más arriba, que la potencia de pensar del alma era aumentada o disminuida, no he querido entender sino que el alma ha formado de su cuerpo o de alguna de sus partes, una idea que expresa mayor o menor realidad que la que había afirmado de su cuerpo. Pues la excelencia de las ideas y la potencia actual de pensar es estimada por la excelencia del objeto.⁶⁵

El hombre en tanto realización de Dios como causa inmanente, tiene en sí una capacidad ilimitada para constituirse a sí mismo, en la producción de ideas y afecciones. Éste es capaz de darse su propia identidad, a partir de la satisfacción de su esencia como actividad, actividad que da lugar a ideas adecuadas y afecciones dichosas, en las que se determina como perseverar en el ser.

Aquí, la filosofía de Spinoza ve en la vida un principio que se realiza en el hombre en tanto su causa inmanente, realización que se lleva a cabo a partir de las leyes de la naturaleza del hom-

⁶⁵ *Op. cit.*, III, Def general de los afectos.

bre mismo, de la consumación de su libertad. La libertad divina, entendida como la libre necesidad, se lleva a cabo en la libertad del hombre, en tanto es su causa inmanente. Vida, esencia y libertad se identifican en el sujeto, en tanto realización de la Natura naturante como Natura naturada.

El sujeto como autómeta espiritual y conato, que atiende a su forma como modo del atributo del pensamiento y síntesis de los atributos pensante y extenso, se determina como un ser esencialmente libre, dado que actúa según su esencia y las leyes de la misma.

Este autor señala que si los hombres, al nacer, pudieran sustraerse de las necesidades y pasiones que implica la dependencia de la infancia, actuarían de una vez según las leyes de su naturaleza y serían necesariamente libres.

Esta plena capacidad de obrar haría que el hombre viera en todas sus ideas y afecciones objetos adecuados en los que podría satisfacer su esencia. Así, el error y la verdad, el bien y el mal, quedarían como momentos superados en tanto el sujeto se realizaría como pura actividad, que sólo se reconoce a sí misma como criterio de realización.

Spinoza ve en el hombre un ser libre, capaz de desplegar su vida infinita y constituirse como tal, al ser impelido por su propia naturaleza. Por ello, el hombre libre está más allá de los valores del bien y del mal, porque no ve en éstos momentos del incremento o decremento de su naturaleza, ya que su existencia misma se despliega cabalmente:

Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras continuaran siendo libres.

He dicho que es libre aquel que es guiado por la sola razón; por tanto, el que nace libre y permanece libre, no tiene sino ideas adecuadas y, por ende, no tiene ningún concepto del mal y, por consiguiente, tampoco del bien.⁶⁶

⁶⁶ *Ibidem.* IV, Prop. LXVIII y Dem.

Bien y mal son conceptos correlativos que requieren uno del otro para ser concebidos. La libertad absoluta implica la superación de dichos conceptos, en tanto que instalan al sujeto en el pleno cumplimiento de su naturaleza, de modo tal que carecería de toda disminución, que fuera origen de su concepción misma del mal y, con ella, por contraste, del bien.

Spinoza se refiere a Moisés y la situación del hombre en el paraíso, para ilustrar su concepción del hombre libre, que no conoce el bien ni el mal:

Y esto, como lo otro que acabamos de demostrar, es lo que parece significar Moisés en la historia del primer hombre. En ella, en efecto, no se concibe ninguna otra potencia de Dios que aquella con la que creó el hombre, esto es, la potencia con la cual miró solamente por la utilidad del hombre; y en tal sentido cuenta que Dios prohibió al hombre libre comer del árbol del conocimiento del bien y del mal y que tan pronto comiera de él, al punto más bien temería a la muerte que desearía vivir.⁶⁷

El sujeto, en tanto que ejerce su vida y su potencialidad de acuerdo con las leyes de su naturaleza, en la medida que es libre, vive más allá del bien y del mal. La realización de Dios en el sujeto, como causa inmanente, hace de este último un ser capaz de desplegar su esencia, mediante la producción de ilimitadas ideas adecuadas y alegres, en las que se constituye como tal. Así, el sujeto mismo resulta causa formal y eficiente de su naturaleza, siendo ajeno a toda moralidad, determinándose como vida que se despliega por sí misma, como libertad absoluta.

En este sentido, la prioridad ética del hombre frente a Dios, va acompañada de una prioridad ontológica: el hombre se constituye a sí mismo gracias a su propia actividad y a su capacidad creativa, que tienen como resultado y expresión la figura del hombre libre, del hombre que está más allá del bien y del mal.

⁶⁷ *Ibidem*, IV, Prop. LXVIII, Esc.

El hombre es autor de su propia identidad, de un yo que se ve constantemente ampliado por la realización de su naturaleza, sin atender a verdades ni valores trascendentes, sino únicamente al despliegue de su propia vida y libertad. Con base en este planteamiento, nuestro autor realiza una crítica a toda metafísica fundada en la noción de trascendencia de la que se derive una concepción del hombre como un ser caído, que no puede darse su identidad a sí mismo y que, para ello, tiene que acatar una serie de valores y leyes heterónomos.

Spinoza ve en la vida del hombre, en su poder obrar y pensar, la realización de la esencia y el cumplimiento de la perfección de éste. Dicha realización se lleva a cabo a partir de sí misma, por sí y para sí misma, sin reconocer norma ni fundamento externo, que la determine en ningún sentido.

Éste filósofo concibe al sujeto como un ser plenamente autónomo, que encuentra, en la realización de su voluntad de poder, el cumplimiento de su naturaleza como vida, vida que se despliega según su propia ley y fuerza, con absoluta libertad, más allá del bien y del mal. El hombre, de este modo, le arrebató a Dios el principio de la verdad, del bien y el fundamento de la identidad humana, para colocarse como su propio fundamento. Dios, al ser causa inmanente, muere para renacer en un sujeto amoral, que se constituye como vida absoluta, que no ve en Dios el criterio para juzgar sus ideas ni sus valores, ni para redimirle y otorgarle una identidad determinada.⁶⁸

⁶⁸ *Cfr.* Deleuze (6), p. 33, respecto a la postura spinoziana frente al problema del bien y del mal, postura que conduce a una ética amoral que desemboca en el ateísmo: "Desvalorización de todas las pasiones tristes (en provecho del gozo): Spinoza el ateo [...] En Spinoza hay una clara filosofía de la 'vida' [que se ve] emponzoñada por las categorías del Bien y del Mal, de la falta y el mérito, del pecado y del perdón [...] Spinoza no es de los que piensan que una pasión triste tiene algo bueno. Antes que Nietzsche, denuncia todas las falsificaciones de la vida, todos los valores en cuyo nombre despreciamos la vida."

Dios, como poder absoluto de existir, se traduce en el hombre libre, en el hombre que está más allá del bien y del mal. De esta manera, el sujeto de Spinoza lleva implícita una concepción atea de lo real. Esta concepción se funda en que el hombre aparece como realización de lo que es, que no reconoce más que a sí mismo, a las leyes de su propia naturaleza, para determinar lo verdadero, lo bueno, la superación de toda verdad y de todo valor y, en última instancia, la forma y contenido de su propia identidad como vida, como capacidad de obrar y voluntad de poder.

Dios, en tanto causa inmanente, se desustancializa a sí mismo al realizarse en el sujeto y su actividad.

El hombre, al constituirse como causa eficiente de la realización de su forma, como perseverar en el ser, como vida que se expresa en sus principios pensante y extenso y, simultáneamente, como *Natura naturada* en la que se realiza la *Natura naturante*; retiene para sí toda primacía ontológica, de manera que no requiere a Dios para determinarse como tal. De este modo, el Dios de Spinoza es negado en favor de una reafirmación de la naturaleza, entendida como un poder existir y pensar que encuentra su foco en el hombre que actúa según las leyes de su libre necesidad.

El hombre de Spinoza se levanta a partir de la disolución de Dios, de un Dios que muere para renacer en la propia vida del sujeto que actúa inocentemente, más allá del bien y del mal.

Ahora bien, aquí podemos preguntar, ¿realmente Spinoza ve en el hombre la plena realización de Dios en tanto causa inmanente? ¿Es el sujeto de Spinoza un superhombre que baila al tocar la música de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo? El sujeto spinoziano y con él su concepción metafísica, ¿se funda en el ocaso de Dios y en el amanecer del hombre libre y poderoso, que trasgrede todos los valores de la moral del esclavo y que actúa más allá del bien y del mal? El hombre, en la filosofía de este autor, ¿aparece como vértice de lo real, ya que su actividad aparece como la realización de Dios o la vida en tanto causa inmanente?

Aquí podríamos señalar que la noción de Dios como poder existir, voluntad de poder, eterno retorno de lo mismo, causa inmanente que se determina como absoluta actividad y se constituye en la naturaleza; así como la noción de hombre libre, que se da su forma más allá del bien y del mal, resultan planteamientos que acercan la filosofía de Spinoza al ateísmo. Dios, como puro poder existir, se traduce en la negación de un Dios personal, en el que la fuerza divina y su constante reafirmación no dejan lugar al hombre. Por otra parte, el hombre, al ser realización de Dios en tanto causa inmanente, desustancializa y aniquila a Dios. El hombre se coloca a sí mismo como punto de fuga de lo real, como superhombre que aparece como soporte y realización del ser, del eterno retorno de lo mismo o la voluntad de poder, que encuentra justamente en él, la expresión en la que se constituye como tal.

De nuevo podemos preguntar, ¿es justa esta apreciación del pensamiento de Spinoza? De ser así, ¿se deben interpretar las nociones de Dios como puro poder de existir, y el hombre como un ser libre y amoral; como polos en tensión de una filosofía que hace de la inmanencia el principio del ateísmo? Eterno retorno o poder de existir, y superhombre u hombre libre que transgrede todo valor y está más allá del bien y del mal, ¿no son concepciones complementarias que hacen de la filosofía de Spinoza un sistema que va, de un planteamiento religioso a un ateísmo, en tanto que hace de la reflexión de la relación de Dios y el hombre, el motivo para negar a un Dios personal y al hombre mismo, o para negar a Dios en favor de la elevación del hombre, a un ser que es causa de sí?

Aquí, para responder estas preguntas y determinar la postura de este filósofo frente al planteamiento filosófico-religioso de la relación del hombre y Dios, y con ella, el corte de su metafísica, abordaremos la determinación ya asentada de Dios como persona, como poder de existir y poder de pensar que se conoce a sí mismo en la síntesis de todos sus atributos, en su entendimiento infinito. También tomaremos en cuenta la concepción del hombre como un ser

finito, como un ser que no nace libre y que está atado necesariamente a múltiples pasiones que niegan su esencia, y que sólo puede alcanzar su perfección, la plena realización de su naturaleza, en tanto forma que se comprende en Dios, en el entendimiento infinito mismo de Dios. A partir de estos planteamientos daremos cuenta de los conceptos filosófico-religiosos de beatitud y salvación, que orientan el sentido de la doctrina de este pensador holandés.

La filosofía de Spinoza, ve la cabal reafirmación de la esencia del sujeto, en su participación inmediata en el entendimiento infinito de Dios, idea en la que Dios se conoce y se determina como persona. A partir de esta participación inmediata que, como revisaremos, se lleva a cabo gracias a la visión intelectual o tercer género de conocimiento, que conduce al amor intelectual de Dios, es que el sujeto logra desidentificarse con el puro mundo fragmentado del devenir y comprender su esencia como siendo en Dios mismo. En este sentido, Spinoza utiliza las nociones de beatitud y salvación, nociones que lo apartan del ateísmo y colocan su filosofía dentro de las tradiciones religiosas del neoplatonismo, el judaísmo y el cristianismo, en el marco de un renacimiento que anuncia la naciente modernidad.

Con base en este último planteamiento es que se determina el corte del pensamiento de Spinoza, como una doctrina de la vida y la libertad, notas éstas que aparecen como coordenadas a partir de las cuales es posible articular su sistema y que le otorgan un contenido positivo al resultado de la discusión sobre el carácter ateo o religioso de su pensamiento.

HACIA LA SALVACIÓN

LA ESCLAVITUD

Spinoza, con su teoría de la esclavitud, no sólo pone al descubierto las condiciones ontológicas y anímico-epistemológicas que hacen posible la tiranía y el establecimiento de un orden simbólico-político opresor, sino que simultáneamente, a partir de las teorías de la finitud humana y de la imaginación, realiza una crítica al poder obrar y pensar del hombre, que tiene como consecuencia la determinación de sus alcances y de la condición de posibilidad de su cabal realización. Así, el planteamiento que, bajo una interpretación aislada del sistema spinoziano, resulta la determinación del sujeto, como superhombre que actúa libremente más allá del bien y del mal, siendo causa de sí, elevándose sobre un Dios trascendente que muere para renacer en él, se ve criticado por un análisis de la finitud humana y la forma de la imaginación, que señala cómo el hombre casi inevitablemente es un esclavo de sí mismo. El hombre, por lo común, es esclavo de sus pasiones producto de su finitud y su imaginación, y no aparece como un superhombre que se da su ser y su identidad.

Ahora bien, no obstante esta crítica, el sujeto es capaz de alcanzar la cabal reafirmación de su esencia. Esta reafirmación se lleva a cabo, no por el ocaso y la muerte de Dios, y el amanecer del sujeto, sino por la participación inmediata del sujeto mismo en su propio principio, en el eterno cenit de Dios en tanto poder de existir y persona. En este sentido, la teoría de la esclavitud de Spinoza, su análisis de la finitud humana y la forma de la imaginación, se oponen a todo homocentrismo que conduzca al ateísmo.



Nuestro autor, a pesar de que ve en el sujeto un ser capaz de realizar su forma sustrayéndose a las categorías morales del bien y del mal, un ser libre capaz de actuar según las leyes de su propia naturaleza, señala que necesariamente, dada su finitud, se encuentra sometido a múltiples fuerzas exteriores a él mismo, que niegan su capacidad de obrar:

En el orden natural de las cosas no se da cosa singular alguna sin que se de otra más potente y más fuerte. Pero dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la cual aquella puede ser destruída.¹

La fuerza con la que el hombre persevera en existir es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas externas.

Es evidente por el Axioma de esta parte. Pues dado un hombre, se da alguna otra cosa, supongamos A, más potente y dado A, se da, además, otra cosa, supongamos B, más potente que A misma, y así hasta el infinito; y por ende, la potencia del hombre es definida por la potencia de otra cosa e infinitamente superada.²

El ser humano, en tanto modificación de los atributos pensante y extenso, que se articula en un poder existir finito y limitado, se ve sujeto a una cantidad ilimitada de modos de los mismos atributos, que se le oponen y niegan su esencia. La fuerza de existir del sujeto se ve menguada en tanto la fuerza de existir de otros objetos más potentes, al realizarse como tales, impacta su propia naturaleza.³

¹ *Ética*, iv, Axioma.

² *Op. cit.*, iv, Prop. iii y Dem.

³ *Cfr.* Deleuze (5), p. 141: "Lo que es modo participa de la potencia de Dios: al igual que nuestro cuerpo participa de la potencia de existir, nuestra alma participa de la potencia de pensar. Lo que es modo es al mismo tiempo parte, parte de la potencia de Dios, parte de la Naturaleza. Experimenta, pues, necesariamente la influencia de las otras partes. Necesariamente las demás ideas actúan sobre nuestra alma, como los demás cuerpos sobre nuestro cuerpo."

Por ello, el hombre se encuentra atado a un caudal ilimitado de pasiones e ideas inadecuadas, en tanto múltiples fuerzas le imprimen su forma de manera tal que éste las recibe de manera pasiva, sin actualizar su capacidad de pensar y percibir. El deseo del sujeto se realiza en la aprehensión de ideas de la imaginación y pasiones de las que él mismo no es causa y principio, aunque crea que lo es.

Spinoza, de manera irónica, señala cómo los hombres se creen libres de apetecer ciertos objetos y realizar ciertas acciones cuando, en realidad, no lo son, ya que dichos objetos resultan objetos del deseo, tan sólo debido a la pasividad del sujeto mismo. Esta pasividad encuentra su forma en las exigencias del cuerpo o en ciertos condicionamientos del alma:

Así, el infante cree apetecer libremente la leche: y el niño airado la venganza y el tímido la fuga. Además, el ebrio cree decir, por libre decreto de su alma, lo que después, cuando está lúcido quisiera haber callado; asimismo el delirante, la charlatana, el niño y muchos otros de la misma laya, creen hablar por un libre decreto del alma, cuando, sin embargo, no pueden contener el impulso que sienten de hablar; así que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres se creen libres por esta sola causa: porque son conscientes de sus acciones e ignoran las causas que los determinan, y, además, porque los decretos del alma no son nada aparte de los apetitos mismos, que, por lo tanto, varían según la disposición del cuerpo.⁴

La identidad del sujeto se constituye no sólo a partir de la realización de su deseo en la producción de múltiples ideas adecuadas y afecciones activas, sino también en ideas inadecuadas y pasiones. Estas últimas son el producto de una disposición pasiva y finita de éste, que ve su mente y su cuerpo afectados por diversas formas más potentes que su propia esencia. Spinoza señala que los hombres, aun siendo finitos y experimentando múltiples pasiones, se creen libres,

⁴ *Ética*, III, Prop. II, Esc.

capaces de realizar su esencia activamente cuando, en realidad, su identidad se constituye en una permanente fluctuación. Dicha fluctuación se ve determinada por las pasiones mismas, que presentan múltiples objetos de naturalezas diversas y aun contradictorias.

El sujeto satisface su esencia en ilimitadas ideas pasivas, de manera que su identidad se articula en una fluctuación determinada por la inconstante y variada forma de éstas. El cuerpo mismo es fuente de pasiones inestables, que sumergen al hombre en un oleaje emocional en el que su esencia encuentra una incierta realización, justamente por la finitud, variabilidad y corruptibilidad de sus objetos. El sujeto puede amar y odiar simultáneamente las mismas cosas, según la disposición de su cuerpo y de su alma:

Si imaginamos que una cosa que nos suele afectar con un afecto de tristeza, tiene algo de semejante a otra que nos suele afectar con un afecto de alegría de igual intensidad, le tendremos odio y a la vez la amaremos.

Es, en efecto, esta cosa por sí causa de tristeza, y en cuanto la imaginamos con este afecto, le tenemos odio, y, además, en cuanto imaginamos que tiene algo de semejante a otra que nos suele afectar con un afecto de alegría de igual intensidad, la amaremos con un impulso de alegría de igual intensidad, y, por tanto, le tendremos odio y a la vez la amaremos.

Esta disposición del alma que nace de dos afectos contrarios se llama fluctuación del ánimo, que por ende es respecto al afecto lo que la duda a la imaginación; y la fluctuación del ánimo y la duda no difieren entre sí sino en el más y el menos [...] Pues el cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos de diversa naturaleza y, por tanto, puede ser afectado por uno solo y mismo cuerpo de muchísimos y diversos modos [...].⁵

El hombre actualiza su naturaleza en ideas inadecuadas y pasiones que, al tener un carácter inconstante y contradictorio, lo lanzan a una serie de fluctuaciones de ánimo en las que constituye su identi-

⁵ *Op. cit.*, III, Prop. xvii, Dem. y Esc.

dad. Éste no encuentra realizada su identidad sino en tanto ésta se constituye en diversas ideas y afecciones. En tanto que estas afecciones varían cualitativa y cuantitativamente, la identidad misma del sujeto se articulará en un movimiento inconstante.

Ahora bien, la imaginación juega un papel fundamental en la determinación de las fluctuaciones del ánimo. Ésta no sólo refuerza las pasiones provenientes de la aprehensión pasiva de diversos modos, sino que sostiene un orden mental inadecuado que niega la esencia del sujeto, al promover ciertos patrones de producción de ideas penosas o tristes.

Spinoza señala algunos mecanismos de composición, gracias a los cuales la imaginación del sujeto construye ideas inadecuadas, que aparecen como objeto de su propio deseo. La emulación, la asociación, la condensación, el desplazamiento, entre otros, resultan mecanismos inconscientes que son el principio de la constitución de imágenes en las cuales éste realiza su esencia de manera pasiva.

Por ejemplo, la imaginación posee la propiedad de hacer que el hombre desee realizar la mismas acciones y poseer los mismos objetos que los otros hombres realizan y poseen:

La *emulación* es el deseo de una cosa que se engendra porque imaginamos que otros tienen el mismo deseo.⁶

Los hombres tienden a imitarse entre sí, porque imaginan que el bien se ve determinado por la conducta y los valores que pregonan otros hombres, y no por lo que es útil para su propia existencia.⁷

⁶ *Ibidem*, III, Def. xxxiii.

⁷ Llegados a este punto, es importante señalar que Spinoza otorga una dimensión social a la construcción de los afectos. El deseo y la emulación son principio de la socialización del sujeto y, en esa medida, el fundamento de la construcción de un orden simbólico-político-social. La imaginación, así, es un elemento necesario en la construcción del plano social, en el que el sujeto ve determinada su esencia de manera pasiva. Cfr. Kaminsky (9), p 101: "Pierre François Moreau ha apuntado con justicia que Spi-

Asimismo, debido a la imaginación, el sujeto desplaza una serie de contenidos propios de diversas imágenes, a una o varias, que supone son similares a aquéllas:

Sólo porque imaginamos que una cosa tiene algo de semejante con un objeto que suele afectar al alma de alegría o tristeza, aunque aquello en lo que la cosa es semejante al objeto no sea la causa eficiente de estos objetos, amaremos, sin embargo, la cosa, o le tendremos odio.⁸

El hombre relaciona y desplaza, pasiva, oscura y confusamente, una serie de objetos, construyendo el objeto de su deseo. Spinoza señala diversos mecanismos de la imaginación que no son conscientes y que, sin embargo, determinan la identidad del sujeto, en tanto señalan los objetos en los que éste se realiza como tal.

En este sentido, una imagen puede no sólo verse asociada y desplazada hacia otras, sino condensar en sí múltiples significados, que evocan emociones provocadas por objetos diversos:

Si el alma ha sido afectada por dos afectos al mismo tiempo, cuando posteriormente sea afectada por uno de ellos, también será afectada por el otro.⁹

En tanto actúa de manera pasiva, el hombre hace de su cuerpo el principio para recibir múltiples imágenes que aparecerán como ideas inadecuadas. Estas ideas le bridan objetos de los que no conoce su causa, y que resultan ser el principio para la realización de su identidad. Así, el sujeto mismo se constituirá en una serie de

noza no se limita a deconstruir lo inadecuado humano (mutilado, confuso, parcial) y su producto sustitutivo y compensatorio: lo imaginario; sino que, en la propia *Ética* (y en el *Tratado político*) restaura, a su modo, la institución imaginaria de la sociedad y expone las diversas alternativas, históricas y teóricas, de una política de las pasiones humanas. Lo imaginario no es un mero subproducto de la maquinaria gnosceológica, sino algo más decisivo; es la argamasa o cemento de lo social.”

⁸ *Ética*, III, Prop. XVI.

⁹ *Op. cit.*, III, Prop. XIV.

ideas que se relacionarán entre sí, no como causas eficientes y según un carácter claro y distinto, sino sólo por su intensidad o la fuerza con la que permanecen en su mente y los mecanismos de composición de su imaginación.

De este modo, la intensidad de la imagen, aunada a la serie de contenidos que representa, según múltiples asociaciones, condensaciones, desplazamientos etc., hacen del sujeto un ámbito en el que la temporalidad lineal se ve quebrada, para ceder su lugar a un juego de fuerzas-símbolos de temporalidad irregular en el que el deseo del sujeto mismo se ve articulado.¹⁰

Así, una imagen del pasado puede arrebatarse a un objeto presente su forma como símbolo adecuado para cumplir la esencia del hombre como vida, y lanzar a este último, en cambio, a una forma en la que no se realiza plenamente.

La tensión entre las imágenes, en las que el sujeto despliega su esencia, aparece como el principio de múltiples fluctuaciones en las que se realiza como tal. De esta manera, según decíamos, las fluctuaciones del ánimo surgen no sólo según el contacto con los modos exteriores al hombre, sino por la disposición de su propia imaginación:

El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría que por la imagen de una cosa presente.

Llamo aquí pretérita o futura una cosa, en cuanto hemos sido o seremos afectados por ella. Por ejemplo en cuanto la hemos visto o la veremos, nos ha restaurado o restaurará, nos ha dañado o dañará, etc. En efecto, en cuanto la imaginamos así, afirmamos su existencia; esto es, el cuerpo no es afectado por ningún afecto que excluya la existencia de la cosa; y así, el cuerpo es afectado por la imagen de una cosa de la

¹⁰ Kaminsky (9), p. 57: "La lógica inmanente de las pasiones es de una naturaleza tal que hasta el tiempo mismo es trastocado y retraducido a términos afectivos que Spinoza denomina: *duración indefinida del existir*. Estos términos indican [...] antes 'la contextura de la imaginación' que la naturaleza de las cosas y, particularmente, la temporalidad de las mismas."

misma manera que si estuviera presente la cosa misma. Pero, sin embargo, como generalmente ocurre que los que tienen experiencia de muchas cosas, fluctúan mientras consideran la cosas como pretéritas o futuras y dudan muchísimo del suceso de la misma, de aquí resulta que los afectos que nacen de semejantes imágenes no son muy constantes, sino que son perturbados generalmente por las imágenes de otras cosas, hasta que los hombres llegan a estar ciertos del suceso de la cosa.¹¹

La mente del sujeto se constituye a partir del tejido de emociones e ideas, que es consecuencia de la relación e intensidad de múltiples imágenes y conceptos. El hombre no únicamente aparece como autómatas espiritual, que produce afecciones dichosas y alegres que satisfacen su esencia como actividad, sino que, al ser finito, experimenta imágenes y pasiones diversas de las que no es causa, que se ven articuladas y reforzadas por la estructura de la imaginación. El sujeto posee múltiples pasiones, que aparecen como compuestos derivados de la tristeza y el odio, generados por su condición finita y la disposición de su orden imaginario. El ser humano se constituye en una red de símbolos y emociones de temporalidad relativa, que no necesariamente realizan su esencia como actividad, sino que lo determinan según constantes fluctuaciones y formas inadecuadas.

A lo largo de los libros III y IV de la *Ética*, Spinoza describe múltiples momentos de los mecanismos de la imaginación, a partir de los cuales el sujeto mismo deja de satisfacer su esencia como vida, al construir múltiples ideas confusas y pasiones tristes. Para este filósofo, el ser humano articula su esencia según una combinatoria ilimitada de ideas y afecciones pasivas que, lejos de realizar su forma cabalmente, lo atan y fijan a diversos patrones y símbolos, en los que su existencia e identidad se ven apresadas y limitadas. El hombre no necesariamente se realiza según las leyes de su propia naturaleza, ya que se ve esclavizado por la tiranía de su propia ima-

¹¹ *Ética*, III, Prop. XVIII, Esc. I.

ginación y la intensidad de los modos finitos que generan y alimentan múltiples pasiones:

El júbilo, que he dicho que es bueno, es más fácilmente concebido que observado. Pues los afectos por los cuales somos dominados diariamente se refieren, por lo general, a alguna parte del cuerpo que es afectada con preferencia a las demás y, por ende, los afectos en su mayor parte tienen exceso, y retienen al alma de tal manera en la consideración de un solo objeto que no puede pensar en otros; y aunque los hombres están sometidos a muchísimos afectos y, por tanto, se encuentra raramente los que están dominados siempre por uno solo y mismo afecto, no faltan, sin embargo, aquellos a quienes se adhiere pertinazmente un solo y mismo afecto. Vemos, pues, a los hombres algunas veces afectados de tal manera por un objeto que, aunque no esté presente, creen tenerlo ante su vista, y cuando esto le acontece a un hombre que no está durmiendo, decimos que delira o que está loco; y no se cree menos locos a los que se abrasan de amor, y noche y día sólo sueñan con la mujer amada o con una meretriz, porque suelen mover a risa. Y aunque el avaro no piense en ninguna otra cosa que en el lucro o en el dinero, y el ambicioso en la gloria, etc., no se cree que deliran, porque suelen ser molestos y se los considera dignos de odio. Pero en realidad, la avaricia, la ambición, la lujuria, etc., son especies de delirio, aunque no se les cuente entre las enfermedades.¹²

Spinoza no sólo denuncia cómo el hombre es esclavo de un orden simbólico-social que le inculca una serie de ideas inadecuadas que niega su propia capacidad de obrar, sino también de una larga serie de afecciones promovidas por él mismo mediante el ejercicio de su imaginación.

El ser humano se determina como esclavo, ya que realiza su esencia en una mente que no respeta ni las exigencias de su cuerpo, ni su propia forma como actividad. Dicha mente lo lanza a un tejido simbólico-afectivo-social, en el que se pierde a sí mismo, dado que se constituye en ideas inadecuadas que niegan su conato y su vida.

¹² *Op. cit.*, iv, Prop. xiv, Esc.

El sujeto se articula en un constante vaivén de emociones que incrementan y disminuyen su esencia, dado que, por un lado, se ve acorralado por la estructura de su imaginación y la intensidad de sus símbolos, que sostiene un orden social opresor y, por otro, por una serie ilimitada de modos externos que impactan y merman su contacto finito. Para este autor, por lo común, la potencia de obrar del hombre se ve limitada y negada al realizarse en múltiples ideas que aparecen como su cárcel, en tanto fijan su identidad a una estructura que no expresa adecuadamente su propia esencia.

Así, aunque el sujeto, por el ejercicio de su razón, pueda determinar aquello que es bueno para su naturaleza, elige lo que es malo y niega su propio poder obrar. Luego, el hombre, en la mayoría de los casos, es esclavo de sus propias pasiones, que lo lanzan a aquellos objetos que no representan un verdadero bien:

*El deseo que nace del conocimiento de lo bueno y lo malo, en cuanto este conocimiento concierne al futuro, puede ser más fácilmente reprimido o extinguido por el deseo de las cosas que son agradables al presente.*¹³

Spinoza apunta que los hombres ven doblegada su voluntad y ridiculizado su entendimiento por la fuerza de sus pasiones:

Con esto creo haber mostrado la causa de que los hombres sean conmovidos más bien por la opinión que por la razón verdadera y de que el verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo suscite conmociones del ánimo y ceda a menudo a todo género de concupiscencia; de donde ha nacido el dicho del poeta: * *Veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor [...]*.¹⁴

Este autor, a través de su teoría del sujeto como modo, realiza una descripción del hombre común que vive sujeto a sus pasiones, en

¹³ *Ibidem*, iv, Prop, xvi.

* Ovidio, *Metamorfosis*, vii, 20 ss.

¹⁴ *Ibidem*, iv, Prop, xvii, Esc.

tanto muestra su condición finita y los mecanismos de su psique y su cuerpo, que revelan su tendencia al error y a lo inadecuado. Esta inadecuación se expresa no sólo en un plano lógico-epistemológico, sino también en los conflictos pasionales, en el delirio, la locura y la enfermedad, en la esclavitud político-social y en un sinnúmero de sentimientos y construcciones simbólico-colectivas tristes.

El hombre, por lo regular, lejos de ser un ser libre que realiza su esencia según las leyes de su naturaleza, más allá del bien y del mal, constantemente se debate en sus propias afecciones pasivas, creyendo encontrar y confundiendo el bien y el mal a cada momento, según los mecanismos de su imaginación. La mayoría de los hombres está encarcelada en su propia mente, en el represivo orden social que se sostiene con la misma, y se ven sometidos a un constante penar que no tiene descanso ni solución.

Este filósofo muestra que la mente del sujeto resulta un laberinto de espejos ondulados y estrellados, en los que el sujeto mismo busca su propia imagen, y sólo logra encontrar fragmentos deformes y mutilados de la misma, ya que su deseo se ve dirigido sobre múltiples imágenes-símbolos inadecuados, producto de su pasividad, que no reflejan su rostro original. El deseo, para Spinoza, es el principio de la realización del sujeto como vida, sólo en tanto se enfoca sobre los objetos adecuados de la razón que promueven su propio conato; de lo contrario, al tender hacia los objetos de la imaginación, es el principio de la negación de su potencia de obrar.

Spinoza lleva a cabo un fino y detallado análisis de corte ontológico-psicológico, para señalar cómo la esencia del hombre se satisface en una serie de patrones mentales y corporales que niegan su propia fuerza y perseverar en el ser. Las pasiones, los vicios, así como el orden político-social, son descritos por él en términos de una inadecuada realización del poder obrar del sujeto que, en lugar de satisfacer su carácter activo, se diluye en un haz efímero de impresiones e imágenes, que no tiene sustento en su naturaleza activa.

El hombre, en tanto da cumplimiento a su deseo en objetos que

no expresan su esencia y no satisfacen las leyes de su naturaleza, se determina en una identidad que tiende a la dispersión, a la autonegación y la disolución. Al ser el sujeto causa inmanente de sus ideas y constituirse en ellas, y en tanto éstas son inadecuadas debido a la finitud del sujeto mismo, a la pasividad de su imaginación y al orden simbólico-político expresado en una teología de la trascendencia, él mismo ve realizada su esencia en una serie de formas que no expresan su naturaleza, como poder existir y permanencia en la vida. El cuerpo del hombre, tanto como su mente, vuelcan su fuerza contra sí mismos limitándose, endureciéndose, anquilosándose, pulverizándose, arrojando al sujeto mismo hacia su propia negación. Para Spinoza, el hombre, por lo común, padece su propia esclavitud.

Así, el sujeto se ve arrastrado y disuelto en el eterno devenir natural, ya que su forma se ve desplazada por otros modos más potentes que él, que se articulan en su propia lógica inmanente, en la que la Natura naturada se realiza como tal. La libre necesidad divina actúa en la disolución de la mente y el cuerpo del hombre, ya que una serie ilimitada de modos finitos sujetos a leyes lo afectan hasta el punto de negar su esencia. De este modo, la necesidad de las leyes naturales actúa en la descomposición del sujeto y su vida.

Por ello, la inadecuación humana queda reabsorbida dentro de la necesidad natural, que expresa la perfección divina, que no reconoce ni faltas ni pecados. La inadecuación humana aparece, así, como un momento en el que las leyes de la naturaleza se realizan como pura actividad, en tanto la pasividad del sujeto es tan sólo el revés de ilimitados modos más potentes que ella, que son justamente la expresión en la que el poder divino se constituye a sí mismo.¹⁵

Nuestro autor expresa este planteamiento, al mostrar cómo Adán, al desobedecer a Dios y promover su propia caída, su propia

¹⁵ Spinoza, en la *Ética*, II, Prop. 11, Esc., señala, mediante una nota a pie de página, que las fluctuaciones del ánimo y la consiguiente disolución de la esencia del sujeto quedan explicadas en el marco de la comprensión del hombre como un modo sujeto a la necesidad de la naturaleza.

negación, no actúa en contra de las leyes de la naturaleza, de Dios mismo, sino que está sujeto a ellas. La negación del hombre, producto de su propia finitud y la fuerza de su imaginación, está ordenada por el principio inmanente por el que la Natura naturada es causa de sí:

Además tampoco podemos decir que la voluntad de Adán choqua con la ley de Dios y es mala porque desagrada a Dios; pues si algo ocurriese contra su voluntad o si quisiese algo de lo que no fuese dueño, y su naturaleza estuviese determinada de tal modo que, como las criaturas, tuviese simpatía por éste y antipatía por aquéllos, no sólo supondría una gran imperfección en Dios, sino que también chocaría eternamente con la voluntad de la naturaleza divina, pues dado que esa voluntad no discrepa de su entendimiento, sería igualmente imposible que algo ocurriese contra su voluntad como contra su entendimiento, es decir, lo que ocurriría contra su voluntad debería de ser de tal naturaleza que también chocara con su entendimiento, como un cuadrado redondo. Por tanto, dado que la voluntad o la decisión de Adán, considerada en sí, no era mala, ni, para hablar con propiedad, contraria a la voluntad de Dios, se sigue que Dios puede, antes bien, debe ser, por la razón que Vd. observa, su causa; pero no en cuanto fue mala, pues el mal que había en ello no era más que la privación de un estado que Adán debía perder a causa de esa acción. Y cierto es que la privación no es algo positivo y se llama así respecto a nuestro entendimiento, pero no con respecto al de Dios.¹⁶

El sujeto, en la medida que no realiza su esencia de manera activa, se ve privado de la vida divina que es su principio inmanente. Por ello, su naturaleza se constituye en un movimiento que tiende a su absoluta negación. En tanto que el hombre da un inadecuado cumplimiento a su forma en múltiples ideas y afecciones que no expresan su poder existir, termina por diluirse y dispersarse en las mismas. De esta forma, el orden establecido por las leyes de los atributos pensante y extenso, arrasa con la identidad del sujeto, en tanto éste sólo se

¹⁶ *Correspondencia*, Carta XIX.

determina como un espacio momentáneo resultado del tejido y la relación de diversos modos, con una lógica ajena a él mismo.

Ahora bien, nuevamente podemos preguntar, ¿cómo es compatible este planteamiento spinoziano del hombre como esclavo de sí mismo, con aquel del hombre como un ser esencialmente libre, que actúa más allá del bien y del mal? ¿Es posible, para el hombre, realizar su esencia como absoluto poder de existir y pensar, si se determina como un ser finito?

¿La libertad humana no se ve necesariamente limitada por la propia finitud, de manera tal que le sea imposible sustraerse al valor, y ver su esencia afirmada permanentemente? ¿Es posible pensar en el hombre libre, en el superhombre, en el contexto del hombre como un ser finito, necesariamente sujeto a las pasiones y a su imaginación?

¿Qué sentido tiene que Spinoza subraye con tanta decisión la finitud humana y su consiguiente esclavitud?

Aquí, según se ha apuntado, podríamos pensar que la filosofía de este autor conduce al ateísmo, no porque niegue a Dios para reafirmar al sujeto, sino porque hace de Dios mismo pura vida ciega, en la que el sujeto mismo no tiene lugar. En otros términos, tal vez sería pertinente señalar que, a partir de la teoría de la esclavitud, este autor afianza uno de los polos de su sistema en los que se articula su ateísmo, justamente aquel que ve a Dios como voluntad de poderío, frente a la cual el hombre está condenado a perecer.

Sin embargo, como ya se dijo, frente a esta hipótesis los conceptos de beatitud y salvación, así como de Dios personal, son el principio a partir del cual se ordena el sistema spinoziano. Estos hacen de la noción de immanencia no el principio del ateísmo —en sus vertientes de la negación de Dios a partir de la reafirmación del sujeto, ni de la negación del sujeto en un Dios fuerza ciega—, sino el criterio del establecimiento de una relación entre un Dios personal y el hombre, en la que el hombre mismo alcanza una salvación individual.

Así, la teoría de la esclavitud de Spinoza aparece como una reflexión que, al tiempo que delimita los alcances de la esencia humana

como conato, como cuerpo vivo y autómeta espiritual, abre la posibilidad de la comprensión de la realización del sujeto mismo sólo como siendo en Dios. De este modo, la filosofía de Spinoza se aleja del ateísmo antes señalado, para inscribir sus reflexiones en el marco de las preocupaciones de carácter religioso ya asentadas, desde las cuales otorga un sentido peculiar a su doctrina.

LA SALVACIÓN Y EL AMOR INTELECTUAL A DIOS

Spinoza elabora una teoría de la salvación y la beatitud en la que el sujeto, mediante el conocimiento del tercer género o visión intelectual, comprende su esencia como siendo en Dios. El hombre puede participar inmediatamente de su propio principio, del amor y del conocimiento que Dios tiene de sí, haciéndose idéntico a éste, satisfaciendo así su esencia plenamente. En este sentido, el hombre se descubre infinito y eterno, dando cumplimiento a su naturaleza y a su anhelo de completud.

Este autor plantea una teoría de la salvación y la beatitud, que parte de la comprensión del sujeto como conato, como impulso vital y síntesis de un modo del atributo pensante y otro del atributo extenso. En este marco, el concepto de libertad como capacidad de afirmación y la doctrina de las nociones comunes, señalan cómo el impulso de vida del sujeto debe realizarse al afirmar con la voluntad objetos comunes y en correspondencia a su propia naturaleza, de tal manera que la misma se vea actualizada adecuadamente. En tanto el sujeto se relacione voluntariamente con aquello que es común a su esencia, podrá asimilarlo a la misma, para traducirlo en vida y actividad.

Ahora bien, la teoría de las nociones comunes es la base para mostrar cómo el hombre, al corresponder en naturaleza con el hombre mismo, es el objeto que más útil le resulta para promover su existencia. Esta utilidad se expresa no sólo en la construcción de un

orden social en el que encuentre los satisfactores materiales y culturales necesarios para el sostenimiento de la vida, sino para la creación de un individuo superior en el que el sujeto mismo vea potenciada y aumentada su esencia.

Los hombres, al presentar una estructura idéntica, se pueden articular de tal manera que formen un único individuo más amplio, en el que la esencia de éstos se vea potenciada. Ahora bien, el común denominador que hace posible la vinculación de los individuos en esta instancia superior, es justamente su propia esencia, las leyes de su naturaleza que encuentra su expresión en el entendimiento infinito de Dios. Así, la relación intersubjetiva se ve fomentada y conduce simultáneamente al sujeto mismo, a la vivencia de su propio principio, el entendimiento infinito de Dios o Cristo, en la cual el propio sujeto, gracias a la visión intelectual, experimentará su esencia como siendo en él.

La relación con el otro, el amor al otro, adquiere de esta forma, no sólo un aspecto instrumental (en la medida en que pudiera aparecer como un medio para construir una sociedad que haga posible la vida), sino un carácter fundamental para dar cumplimiento al anhelo humano de completud, en tanto resulta un amor a Dios, en el que el hombre mismo realizará una comprensión de su esencia como idéntica a éste.

A partir de este planteamiento, nuestro autor retoma las nociones de beatitud y salvación, que son el principio para señalar la conservación de la esencia del sujeto en un Dios personal. Así, Spinoza ve en la relación del hombre con Dios, con su propio principio inmanente, el eje fundamental al cual articula su sistema.



Spinoza, a pesar de que sienta una noción de libertad, como realización de una esencia según las leyes de su propia naturaleza, ve también en la libertad una capacidad de afirmación de la voluntad, so-

bre ciertos objetos o ideas. El hombre se constituye como autómeta espiritual, no sólo en la medida en la que la Natura naturada se realiza en él como causa inmanente, sino porque posee un poder de afirmar la forma de su naturaleza en la aprehensión de los objetos en los que se realiza como tal.

El sistema spinoziano, a pesar de presentar una ontología que tiene como uno de sus fundamentos la noción de ley natural, que implica el concepto de necesidad, otorga al ser humano una capacidad de elección y afirmación voluntaria de los objetos en los que se determina su esencia, que es justamente el principio de la libertad.

Así, la libertad humana, aún contenida en la necesaria estructura en la que se articula lo real y siendo incapaz de entrar en contradicción con ella misma, aparece como principio de la autodeterminación del sujeto:

Pero veo que yo hubiera hecho mucho mejor, si en mi primera carta hubiese contestado con las palabras de Descartes, diciendo que nosotros no podemos saber cómo nuestra libertad y todo lo que de ella depende concuerda con la Providencia; de modo que, según la creación de Dios, no podemos encontrar en nuestra libertad ninguna contradicción, porque no podemos comprender cómo creó Dios las cosas y cómo las conserva [...] En segundo lugar, que nuestra libertad no reside en cierta contingencia ni en cierta indiferencia, sino en el modo de afirmar o de negar; así que cuanto menos indiferentemente afirmamos o negamos alguna cosa, tanto más libres somos [...] Digo que esto lo podemos entender, en cierta medida, cuando afirmamos algo que concebimos clara y distintamente; pero cuando aseveramos algo que no concebimos clara y distintamente, es decir, cuando toleramos que la voluntad se extienda más allá de los límites de nuestro entendimiento, entonces no podemos concebir de este modo esa necesidad y los decretos de Dios, sino sólo nuestra libertad, la cual siempre incluye nuestra voluntad (sólo en este sentido nuestras acciones se llaman buenas o malas).¹⁷

¹⁷ *Op. cit.*, Carta xxi.

La libertad es la capacidad de afirmación de la voluntad del sujeto sobre los objetos de su mente y su cuerpo. La realización de la esencia del hombre, a partir del ejercicio de su voluntad, aparece como el principio de la libertad. Esta libertad, realizada cabalmente, de acuerdo con los principios de la razón, o inadecuadamente, concuerda sin embargo con la necesidad divina o el orden natural, dado que el hombre mismo, en tanto modificación de diferentes atributos, está contenido en éste. La capacidad de afirmación o negación del sujeto es el principio por el cual realiza su esencia, dándose forma a sí mismo, aun frente a la inexorable necesidad de las leyes de la naturaleza.¹⁸

Ahora bien, justamente la noción *libertad*, entendida como capacidad de afirmación, se encuentra vinculada con un aspecto de la concepción de la razón en Spinoza, que encuentra su forma en la doctrina de las *nociones comunes*. Para este autor, un conocimiento adecuado se determina por la elección, afirmación y asimilación de todo objeto que concuerda con la naturaleza del sujeto, satisfaciendo así su poder existir. Los objetos son buenos en tanto concuerdan con la naturaleza del hombre y fomentan su conato. Al no resultar concordantes con ella, aparecen como objetos inadecuados del deseo y son malos:

En cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena.

En efecto, en cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza,

¹⁸ En este punto, como el mismo Spinoza lo reconoce, se encuentra presente el problema de una comprensión de la libertad, como principio de la autodeterminación del sujeto, frente a la necesidad natural. No obstante que define la libertad como realización de la esencia del hombre según las leyes de su naturaleza, que son las leyes de la Naturaleza, se ve obligado a otorgar cierta autonomía al sujeto mismo frente a la necesidad natural (aunque ésta resulte en armonía con aquélla). Esta autonomía se expresa en una comprensión de la libertad como afirmación de la voluntad. Spinoza, en la medida que elabora una ética, reconoce en el hombre una capacidad de autodeterminación y una libertad que son el principio de la elección y afirmación de su propia identidad. Al respecto, *Cf. Tratado teológico político*, IV, 3.

no puede ser mala. Será pues, necesariamente buena o indiferente. Si se sienta que es indiferente, es decir que no es buena ni mala, nada se seguirá pues de su naturaleza que sirva para la conservación de nuestra naturaleza, esto es, que sirva para la conservación de la naturaleza de la cosa misma, pero esto es absurdo, será, pues, en cuanto concuerda con nuestra naturaleza, necesariamente buena.¹⁹

El ser humano es capaz de determinar la forma de los objetos, no sólo en tanto señala las leyes de la naturaleza que se realizan en éstos como su causa eficiente, sino que, también, a partir de la relación que establecen con su propia naturaleza, puede ver en ellos formas adecuadas o inadecuadas para realizar su esencia y satisfacer su deseo.

En este sentido, el sujeto, con base en la experiencia sensible y corporal, puede discriminar aquello que beneficia su naturaleza, de aquello que la niega, es decir, distinguir con la razón y afirmar con la voluntad, los objetos que concuerdan consigo mismo, de los que se le oponen y lo niegan. Así, el hombre articulará su esencia en una serie de ideas y objetos que le corresponden, ampliando así su naturaleza misma:

Las imágenes de las cosas se unen más fácilmente a las imágenes que se refieren a las cosas que entendemos clara y distintamente, que a las otras.

Las cosas que entendemos clara y distintamente son: o las propiedades comunes de las cosas, o lo que deducen de éstas y, por consiguiente, sus imágenes se excitan en nosotros más a menudo; y así puede suceder más fácilmente que consideremos otras cosas junto con éstas más bien que con las demás y, por consiguiente, que se unan más fácilmente a éstas que a las demás.²⁰

El hombre puede profundizar racionalmente en la experiencia que su cuerpo le brinda, para desembocar en la determinación de la concordancia o discordancia del mismo con los objetos. Esta determi-

¹⁹ *Ética*, iv, Prop. xxxi y Dem.

²⁰ *Op. cit.*, v, Prop. xii y Dem.

nación es el principio para señalar la producción de ideas y emociones activas, en las que éste satisfará su esencia adecuadamente.²¹

En tanto el sujeto proyecta la afirmación de su voluntad sobre aquello que beneficia su poder obrar, producirá una serie de ideas e imágenes dichosas en las que realizará adecuadamente su esencia como vida y actividad y, podrá a su vez, discriminar y eliminar toda afección que la niega, al no ser común y no entrar en correspondencia con la misma. Así, las afecciones alegres y amorosas son el principio no sólo para promover más pasiones dichosas en las que el conato y el perseverar en el ser se verá incrementado, sino para eliminar el odio y la tristeza que niegan la propia esencia.

Para Spinoza, la alegría vence a la tristeza, el amor al odio, ya que estas emociones expresan la satisfacción del conato humano y son el principio para crear más afecciones dichosas en las que el sujeto se realizará como tal:

El deseo que nace de la alegría, siendo iguales las demás circunstancias, es más fuerte que el deseo que nace de la tristeza.

El deseo es la esencia misma del hombre, esto es, el esfuerzo con el que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser, pues el deseo que nace de la alegría es favorecido o aumentado por el afecto mismo de la alegría; pero, por el contrario, el deseo que nace de la tristeza es disminuido o reprimido por el afecto mismo de la tristeza; y, por tanto, la fuerza del deseo que nace de la alegría debe definirse a la vez por la potencia humana y por la potencia de la causa externa; en cambio, la fuerza del deseo que nace de la tristeza debe definirse por la sola potencia humana y, por ende, el primero es más fuerte que el segundo.²²

²¹ En este punto, *Cf.* Deleuze (5), Cap xvii, en el cual se pone énfasis sobre la estructura de la teoría de las nociones comunes: "He aquí lo que Spinoza llama una noción común: La noción común es siempre la idea de una similitud de composición en los modos existentes[...] Estas nociones nos hacen comprender, pues, las conveniencias entre modos, ellas no parecen una percepción externa de las conveniencias observadas fortuitamente, sino que encuentran en la similitud de la composición una razón interna y necesaria de la conveniencia de los cuerpos".

²² *Ética*, iv, Prop. xviii y Dem.

Las emociones dichosas y las ideas activas pueden vencer a aquellas tristes e inadecuadas en tanto tienen el respaldo de la esencia del sujeto. Así, éste podrá determinar y afirmar con su voluntad toda aquella forma que concuerda con su propia esencia, estableciéndose así una red de asociaciones claras y distintas que le promoverán emociones dichosas. La teoría de las nociones comunes es el principio de la determinación de los objetos e ideas que concuerdan con la naturaleza del hombre y benefician su poder obrar, al ser asimilados por su propia esencia y traducidos en actividad.

Ahora bien, aquí Spinoza señala que justamente el objeto que mejor concuerda con la naturaleza del hombre, es el hombre mismo.

Es el hombre, en tanto modo pensante, y también extenso, el fundamento de la cabal satisfacción de la esencia del sujeto, en tanto concuerda plenamente con su esencia. Sólo el hombre puede procurar al hombre las condiciones para dar cumplimiento a su forma; ya que al concordar en naturaleza, y aprobar con la voluntad los objetos adecuados que presenta la razón, éstos se pueden articular en un todo social que establece el marco en el que se hacen posibles las relaciones para cumplir sus deseos.

Para este autor, la vida humana sólo florece en la sociedad fundada en la razón, porque ésta brinda las condiciones que hacen de la relación entre los hombres, el principio de su mutua satisfacción. El hombre es lo más útil al hombre, ya que éste le provee los objetos que corresponden con su naturaleza.

De este modo, el hombre no es el lobo del hombre, sino que, por el contrario, el hombre es el Dios del hombre, ya que en la relación intersubjetiva es que el sujeto encontrará los objetos adecuados que, al corresponder con su naturaleza, le permitirán un cabal desenvolvimiento de la misma.

Según nuestro autor, el hombre es un ser esencialmente social, ya que el incremento de su perseverar en el ser sólo puede llevarse a cabo mediante objetos adecuados que corresponden con su esencia, y le son proporcionados por el hombre mismo:

No se da en el orden natural de las cosas nada singular que sea más útil al hombre que el hombre que vive según la guía de la razón. Pues lo más útil para el hombre es lo que concuerda en grado máximo con su naturaleza, esto es, el hombre [...].

Lo que acabamos de mostrar también lo atestigua diariamente la experiencia misma con tantos y tan claros testimonios, que casi en todos anda la sentencia: el hombre es para el hombre un Dios. Sin embargo, raramente sucede que los hombres vivan según la guía de la razón; pues entre ellos las cosas están dispuestas de tal suerte que su mayor parte son envidiosos y molestos unos a otros. Pero, no obstante, apenas pueden sobrevivir una vida solitaria, de suerte que la definición que dice: el hombre es un animal social, ha agradado mucho a la mayor parte, y en realidad, las cosas se comportan de tal manera que de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que perjuicios.²³

El ejercicio de la razón es el principio para establecer la concordancia entre los hombres, ya que ésta es el principio común a todos, en tanto modos del atributo pensante. Ahora bien, aquí es importante aclarar que para Spinoza el hombre aparece como un Dios al hombre, no sólo en tanto es el fundamento para otorgarle los satisfactores o los bienes en los que se realiza como tal, sino porque, al concordar plenamente con su naturaleza, la acrecienta, y promueve su conato en tanto perseverar o perseverante en el ser. Cuando los hombres se vinculan a partir de aquello que les es común, se identifican y forman un sólo individuo más amplio:

En efecto, si, por ejemplo, dos individuos, enteramente de la misma naturaleza, se unen uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuan-

²³ *Op. cit.*, iv, Prop. xxxv, Cor. 1 y Esc.

to puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez para sí lo útil común a todos [...].²⁴

Los hombres, al concordar en naturaleza, forman un sujeto más amplio, en el que la esencia de los mismos se ve aumentada proporcionalmente. Dos hombres unidos por lo común a sus naturalezas constituyen otro más potente que éstos en el cual cada uno verá realizada su esencia de manera más intensa que si la realizara independientemente. Spinoza, al referirse a la unión y correspondencia de los sujetos en un individuo más amplio, no habla metafóricamente, sino desde el plano ontológico. Cuando un modo del pensamiento es igual a otro, se identifica con éste, constituyendo un mismo modo que posee la suma de las fuerzas de existir de ambos.

Así, es posible que la vivencia de un sujeto o las ideas de su mente, sean experimentadas por otro que posee una naturaleza que se corresponde con la suya. En este marco, la telepatía y los presagios resultan posibles, ya que la *res pensante* aparece como el ámbito de la comunicación inmediata de todas las mentes que poseen una misma forma:

Pero en cambio, los efectos de la imaginación o las imágenes que extraen su origen de la constitución del alma, pueden ser presagios de algún suceso futuro, pues el alma puede presentir confusamente algún suceso futuro. Por lo cual eso puede imaginárselo tan firme y vívidamente como si tal suceso fuese actual. En efecto, un padre ama de tal modo a su hijo, que él y su amado hijo son casi una sola y misma persona. Y puesto que en el pensamiento debe darse necesariamente la idea de las afecciones de la esencia del hijo y lo que de ellas se sigue; y como el padre, por la unión que tiene con su hijo y de lo que de ella se sigue, es una parte de dicho hijo, también el alma del padre, debe participar necesariamente de la esencia del hijo y de sus afecciones y de lo que de ellas se deriva, como he mostrado prolijamente en otro lugar. Además, como el alma del padre participa idealmente de lo que se si-

²⁴ *Ibidem*, IV, Prop. XVIII, Esc.

gue de la esencia del hijo, aquél, como he dicho, puede a veces imaginar algo de aquello que se sigue de la esencia de éste tan intensamente como si lo tuviera delante [...].²⁵

Los sujetos pueden relacionarse de manera inmediata como objetos en correspondencia, constituyendo un individuo superior que los contiene. Dicho individuo superior a ambos, promueve y acrecienta su esencia, en tanto que éstos se realizan en una instancia que se nutre del poder existir y pensar de ellos.

Ahora bien, esta relación inmediata entre los sujetos, que se lleva a cabo gracias a la correspondencia entre los mismos, se hace posible en tanto que éstos profundizan en lo que es común a ellos, es decir, su propia esencia. Así, en la medida en que el sujeto se desarrolla, según la leyes de su naturaleza misma, haciendo expreso su principio inmanente, saca a la luz aquello que permite su correspondencia con otros hombres.

La participación inmediata del sujeto con su propio principio, el entendimiento infinito de Dios, las leyes del atributo pensante, que es síntesis de las leyes o modos infinitos de todo atributo, es el fundamento para fincar una relación intersubjetiva en la que todos los hombres se realizan en un individuo superior.

Spinoza, en *La reforma del entendimiento* (texto en el cual muestra su concepción de la idea de la idea, fundamental en la noción de autómatas espirituales), señala cómo el cumplimiento de la esencia del hombre se da en la unión de ésta con su principio, el entendimiento infinito de Dios o la naturaleza universal. Este entendimiento infinito es el fundamento de la racionalidad y de la unión de los hombres en una unidad superior a ellos mismos:

Ninguna cosa, considerada en su naturaleza, puede llamarse perfecta o imperfecta, y esto lo entenderemos bien cuando sepamos que todo lo que sucede observa un orden eterno y obedece a las leyes fijas de la na-

²⁵ *Correspondencia*, Carta xvii.

naturaleza universal. Pero la humana debilidad no alcanza con su pensamiento aquel orden eterno, aunque concibe una naturaleza humana inmensamente superior a la suya actual y, considerando que nada se opone a adquirir tal naturaleza, se ve incitada a procurarse los medios que la llevan a tal perfección. Todo lo que pueda ser medio que conduzca a ese fin se le llama verdadero bien, siendo el sumo bien la toma de posesión de aquella naturaleza superior, a ser posible juntamente con otros individuos. En su lugar explicaremos que esta naturaleza está constituida por el conocimiento de la unión de la mente con la naturaleza universal. Así, es que el fin a que tiendo es a adquirir semejante naturaleza e intentar que otros muchos piensen como yo, para que sus entendimientos coincidan con el mío y sus deseos se correspondan a los míos; para eso sólo hace falta comprender, de la naturaleza universal, lo que ella puede enseñarnos para conseguir una naturaleza humana superior [...].²⁶

Este autor ve el pleno cumplimiento de la esencia del sujeto, en la actualización de su poder existir, es decir, en la realización de su principio inmanente o en su participación inmediata en el entendimiento infinito de Dios. Gracias a esta participación, el sujeto verá su identidad realizada en el poder obrar divino, por lo que su individualidad se verá promovida y acrecentada al mismo nivel que aquél.

En este sentido, la teoría de las nociones comunes y la función de la razón aparecen como la antesala para acceder a una forma de conocimiento más depurada. En esta forma de conocimiento, el sujeto no ve la realización de su esencia en un movimiento ilimitado, ni en la afirmación selectiva de la voluntad sobre aquello con lo que se corresponde, sino en la vivencia inmediata de su identidad como siendo en Dios.

El sujeto es capaz de autoconocerse a través de las ideas y emociones en las que se expresa su alma, hasta el punto en el que hace de este conocimiento el ámbito de donde emerge otro conocimiento de sí mismo más amplio. Este último le muestra su esencia como idén-

²⁶ *Reforma*, p. 33.

tica a su propio fundamento, a Dios y la idea en la que éste se conoce y se constituye a sí mismo, o sea, su entendimiento infinito. Dicho conocimiento es, a diferencia de la razón que aparece como del segundo género, y la experiencia sensible del primero, conocimiento del tercer género o visión intuitiva, en la que el sujeto, al ser en Dios, se descubre eterno e infinito:

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.

La eternidad es la esencia misma de Dios, en cuanto ésta implica la existencia necesaria. Concebir, pues, las cosas bajo la especie de la eternidad es concebir las cosas en cuanto se conciben como entes reales en virtud de la esencia de Dios, o sea, en cuanto implican la existencia en virtud de la esencia de Dios; por consiguiente, nuestra alma, en cuanto se concibe a sí misma y concibe su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene conocimiento de Dios y sabe, etc.²⁷

El sujeto, en la medida en la que se vincula inmediatamente con su propio principio, toma conciencia de su identidad como siendo en él, de manera que se ve a sí mismo como potencia infinita que no reconoce limitación alguna.²⁸

De esta manera, Spinoza retoma la noción místico-neoplatónica del *amor Dei intellectualis*, del amor intelectual a Dios, en el que el sujeto encuentra la plena satisfacción de su esencia, en la medida en que participa plenamente del amor y conocimiento que Dios tiene de sí mismo, en tanto persona:

²⁷ *Ética*, v, Prop. xxx y Dem.

²⁸ *Cf. Zac (20)*, p. 191: "Cuando los hombres siguen el itinerario que Spinoza indica, ellos se salvan, porque ellos viven en y por el entendimiento infinito de Dios. Se produce entonces una unión de conciencias, un acuerdo de entendimientos en el entendimiento infinito de Dios, que hace pensar en eso que los teólogos cristianos llaman la comunión de los santos."

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.

Dios es absolutamente infinito, esto es, la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita, y ello acompañada por la idea de sí mismo, por la idea de su propia causa. Esto es lo que [...] hemos dicho que es el amor intelectual.²⁹

El amor intelectual del alma a Dios, es el amor mismo de Dios con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada bajo la especie de la eternidad, esto es, el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo.³⁰

A partir del amor intelectual, el sujeto se hace idéntico al entendimiento infinito de Dios, a la idea en la que Dios mismo se conoce, se ama y aparece como su propia causa. De este modo, el hombre participa plenamente del amor que Dios se tiene, en tanto causa de sí y ser absolutamente infinito, que se realiza en la idea de sí mismo y que incluye al alma humana. El hombre, al realizar la tercera forma de conocimiento, experimenta la gloria divina, la gloria que resulta del absoluto conocimiento y gozo que Dios tiene de sí, en tanto conciencia y persona:³¹

Dios, en cuanto se ama a sí mismo, ama a los hombres, y, por consiguiente, el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es uno y lo mismo.

Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o beatitud o libertad: en un constante y eterno amor a Dios, o sea en el amor de Dios a los hombres. Y este amor o beatitud se llama en los libros sagrados *gloria*, y no sin razón. Pues este amor, ya se refiera a

²⁹ *Ética*, v, Prop. xxxv y Dem.

³⁰ *Op. cit.*, v, Prop. xxxvi.

³¹ *Cf. Zac (20)*, p. 184: "Es por eso que la beatitud se llama Gloria: el gozo que experimenta el sabio al tomar conciencia de su poder obrar es rigurosamente idéntico al gozo que Dios experimenta eternamente, al contemplar su esencia infinita".

Dios, ya al alma, puede llamarse justamente *satisfacción del ánimo*, porque ésta, en realidad, no se distingue de la gloria.³²

El conocimiento que el sujeto tiene de sí como siendo en Dios es el principio para experimentar un amor infinito a sí mismo, que tiene su base y es idéntico al amor que Dios tiene de sí, en tanto persona. En este sentido, Spinoza retoma las nociones de beatitud y salvación que, aunque asociadas generalmente a metafísicas creacionistas y de la trascendencia, son utilizadas por él para mostrar una conservación y realización del sujeto frente a la violencia del mundo de la multiplicidad.

Para este autor, el alma del sujeto es inmortal, a pesar de que su cuerpo se destruya en el devenir. La inmortalidad del alma, la cabal realización de su forma como conciencia, se actualiza y se sustrae al mundo de la corrupción, al vincularse a su principio infinito, el entendimiento infinito de Dios. Así, la vía afirmativa planteada por Spinoza, la reafirmación de la mente y el cuerpo, resulta el detonador que permitirá al sujeto acceder al tercer género de conocimiento, y conservar la propia esencia al contemplar a Dios, ya sea durante la vida misma, o después de la descomposición del cuerpo.

La realización del conocimiento del segundo género y la producción de afecciones dichosas es, para este autor, como la acumulación de poder existir y pensar, que producirá un cambio cualitativo en la vida del sujeto. De esta manera su identidad se verá reafirmada en Dios mediante el conocimiento intuitivo del mismo, y no se diluirá al ser víctima de las pasiones y la disolución del cuerpo, en el momento de la muerte:

La esencia del alma consiste en el conocimiento; cuantas más cosas conoce, pues, el alma con el segundo y 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

³² *Ética*, v, Prop. xxxvi, Cor. y Esc.

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.

Con esto entendemos lo que toqué [...] y que prometí explicar en esta parte, a saber: que la muerte es tanto menos nociva cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto del alma. Y, por consiguiente, cuanto más ama el alma a Dios. Además, puesto que del tercer género de conocimiento nace la suma satisfacción que puede darse, se sigue de aquí que el alma humana puede ser de tal naturaleza que la parte de ella que hemos mostrado que perece con el cuerpo, no tenga ninguna importancia respecto a la que persiste.³³

El sujeto logra la salvación de su esencia frente al eterno devenir de la multiplicidad, en la medida en que logra actualizarla plenamente gracias a un ejercicio constante de la voluntad y del entendimiento, que desemboca en la visión intelectual de Dios.³⁴

En tanto el sujeto realiza su conato de manera activa, con ideas adecuadas y emociones dichosas, relacionándose con aquello que corresponde consigo mismo, es que irá ampliando su identidad hasta el punto en que, en última instancia, accederá a su propio principio inmanente, Cristo o el entendimiento infinito de Dios.

Spinoza no acepta el dogma de la encarnación, ni las nociones de caída y redención, lo cual no obsta para que vea en Cristo, la Vida o el Verbo divino, la idea en la cual Dios se conoce y constituye a sí mismo. Esta idea se encuentra presente en todos los hombres, co-

³³ *Op. cit.*, Prop. xxxviii, Dem. y Esc.

³⁴ *Cfr.* Deleuze (5), p. 313: "De hecho, según Spinoza, nuestro poder de ser afectado no será colmado (después de la muerte) por afecciones activas del tercer género si no hemos logrado en la existencia misma experimentar proporcionalmente un máximo de afecciones activas del segundo género y, ya, del tercero. Es en ese sentido que Spinoza puede estimar que conserva enteramente el contenido positivo de la noción de salvación. La existencia misma es aún concebida como un tipo de prueba. No una prueba moral, es verdad, sino una prueba física o química, como la de los artesanos que verifican la calidad de una materia, de un metal o de un jarrón."

mo el principio inmanente de la reafirmación absoluta de la identidad de éstos:

Y para expresar más claramente mi opinión [...] digo finalmente que para salvarse no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne; de forma muy distinta, sin embargo, hay que opinar sobre aquel hijo eterno de Dios, a saber la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en el alma humana y, más que en ninguna otra cosa, en Jesucristo. Pero sin esa sabiduría nadie puede llegar al estado de beatitud, ya que sólo ella enseña qué es lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Y como, según he dicho, esa sabiduría se manifestó, ante todo, en Jesucristo, por eso sus discípulos la predicaron tal como les fue revelada por él y mostraron que podían gloriarse más que nadie de aquel espíritu de Cristo.³⁵

Spinoza ve en la realización de la propia esencia la vinculación con el entendimiento infinito de Dios. Esta realización implica la construcción de la identidad del sujeto, a partir de la manifestación de su poder creativo y de la asimilación de objetos adecuados. Esta manifestación y dicha asimilación dan como resultado la creación de unidades de ser más amplias en las que el sujeto mismo ve reafirmada su esencia, y que encuentran su culminación en Dios.

En este sentido, Spinoza ve en el amor al otro, en el ágape, la construcción de un orden intersubjetivo que (dentro o fuera del estado, al favorecer un orden social justo o en oposición a un tirano) da lugar a las condiciones para la construcción del individuo superior, en el que cada hombre verá potenciada su esencia. El amor al otro aparece como el amor a Dios, dado que Dios, en tanto causa inmanente, se encuentra presente en cada hombre. El amor al otro es la vía para realizar la propia esencia del sujeto en Dios o para actualizar el orden divino en el humano.

Este filósofo, refiriéndose al carácter de la enseñanza de los pro-

³⁵ *Correspondencia*, Carta LXXIII.

fetas, señala que éstos aciertan al afirmar que el amor al hombre, la caridad o ágape, es una vía correcta para conocer a Dios:

Tiempo es de pasar al segundo punto, a saber: que Dios no exige a los hombres, por medio de los profetas, otro conocimiento de sí mismos, que el de su divina justicia y de su caridad, es decir, de aquellos de sus atributos que los hombres pueden imitar arreglando su vida según una cierta ley. Jeremías enseña esta doctrina en términos formales. Así, en el Cap xxii, ver 15 y 16, hablando del rey Josías, se expresa así: *"En verdad tu padre ha bebido y comido, ha sido justo y juicioso y entonces ha prosperado; ha dado su derecho al pobre y al indigente y entonces ha prosperado, porque esto es conocerme verdaderamente, ha dicho Jehovah."* Y las palabras que se hallan en el Cap ix, vers 24, no son menos claras: *"Que cada uno se glorie solamente de conocerme, porque Yo Jehovah, establezco la caridad, el buen juicio y la justicia sobre la tierra."*³⁶

Según Spinoza, la satisfacción de la esencia humana no se traduce en una práctica de la voluntad de poder que tenga como consecuencia la negación del débil y el excluido en favor de una raza determinada. Por el contrario, es en la realización del reino de Dios en la tierra, a partir de la construcción de un orden intersubjetivo que se oponga a todo sistema de gobierno jerárquico, excluyente y opresor, que el sujeto puede llegar a la vivencia del individuo superior, en la cual alcance la plenitud misma. Así, Spinoza ve en el amor a un Dios personal y en el amor a Dios en el hombre, la vía para la cabal realización de la esencia humana.

De este modo, gracias a las nociones de amor como caridad y conocimiento del tercer género o amor intelectual, así como a los conceptos de beatitud y salvación, este autor otorga un punto de fuga que orienta la actividad humana y su principio inmanente hacia su cabal satisfacción.

Ahora bien, la salvación, entendida como la beatitud o la contemplación de la propia esencia del sujeto como idéntica a Dios, de

³⁶ *Tratado teológico político*, XIII, 20, 21.

tal manera que se evite su disolución en el eterno devenir de la multiplicidad, y se realice su conservación y plenificación, es algo tan difícil de realizar que pocos son los hombres que lo logran:

Con esto he terminado todo lo que quería mostrar acerca de la potencia del alma sobre los afectos y acerca de la libertad del alma. Por lo cual es evidente cuánto prevalece el sabio y cuánto más poderoso es que el ignorante, que es impelido por la sola concupiscencia. Pues el ignorante, aparte de ser impelido de muchos modos por las causas externas y de no poseer nunca la verdadera satisfacción del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí, y de Dios y de las cosas; y tan pronto deja de padecer, a la vez también deja de ser. Mientras que el sabio, por el contrario, en cuanto se lo considera como tal, difícilmente se conmueve su ánimo, sino que consciente de sí, y de Dios y de las cosas, con una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee la verdadera sabiduría. Pero si el camino que he mostrado que conduce a este fin aparece muy arduo, sin embargo es posible hallarlo. Y ciertamente debe ser arduo lo que se encuentra tan raramente. ¿Cómo, en efecto, sería posible, si la salvación estuviera al alcance de la mano y si pudiera conseguirse sin gran esfuerzo, que la descuiden casi todos? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.³⁷

Spinoza, a partir de la noción de salvación, establece un punto de fuga a partir del cual se articula su sistema como una doctrina que conduce al planteamiento religioso. Este planteamiento ve a Dios como persona, y comprende la plena realización de la esencia del sujeto, como la conservación y plenificación de la misma en Dios.

En este sentido, Spinoza no resulta un filósofo que haga de su filosofía el principio del ateísmo, sino que, a pesar del rechazo a múltiples dogmas de las religiones judía y cristiana, ve en la relación del hombre con un Dios personal un criterio fundamental que orienta su sistema.

Ahora bien, como se señaló al comienzo de este trabajo, pode-

³⁷ *Ética*, v, Prop. XLII, Esc.

mos preguntar, ¿acaso es posible pensar en un planteamiento religioso, en el marco de la inmanencia? ¿Por qué este autor sitúa el planteamiento religioso mismo en la esfera de una doctrina inmanentista, la cual es el principio de la estructuración de sus planteamientos ontológico, epistemológico y ético que, aparentemente, desembocan en el ateísmo?

La concepción del ser como vida, actividad y conciencia absolutas, idénticas a la naturaleza; el conocer que se realiza en tanto el sujeto se determina como autómatas espiritual; y la virtud y el valor que encuentran su principio en una ética de la acción y el perseverar en el ser, ¿son compatibles con las nociones de salvación y beatitud, generalmente asociadas con una metafísica de la trascendencia, en la cual, Dios, al ser concebido como lo absolutamente otro, es por lo común soporte para el establecimiento de una vía negativa y una ética ascética?

Aquí, para responder estas preguntas y dar razón, con ellas, de la orientación del sistema spinoziano, es conveniente tomar en cuenta tanto las nociones de vida y libertad, como las coordenadas histórico-doctrinales en las que se enmarca el mismo.

Spinoza hace de la inmanencia el principio de la afirmación de la vida y la libertad del sujeto, de una afirmación que va desde su cuerpo, hasta la contemplación de su vida como siendo en Dios, pasando por la reforma del entendimiento y del orden social en el que está inscrito.

El proyecto spinoziano, es un proyecto de vida y libertad, que encuentra su soporte en la inmanencia, dado que ésta le brinda al hombre la posibilidad de encontrarse y adueñarse de sí mismo, para proyectarse como perseverar en el ser y capacidad de obrar, realizando su forma en todos los ámbitos de lo real, ya sea como modo finito extenso, o como vida eterna en el entendimiento infinito de Dios.

El problema de la libertad y la satisfacción de la esencia del sujeto como vida, aparece así como criterio fundamental del spinozismo que se afirma a partir de la noción de inmanencia.

Este planteamiento florece en un renacimiento y una naciente modernidad, que interiormente vinculados con el judaísmo, el cristianismo y el neoplatonismo, en suma, con las grandes tradiciones religiosas de Occidente, y con una actitud crítica hacia ellas, así como hacia la escolástica aristotélico-tomista, se nutre también de los nuevos problemas filosóficos de la modernidad misma. Estos problemas tienen su expresión tanto en las nociones de la primacía epistemológica del sujeto y la representación, el método, la ética de la acción y la autonomía moral, como del infinito, la sustancialización de la naturaleza y la ley natural. Así, Spinoza retoma el tradicional problema de la relación del sujeto y Dios, y le otorga una nueva dimensión gracias a la noción de inmanencia y a los modernos planteamientos que de ésta se derivan, en el contexto de un renacimiento en el que el hombre, contenido en un nuevo universo infinito, a base de profundizar en su propia esencia, descubre que en el infinito el centro está en todas partes, aun en su propia esencia y, que por ello, él es idéntico a Dios, al infinito mismo.

De este modo, nuestro autor hace de su filosofía una filosofía de la vida y de la libertad, que ve en la noción de la inmanencia el principio del que se sostiene, al asimilar e interpretar, bajo sus propios criterios, las corrientes de pensamiento de las que se nutre. Este pensador pugna por una liberación del sujeto, por una liberación que tiene, como eje, la noción de inmanencia, gracias a la cual el sujeto mismo se deifica y se salva, sin desatender, por ello, su propia naturaleza, su propia vida.

Spinoza aparece, así, como figura de un renacimiento que interpreta el tradicional problema de la salvación, a la luz de la noción de inmanencia, para llevar a cabo no sólo una naturalización de Dios, sino una deificación del hombre y de la naturaleza, a partir de la cual el hombre mismo exprese la forma divina, su propio principio inmanente y satisfaga su esencia como vida y libertad.

CONCLUSIONES. VIDA Y LIBERTAD

Spinoza, a lo largo de su correspondencia, destaca en múltiples momentos que su filosofía, así como su forma de vida, no se apartan de los principios que sienta la doctrina religiosa, ni conducen al ateísmo, ya que aunque establece una serie de críticas a diversos dogmas que, a los ojos de la razón, son producto de la imaginación, no niega el contenido de la salvación como el vínculo o ligazón del hombre con un Dios personal. Spinoza, no obstante que no reconoce en Dios un principio trascendente a la naturaleza, capaz de crear o no de la nada el mundo, según una libertad entendida como elección entre diversas causas finales, ve en él una conciencia y un poder existir absolutos, a partir de los cuales el sujeto puede satisfacer plenamente su anhelo de completud.

Este autor critica todas las opiniones y los discursos de los teólogos que impiden que el hombre se consagre a la filosofía y a la virtud. Según él, éstos afectan la imaginación del hombre mismo, de tal manera que promueven la negación de su poder obrar. De igual manera, rechaza el calificativo de ateo y reclama su derecho a pensar y vivir con entera libertad:

Ya estoy redactando un tratado sobre mis opiniones acerca de la *Escritura*. Las razones que me mueven a ello son:

- 1) Los prejuicios de los teólogos, pues se ve que ellos son los que más impiden que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de las mentes de los más sensatos;
- 2) La opinión que tiene de mí el vulgo, ya que no cesa de acusarme de ateísmo; me siento forzado a desecharla cuanto pueda;
- 3) La libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos; desearo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime total-

mente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores.¹

Spinoza no es un ateo, ya que el hecho de que niegue y critique diversos aspectos de las dogmáticas judía y cristiana, y señale las consecuencias ético-políticas, en múltiples casos deplorables, que se derivan de ellas, no implica que no vea la realización de la esencia humana como su vinculación con su propio principio, con un Dios que se conoce a sí mismo y aparece como persona.

Ahora bien, este último planteamiento, como ya hemos señalado, se ve determinado a partir de la noción de inmanencia. Es justamente esta determinación la que permite encontrar el significado del pensamiento spinoziano, como una filosofía de la vida y de la libertad. Esta filosofía expresa la forma de un renacimiento que, en oposición a la filosofía escolástico-aristotélica de la baja Edad Media y al retomar e interpretar las tradiciones religiosas del judaísmo, del cristianismo, así como del neoplatonismo, y anunciar algunos temas de la naciente modernidad, encuentra una síntesis interior.

La noción de inmanencia es el principio para establecer una ontología en la que Dios o lo real, se constituye como ley natural y fuerza de existir. En este sentido, lo real no aparece ordenado de forma jerárquica, sino como un pleno natural sujeto a leyes, que se realiza como tal en tanto se determina como actividad.

Por otra parte, a partir de la noción misma de inmanencia, junto con la adopción e interpretación de las exigencias cartesianas del método, Spinoza llega a la noción epistemológica de autómeta espiritual, que supone una importancia fundamental del sujeto y su capacidad creativa en la determinación de la verdad. Dicha determinación desplaza, así, la tradicional definición de la verdad misma como la adecuación del intelecto a la cosa, por los criterios de la claridad y la distinción, y de la definición genética.

¹ *Correspondencia*, Carta xxx.

Asimismo, en el plano de la ética, este autor, con base en la noción de inmanencia, ve en la virtud toda aquella acción que se traduzca en un perseverar en el ser, mediante la cual, la esencia del sujeto como vida, se ve fomentada. Spinoza anuncia así, una autonomía moral, en la que Dios no aparece como criterio de la virtud misma.

En este sentido, la noción de inmanencia contiene en germen algunos temas que se encuentran en franca oposición con la escolástica-aristotélica de la baja Edad Media y son principios de la filosofía moderna: una desustancialización de Dios que se traduce en la densidad ontológica de la naturaleza por un lado, y del sujeto mismo, por otro. Dios, como orden necesario y poder existir que se realiza en la Natura naturada y el sujeto, como conato y autómatas espiritual, resultan el principio que niega la tradicional procesión y jerarquía de los seres que va de lo múltiple a lo Uno y trascendente. En esta nueva comprensión del ser lo real mismo tan sólo aparece como vida y actividad, que no reconoce jerarquía ni privación alguna, sino únicamente regiones y aspectos de una misma esencia.

Sin embargo, a pesar de este planteamiento, Spinoza no deja de ver en Dios o la naturaleza un absoluto poder de pensar que encuentra una síntesis en su entendimiento infinito, síntesis por la que Dios mismo se determina como conciencia absoluta y como persona. De igual manera, este autor reconoce una tercera forma de conocimiento, la visión intelectual, por la que el hombre puede acceder a la vivencia y al amor absoluto que representa su propio principio, Dios mismo, a partir del cual logra su salvación.

Así, en este sentido, a pesar de que nuestro autor rechaza diversos planteamientos de las filosofías cristiana, judía y neoplatónica del medievo, y anuncia algunos temas de la futura modernidad, se inscribe en la órbita de un renacimiento, en el que tanto la primacía del sujeto y el problema de la representación, la adopción del método, la ética de la acción, como la matematización y la sustancialización de la naturaleza, aparecen como momentos de un Dios

que ha abandonado su trascendencia y eminencia no para morir, sino para animar interiormente al hombre y la naturaleza, haciéndolos idénticos a él mismo, al nutrirlos plenamente con su vida y conciencia. Dios, naturaleza y hombre se integran en la filosofía de este autor, al aparecer como momentos de un mismo principio inmanente que, en tanto inmanente, se realiza en su propia actividad y en su manifestación.

Sin desprenderse del planteamiento religioso fundamental del medievo, del amor a Dios y del amor a Dios como ágape, en tanto principio de salvación, Spinoza sienta algunos temas de la naciente modernidad y, simultáneamente, presenta una conciliación entre ambas tendencias de pensamiento, en un sistema renacentista que encuentran una síntesis, justamente en las nociones de vida y libertad.

Spinoza ve, en lo real, un principio que al determinarse como causa inmanente y expresiva se realiza en su propia actividad y se constituye como vida absoluta. En este sentido, el despliegue eterno de lo real mismo se sostiene por sí, según las leyes de su naturaleza y, por eso, según Spinoza, con absoluta libertad. Vida y libertad son para este autor términos correlativos, en tanto que ambos expresan la forma de Dios, en tanto fundamento uno y absoluto que es causa de sí y principio inmanente.

Ahora bien, justamente en tanto principio inmanente, Dios se realiza en su propia manifestación, en el hombre y en la naturaleza, que poseen así, como esencia, la vida y la libertad divinas. La libertad y la vida del hombre y de la naturaleza, son la libertad y la vida de Dios.

En este contexto, la filosofía de Spinoza no conduce al ateísmo, sino a una mística de la acción y de la vida, en la que el hombre y la naturaleza encuentran su propia deificación. Spinoza no reconoce la noción de redención, porque ve en las ideas de pecado y caída ideas de la imaginación, pero no por eso reduce a Dios a un puro ciego orden natural, ni a las categorías conceptuales de la razón o el cono-

cimiento del segundo género, sino que eleva o identifica la naturaleza y al sujeto al poder existir y pensar absolutos de Dios. Es en esta síntesis entre Dios y la naturaleza, que el proyecto spinoziano encuentra sentido, ya que exhorta al hombre a ejercer su propia esencia y realizarse como vida y libertad.

La filosofía de Spinoza es una filosofía de la vida y la libertad, porque ve en la naturaleza y en el hombre, en tanto idénticos a Dios, vida y libertad absolutas que no requieren más que de sí mismas para satisfacerse cabalmente. Ésta exhorta al hombre a que libere su cuerpo, su mente, la integridad de su ser, el orden social en el que se encuentra y les otorgue la dimensión absoluta que su principio supone.

Este autor invita al ser humano a que libere su cuerpo de las ideas perversas provenientes de un sistema opresor y de las pasiones que lo esclavizan y lo debilitan. De igual manera, pugna por la liberación de la mente de las ideas de la imaginación, de las pasiones del cuerpo y de una política en la que el hombre mismo se vea negado. Spinoza ve en el hombre un ser integral que aparece como síntesis de mente y cuerpo, un ser que es libre, en la medida en que puede realizarse según las leyes de su propia naturaleza. Esta cabal realización del hombre, como vida y libertad, se lleva a cabo mediante la construcción de un orden simbólico-social justo, en la que los hombres mismos puedan vincularse con base en el amor al otro, en un individuo superior en el que vean potenciada su esencia. Así, Spinoza pugna también por la liberación de la sociedad y el orden político en el que el hombre se desenvuelve.

En realidad, la cabal satisfacción de la esencia humana, para llevarse a cabo, requiere de una simultánea liberación de los órdenes corporal, mental, integral y social del sujeto, de tal manera que éste se constituya en una fuerza de existir ilimitada que brindará a su deseo y a su tendencia a perseverar en el ser, un adecuado cumplimiento.

Aquí, Spinoza añade un último nivel a la realización de la esen-

cia humana según sus propias leyes, al ver la libertad, como la vivencia del sujeto de su propia esencia como siendo en Dios. La conciencia de sí del sujeto como idéntico a Dios es la culminación de la liberación y vivificación humana, y un motivo importante por el cual se articula el sistema spinoziano.

Así, este filósofo establece un itinerario en la liberación del sujeto, por diferentes momentos que no se ven superados o negados entre sí, sino que se ven subsumidos hasta llegar a la libertad absoluta: cuerpo, mente, síntesis cuerpo-mente, sociedad, Dios, aparecen como instancias por las que el sujeto se reafirma y libera animado por una vía afirmativa y una mística de la acción, que tienen como soporte a Dios en tanto causa inmanente. De esta manera, el planteamiento religioso y la noción de inmanencia no resultan contradictorios, sino que se armonizan a partir de lo que podemos llamar una mística de la vida y de la libertad.

En este sentido, la filosofía spinoziana aparece como una filosofía de la vida y de la libertad, que se opone a toda doctrina esclavizante, que niegue la vida del sujeto en cualquiera de sus aspectos.

Para Spinoza, el hombre libre no piensa en otra cosa más que en la vida, en una vida que está tanto en el cuerpo, como en la salvación de un alma inmortal, así como en la mente, la producción de cultura y el establecimiento de una sociedad justa, fundada en el amor como caridad.

Spinoza, a diferencia de Kant, no reconoce limitación alguna: Dios es sus atributos, los atributos son las leyes, las leyes son los modos, y los modos son las leyes, las leyes los atributos y los atributos son Dios. Así, la noción de inmanencia permite una naturalización de Dios y una deificación de la naturaleza, que permite al hombre realizarse como Dios en el mundo, en la vida terrena, en la cultura y en la sociedad.

En ese marco Spinoza se encuentra bajo la influencia de un renacimiento que ha radicalizado la noción de emanación neoplatónica, para hacerla el principio de la inmanencia; que ha retomado la

noción cristiana de Verbo o Cristo, al hacerla idéntica al entendimiento infinito de Dios, fundamento de la racionalidad, y orden y síntesis natural; así como la noción de vida del Antiguo Testamento para inundar con ella el orden de la naturaleza, determinándolo como actividad y fuerza. De igual manera, el spinozismo atrae a su órbita las preocupaciones del método y de la representación, así como de la matematización y sustancialización de la naturaleza, y de la autonomía moral, para interpretarlas bajo sus propias premisas, y sentar así una ontología, una ética y una epistemología, que posibilitan una unión de la mente humana a la divina, al entendimiento infinito de Dios. Esta unión se traduce en un proyecto de liberación del hombre y de la satisfacción de su esencia como vida.

La filosofía de Spinoza, a pesar de encontrarse como momento de transición de un planteamiento religioso medieval a una nascente modernidad, encuentra su síntesis interior en un planteamiento inscrito en el renacimiento, en el que las nociones de inmanencia, vida y libertad resultan los criterios fundamentales.

Spinoza vive, filosofa y trabaja por la libertad del hombre, para que éste se desarrolle según las leyes de su propia naturaleza, de su propia vida. No obstante que presencia el drama de la esclavitud humana, ve en el hombre un ser libre, capaz de gozar de su propio cuerpo, de su mente, capaz de gozar de la naturaleza, capaz de gozar de lo que él llama la vida de Dios, de vivirla en su propia interioridad, ya que, para este autor, todo es uno.

Ahora bien, para finalizar este trabajo, sólo queda preguntar ¿qué importancia tiene el pensamiento de Spinoza en la actualidad?

La filosofía de este autor, justamente a partir de la articulación de su inmanentismo y del planteamiento religioso en una filosofía de la vida y la libertad, presenta una ética en la que el sujeto, por tener en sí mismo la capacidad de realizar su esencia, aparece como motor de un proceso de liberación individual y colectivo, a partir del cual le sea posible sacudirse todo un entramado emocional-simbólico-político, que niega su propio cuerpo y el estableci-

miento de una sociedad en la que los hombres se puedan desarrollar cabalmente.

Spinoza hace un llamado al sujeto para que se adueñe de su propia vida, y expulse todas esas quimeras que, como parásitos, se adueñan de su naturaleza. Tal vez ahora no sea la monarquía eclesiástica, ni una dogmática culpígena y autoflagelante de una religión malentendida, el principio fundamental que opaca la vida de los hombres, mediante el control de su imaginación. Pero, por ejemplo, es más que suficiente tomar en cuenta esa bola de cristal que somete la voluntad de aquel que se asoma a ella, para verificar la actualidad del pensamiento spinoziano. Aquí me refiero, entre otras cosas, a la televisión, la cual dicta objetos del deseo y símbolos, que instauran un orden imaginario que niega la vida del hombre y lo lanza a la construcción de una sociedad en la que él mismo no tiene lugar.

La noción de inmanencia, al restaurar la validez y el sentido de la capacidad creativa del sujeto, en función de la consideración de su esencia, presenta el instrumento de crítica gracias al cual éste puede dar cuenta y modificar todos los órdenes de su existencia para realizarlos cabalmente. Así, el sujeto mismo es capaz de apartarse de todas las ideas inadecuadas y de las mentiras que sostiene con su mente, y que justamente niegan su poder obrar.

En este sentido, el spinozismo aparece como una lúcida llamada a una sociedad como la nuestra, que empieza a resquebrajarse y hundirse en un fango de símbolos-engaños de orden político-cultural (como la deuda externa o la violencia en múltiples niveles que no promete más que vacío y sangre) que tiene como fondo una conquista y un mestizaje que, aunque fructífero y fértil, es también confuso y fuente de dolor. El spinozismo aparece como un llamado a refundar y reordenar, mediante la acción, las ideas, las emociones y los símbolos en los que se realiza el sujeto y su sociedad, de tal manera que los hombres satisfagan plenamente su cuerpo (alimento, techo, salud, etc.) y su mente (educación, derechos políticos, identidad, etc.) en suma, su propia vida.

La proposición "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" adquiere un sentido profundo y universal, mientras los hombres nos confundamos a nosotros mismos y seamos esclavos de nuestra mente, al creer encontrarnos y gozarnos en aquello que niega nuestra propia capacidad de obrar y aniquila nuestra alegría.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA Y FUENTES

- 1] Aquila, Richard E. "The identity of thought and object in Spinoza", *History of philosophy* 16 (3), 1978.
- 2] Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, P. Brunel, Amsterdam, 1730.
- 3] Bréhier, Emile, "Spinoza", *Historia de la filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 1942, trad. Demetrio Nández.
- 4] Cassirer, Ernst, "Spinoza", *El problema del conocimiento*, FCE, México, 1965, trad. W. Roces.
- 5] Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnik, Barcelona, 1975, trad. Horst Vogel.
- 6] Deleuze, Gilles, *Spinoza, Nietzsche, Kant*, labor, Barcelona, 1974, trad. Francisco Monge.
- 7] Dujovné, León, "La filosofía de Spinoza y sus fuentes judías", *Introducción a la historia de la filosofía judía*, Israel, Buenos Aires, 1949.
- 8] Eisenberg, Paul D., "How to Understand *Tractatus de Intellectus Emmendatione?*", en *Journal of History of Philosophy* (9), 1971.
- 9] Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: La política de las pasiones*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- 10] Rousset, Bernard, "L'être du fini dans l'infini dans la philosophie de Spinoza", en *Revue de Philosophie*, 1986.
- 11] Schulz, Walter, *El Dios de la metafísica moderna*, FCE, México, 1961, trad. Elsa Cecilia Frost.
- 12] Spinoza, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, trad. Atilano Domínguez.
- 13] Spinoza, *Tratado breve*, Alianza, Madrid, 1990, trad. Atilano Domínguez.

- 14] Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, Garnier-Flammarion, París, 1965, trad. Charles Appuhn.
- 15] Spinoza, *La reforma del entendimiento*, Aguilar, Buenos Aires, 1959, trad. Alfonso Castañón Piñan.
- 16] Spinoza, *Ética*, FCE, México, 1958, trad. Óscar Cohan.
- 17] Spinoza, *Tratado teológico-político*, Juan Pablos, México, 1975, trad. Julián Vargas y Antonio Zuzaya.
- 18] Spinoza, *Tratado político*, Técnos, Madrid, 1985, trad. Enrique Tierno Galván.
- 19] Zac, Sylvain, "Vic, Conatus, Vertú, Reports de ces notions dans la philosophie de Spinoza", en *Archives de Philosophie*, 40, 1977.
- 20] Zac, Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Presses Universitaires de France, París, 1963.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL CONSULTADA

- Allendesalazar, O., *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Alianza, Madrid, 1988.
- Antonietta, Eduardo, "Spinoza y el antifinalismo", en *Rev. Latinoamericana. Filos.*, 1977 (3):237-249.
- Arnaldez, Roger, "Spinoza et la pensée arabe", en *Rev. Synth.*, 1978 (99): 151-172.
- Bearer, Anthony, "Doubt and belief in *The Tractatus de intellectus emendatione*", en *Rev. Synth.*, 1978 (99): 121-146.
- Bertman, Martin A., "Rational pursuit in Spinoza's *Tractatus de intellectus emendatione*", en *New Scholast*, 1970 (44): 236-48.
- Boff, L., *Hablemos de la otra vida*, Sal Terrae, Santander, 1981, trad. Juan Carlos Rodríguez Herránz.
- Boss, G., "Méthode et doctrine dans la *Traité de la Réforme de l'entendement*", en *Rev. Philos. Louvain*, 1978 (76): 93-107.

- Bourenesse, René, "Una lettre de Spinoza", en *Rev. Philos. Louvain*, 1978 (76): 427-445 [Ressume, Summary, 445-446].
- Bowman, Carroll R., "Spinoza's idea of the body", en *Ideal. Stud.*, 1971 (1): 258-68.
- Brandt, Carlos, *Spinoza y el pantelismo*, Kier, Buenos Aires.
- Brann, Henry Walter, "Schopenhauer and Spinoza", en *J. Hist. Philos.*, 1972 (20): 181-96.
- Brykman, G., "Pourquoi 'la judéité de Spinoza?'" en *Les Nouveaux Cahiers*, París, 1977 (48): 25-31.
- Carr, Spencer, "Spinoza's distinction between rational and intuitive knowelwdge", en *Philos. Rev.*, 1978 (87): 241-52.
- Courtois, Gérard, "Innocence et responsabilité selon Spinoza", en *Arch. Philos. Droit*, 1977 (22): 97-111.
- Curley, Edwin M., *Spinoza's metaphysics: An essay in interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, 1969.
- De Dijn, Herman, "Spinoza's logic or art of perfect thinking", en *Stud. Spinozana.*, 1986 (2): 15-24.
- Di Vona, Piero, "Le propietá dell'essenza nella filosofia di Spinoza", en *Verifiche*, 1977 (6): 681-706.
- Domínguez, Atilano, "Lenguaje y hermenéutica en Spinoza", en *Misc. Lom.*, 1978 (36): 301-325.
- Doney, Willies, "Spinoza on philosophical skepticism", en *Monist*, 1971 (55): 617-35.
- Duchesneau, François, "Modele cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant", en *Cah. Spinoza*, 1978, (2): 241-285.
- Einsenberg, Paul D., "Is Spinoza an ethical naturalist?", en *Cah. Spinoza*, 1978, (2): 107-33.
- Falgueras Salinas, Ignacio, "El establecimiento de la existencia de Dios en el *Tractatus Brevis* de Espinosa", en *Anu. Filos.*, 1972 (5): 99-151.
- Floistad, Guttorm, "The Knower and the known. An outline of a central topic in Spinoza's Ethics", en *Man World*, 1970 (3): 3-25.
- , "Mind and body in Spinoza's *Ethics*", en *Synth.*, 1978 (37): 1-13.

- Foss, Laurence, "Hegel, Spinoza, and a theory of experience as closed", *Thomist*, 1971 (35): 435-46.
- Friedman, Joel, "How the finite follows from the infinite in Spinoza's metaphysical system", en *Synth.*, 1986 (69): 371-407.
- Friigo, Gian Franco, "L'ateo disistema? Il 'caso Spinoza' nella storia della filosofia Tedesca dall'Aufklarung alla Romantik", en *Verifiche*, 1977 (6): 811-859.
- , "An Overview of Spinoza's *Ethics*", en *Synth.*, 1986 (69): 67-106.
- Furlán, Augusto, "Idea y concepto en Spinoza y Santo Tomás", en *Sapientia*, 1969 (24): 23-48.
- Gabaude, Jean-Marc, "Ambiguité spinozienne", en *Rev. Ens. Philos.*, 1970-1971 (21): 1-7.
- , "Descartes-Spinoza et le Mouvement historique de la rationalité", en *Pensée*, 1977 (194), 81-98.
- Galichet, François, "Le problème de l'illusion chez Spinoza", en *Rev. Meta. Morale*, 1972 (77): 1-19.
- Gallego Salvadores, Juan José, "Posible fundamentación del sistema spinoziano a través de su correspondencia", *Est. filos.*, 1978 (27): 63-108.
- Gallicet Calvetti, Carla, "Spinoza lettore del Maciavelli", en *Riv. Filos. Neoscol.*, 1970 (62): 501-47.
- , "Recenti studi spinociani (continua)", en *Riv. rosm.* 1972 (66): 179-197.
- Guzzo, Augusto, "Incontri con Spinoza", en *Riv. rosm.* 1972 (66): 370-87.
- Hadot, Jean, "Spinoza, critique de la Bible", *Ann. Inst. Philos.*, 1977: 193-200.
- Hallelti, Harol Foster, *Creation, emanation and salvation. A spinocistic study*, M. Nijhoff, La Haya, 1962.
- Hampshire, *Spinoza*, Penguin Books, Londres, 1951.
- Humber, James M., "Spinoza's proof of god's necessary existence", en *Mod. School-man.*, 1971-1972 (49): 221-233.

- Kogan, J., "Actualidad de Spinoza", en *Cuadernos Americanos*, 1977 (4): 105-118.
- Lécrivain, André, "Spinoza et la physique cartésienne (suite): la partie II des *Principia*", en *Cah. Spinoza*, 1978 (2): 29-206.
- Martelli, María Caterina, "Aristocracia di pensero", en *Sophia*, 1972 (40): 354-356.
- Mc Shea, Roberto J., "Spinoza in the history of ethical theory", en *Philosophical F.*, 1976-1977 (8): 59-67.
- , "Spinoza's Human nature and history", en *Philosophical F.*, 1976-1977 (8): 602-616.
- Méchoulan, H., "Quelques remarques sur le marranisme et la rupture spinoziste", en *Studia Rosenthaliana (Assen)*, 1977 (11): 113-125.
- , "Spinoza face a quelques textes de origine marrana. Raison du concept de Dieu", *Op., cit.*, 1977 (11): 25-36.
- , "Spinoza á la charnière de deux mondes: orthodoxie et heterodoxie", *Ibid* 126-142.
- Mignini, Filippo, "Per una nuova edizione del *Tractatus de intellectus emendatione*", en *Stud Spinozana* 1988 (4): 15-34
- Misrahi, Robert, "La possibilité théorique et pratique de l'éthique dans le système de Spinoza", en *Stud Spinozana* 1988 (4): 186-270.
- Moreau, Jus, "Spinoza devant la tradition juridique, déprés le dépoulliment du *Traité Polttique*", en *Stud Spinozana* 1988 (4): 53-61
- Naess, Arne, *Freedom, emotion and self-subsistence. The structure of a central part of Spinoza's Ethics*, Oslo.
- Nathanson, Havrey B., "Spinoza's God: some special aspects", en *Man World*, 1970 (3): 200-203.
- Odegard, Douglas, "The body identical with the human mind: A problem Spinoza's philosophy", en *Man World*, 1970 (3): 579-601.
- Parkinson, G. H. R., "Spinoza's on the power and freedom of man", en *Monist*, 1971 (55): 525-53.

- Perelman, "Raison et conduite humaine chez Spinoza", en *Ann. Inst. Philos.* 1977: 189-92.
- Radner, Daisie, "Spinoza's theory of ideas", en *Philos. Rev.*, 1971 (80): 338-359.
- Rensch, Bernhard, "Spinoza's identity theory and modern biophilosophy", en *Philosophical F.* 1971-1972 (3): 193-207.
- Revan, I. S., "Aux origenes de la rupture spinozienne", en *Revue des Études Juives*, 1964 (123): 359-431.
- Robonet, André, "Librecé penseé et penseé libre chez Spinoza", en *Ann. Inst. Philos* 1977: 201-10.
- Roche, Maurice, "Avant-propos", en *Rev. Synth.*, 1978 (99): 3-6.
- , "Le monde philosophique contemporain de Spinoza", en *Rev. Synth.*, 1978 (99): 7-17.
- , "Le monde scientifique á l'époque de Spinoza", en *Rev. Synth.*, 1978 (99): 19-30.
- Shmueli, Efraim, "Some similarities between Spinoza and Hegel on substance", *Thomist*, 1972 (36): 645-657.
- , "Hegel's interpretation of Spinoza's concept of substance", en *Int. J. Philos. Relig.* 1970 (1): 176-191.
- Sullivan, Celestine, *Critical and historical reflections on Spinoza's "Ethics"*, Berkeley, University of California, 1958.
- Ternois, René, "Saint-Éuremond et Spinoza", en *Rev. Hist. List. France*, 1965 (65): 1-15.
- Tilliet, Xavier, "Spinoza préromantique. Aspects de la première renaissance", en *Arch. Filos.*, 1978 (1): 217-229.
- Tinland, Frank, "Spinoza ou la force d'affirmer", en *Rev. Méta. Morale*, 1978 (83): 51-72.
- Triedmann, Georges, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1962.
- Van Riet, G., "Actualité de Spinoza", *Philosophie et religion*: 125-173.
- Venegas Villegas, Egennery, "El derecho en el pensamiento de Baruch Spinoza", en *Rev. Filos. C. D.*, 1977 (15): 319-29.
- Villegas, Luis Javier, "Spinoza, El desmitificador", *Franciscarum*, 1978 (20), 129-42.

- Wienpahl, Paul, *Por un Spinoza radical*, Mexico, FCE, 1990.
- Zac, Sylvain, *La morale de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.
- ___, *Spinoza et l'interpretation de l'ecritute*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
- ___, "Le Spinoza de Martial Gueroult", en *Rev. Synth.*, 1971 (92): 251-79.
- ___, "Rapports de la Religion et de la politica chez Spinoza et J. J. Rousseau", en *Rev. Hist. Philos. Relig.*, 1970 (50): 1-22.

Spinoza, ¿místico o ateo? Una filosofía de la vida y la libertad se terminó de imprimir en mayo de 1997, en los talleres de Edilasher, S. A. de C. V. La composición se hizo en Adobe Garamond. El tiraje consta de 40 ejemplares.