



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

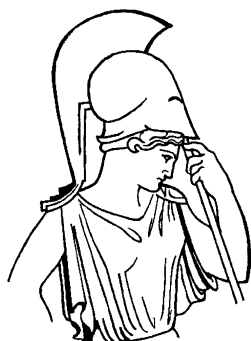
INDIVIDUO Y BEATITUD EN LA ÉTICA DE
SPINOZA. UN ANÁLISIS SOBRE EL LUGAR DEL
INDIVIDUO EN LA CONSECUCCIÓN DE LA FELICIDAD

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
AZENET LIORA LÓPEZ LÓPEZ

DIRECTOR DE TESIS:
DR. LUIS RAMOS-ALARCÓN MARCÍN



CIUDAD UNIVERSITARIA

2010



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.

Agradecimientos

A todos los que han estado ahí en este camino!

Mis padres

Mis hermanos:

Milka

Saraí

Aarón

Ángel

Muy especialmente al Dr. Luis Ramos-Alarcón Marcín por todo su apoyo y su paciencia.

Y a la Dra. Laura Benítez, la Dra. Alejandra Velázquez, el Dr. Jorge Linares y la Mtra. Mariela

Oliva, por sus lecturas y sus valiosos comentarios.

Índice

Introducción.....	5
1. Contexto histórico y religioso en la Ámsterdam del siglo XVII.....	9
1.1. Conflictos entre ortodoxia judía y judíos conversos en Ámsterdam.	11
1.2. Conflictos entre cartesianismo y calvinismo en la Universidad de Leiden.....	19
1.3. Breve esbozo de la obra de Spinoza. Ideas y conceptos centrales.....	28
1.4. Conclusiones del capítulo.....	32
2. El Dios de la razón, fundamento ontológico del individuo.....	35
2.1. Homologación de Dios, sustancia y naturaleza.....	36
2.2. Gradaciones ontológicas en el sistema natural.....	47
2.3. La noción de individuo en Spinoza.....	55
2.4. Conclusiones del capítulo.....	66
3. El individuo humano, su escisión y retorno a Dios: egoísmo y beatitud.....	72
3.1. El individuo humano, un modo que se conoce a sí mismo.....	73
3.2. El egoísmo como autoconciencia inadecuada.....	77
3.2.1. El punto de vista de la imaginación.....	78

3.2.2. El individuo egoísta y la esclavitud.....	87
3.2.3. Dimensiones positivas dentro de la individualidad inadecuada: los puentes hacia la autoconciencia adecuada.....	97
3.3. Beatitud y autoconciencia adecuada del individuo como superación del egoísmo.....	103
3.3.1. La vía hacia la beatitud: conocimiento de segundo y tercer género.....	103
3.3.2. Beatitud, afectos racionales y superación del egoísmo.....	110
3.3.3. Libertad, eternidad y superación del egoísmo.....	121
3.4. Conclusiones del capítulo.....	126
Conclusiones generales.....	130
Bibliografía.....	132

Introducción

La preocupación que dirige la filosofía del judío holandés Baruch de Spinoza (1632-1677) es el bienestar y la felicidad del individuo humano, misma que en su obra magna, la *Ética demostrada según el orden geométrico*, recibe el nombre de beatitud. Spinoza, como otros pensadores del siglo XVII –Descartes, Pascal, Leibniz –es heredero de la concepción matemática del universo que se gestó en el siglo XVI con la llamada revolución científica. De acuerdo con dicha concepción, el universo entero se encuentra regido por leyes que son susceptibles de ser desentrañadas por la razón humana. Nuestro autor sostiene que la felicidad humana debe, como todos los objetos naturales, poder ser deducida a partir de un conocimiento adecuado de las leyes universales. Así, el rumbo de la ética es marcado por la física.

Al mismo tiempo, el filósofo holandés es testigo de toda una serie de conflictos y enfrentamientos políticos y religiosos, situación de la que incluso llega a ser víctima cuando es expulsado de la comunidad judía de Ámsterdam. Por ello, piensa Spinoza, la construcción de una filosofía deberá ayudar a diagnosticar las causas de estos males, para con ello sentar las bases para construir una forma de vida y de pensamiento liberadora. El conocimiento es para Spinoza una potencia activa de liberación práctica; nos interesa conocer a la naturaleza por cuanto esto nos permite conocernos a nosotros mismos y volvernos libres y felices.

En el presente trabajo nos proponemos rastrear en la filosofía de Spinoza un ideal ético cuyo núcleo se encuentra en la superación del egoísmo, considerado como connatural al individuo humano. Es decir, sostenemos que, de acuerdo con la ética de Spinoza, la felicidad del individuo, su libertad y su bienestar sólo son posibles cuando éste se desprende en cierto grado de sus preocupaciones egoístas, y reconsidera su propia existencia como integrada en totalidades más

grandes, las cuales corresponden tanto al entramado social como al natural. Este ideal será dirigido por un entendimiento correcto de uno mismo, o bien, un autoconocimiento adecuado.

Hemos dividido nuestro trabajo en tres capítulos. En primer lugar, buscamos los elementos del entorno histórico e ideológico de Spinoza que pudieron influir en la configuración de su pensamiento, y en particular en sus concepciones de la beatitud y del individuo. Destacamos su formación en la tradición judía así como sus posteriores conflictos con ella, y su relación con la filosofía cartesiana. La primera, por cuanto conduce a nuestro autor a una escisión con las religiones históricas y a una naturalización y/o racionalización de sus términos, como Dios o la propia beatitud, a la que también entiende como salvación del individuo. La segunda, por cuanto nociones metafísicas y físicas de Descartes, como la sustancia o el individuo, hallan gran resonancia en el pensamiento de Spinoza.

En nuestro segundo capítulo analizamos someramente los fundamentos principales del sistema de Spinoza, como son la doctrina de la sustancia única y su despliegue a través de los atributos, modos infinitos y modos finitos. Para dar con la definición de individuo con la que trabaja nuestro autor, debemos mostrar cómo las cosas singulares en su diversidad se derivan de la causa primera de todo el universo. Nuestro objetivo con esto es asimismo mostrar el grado en que todos los individuos están imbricados entre sí, con lo cual tendremos bases para situar al individuo humano en su justo lugar en el sistema de la naturaleza.

Por último, el tercer capítulo de este trabajo se enfoca concretamente en el individuo humano: las particularidades que lo distinguen de otros individuos en la naturaleza, y las dos diferentes dimensiones que puede tomar su existencia, según su entendimiento de sí mismo sea o no adecuado. Sostenemos que el egoísmo se encuentra en el corazón del estado al que Spinoza denomina esclavitud, el cual corresponde al conocimiento inadecuado, y en el cual se origina el sufrimiento humano. Nos ocupamos, pues, de mostrar de qué manera el egoísmo da origen a los

padecimientos, tanto los que tocan al individuo solo como los que afectan a las colectividades. Asimismo, sostenemos que el estado al que Spinoza llama beatitud implica necesariamente un abandono de la perspectiva egoísta centrada en el solo individuo, lo cual, si bien no provoca la aniquilación total de los impulsos egoístas, sí nos hace desplazarlos y colocarlos en un segundo plano.

Hemos intentado que nuestra propuesta de lectura de la ética de Spinoza aporte alternativas para el extremo individualismo que en nuestra realidad actual es fuente de grandes males para los seres humanos. Consideramos esencial el rescate del valor del otro y del entorno, con la premisa de que una interacción con éstos en la cual se minimicen las relaciones de poder, dominio y depredación, equivale a una mejor realización de nuestra esencia humana. La propuesta ética de nuestro autor ofrece fundamentos para volver a concebir al individuo desde un punto de vista en el que éste no sea una unidad aislada o enfrentada a la totalidad de su entorno.

El texto en el que nos enfocamos primariamente en la presente investigación es la *Ética*; no obstante, para la aclaración de ciertos puntos recurrimos al apoyo de otros escritos de Spinoza, como son su *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, su *Tratado Teológico Político*, sus *Principios de la Filosofía de Descartes*, sus *Pensamientos Metafísicos* y su correspondencia.

Finalmente, quisiéramos ofrecer algunas aclaraciones sobre la manera de citar la *Ética*:

E1, E2, E3, E4, E5= Libro I, II, III, etc.

Ax1, Ax2, Ax3, etc.= Axioma I, II, III, etc.

Def1, Def2, Def3, etc. = Definición I, II, III, etc.

P1, P2, P3, etc. = Proposición I, II, III, etc.

D= Demostración

C1, C2, etc. = Corolario I, II, etc.

S1, S2, etc. = Escolio I, II, etc.

L1, L2, etc. = Lema I, II, etc.

AD1, AD2, etc. = Definiciones de los afectos I, II, etc.

Praef = Prefacio

A = Apéndice

Ejemplos de citas:

E2P13SL2 = *Ética*, Libro II, Proposición XIII, Escolio, Lema 2.

E3P31C = *Ética*, Libro III, Proposición XXXI, Corolario.

1. Contexto histórico y religioso en la Ámsterdam del siglo XVII

El presente capítulo tiene el objetivo de introducirnos al contexto en el que se gestó el pensamiento de Baruch de Spinoza. Dada la amplitud del mismo, nos enfocaremos en aquellos aspectos relacionados con su noción de beatitud, así como algunas probables raíces o influencias de su concepción del individuo. Nuestra atención se centrará en dos factores: el judaísmo de Spinoza y sus estudios en la universidad de Leiden.

Buscamos, en primer lugar, aquellos influjos que pudieron obrar sobre la concepción spinoziana de la divinidad. El sistema de Spinoza utiliza un lenguaje teológico-escolástico para exponer sus nociones medulares, como *Dios* y *beatitud* –a la que, por cierto, define como el amor (intelectual) de Dios¹. También el individuo debe ser definido a partir del concepto de Dios, al que nuestro autor juzga el concepto primero. De ahí que no podamos pasar por alto una revisión del contexto religioso en que se vio envuelto nuestro autor en sus años tempranos², aún cuando debemos tener siempre presente que él manifestó su intención de romper con esta tradición por resultar contradictoria con la razón³. Asimismo, se cuida muy bien de asignar a estos términos un nuevo significado racional⁴, advirtiendo a sus lectores que deben apegarse estrictamente a las

¹ En E5P36S explica Spinoza: “Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o *beatitud* o libertad, a saber, en el amor constante y eterno a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres”. El subrayado es nuestro; Atilano Domínguez traduce el latín *beatitudo* por “felicidad”. Tratamos este tema en nuestro tercer capítulo, en *infra*, p. 99.

² Frederick Copleston, por su parte, apunta que en el Dios-sustancia de Spinoza quedan probablemente ciertos resabios de este judaísmo; o bien, que el Dios de los judíos contribuyó a moldear este concepto en su pensamiento. Cf. Frederick Copleston, *Historia de la Filosofía. De Descartes a Leibniz*, Ariel, México, 1988, pp. 214; 224; 232; 247-248.

³ Al respecto es ilustrativo el siguiente pasaje de Steven Nadler, biógrafo de Spinoza: “Pese al lenguaje teológico de Spinoza y a lo que parecen ser concesiones al sentimiento ortodoxo (“El amor a Dios es nuestra mayor bienaventuranza”), no existe la menor duda sobre sus intenciones. Su objetivo es nada menos que el de una total desacralización y naturalización de la religión y de sus conceptos”. Cf. *Spinoza*. Trad. al español por C. García Trevijano, Acento, Madrid, 2004, p. 262.

⁴ En su *TTP*, Spinoza realiza una investigación de conceptos que aparecen en las Escrituras, como el *espíritu de Dios*, mostrando cómo su significado original no era necesariamente sobrenatural. Asimismo, resignifica expresiones como “gobierno de Dios”, entendiéndolo como “el orden fijo e inmutable de las cosas naturales”. Cf. *TTP* 3-I [p. 119 de la edición de Alianza, Madrid, 2003].

definiciones que él ofrece, en orden a entender correctamente sus escritos. Por “religión”, por ejemplo, entiende todo aquello que se refiere a Dios o a su idea⁵. Spinoza se inclina por una religión racional, religión verdadera o universal, cuyos únicos preceptos son los dictados de la razón natural⁶. Esta religión racional coincide con la vida recta del sabio, es decir, con el estado de beatitud como ideal de la vida humana. En nuestro breve estudio del judaísmo de la época nos enfocaremos en exponer el origen de ciertas tendencias, por supuesto heterodoxas, a aplicar la razón natural en terreno que solía considerarse exclusivamente de fe.

En un segundo momento, analizaremos la filosofía de Spinoza en el marco de la filosofía de la época: identificado como cartesiano –aunque no comulgara completamente con estas ideas, era tachado por consiguiente de ateo. Es bastante probable que estudiara en la universidad de Leiden, aunque de manera extraoficial: su nombre no aparece en los registros académicos de la época⁷. En esta universidad, pese al recelo y a la prohibición recién levantada, el cartesianismo encontró una buena acogida. Veremos algunas de las razones por las que esta doctrina fue tan controversial e indeseada; estigmas éstos que se heredaron al pensamiento de Spinoza, por cuanto el filósofo holandés parecía el continuador directo de Descartes. Asimismo, marcaremos las diferencias explícitas que nuestro autor reconoce entre la filosofía del francés y la suya propia.

Finalmente, en un tercer apartado ofrecemos un breve panorama de la filosofía de Spinoza a través de sus principales obras.

⁵ Una definición de religión se ofrece en E4P37S1: “Refiero a la religión cuanto deseamos y hacemos, porque somos su causa en cuanto que tenemos la idea de Dios o en cuanto que conocemos a Dios”.

⁶ En *TTP*, afirma Spinoza que “la palabra eterna de Dios y su pacto, así como la verdadera religión, están grabados por la acción divina en los corazones de los hombres, es decir, en la mente humana, y que éste es el verdadero texto original (*syngraphum*) de Dios”; y posteriormente, que “la teología es lo que se llama propiamente la palabra de Dios, la cual no consiste en cierto número de libros. Quien entienda así la teología comprobará que está acorde con la razón en cuanto a sus preceptos o enseñanzas de vida, y que no la contradice en absoluto en cuanto a su meta y a su fin”. Pretende, al mismo tiempo, distinguir esta religión de la religión tradicional, histórica o imaginativa. Así, en su *Prefacio* a este mismo texto contrapone “religión” y “superstición”: “De ahí que, el no aplacar con votos y sacrificios a esa divinidad, les parece una impiedad a estos hombres, víctimas de la superstición y contrarios a la religión, los cuales, en consecuencia, forjan ficciones sin fin e interpretan la Naturaleza de formas sorprendentes, cual si toda ella fuera cómplice de su delirio”. Cf. *TTP Praef. I* [p. 62], 15- III [pp. 326-27].

⁷ Cf. Nadler, *op. cit.*, pp. 193, 228.

1.1. Conflictos entre ortodoxia judía y judíos conversos en Ámsterdam

Baruch de Spinoza nace en 1632 en Ámsterdam, en donde el judaísmo se enfrenta a una serie de escisiones que amenazan su cohesión y homogeneidad doctrinal y comunitaria. Ésta es la razón de que, en 1656, sus planteamientos subversivos sobre temas tan nucleares como Dios o las Escrituras le acarrearán al filósofo el castigo más riguroso: el de ser terminantemente excluido del pueblo judío⁸. En aquellos momentos, la comunidad no podía darse el lujo de tolerar el menor indicio de heterodoxia en su interior. Su identidad como pueblo se sustentaba en su apego a una ancestral y rígida tradición, compuesta de un conjunto de creencias, prescripciones rituales y normas fijas de conducta, y como tal se había visto amenazada por los recientes fenómenos de las persecuciones y los *marranos*, de los cuales hablaremos a continuación. Había, asimismo, razones de conveniencia política para tan duro tratamiento, que serán también examinadas.

La comunidad judía de Ámsterdam estaba conformada en su mayoría por ex-cripto-judíos, inmigrantes que venían huyendo de la persecución religiosa suscitada en la península ibérica a partir del siglo XV, y que habían tenido que practicar su fe en secreto para salvarse de la Inquisición y evitar el exilio. Estos inmigrantes temían que la relativa estabilidad alcanzada en suelo holandés fuera muy precaria; el mejor medio para preservarla era mostrarse ante sus anfitriones como una comunidad perfectamente controlada, que no representaría ningún riesgo de subversión del orden del país que los acogía; para ello consideraban necesario guardar la más rigurosa ortodoxia

⁸ Es “borrado del libro de Israel”. Aunque el término *cherem* o *herem*, utilizado para designar este castigo, se traduce a menudo como *excomuniación*, su sentido no es propiamente ése, sino que, según el Antiguo Testamento, es “la condena de un ser o un objeto a la destrucción, a la aniquilación sagrada”; era un castigo laico y tipificado con diversos grados, de los cuales la separación total y definitiva del pueblo de Israel (*schamatta*) es el último. Cf. Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Libros Hiperión, Madrid, 1987, pp. 17-18. El documento que proclama la *cherem* o *herem* aparece en múltiples fuentes; véase Nadler, *op. cit.*, pp. 173-174; Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya-Muchnick, Madrid, 1995, pp. 20-21.

religiosa⁹. Cualquier disidente o heterodoxo habría de ser perseguido implacablemente y castigado de modo ejemplar a fin de reprimir al máximo este tipo de irregularidades¹⁰.

Expulsados en 1492 por los reyes católicos de España, los judíos habían encontrado un primer refugio en Portugal, en donde se les dio la oportunidad de permanecer relativamente en paz por un breve lapso. Sin embargo, su presencia (en tanto que judíos) resultaba incómoda. Los gobernantes portugueses se encontraron pronto ante un predicamento. No querían expulsar a los judíos, pues reconocían su gran poderío y potencial económicos. Con el fin de retener para sí tales ventajas, terminaron por imponerles la conversión al cristianismo¹¹, negándoles la opción del exilio, la cual implicaría una gran fuga de recursos¹². Estas circunstancias no podían sino propiciar el surgimiento de cripto-judíos: judíos que exteriormente profesaban la fe cristiana, pero que permanecían internamente apegados a la ley de Moisés.

La principal repercusión de lo anterior en el judaísmo fue una gradual pérdida de todo el aparato exotérico de la religión. No había cabida ni para prácticas públicas, como la asistencia a una sinagoga, los matrimonios o las procesiones fúnebres, ni para rituales, como el sacrificio y purificación de los animales para los alimentos o la práctica de la circuncisión. No había, tampoco, acceso a la Torah, el Talmud o el Midrash –textos sagrados que conformaban su base doctrinal, ni oportunidad de solicitar consultas rabínicas. Por esta razón, en la península ibérica a los judíos

⁹ Aunado a esto, el reconocimiento oficial de su derecho a establecerse en Ámsterdam y practicar culto público, otorgado en 1619, imponía una serie de condiciones y/o restricciones, entre las que figura un estricto apego a la ley judía. Cf. Nadler, *op. cit.*, p. 36.

¹⁰ No obstante, no siempre se utilizaba la expulsión como primer recurso; antes de ello, se intentaba por todos los medios volver a encauzarles. Por otro lado, Miquel Beltrán habla también de una tendencia a mostrar permisividad con ciertos dogmas del judaísmo de los marranos –de los cuales hablaremos a continuación- que, a pesar de ser valorados como errores respecto de la ley mosaica, mostraban una suerte de compatibilidad con el cristianismo calvinista holandés. Entre estos dogmas convenientes el autor enumera la creencia en el demonio que asecha a las almas para tentarlas, en los siete pecados capitales, en la fe y las buenas obras como medios para ganar la salvación eterna, en la necesidad de la mortificación y la penitencia. Éstos aparecen en el libro de Abraham Pereyra, *La Certeza del Camino*. Cf. M. Beltrán, *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*, Riopiedras, Barcelona, pp. 72-73.

¹¹ Esto, con ocasión del matrimonio de Manuel I con la infanta Isabel, hija de los reyes católicos de España, en 1495. Cf. Albiac, *op. cit.*, p. 62.

¹² *Idem*, pp. 52-63.

conversos se les designa con el término despectivo de *marranos*: los que marran, los que fallan¹³. Un marrano es un individuo incompleto y deficiente, que ha descuidado el estudio de los textos y de Dios. Así, señala Carl Gebhardt, un marrano viene a ser un católico sin fe y un judío sin conocimiento¹⁴.

Muchos de estos marranos pudieron más tarde emigrar al norte, atraídos por la reputación de tolerancia religiosa de que gozaban los Países Bajos¹⁵; otros tantos, sin embargo, permanecieron en la península, viviendo como nuevos cristianos. Todos ellos se enfrentaron al rechazo de judíos y cristianos por igual. Para estos últimos, el converso era siempre sospechoso: había sido recibido en el cristianismo con muchos recelos, y nunca se le conferiría el mismo estatuto que al cristiano de nacimiento. Por su parte, para aquellos judíos que habían permanecido férreamente fieles a su propia tradición – los Ashkenazim de Europa oriental, que habían emprendido la huida ante las matanzas de judíos, pero que jamás habían renegado de su fe – así como para aquellos que, ya establecidos fuera de España y Portugal – concretamente, en Ámsterdam – habían podido retomar la observancia de la ley mosaica, los marranos o *anussim*¹⁶ representaban un serio problema ontológico, teológico y escatológico, que apuntaba principalmente a la cuestión de la salvación de sus almas¹⁷ –la cual iba de la mano con la de su pertenencia al pueblo de Israel. Entre los Ashkenazim a menudo se decía que no había ningún sefardí piadoso¹⁸; mientras que ellos mismos

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Gebhardt, editor de las *Obras Completas* de Spinoza en latín, señala, al igual que otros comentaristas como Y. Yovel, que en Spinoza predominan ciertos rasgos cripto-judíos, en cuanto a su comportamiento respecto a la verdad. Cf. Beltrán, *op. cit.*, p.13.

¹⁵ Al independizarse los Países Bajos de España, con la guerra de los Ochenta Años (1568-1648), quedan libres también de la vigilancia de la Inquisición, lo cual los convierte en un refugio para todos los perseguidos.

¹⁶ Término que, a su vez, emplearon los rabinos para designar a los llamados marranos. Se traduce por “forzados”. También utilizaban el de *meshummadim*, “convertidos”. Cf. Albiac, *op. cit.*, p. 38; Nadler, *op. cit.*, p. 21.

¹⁷ Preocupación ésta que, por su referencia a un castigo o premio eternos, estaba ya cargada de matices cristianos, y, por tanto, estaba contagiada de marranismo. La cuestión es el núcleo de una disputa entre los rabinos Aboab y Saúl Levi Mortera, representantes, respectivamente, de las congregaciones Beth Israel y Beth Jacob. Ésta última se forma de una facción que se desprende de la primera, a causa de una discrepancia en cuestiones dogmáticas como la que hemos mencionado. Cf. Albiac, *op. cit.*, pp. 67-68; Nadler, *op. cit.*, pp. 39-41, 84-85.

¹⁸ Los sefardíes eran los judíos de origen ibérico. Cf. Albiac, *op. cit.*, p. 75.

se consideraban un modelo del judaísmo más puro, al cual los otros debían asimilarse¹⁹. Así, los judíos conversos vivieron siempre bajo presión y escrutinio, acosados y perseguidos.

Además, los propios marranos tenían una percepción de sí mismos cargada de conflictos, y sufrían una fuerte sensación de desarraigo y de pérdida de identidad. Atravesaban por una gran confusión doctrinal: el judaísmo que profesaban era ya difícilmente reconocible como tal, e, incluso había comenzado a teñirse con notas de cristianismo o a sincretizarse con él, como consecuencia de los dos siglos de encubrimiento a los que se vieron sometidos. Por ello, cuando llegan a los Países Bajos, a finales del siglo XVI²⁰, la nueva libertad religiosa les resulta en principio desconcertante; y en sus primeros años aún continúan practicando su judaísmo en secreto. Pues, aunque la Ámsterdam que los recibe tenía sus propias disputas en materia de religión²¹, era ante todo una ciudad mercantil, en la que se tenía bien entendido que el comercio y la tolerancia se implicaban mutuamente²².

Los recién llegados a Ámsterdam adoptaron dos diferentes actitudes. Unos, acosados por la culpa y la vergüenza, intentaban borrar su pasado de encubrimiento; otros, en cambio, habían desarrollado, a partir de éste, una tendencia hacia el interiorismo religioso que los hacía escépticos hacia ciertos dogmas y normas litúrgicas. De esta manera, se distinguió entre dos tipos de marranos: unos, *humildes*, cuya única *enfermedad* era la ignorancia, y que, deseosos de reintegrarse en el

¹⁹ Los contrastes entre sefardíes y ashkenazis se hicieron más evidentes con el florecimiento comercial de los primeros, quienes siempre se destacaron por su habilidad para los negocios. Steven Nadler nos relata que, mientras los Ashkenazim resaltaban por sus ropas oscuras y anticuadas, y se caracterizaban por ser muy pobres, los sefardíes apenas si se distinguían de los ciudadanos holandeses, iban bien vestidos y vivían en barrios acomodados. Los primeros vivían aislados culturalmente, mientras que los segundos, ex-marranos, se caracterizaban por ser más abiertos y cosmopolitas. Estas circunstancias provocaron que cada uno de los grupos mirara con desaprobación al otro. Cf. Nadler, *op. cit.*, p. 44.

²⁰ Atilano Domínguez señala que la fecha de llegada es 1593, pero no es sino hasta 1602 cuando se forma oficialmente la primera comunidad. Cf. A. Domínguez Basalo, *Spinoza*, Biblioteca Filosófica/Ediciones del Orto, Madrid, 1995, p. 9.

²¹ Nos referimos principalmente a los choques entre calvinistas replicantes y contrarreplicantes, de los cuales tendremos ocasión de hablar más adelante. Cf. *ibid.*, pp. 34-36, 197-199, 209-212, 336-348, 400-416; *vid. infra*, pp. 23-23.

²² Lo único que se proscribía era precisamente el catolicismo, por ser sinónimo de intolerancia. La tolerancia queda proclamada de manera oficial en el Tratado de Utrecht, cuyo artículo 13º reza: "Todo individuo será libre en su religión, y ningún hombre podrá ser molestado o interrogado sobre la cuestión del culto divino". Cf. Albiac, *op. cit.*, p. 65; Nadler, *op. cit.*, p. 29.

seno del judaísmo tradicional, estaban dotados de una buena disposición para aprender de los rabinos; los otros eran “intelectuales afectados de soberbia, filósofos racionalistas, averroístas y nihilistas, que no se adherían a ninguna fe”²³. Habiendo incursionado en las ciencias profanas, aprendieron a prescindir en gran medida de la religiosidad como era tradicionalmente entendida, y a buscar el sentido del mundo dentro del mismo mundo.

En la filosofía de Spinoza aparecerán, ciertamente, bastantes de los rasgos atribuidos a este grupo de intelectuales disidentes²⁴. Entre ellos queremos destacar, como ejemplos ilustrativos del cariz que tomaba el judaísmo tras la experiencia del marranismo, las figuras de Uriel da Costa y Juan de Prado. Ambos son cercanos a nuestro autor en el tiempo, y, hasta cierto punto, en el pensamiento; ambos, como él, sufrieron la *cherem* por causa de sus ideas subversivas de la tradición.

Uriel da Costa (1585-1640) se consideraba un purista de la religión hebrea, pronunciándose enérgicamente contra el vicio del “rabinismo” que, desde su asentamiento en Ámsterdam, imperaba en el pueblo de Israel. Da Costa, portugués y marrano, había sido educado en el cristianismo, e incluso estudió derecho canónico. Sin embargo, se convenció de la verdad del judaísmo, por lo que emigra a Ámsterdam para convertirse y practicarlo como era debido. No obstante, el judaísmo al que se adhirió había pasado ya por el marranismo, y estaba permeado de elementos católicos. Al llegar

²³ Según el documento de Abraham Pereyra/Orobio de Castro (?-1699). Por “nihilista” entendemos a aquella persona crítica, que no acepta la autoridad de ningún principio trascendente. En cuanto al averroísmo, se trata de la escuela filosófica del árabe Averroes (1126-1198), abocada principalmente a la interpretación de la filosofía de Aristóteles (384-322 a. C.), y que sostiene que la lógica –aristotélica– es una importante herramienta para lograr una mejor comprensión de Dios. Por “racionalista” entendemos al individuo que confía únicamente en su razón como medio de acceder a las verdades universales. Dentro de la tradición filosófica, Spinoza es uno de los grandes representantes del racionalismo, junto con Descartes y Leibniz. *Vid. infra*, p. 26; *cf. Albiac, op. cit.*, p. 112.

²⁴ Y. Yovel enlista una serie de rasgos que harían de Spinoza un marrano: su heterodoxia respecto de la religión revelada, su negación de la trascendencia a favor de la mundanidad, su fervor por la salvación a través de vías no tradicionales, su pugna por la tolerancia en contra de la acción inquisitorial. Además de éstas, Yovel señala aún otras tres, a las que consideramos buena fuente de material para nuevas reflexiones: el equívoco y el doble lenguaje en sus textos, la dualidad de su vida (vida interna-externa), y la interrupción de su trayectoria dual por un cambio abrupto (con lo cual se refiere a las rupturas que vive Spinoza tanto respecto de la comunidad judía como de la protestante, tras su excomuniación). *Cf. Yovel, op. cit.*, pp. 45-55.

a Ámsterdam, le parece encontrarse con una secta de fariseos –quienes a su vez tenían también orígenes marranos; rabinos que manipulaban la ley oral a conveniencia y se desviaban de la ley original escrita. Es probable que con esto manifestara una intención de rescatar lo sustancial de la religión judía, pues acusaba cuanto de supersticioso había en ella, y reconocía asimismo que la ley no era sino una invención humana. Por todo esto, eran numerosos los ritos y artículos de fe que se negaba a practicar y/o asumir. Además, Da Costa incorporaba ideas propias, fruto natural de su razón, ya que, reconociendo la frecuente contrariedad entre ésta y la fe, le confería la mayor autoridad a la primera. Esto se manifiesta en su discusión sobre la inmortalidad del alma y la vida eterna, en las cuales denunciaba dogmas cristianos sin fundamento. Da Costa sostenía que el alma no es sino una parte del cuerpo que muere con el cuerpo, y cuya única particularidad es la racionalidad. Así, niega toda recompensa o castigo después de la muerte. Aunque Da Costa no escribió nada más que un texto –la *Exemplar humana vitae* – donde denuncia las humillaciones a las que es sometido tras su segunda *cherem*, cuando trata de reintegrarse al seno de la comunidad judía tras años de aislamiento, sus ideas fueron recordadas y discutidas por sus correligionarios durante un buen tiempo²⁵.

Juan de Prado (1614-?), médico español y también marrano, compartió la suerte de Spinoza en 1656, siendo anatemizados los dos en este año²⁶. Prado rechazaba, en común con nuestro autor, la idea de una divinidad que fungiera como creadora, gobernadora o juez de los acontecimientos del mundo. A consecuencia de esto, se les acusa a ambos de sostener que Dios no existe, sino en un sentido filosófico, lo cual la ortodoxia considera una aberración. La única autoridad a seguir para los adultos libres, defendía Prado, es la razón misma, por encima incluso de la autoridad de lo que se conoce como palabra revelada. La ley mosaica no era verdadera, por lo menos no en sentido literal,

²⁵ Cf. Nadler, *op. cit.*, pp. 170-175; Yovel, *op. cit.*, pp. 61-68.

²⁶ Se señala, incluso, que ambos pensadores mantuvieron un estrecho contacto tras sus respectivas excomuniones. Cf. Nadler, *op. cit.*, p. 186.

pues no expresaba sino un “conjunto inútil de antropomorfismos”. Asimismo, sostenía que el alma humana no era inmortal. Por todas estas opiniones heréticas, a Prado se le expulsa de la comunidad sin la alternativa de pedir perdón y reivindicarse²⁷.

Las tesis que al propio Spinoza le valieron la excomunión se pueden resumir básicamente en dos: su identificación de Dios con la naturaleza, y su afirmación de que el Pentateuco no había sido escrito por Moisés ni tenía origen divino²⁸. Como estudiaremos en los capítulos siguientes, Spinoza afirma en sus obras que la antropomorfización de Dios resulta filosófica y racionalmente insostenible. Si bien reconoce que Dios es la primera causa del mundo, no le otorga una voluntad libre por la cual haya ejecutado el acto de la creación; más bien sostiene que sus “obras” no son sino consecuencias lógicas que se siguen por necesidad de su esencia; cosa que la ortodoxia interpreta como un sometimiento de Dios a un determinismo causal, una más de las aberraciones del spinozismo. Asimismo, nuestro autor concibe a Dios como una sustancia infinita, de infinitos atributos, de la cual todo cuanto existe es un *modo*; así, Dios y la naturaleza no son esencialmente diferentes²⁹. Niega también que el alma humana sea inmortal y que haya tras la muerte una recompensa o castigo eternos, a los que podamos acceder como consecuencia de nuestras acciones. Por lo tanto la esperanza y el temor hacia el otro mundo son solamente emociones manipuladas para la sumisión, puesto que no hay nada que las justifique. Los profetas, por su parte, no eran más que gente dotada de una piedad e imaginación extraordinarias, pero con muy poco entendimiento; por lo tanto, no entendían verdades, sino que se representaban imágenes. Así, sus mensajes no debían ser tomados en sentido literal, sino alegórico.

²⁷ Cf. *idem*, pp. 200-206.

²⁸ Cf. A. Domínguez Basalo, *op. cit.*, pp. 30-31.

²⁹ Retomamos en más detalle y profundidad al Dios de Spinoza, en el segundo capítulo de este trabajo. *Vid. infra*, pp. 34-46.

En todas estas afirmaciones advertimos que gran parte de su potencial herético se cifra en su racionalización de la religión; es decir, en el análisis que elabora de los conceptos centrales de la tradición en que ha sido formado, con la intención de conciliarlos con la luz natural de la razón, y expurgarlos de todo aquello que la repugna³⁰. Así, el Dios-Naturaleza es un dios filosfal, es decir, un dios que puede ser concebido adecuadamente por la sola razón; y la ley de Dios es en realidad ley humana, que en el mejor de los casos sería esbozada también bajo la guía de la razón³¹.

Hasta el momento no se han podido determinar las influencias exactas que llevaron a nuestro autor a tales ideas; por el contrario, se ha subrayado siempre la originalidad de su pensamiento. Sin embargo, pudo recibir algunos influjos desde el judaísmo considerado heterodoxo. Antes de 1639, la comunidad judía de Ámsterdam estaba dividida en tres congregaciones, con tres diferentes rabinos: la Beth Jacob, presidida por el ashkenazi Saúl Levi Mortera (1596-1660); la Beth Israel, formada por una facción liberal segregada de la Beth Jacob, y presidida por el rabino Isaac Aboab da Fonseca (1605-1693); y la Neve Shalom, cuyo rabino era Mennaseh ben Israel (1604-1657). La ortodoxia fuerte estuvo representada por Mortera; quien, por su profundo conocimiento del Talmud y su línea dura en cuestiones doctrinales, quedaría a la cabeza de la sinagoga posteriormente unificada. Por el contrario, tanto Aboab como Mennaseh seguían venas un tanto heterodoxas del judaísmo. Aboab poseía una marcada tendencia mística y una mayor fe en la cábala que en el Talmud como fuente de verdad. Menasseh ben Israel, inclinado hacia el mesianismo, era considerado más bien liberal, pues mostraba interés por las corrientes heterodoxas del judaísmo –cábala, misticismo – y del cristianismo, así como también por la filosofía no judía. Era un conocedor de los escritos de Isaac La Peyrere (1596-1676), quien ya sostenía que Moisés no era

³⁰ *Vid.* notas 6, 210, 211.

³¹ El individuo racional es capaz de guiar a otros según preceptos racionales, a pesar de que éstos los obedezcan por causas meramente imaginativas; tratamos el tema en nuestro tercer capítulo. *Vid. infra*, p. 95-99.

el autor del Pentateuco³². Menasseh es señalado como probable iniciador de Spinoza en el mundo teológico y filosófico por el que éste se inclinaba, ya que fue su maestro. Había publicado un tratado sobre la ciencia de Galileo, el *Sefer Elim*, del cual nuestro autor tenía conocimiento. Spinoza conocía además la *Guía de los Perplejos* de Maimónides y el *Diálogo sobre el amor* de Judah Abrabanel – León Hebreo. No obstante, su formación filosófica-intelectual no se limitó al judaísmo, pues siempre fue un lector ávido y curioso, buscador de la verdad. En el siguiente apartado, revisaremos su incursión en el conocimiento secular.

1.2. Conflictos entre cartesianismo y calvinismo en la Universidad de Leiden

Como panorama general del estado del conocimiento en el siglo XVII tenemos que el paradigma del conocimiento cierto era la matemática. Surgía entonces la concepción científica de la naturaleza, según la cual todo saber acerca del mundo físico debía ser susceptible de cuantificación. Asimismo, buena parte de la filosofía se encontraba unida con las ciencias experimentales, en un solo estudio de la naturaleza, conocido aún como filosofía natural. Efectivamente, muchas de las especulaciones de este periodo sobre la materia, la energía, el espacio, el movimiento y las partículas marcaron el rumbo y las bases de la física moderna³³. Esta concepción del mundo en términos físico-matemáticos preparaba una disposición escéptica tanto hacia la religión como hacia las autoridades tradicionales del conocimiento. En efecto, el campo de acción de un principio sobrenatural como Dios se reduce considerablemente cuando todos los fenómenos naturales pueden explicarse por relaciones causales susceptibles de ser descubiertas, comprendidas y utilizadas. Asimismo, al ganar terreno la experimentación y el conocimiento empírico, el conocimiento dogmático cuyo principal

³² El texto de La Peyrere se llama *Teoría preadámica*, y fue también utilizado por Spinoza en su propia crítica de las Escrituras. Cf. Domínguez Basalo, *op. cit.*, p. 52.

³³ Cf. Reale, G. y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 1988.

sustento es la tradición pierde también su fuerza. Esta situación, en segundo lugar, allanaba también el camino para el establecimiento de un estado secular, y ponía las bases para hacer del individuo el sujeto primario de acción y responsabilidad moral³⁴.

Hacia sus 15 años de edad, Spinoza había comenzado a sentirse insatisfecho con su educación, y a plantearse dudas relacionadas con su religión, lo cual le llevó a una crisis espiritual e intelectual y a un afanoso trabajo en solitario para saciar sus inquietudes. Entre otras cosas, le acosaba la sensación de la vanidad de las actividades ordinarias, y un ansia por encontrar la verdad y los bienes que son propios de una vida realmente humana³⁵. Spinoza manifestaría que para él lo más valioso era “el hecho de llevar una vida digna de ser vivida por un ser humano”³⁶. Su sentir queda reflejado en el primero de sus textos filosóficos, el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (en adelante, *TIE*), cuya escritura emprende con la intención de elaborar el método que le guíe en su búsqueda del bien verdadero. El párrafo con el que lo abre reza:

Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suelen suceder en la vida ordinaria, son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno, a menos que afectaran mi ánimo, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que por sí solo, rechazados todos los demás, afectara el ánimo; aún más, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema.

Spinoza se había desempeñado como comerciante en el negocio familiar; a consecuencia de ello, trabó amistad en la Bolsa de Ámsterdam con cierto grupo de librepensadores y estudiosos interesados en las innovaciones de Descartes en física y matemáticas. Así, formó poco a poco un círculo de estudio, muchos de cuyos miembros eran de los llamados ateos cartesianos, que creían que la eudaimonía o salvación estaba en el uso libre pero disciplinado del intelecto dirigido hacia el

³⁴ Cf. S. B. Smith, *Spinoza y el libro de la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 38.

³⁵ Nadler señala una similitud de este anhelo con el ideal socrático. También A. Domínguez reconoce cierta semejanza de Spinoza con Sócrates en cuanto al papel de la meditación y la reflexión. Cf. Nadler, *op. cit.*, p. 149; Domínguez, *op. cit.*, p. 21.

³⁶ Cf. Nadler, *op. cit.*, p. 166.

objeto que le es propio. La *beatitudo* no venía por una intuición mística, sino por captación intelectual; en estas cosas consistía la verdadera religión³⁷. Jarig Jellesz (1620-1683), uno de los miembros del círculo, afirmaba que la felicidad humana consistía en el conocimiento de Dios. Otro de ellos, el luterano Lodewijk Meyer (1629-1681), se inclinaba por el racionalismo y pretendía realizar una labor exegética de la Biblia, distinguiendo las partes figuradas o metafóricas, y propugnando el uso de la razón natural. Su texto, *Philosophia S. Scripturae interpres*, fue prohibido junto con el *Tratado teológico-político* de Spinoza. Peter Balling, uno más del grupo, escribiría más tarde un tratado spinozista, llamado *La luz sobre el candelabro*. Entre los miembros más asiduos se contaron también Simon Joosten de Vries (1633-1667), Jan Rieuwertsz (1617-1685) y Adriaan Koerbagh (1632-1669).

Spinoza entró en contacto también con los Colegiantes, un grupo que comenzó a reunirse cada 15 días los domingos en sesiones de culto-estudio, como reacción al Sínodo de Dort³⁸. Establecido en Rjinsburg, a pocas millas de Leiden, el grupo estaba conformado por Mennonitas, Replicantes³⁹ y miembros de sectas cristianas reformadas disidentes, que rehuían de toda teología oficial, buscando un culto *más democrático* y menos dogmático⁴⁰. Para ellos, el verdadero cristianismo no era confesional; consistía en el amor a los seres humanos y a Dios, y en la obediencia al mensaje original de Jesucristo. Defendían el derecho de cada individuo a creer lo que quisiera, y sostenían que la salvación se alcanzaba sólo por la fe interna. Rechazaban la doctrina de la predestinación, e incluso también la necesidad de pastores que los guiaran.

Ahora bien, aunque los judíos no eran del todo cerrados al “saber pagano”, entre ellos no era bien visto que los miembros de la comunidad buscaran ampliar o especializar sus conocimientos

³⁷ Cf. *idem*, pp. 236-37.

³⁸ Vid. *infra*, pp. 22-23.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cf. Nadler, *op. cit.*, p. 197.

fuera de ella. La filosofía de la época por excelencia era la del francés René Descartes, quien había pasado una temporada en los Países Bajos, e incluso había estudiado matemáticas en la universidad de Leiden en 1630, mostrándose muy interesado por sus aplicaciones a la física, la medicina, la lógica y la metafísica. Sin embargo, sus ideas no fueron muy bien recibidas en Ámsterdam, pues controvertían con todo el edificio intelectual y religioso seguido hasta entonces. Por el lado filosófico, el cartesianismo representaba una ruptura con la consagrada tradición aristotélica; además, para algunos, su metodología conducía al escepticismo y por ende a la pérdida de la fe. Socavaba la religión – el protestantismo calvinista – al apoyar al copernicanismo, contrario a las Escrituras, y al introducir tesis con las que controvertía el dogma de la transustanciación – de la Eucaristía⁴¹. Al afirmar un riguroso mecanicismo que no deja cabida para principios ocultos o agentes extraordinarios en la materia, con su dualismo radical entre los cuerpos y las mentes, comprometía también la intervención divina en el mundo. Observando la actitud oficial anticartesiana, los judíos decidieron imitar el ejemplo, para mostrar que no eran ningún refugio para los heréticos del tipo que fuera⁴².

Las disputas sobre el cartesianismo tuvieron comienzo en las universidades, extendiéndose desde ahí a toda la sociedad intelectual. Las universidades de Leiden y Utrecht habían condenado el cartesianismo a principios de 1640. Hacia 1656 el anticartesianismo vivía su punto álgido, con la prohibición oficial de mencionar siquiera el nombre de Descartes. Sin embargo, algunos profesores – especialmente de filosofía, por la relativa libertad de cátedra que recibían– se adhirieron al

⁴¹ El dogma de la transustanciación, establecido en el Concilio de Trento, consiste en la creencia en que, tras la consagración, el pan y el vino cambian su sustancia por la del cuerpo y la sangre de Cristo, aunque exteriormente sigan manifestando exactamente los mismos accidentes del pan y el vino –color, olor, sabor, extensión, figura, etc. Por su parte, Descartes consideraba que la extensión era ella misma la sustancia corpórea, y que las otras cualidades eran meramente subjetivas, sin existencia propia sino en cuanto las percibimos. La acusación de negar la transustanciación se levanta contra él puesto que a partir de esta tesis un cambio de sustancia implicaría un cambio total del pan y el vino, que incluyera las apariencias físicas de éstos. El francés, cristiano declarado, se defendía apelando a que, aunque los accidentes no tuvieran subsistencia más allá de la sustancia, las apariencias –esto es, los límites extensos del pan y el vino – sí podían permanecer las mismas aunque hubiera un cambio de sustancia. Cf. Copleston, *op. cit.*, pp. 123-124.

⁴² Cf. Nadler, *op. cit.*, pp. 211-212.

cartesianismo por cuanto éste representaba una reacción contra la escolástica dogmática⁴³. De este modo, para 1650 Leiden y Utrecht eran ya centros cartesianos. En 1669 los cartesianos mantenían el control de estas universidades. Para ello fue un factor favorable el que Johan De Witt (1625-1672), Primer Ministro de Holanda, fuese matemático y simpatizante con Descartes.

Las universidades habían sostenido conflictos doctrinales con la Iglesia calvinista holandesa ya en 1616, con el grupo de los Replicantes o Arminianos, formado por el profesor liberal de teología de Leiden, Jacobus Arminius (1560-1609)⁴⁴. Sus principales discrepancias con el calvinismo ortodoxo, partidario de la predestinación de la gracia divina, se resumen en la creencia en la contribución de las buenas acciones a la salvación del alma, y en la necesaria separación de las cuestiones de conciencia y las de poder político. Los Replicantes fueron perseguidos violentamente y finalmente expulsados de la Iglesia calvinista, con el Sínodo de Dort (1618-19)⁴⁵.

Años después, hacia 1650, surgió en la Iglesia reformada una nueva polarización entre liberales y conservadores. Gisbertus Voetius (1589-1676), decano de la Universidad de Utrecht, ortodoxo en teología y enemigo de Descartes, encabezaba el bando conservador. La facción contraria era representada por Johannes Cocceius (1603-1669), profesor de teología de Leiden, liberal en su interpretación de las exigencias del calvinismo, con una visión no fundamentalista de la Biblia. Las doctrinas de Descartes se entremezclaron con estas divisiones ideológicas, siendo condenadas por los calvinistas conservadores, al tiempo que eran tenidas por afines a los liberales cocceianos. Éstos insistían en la separación de la filosofía y la teología, incluso dentro de las

⁴³ Entre ellos podemos nombrar a Jacob Golius (1596-1667), docto en lenguas orientales y matemáticas; Abraham Heidanus (o Abraham van der Heyden, 1597-1678), teólogo; Frans Van Schooten el joven (1615-1660), matemático; Adriaan Heereboord (1614-1661), lógico, fascinado por el *cogito ergo sum*; Johannes De Raey (1622-1702), proveniente de Utrecht, quien manifestaba una tendencia ecuménica con el aristotelismo; y Arnold Geulincx (1624-1669), el conocido ocasionalista, expulsado de la Universidad de Lovaina, cuyo pensamiento coincidía en gran medida con el de Spinoza. Spinoza estudió a Van Schooten y a De Raey.

⁴⁴ Cf. Nadler, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁵ Cf. *idem*, p. 36. No obstante, Ámsterdam fue eventualmente considerada ciudad favorable a los Replicantes. Respecto a los judíos, el Sínodo de Dort se pronuncia contra ellos, expresando inclusive la necesidad de expulsarlos de los Países Bajos. Como es natural, cualquier acción contra lo no ortodoxo los amenazaba también a ellos. Sin embargo, los Contra-Replicantes los consideraban “favorables para su cultura”, en tanto que descendientes de los antiguos israelitas.

facultades de la Universidad, y pugnaban asimismo por la limitación del poder de los teólogos, por una exégesis de las Escrituras, y por un proyecto de filosofía natural y de nueva ciencia, para el cual Descartes era un buen paradigma –aunque buscaban al mismo tiempo una asimilación racional de sus ideas con la teología calvinista⁴⁶.

Los cocceianos eran apoyados por De Witt y el partido republicano de los Estados de Holanda, defensores de la tolerancia y la libertad de pensamiento, mientras que los voetianos se afiliaban a los partidarios de Guillermo de Orange y la monarquía, y su anhelo de ortodoxia. Con la derrota de De Witt en 1672, surge una nueva reacción contra cocceianos y cartesianos. El pensamiento de Spinoza sería para entonces asimilado a estos grupos y, por ende, atacado; al tiempo que los mismos cocceianos y cartesianos buscarían desligarse de él pues su nombre era sinónimo de impiedad⁴⁷. Surge así una distinción entre cartesianismo radical y moderado⁴⁸, entre quienes lo llevaban hasta el monismo ontológico⁴⁹; y quienes cautelosamente preferían quedarse con el dualismo –o pluralismo – sustancial que salvaguardaba el monoteísmo. Estos últimos aceptaban la renovación de las pruebas de la existencia de Dios, y la reconciliación de fe y razón; consideraban asimismo que los principios de la racionalidad no debían llevarse tan lejos que negaran la inmortalidad del alma, el origen divino de la Escritura, la doctrina de la Trinidad y la posibilidad de los milagros divinos. Por otra parte, la distinción entre la ley moral y las prescripciones ceremoniales, la necesidad de leer las Escrituras más allá de su sentido literal, y de la no intervención de las autoridades religiosas en asuntos políticos, son doctrinas cocceianas que rayaban en el cartesianismo radical, y cuyo mejor exponente sería precisamente Spinoza.

⁴⁶ Cf. *idem*, pp. 415-418.

⁴⁷ En los siglos XVII y XVIII la parte que más se lee de la *Ética* es el libro I; este tiene un lenguaje en buena medida tomado de Descartes, por lo que posibilitó la interpretación cartesiana del texto. Cf. Albiac, *op. cit.*, pp. 156-165.

⁴⁸ Cf. Nadler, *op. cit.*, p. 419.

⁴⁹ Spinoza efectivamente reconocerá en el cartesianismo una dirección monista que no fue plenamente desarrollada. Entre los cartesianos radicales que comparten este punto de vista se encuentran De Raey, profesor de Leiden a quien ya hemos mencionado (*vid.* nota 43), y Clauberg, profesor de Duisburg. Cf. Copleston, *op. cit.*, p. 196; H. G. Hubbeling, *Spinoza*, Herder, Barcelona, 1981, p. 48.

Pero aunque la influencia dominante de Spinoza es hallada por varios estudiosos en Descartes, nuestro autor no se consideró a sí mismo cartesiano⁵⁰. Es cierto que por un tiempo se educó en casa del ex-jesuita Franciscus Van den Enden, cartesiano⁵¹; también es cierto que llegó a ser un brillante expositor de la filosofía del francés, publicando una obra dedicada a desarrollar su pensamiento según el método geométrico –los *Principios de Filosofía Cartesiana (PPC)*; no obstante, siempre se cuidó de marcar la diferencia entre el pensamiento de aquél y el suyo propio.

El cartesianismo le parecía liberador y verdadero, por cuanto lo guiaba la intención de abrir un nuevo camino a la ciencia apoyándose únicamente de la razón, desechando los prejuicios de autoridad de la antigüedad. Además, era perfecto para desterrar del mundo todo principio oculto o intervención sobrenatural, pues, con su dualismo que en principio impedía la interacción entre la *res extensa* y la *res cogitans*, permitía elaborar una física puramente mecanicista, en la que todo lo que ocurría en el campo de la materia se explicaba por las solas leyes de la física. Brindaba asimismo una imagen optimista de la mente cognoscente, mostrándola como capaz de penetrar hasta los más mínimos detalles del mundo, mediante sus herramientas propias, las ideas claras y distintas. Para Spinoza, la misión de la filosofía era que la mente pudiera conocer su propio lugar en este mundo. Consideraba que el conocimiento de la naturaleza del ser humano y su lugar en el universo era la base sobre la que se erigirían su libertad y su felicidad⁵². Su ideal era primordialmente práctico: el conocimiento completo se traduce en una vida perfecta⁵³.

⁵⁰ Una muestra de la intención spinoziana de separar su filosofía del cartesianismo se encuentra en E5Praef, donde realiza una crítica a la concepción cartesiana de dos sustancias separadas que se comunican por medio de la glándula pineal. Por su parte, Lodewijk Meyer, en el *Prefacio* a los *PPC*, señala como diferencias fundamentales entre Spinoza y Descartes a) la concepción del alma humana, b) la relación que establecen entre voluntad y entendimiento, c) su postura acerca de la libertad y la posibilidad de suspender el juicio.

⁵¹ Presumiblemente fue ahí donde aprendió latín. Cf. Hubbeling, *op. cit.*, p. 25.

⁵² En *TTP* 4 [p.139], nuestro autor dice: “Puesto que la mejor parte de nuestro ser es el entendimiento, está claro que, si realmente queremos buscar nuestra utilidad, debemos esforzarnos más que nada en perfeccionarlo cuanto podamos, ya que en su perfección debe consistir nuestro sumo bien”. Sobre el entendimiento como la mejor parte de nuestro ser, *vid. infra*, pp. 105-122.

⁵³ Cf. H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, Clarendon Press, Oxford, 1901.

De Descartes aprecia también su método de razonamiento, por cuanto hace distinguir lo verdadero de lo falso, ficticio o dudoso, guardándonos de esto último⁵⁴. En su *TIE*, además de investigar cuál es el verdadero bien, Spinoza busca también el método que nos permitiría llegar hasta él. Concluye que tal método será aquel por el cual preparamos al entendimiento para el conocimiento adecuado de la naturaleza, a través de la purificación de todos sus prejuicios; ésta es una propuesta manifiestamente cartesiana. Como Descartes, asimismo, recomienda la utilización de una moral provisional, que consistirá básicamente en acomodarse al intelecto común y a las costumbres de la mayoría que no resulten conflictivas con los ideales de la razón, y en hacer uso adecuado de la riqueza y de los placeres, persiguiendo la primera sólo como un medio para sobrellevar las necesidades vitales y no como un fin en sí misma, y gozando de los segundos de manera moderada⁵⁵. De Descartes adopta asimismo el grueso de su terminología, aunque en la mayoría de los casos lo hace para resignificarla.

Retrospectivamente, Spinoza y Descartes son colocados por los historiadores bajo el rubro del racionalismo, corriente filosófica caracterizada principalmente por la exaltación de los alcances de la razón y el uso de un método matemático que, partiendo de ideas claras y distintas –en el caso de Spinoza, axiomas – avanza únicamente por pasos lógicos. Su pretensión es que todos los fenómenos se hallan conectados por vínculos claros y racionalmente inteligibles. Asimismo, con tal apego a la pura razón, el racionalismo tuvo como repercusión la representación clara de Dios a través de conceptos, en contraposición con la representación religiosa tradicional que partía de oscuros dogmas⁵⁶. De ahí la acusación de ateísmo a varios autores racionalistas. Incluso el cartesianismo, contra los manifiestos deseos de su autor, tiene inevitables implicaciones ateas⁵⁷.

⁵⁴ Cf. Copleston, *op. cit.*, pp. 195-196.

⁵⁵ Cf. *TIE* 17.

⁵⁶ Cf. S. Hampshire, *Spinoza*, Alianza, Madrid, 1982, pp. 17-20.

⁵⁷ Sobre este tipo de ateísmo, cf. Copleston, *op. cit.*, pp. 245-248; véase también J. Bennett, *Un estudio sobre la Ética de Spinoza*, FCE, México, 1990, pp. 37-40.

Spinoza reclama al cartesianismo el no llegar a las últimas consecuencias morales y teológicas de sus afirmaciones, incurriendo en fuertes incoherencias y contradicciones. Éstas tienen su origen en su mal empleo del término *sustancia*. Descartes aplica este término equívocamente a los seres humanos y a Dios: Dios es una sustancia infinita e increada, pero existen también dos sustancias que son finitas y creadas: la sustancia extensa y la sustancia pensante. Spinoza considera inadmisibles que en la naturaleza se de tal pluralidad de sustancias, ya que la definición misma de *sustancia* excluye tal posibilidad. La definición cartesiana de sustancia es “aquello que no necesita otra cosa para existir”⁵⁸. Para Spinoza, tal definición sólo puede convenirle a un solo ser, y ese ser recibirá adecuadamente el nombre de *Dios*⁵⁹. Según él, “ni los escolásticos ni Descartes entendieron lo exigido por la naturaleza de una sustancia o ser infinito. Si Dios fuese distinto de la naturaleza, y si hubiese otras sustancias que no fueran Dios, Dios no sería infinito”⁶⁰. Por lo tanto, no sólo Dios es la única sustancia, sino que, desde una perspectiva estrictamente racionalista, es necesario desembocar en un monismo ontológico: el dualismo sustancial es imposible. El fundamento de la realidad es sólo uno, es aquello a lo que identificamos con Dios⁶¹. Tal concepto de sustancia-Dios será la idea metafísica central de Spinoza. Probablemente, su análisis del cartesianismo contribuyó a configurar esta noción.

Otra importante divergencia entre Spinoza y Descartes es la tocante a la libertad humana, doctrina contrariada flagrantemente por el determinismo natural hacia el que apuntaba la nueva ciencia. Ante tal dilema, a Descartes le preocupaba salvar el libre albedrío, y para ello otorgaba un estatuto ontológico excepcional al alma humana. Para Spinoza, por el contrario, el alma era una parte de la naturaleza que, como tal, no podría tener sus propias leyes, sino que tendría que seguir

⁵⁸ La pluralidad de sustancias del sistema de Descartes es posible entendiendo a la sustancia como un sustrato de propiedades, que tiene una existencia independiente de aquellas.

⁵⁹ Desarrollamos el tema en el segundo capítulo de este trabajo. *Vid. infra*, pp. 32-40.

⁶⁰ *Cf. Copleston, op. cit.*, p. 205.

⁶¹ Desarrollamos el argumento del monismo de la sustancia en *infra*, pp. 38-39.

las mismas que rigen al resto del mundo natural, de manera que cada una de sus acciones se encuentra determinada por causas naturales, le sean éstas conocidas o no. Siguiendo esta misma línea, Spinoza sostiene que la voluntad no está dotada de libertad, y no es distinta del intelecto⁶².

Señalado lo anterior, emprenderemos ahora una breve revisión de las principales obras del filósofo holandés, para así rastrear la gestación y el desarrollo de sus conceptos centrales.

1.3. Breve esbozo de la obra de Spinoza. Ideas y conceptos centrales

El proyecto de Spinoza era la elaboración de un sistema que englobara metafísica, física, epistemología, psicología y ética⁶³. Su noción metafísica central, la sustancia infinita, es esbozada ya en el *TIE* como una primera causa de la naturaleza, y un ser máximamente perfecto; sin embargo, en este texto no le da aún el nombre de *Dios*. Esto lo hace en el *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad* de 1661 (en adelante, *KV*), donde ya identifica a Dios con una sustancia susceptible de recibir atributos infinitos⁶⁴; aquí pretende demostrar que la felicidad del ser humano consiste en el conocimiento y amor de Dios así entendido. Habla de la Naturaleza como una unidad, en la cual todo fluye de Dios con una necesidad eterna, y distingue dos dimensiones en ella: la *Natura naturans*, la dimensión activa, eterna e inmutable, que se identifica con Dios mismo, y a la cual corresponden los atributos pensamiento y extensión; y la *Natura naturata*, conformada por los mundos de la materia y el movimiento y del intelecto; las cosas singulares, ya sean cuerpos físicos o ideas, así como sus propiedades, pertenecen a esta dimensión y son llamados *modos* de la sustancia⁶⁵. Este trasfondo metafísico, planteado para fundamentar una antropología y una ética, persistirá en su pensamiento más maduro; asimismo, introduce ya más tesis distintivas de su

⁶² No obstante, aunque descarta la posibilidad de las voliciones completamente arbitrarias y/o sin causa, nuestro autor confiere al alma un tipo especial de libertad, que se desprenderá del conocimiento de sí misma y de las leyes que la determinan. *Vid. infra*, pp. 44-45, 117-120.

⁶³ *Cf. Nadler, op. cit.*, p. 275-276.

⁶⁴ *Cf. idem*, pp. 258-263.

⁶⁵ Sobre estos temas, *vid. infra.*, pp. 46-53.

filosofía, a las que posteriormente demostrará y desarrollará con el método geométrico: que el bien y el mal son sólo entes de razón, no reales; que los sufrimientos del ser humano se deben a su sujeción irreflexiva a las pasiones; y que es posible sobreponerse al poder que el cuerpo –y, en general, los cuerpos – ejercen sobre nosotros⁶⁶.

La obra en la que Spinoza expone la culminación de su pensamiento es la *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ésta ha llegado a ser calificada como “el tratado más radicalmente original en la historia de la filosofía”, y una “audaz crítica de las concepciones tradicionales de Dios, el ser humano, el universo y las religiones”⁶⁷. En ella se propone Spinoza desmitificar el universo y mostrarlo como realmente es; para esto le resulta indispensable proceder por el método geométrico, pues advierte que la estructura del universo sigue un orden necesario de conexiones lógico-causales. Es decir, las relaciones causales en las cosas se dan según un orden lógico: el orden de las ideas es el mismo que el orden de las causas. Las características del universo se siguen necesariamente de la naturaleza de los atributos de Dios, su sustancia-sustento subyacente y causa inmanente. Aquí desarrolla su tesis de los dos atributos divinos, extensión y pensamiento. Del atributo extensión se siguen las leyes que rigen sobre todos los cuerpos externos –las verdades de la geometría – y sobre el movimiento y reposo de todos los cuerpos –la física; del atributo pensamiento se siguen las leyes del pensar –la lógica. Dentro de este sistema, los objetos singulares son modos en que se expresan estos atributos: los modos de expresión de la extensión son los cuerpos físicos; los del pensamiento, las ideas⁶⁸. En la *Ética* Spinoza postula además la inexistencia de las causas finales, a favor de las causas eficientes: las cosas en la naturaleza no

⁶⁶ No obstante, es preciso señalar que una de las contribuciones más valiosas de Spinoza al pensamiento es su revaloración del cuerpo y la corporalidad como elemento constitutivo del ser humano. Spinoza se encuentra en contra de la degradación de la materia, por ser ésta considerada la fuente de todo lo malo. Por lo tanto, aún cuando efectivamente sitúa el sufrimiento del ser humano en el reino de las pasiones, señala también una dimensión positiva en ellas, y aclara que no son *malas* en sí mismas, sino sólo por nuestra falta de entendimiento de su naturaleza y sus causas. Nos ocupamos de éstas tesis en nuestro tercer capítulo; *vid. infra*, pp. 93-98, 107-110.

⁶⁷ Cf. Nadler, *op. cit.*, p. 309.

⁶⁸ Estos temas los retomamos en *infra*, pp. 48-51.

tienden hacia un fin, sino que más bien obedecen a una causa que las impulsa; Dios, o la Naturaleza, no actúa por fines, sino por la determinación interna y necesaria de su propia esencia. Un Dios que actúa por fines, y que juzga con base en ellos, es una ficción de la ignorancia humana, un antropomorfismo cuya utilidad radica en la manipulación de las multitudes.

La *Ética* presenta una continuidad esencial con el *Tratado teológico-político* (en adelante, *TTP*); las tesis políticas, morales y religiosas de éste se fundamentan en aquella, presentando muchas de sus ideas en forma no geométrica. Proclama que es preciso reducir el dominio de las autoridades religiosas –y en general de toda instancia positiva y exterior a la propia razón del individuo –en nuestras vidas físicas, intelectuales y emocionales, defendiendo un estado secular y democrático. Advierte que en los textos sagrados en su sentido literal no contienen verdades filosóficas –esto es, racionales –puesto que están escritos al nivel metafórico y pictórico de la imaginación; no obstante, señala que pueden encontrarse en las Escrituras las doctrinas de la “verdadera religión”, englobadas en la consigna de conocer y amar a Dios, y amar al prójimo como a uno mismo, siendo éste un mensaje moral que no entra en conflicto con los dictados racionales⁶⁹. El *TTP*, publicado aún en vida de Spinoza aunque anónimamente, tuvo una acogida hostil, siendo atacado incluso por grupos considerados heterodoxos –como los replicantes, los colegiantes y los mismos cartesianos –acusado de querer difundir el ateísmo, bajo el disfraz de una creencia nominal en Dios.

La cuestión que nos ocupa dentro del pensamiento de Spinoza, la felicidad humana, aparece ya desde *TIE*, con el intento de Spinoza de encontrar el bien verdadero en el que descansa el alma⁷⁰. En *TTP* 3, dice Spinoza que “la verdadera felicidad y beatitud del hombre consiste

⁶⁹ Dice Spinoza: “Porque sabemos a ciencia cierta que, si algo hay en los Sagrados Libros que contradiga a la razón o que los hombres puedan ignorar sin menoscabo de la caridad, eso no toca para nada a la teología o palabra de Dios”. Cf. *TTP*, p. 328.

⁷⁰ Vid. *supra*, p. 20.

únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad”. El *TTP* se concentra en el bienestar del ser humano en su existencia en comunidad. De manera que el ideal enunciado, aparentemente individual, no puede realizarse al margen de las circunstancias políticas. Dicho de otro modo, cuando Spinoza se propone separar las cuestiones de consciencia de las cuestiones de Estado, sosteniendo al mismo tiempo que la única doctrina verdadera en las Escrituras es aquella que va acorde con lo que prescribe la razón natural, pugna por un Estado que sea propicio para que los seres humanos realicen el ideal de la beatitud. La superstición y la ignorancia son grandes obstáculos para la felicidad, pues hacen que los seres humanos “luchen por su esclavitud, como si fuera su libertad”. La beatitud es conseguida sólo cuando se atiende a la *verdadera palabra de Dios, o ley que el espíritu de Dios ha escrito en nuestros corazones*. Spinoza se preocupa por aclarar que todo cuanto deba llamarse propiamente *divino* o *sagrado* es lo que nos lleva a una vida recta y feliz. Ahora bien, en su obra capital, la *Ética*, nuestro autor deduce en qué consiste nuestra máxima felicidad, a partir de un análisis de nuestra naturaleza como modos de la sustancia infinita: nuestra felicidad es proporcional a nuestra capacidad de contemplar y conocer a la sustancia, y comprender cómo ésta actúa en todas las cosas, empezando por nosotros mismos. Así lo expone en E4A3:

Así, pues, en la vida es útil, ante todo, perfeccionar cuanto podemos el entendimiento o razón, y en esto sólo consiste nuestra suprema felicidad o beatitud; pues la beatitud no es otra cosa que la misma tranquilidad del ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios. Ahora bien, perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que entender a Dios y los atributos y acciones de Dios que se siguen de la necesidad de su naturaleza. De ahí que el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo por el que intenta moderar todos los demás, es aquel que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a todas las cosas que pueden caer bajo su inteligencia⁷¹.

En cuanto a la noción de individuo, ésta es retomada en la *Ética* a partir de los *PPC*. Tiene su base en la teoría física: Spinoza concibe a los individuos como partes integradas en un sistema de cuerpos en movimiento –lo que correspondería al atributo extensión de la sustancia. Aquello que

⁷¹ Tratamos el tema de la beatitud en nuestro tercer capítulo, en *infra*, pp. 97-119.

nosotros percibimos como distinto del cuerpo, el alma, se explica por el atributo pensamiento, y no es menos natural que el cuerpo. Finalmente, debemos resaltar que los individuos existen en virtud de la sustancia, la cual detenta la máxima realidad y confiere cuanta realidad poseen a todos los demás seres. De estas nociones, ofrecemos un tratamiento más profundo en los capítulos subsiguientes; sirva lo dicho hasta aquí únicamente de manera introductoria⁷².

1.4. Conclusiones del capítulo

En general, en el clima espiritual e intelectual que rodea a Spinoza se suscita una pugna por la secularidad. El interiorismo religioso desarrollado por los marranos contribuye a purgar la religión de la superstición y del ritualismo, instando a seguir a la razón en materias que solían considerarse exclusivamente de fe⁷³. Por su parte, el desarrollo de la ciencia natural, en el que la razón va de la mano con la experimentación, aconseja el abandono de la búsqueda de un principio trascendente que dote de sentido al mundo, pues ello implicaría la existencia de algo sobrenatural, que se sustraiga a las leyes físico-mecánicas imperantes en toda la naturaleza. El sentido del mundo, si ha de hallársele alguno, debe radicar en éste mismo; el mundo cobra valor por sí mismo, en lo que se denomina *inmanencia*. Asimismo, el determinismo que revelaban las leyes naturales ponía en cuestión la libertad del individuo humano y su estatuto excepcional en el reino natural. Lo anterior servirá además para fundamentar un monismo ontológico, entendido como la uniformidad u homogeneidad sustancial en la naturaleza⁷⁴.

Por su apego al método y su explicación de la naturaleza en términos de relaciones causales, el sistema de Spinoza encaja en el proyecto de la modernidad científica. Al mismo tiempo, su filosofía puede leerse como una racionalización de la religión, por cuanto en su centro se

⁷² Sobre el individuo, vid. *infra*, pp. 53-62, 71-75.

⁷³ Este es, asimismo, el rumbo que tomarán las propuestas deístas de los ilustrados del siglo XVII.

⁷⁴ Cf. Domínguez Basalo, op. cit., pp. 35-36.

encuentra la noción de un dios *filosofal*, racional⁷⁵. Es propio de una religión de razón el apartarse de la representación de un dios antropomórfico dotado de libre voluntad, así como de la creencia en la subsistencia del alma individual tras la muerte. Hallando su sumo bien en la contemplación y comprensión del orden cósmico, esta *religiosidad* se inclinaría hacia el desprendimiento del anhelo de permanencia personal, el cual surge ya para gozar de un paraíso trascendente, ya para dotar de sentido a la vida presente. Asimismo, una religión racional sería de carácter inmanente, contrariamente a las religiones históricas cuyo fundamento es la trascendencia. Tal inmanencia aparece en Spinoza bajo la forma de su identificación de Dios con la naturaleza⁷⁶.

Hemos querido destacar la religiosidad racional en la propuesta de Spinoza, debido a que el desplazamiento del egoísmo del individuo como parte esencial de su beatitud es una consecuencia de su *unión* racional con Dios. Por unión entendemos la comprensión de que la sustancia es nuestro fundamento, esto es, de que tenemos una causa primera, que no somos nosotros mismos; asimismo, implica la capacidad de colocarnos en el punto de vista de esa primera causa, la sustancia, que es el punto de vista de la eternidad. Desde éste nos comprendemos como parte de una unidad más grande que nosotros mismos, de la cual tomamos nuestra esencia.

Ahora, si bien la concepción racional de Dios como identificado con la naturaleza permite el abordaje de nuestra propuesta, por cuanto integra a los individuos en una totalidad en la que todas

⁷⁵ Al respecto, Copleston apunta: "El sistema de Spinoza tiene dos caras. La metafísica del ser infinito que se manifiesta en los seres finitos, mira hacia los sistemas metafísicos del pasado. La teoría de que todos los seres finitos y sus modificaciones pueden ser explicados en términos de relaciones causales verificables en principio, mira hacia adelante, hacia esas ciencias empíricas que de hecho omiten la consideración de la causalidad final y tratan de explicar sus datos en términos de causalidad eficiente". Cf. Copleston, *op. cit.*, p. 217.

⁷⁶ Esta tesis ha dado lugar a lecturas tanto panteístas y/o misticantes, como ateas, de Spinoza. En efecto, por un lado dicha concepción niega la del judaísmo y el cristianismo como religiones históricas, imaginativas, dando cabida a las acusaciones de hacer un uso meramente nominal de la noción de Dios; mientras que por otro redimensiona esta noción colocándola en el pináculo del entramado natural como la sustancia infinita que es causa inmanente de todo lo que existe, provocando una divinización del mundo que le vale a Spinoza el calificativo de "hombre embriagado de Dios" (Novalis). Panteísmo y ateísmo se tocan por cuanto, en palabras de Steven B. Smith, decir que todo está en Dios equivale en la práctica a decir que nada está en Dios. Esto proviene de una concepción de la divinidad en la que subsiste la idea de que ésta debe ser trascendente; según ésta, poder hablar auténticamente de Dios implica sostener una diferenciación entre él y las criaturas. Si no hay tal diferenciación, no hay tampoco derecho a sostener ninguna existencia de Dios. Cf. Bennett, *op. cit.*, p. 37.

las partes son igualmente importantes, introduce al mismo tiempo el problema del panteísmo⁷⁷ y de la identificación del individuo mismo con Dios, dado que en un universo de la inmanencia se desdibujan las jerarquías y los límites ontológicos. Así, será preciso que delimitemos si la superación del egoísmo y del individualismo que buscamos resaltar en el sistema de Spinoza equivale a una fusión del individuo con la sustancia, y con los otros seres. De modo que el vínculo entre éstos deberá ser objeto de un análisis más detallado.

⁷⁷ Podemos decir que Spinoza consideraba efectivamente que todas las cosas son divinas, en el sentido de que expresan siempre un grado de potencia de existir, y presentan al entendimiento el orden racional del mundo.

2. El Dios de la razón, fundamento ontológico del individuo

En el capítulo precedente sentábamos que la noción de beatitud en Spinoza se encuentra ligada con el conocimiento y no es diferente de éste; dicho conocimiento será conocimiento de las cosas del mundo, y a la par de nosotros mismos como individuos. Ahora bien, de acuerdo con nuestro autor, todo conocimiento debe partir de la primera causa, pues debe iniciar por donde comienza el ser. Ningún conocimiento será completo si no refiere sus objetos a sus causas, análisis que deberá remontarse hasta la causa primera de todas las cosas. De manera que el punto de partida para cualquier investigación, según Spinoza – y, en particular, si estamos realizando una investigación sobre Spinoza – debe ser el concepto que es lógicamente anterior a cualquier otro en el orden del entendimiento, pues dicho concepto corresponderá con el ser que es causalmente primero en el orden de las cosas⁷⁸. Tal concepto es el de la sustancia, al cual nuestro autor aplicará también el nombre de “Dios”. Nuestro autor pretende despojar esta noción de sus connotaciones imaginativas, para ofrecer una definición de lo único que debemos entender adecuadamente por ella. Sólo a partir de este conocimiento adecuado podremos comprendernos correctamente a nosotros mismos; y sólo desde tales conocimientos arrojaremos una luz sobre nuestra verdadera felicidad.

La tesis es a la que nos apegamos es que la única existencia independiente y autosuficiente es la de Dios. Todo lo demás existe solamente como parte de él. Dios se encuentra presente en todo lo existente como su raíz ontológica, y todas las criaturas son manifestación de Dios⁷⁹. El presente capítulo tiene la finalidad de mostrar la relación que existe entre Dios y cada uno de los individuos, así como la diferencia que existe entre ellos, pues no se trata de una identificación ramplona entre

⁷⁸ Nuestro autor expresa esta idea en *TIE* 42: “Resulta evidente que, para que nuestra mente reproduzca perfectamente el modelo de la Naturaleza, debe hacer surgir todas sus ideas a partir de aquella que expresa el origen y la fuente de toda la Naturaleza, a fin de que también ella sea la fuente de las demás ideas”.

⁷⁹ Esta idea se encuentra por ejemplo en la doctrina de la inmanencia de Y. Yovel y en la teoría de la expresión de G. Deleuze. Cf. Yovel, *op. cit.*; Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1996.

ambos. Nos interesa, no obstante, resaltar que gracias a la imbricación del individuo con Dios, el primero puede trascender los límites de su individualidad y colocarse en la perspectiva del segundo, para existir ya no como pieza separada, sino como parte de él. Así, en primer lugar exponemos la concepción de sustancia que tiene Spinoza; posteriormente, estudiamos el despliegue de la misma hacia las realidades concretas que conocemos, a través de la doctrina de los atributos y los modos. Por último, situados ya en el nivel de las cosas particulares, examinamos las generalidades de la noción de individuo planteada por nuestro filósofo. A lo largo de este desarrollo, pretendemos mostrar la comunidad que existe entre la sustancia y el individuo, en la cual nos apoyamos para sostener que la superación del egoísmo es posible.

2.1. Homologación de Dios, sustancia y naturaleza

Como mencionamos en la introducción a este capítulo, el concepto primero en el orden lógico será aquel que podamos forjar por sí mismo sin referirnos a otros; y este concepto corresponderá en el orden de las cosas al ser que puede existir por sí mismo, sin necesitar de nada más que él mismo⁸⁰. Este concepto es el de *sustancia*, mismo que en filosofía lleva un vínculo muy estrecho con la noción de *Ser*. Hace referencia a un núcleo permanente e independiente, soporte de propiedades cambiantes y dependientes⁸¹. Proviene del latín *substare*, que significa “estar debajo de”⁸². Es aquello que subyace a la realidad, y que la constituye verdaderamente.

Aristóteles utiliza el término *ousía*, el cual puede ser traducido también por “esencia”. Para este autor, sustancia es *sujeto*, *esencia* y *forma*: es ser capaz de existencia separada y ser algo

⁸⁰ En *TIE*, cartesianamente, el proceso de purificación del entendimiento de sus prejuicios tiene como directriz a la *idea verdadera*. Estas tesis se entienden mejor a la luz del paralelismo psicofísico. Cf. *TIE*; *vid. infra.*, pp. 51-53, 100-102.

⁸¹ Cf. *Diccionario Herder de Filosofía*.

⁸² Cf. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*.

determinado⁸³, a lo cual pueden adscribirse predicados, pero que nunca será un predicado él mismo; es lo individual e irreductible⁸⁴. Como señalamos en el capítulo anterior, Spinoza toma sus definiciones de sustancia y atributo de Descartes, quien a su vez toma como base las definiciones de los escolásticos aristotélicos⁸⁵. Descartes, como vimos, define a la sustancia como “una cosa que existe en forma tal, que no necesita de ninguna otra cosa para existir”⁸⁶. La definición spinoziana reza: “Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, por el que deba ser formado” (E1Def3).

Cuando Spinoza se pregunta por la sustancia, busca el fundamento último que sostiene al mundo que vemos. Como Descartes, Spinoza coloca su acento en la independencia o autosubsistencia de la sustancia. Pero Spinoza no entenderá tal autosubsistencia en el sentido débil de ser soporte de predicados que subsiste a ellos, pues tal definición posibilita la pluralidad de sustancias, admitiendo la existencia de sustancias *creadas* – en Descartes, la extensión y el pensamiento – junto a la sustancia *increada* –la sustancia divina⁸⁷. Para nuestro autor, de la sustancia no puede decirse propiamente que sea creada, pues ello implicaría que ha recibido la existencia de algo externo a ella. Asimismo, la autosubsistencia habrá de ser inherente a la sustancia de tal forma que no pueda ser una mera abstracción de razón, como cuando yo abstraigo que yo soy una sustancia porque tengo una identidad permanente que subyace a mis accidentes. La autosubsistencia de la sustancia tendrá que fundamentar su existencia real: sustancia es aquello

⁸³ Jonathan Bennett remarcará a partir de estos rasgos que la sustancia puede ser descrita en términos de *identidad*, lo cual atribuimos a los individuos. Cf. *Metafísica VII*, 1029a, 1032b; Bennett, *op. cit.*, p. 61.

⁸⁴ Uno de los problemas que buscamos combatir en esta investigación es la homologación de sustancia e individuo, pues concebir, en el plano metafísico, a los individuos como sustancias, por ser sujetos que sirven de soporte a predicados, fundamenta, nos parece, una situación de individualismo, egoísmo y solipsismo en el plano ético. Exponemos el tema hacia el final del presente capítulo, en *infra*, pp. 64-66. Por su parte, es Aristóteles quien sostiene una pluralidad sustancial, en la que todos los individuos son sustancias.

⁸⁵ La noción de Dios como sustancia absoluta es escolástica, aunque éstos admiten un pluralismo sustancial con sustancias de diversos grados ontológicos.

⁸⁶ Cf. *Principios de la Filosofía*, I, 51.

⁸⁷ Cf. *idem.*, 51-53.

que por necesidad tiene que existir, porque ella misma basta para darse la existencia⁸⁸. La sustancia no debe ser solamente lo permanente respecto de sus accidentes, sino que debe ser capaz de ser y existir en sí, y no en o por otra cosa (E1Ax1). Algo que es permanente respecto de sus accidentes puede no obstante necesitar de otra cosa para existir⁸⁹. Así, para Spinoza la esencia de la sustancia engloba su existencia⁹⁰. La sustancia es lo único que existe necesariamente. Es además el ser primero, que carece absolutamente de toda causa anterior a sí.

El concepto de sustancia de Spinoza tiene desde el comienzo el objetivo de ser equiparado con el de “Dios”, en el sentido de potencia creadora y sustentadora del mundo, y entidad superior en potencia a todas las criaturas, aunque no trascendente. Es potente, “se enseñorea” sobre todo, es el principio de todo, da la ley de todo⁹¹. Pero nuestro autor no tiene la intención de introducir en la naturaleza la figura de una personalidad eminente, o cualquier otra reminiscencia de la idea

⁸⁸ Robert Misrahi objeta que no se trata tanto de que la sustancia *se dé el ser a sí misma*, como de que nosotros no podemos pensar a la sustancia sino como existente. En todo caso, podemos decir que la sustancia existe porque la existencia es parte de su esencia. Cf. Misrahi, *Spinoza*, EDAF, Madrid, 1975, p. 63.

⁸⁹ De acuerdo con esta definición, la extensión y el pensamiento cartesianos no podrían ser sustancias por cuanto han sido creadas por Dios. Ahora bien, consideramos relevante destacar que, si bien Descartes no postula una única sustancia, tampoco admite una pluralidad de ellas a la manera de Aristóteles. Los individuos para Descartes son modos de las dos sustancias creadas, no sustancias ellos mismos. De ahí que, a pesar de que el individuo puede adquirir la certeza de su propia existencia, basándose en la permanencia de su pensamiento, tiene que reconocer que él mismo no se basta para darse tal existencia, por lo que debe remitirse a Dios como su causa: “Así pues, ahora debo preguntarme a mí mismo si tengo algún poder por el cual pueda hacer que yo, que soy ahora, siga siendo también poco después: yo debería ser consciente de tal poder si lo hubiera en mí [...] Pero experimento que no lo tengo, y por esto mismo conozco evidentemente que yo dependo de un ente diferente de mí”. Ahora bien, en este punto debemos hacer aún una precisión, y es que quien reconoce así su existencia no es el individuo en tanto particular concreto, sino el sujeto epistémico. Éste no se identifica con ningún individuo en específico, sino solamente con la sustancia pensante; es decir, el sujeto epistémico, que afirma “yo pienso”, se encuentra en cada individuo en tanto éste existe en la sustancia pensante –como modo suyo. Pero, aún si decimos que tal sujeto epistémico llega a estar cierto de su propia existencia, por permanecer como sustrato de ciertos modos del pensar, como es la duda, aún precisa remitirse a la sustancia divina como aquella que le brinda el ser y le conserva en la existencia. Cf. R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, p. 45. Agradezco a la Dra. Alejandra Velázquez y a la Dra. Laura Benítez sus observaciones sobre la distinción entre individuo y sustancia en la filosofía cartesiana.

⁹⁰ Así, Spinoza estaría de acuerdo con la primera definición de sustancia que ofrece Descartes, pero no con la segunda. Cf. R. Descartes y G. Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía*, I, 51-53.

⁹¹ Estos son rasgos del Yahvé hebraico en cuya tradición se forma Spinoza. Es conveniente resaltar una vez más que en modo alguno está tratando de rescatar la visión de esta tradición, sino todo lo contrario. Sin embargo, en consonancia con su proyecto de moral provisional esbozado en el *TIE*, sí pretendía extraer los contenidos racionales de la Escritura, es decir, aquellas nociones que no entraran en conflicto con la razón natural. Si utiliza términos teológico-religiosos, por otra parte, es para dotarlos de su significado adecuado a la razón.

tradicional judeo-cristiana de la divinidad; más bien, se encaminará a una despersonalización y/o desantropomorfización de dicha noción, lo que también puede entenderse como una naturalización.

Ahora bien, la sustancia a la que nuestro autor llama “Dios” es una sustancia única e infinita. Spinoza señala que la existencia de más de una sustancia implicaría que se éstas se distinguieran por sus atributos⁹², ya que si tuvieran los mismos, serían indistinguibles una de otra⁹³. Para demostrar que es imposible que coexistan sustancias de diferente atributo, nuestro autor argumenta que el atributo no se distingue de la sustancia sino por una distinción de razón, es decir, que el atributo no tiene existencia independiente de la sustancia, sino en tanto nosotros hacemos abstracción de él. El atributo pertenece a la esencia de la sustancia. Por tanto, distintos atributos implican una diversidad de esencias; esto es, que exista más de una esencia para definir a la sustancia. Esto para nuestro autor es imposible, pues la definición de un objeto, que no expresa otra cosa sino la esencia del mismo, deberá exponer las causas que dan surgimiento a ese objeto⁹⁴. Para la sustancia, no puede haber otra causa de su surgimiento que ella misma.

Siguiendo con la argumentación anterior, en E1P8S2 sostiene Spinoza que la definición de un objeto, y en este caso, de la sustancia, no indica que exista cierto número de individuos con esa esencia. De los individuos, debemos apuntar, sólo se puede hablar cuando existen causas exteriores a su sola esencia, que determinan en qué cantidad existen éstos⁹⁵. La existencia de más de una sustancia requeriría que algo más, fuera de la definición de sustancia – y, por tanto, de la misma

⁹² Nos ocupamos de los atributos en *infra*, p. 46-48.

⁹³ Es decir, que la distinción entre ellas sería meramente numérica y no real. Luis Ramos-Alarcón señala, sobre este argumento, que “la *Ética* de Spinoza comienza por preguntar cuál es el error de postular sustancias de igual atributo y responde que, dos o más sustancias con igual atributo, se distinguirían en número solamente y no realmente, pero lo numérico supone una causa exterior, con lo que las sustancias dejarían de ser en sí. Entonces, dice Spinoza, los modos finitos implican la distinción numérica, mientras que el infinito excluye la distinción numérica, por lo que la sustancia será infinita”. Cf. “Spinoza, crítico de la filosofía cartesiana”, en Benítez, L. y J. A. Robles (coords.) *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, FFyL-UNAM, México, 1999. Para las distinciones real, numérica y de razón, remitimos a los *Pensamientos Metafísicos (CM)*, parte II, art. 5.

⁹⁴ Tratamos la relación entre definición y esencia en el sistema de Spinoza en la última parte de este trabajo, con ocasión del conocimiento adecuado. *Vid. infra*, pp. 101-102.

⁹⁵ Por lo tanto, sólo existe individuación al nivel de los modos, pues sólo a ellos se aplica la causalidad exterior.

sustancia – determinara esa multiplicidad; pero siendo coherentes con la definición aceptada, no puede existir tal cosa⁹⁶. Llegando así a la unicidad de la sustancia, podemos deducir con Spinoza su infinitud: una sustancia única deberá ser infinita, pues no existe otra cosa que la limite: según la definición de finitud, una cosa sólo puede ser limitada por otra de su misma naturaleza⁹⁷.

Este ser infinito tiene que equipararse con la naturaleza. La sustancia es Dios y es Naturaleza⁹⁸. Una sustancia infinita e ilimitada tiene que permear todo lo existente sin dejar nada fuera. Si se nos permite usar la metáfora, se trata de un Dios que no puede separarse de su creación, no hay abismo entre el mundo natural y un Dios trascendente, sobrenatural⁹⁹. El principio sustentador del mundo es inmanente al mundo mismo. En E1P18 queda establecido: “todas las cosas que son, son en Dios y deben ser concebidas por Dios. Además, fuera de Dios no puede darse ninguna sustancia, esto es, una cosa que sea en sí fuera de Dios. Luego, Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”¹⁰⁰.

⁹⁶ Transcribimos aquí el argumento de E1P8S2: “Si existe en la naturaleza un cierto número de individuos, debe darse necesariamente una causa de que existan esos individuos, y no más ni menos. Si, por ejemplo, existen en la naturaleza veinte hombres (*que, para mayor claridad, supongo que existen simultáneamente y que no han existido antes otros en la naturaleza*), no será suficiente (*para que expliquemos porqué existen esos veinte hombres*) mostrar la causa de la naturaleza humana en general, sino que será necesario, además, mostrar la causa de porqué no existen ni más ni menos de veinte, ya que debe darse necesariamente, para cada uno, una causa de por qué existe. Ahora bien, esta causa no puede estar contenida en la misma naturaleza humana, ya que la verdadera definición de hombre no implica el número veinte. Por consiguiente, la causa de que existan esos veinte hombres y, por lo tanto, de que exista cada uno en particular, debe darse necesariamente fuera de cada uno de ellos. Hay que concluir, pues, en general, que todo aquello, de cuya naturaleza pueden existir varios individuos, debe tener necesariamente una causa exterior para que ellos existan. Ahora bien, como a la naturaleza de la sustancia pertenece existir, su definición debe implicar la existencia necesaria y, por tanto, de su sola definición se debe concluir su existencia. Pero de su definición no se puede seguir la existencia de varias sustancias. Luego, de ella se sigue necesariamente que sólo existe una única sustancia de la misma naturaleza”.

⁹⁷ E1Def2 reza: “Se llama finita en su género aquella cosa que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que un cuerpo es finito, porque siempre concebimos otro mayor. Y así también un pensamiento es limitado por otro pensamiento”.

⁹⁸ Spinoza realiza esta homologación en E4Pról: “En efecto, en el *Apéndice* de la primera parte hemos mostrado que la Naturaleza no obra por un fin, porque aquel ser eterno e infinito, que llamamos Dios o Naturaleza, actúa con la misma necesidad con que existe. Pues hemos mostrado que él actúa por la misma necesidad de la naturaleza por la que existe. La razón o causa por la que Dios o la Naturaleza actúa y por la que existe, es, pues, una y la misma”. Sin embargo, la supone ya desde E1, cuando habla de Naturaleza naturante y Naturaleza naturada.

⁹⁹ Pese a lo que pudiera sugerir una primera lectura, la inmanencia de la sustancia en la naturaleza no conduce a una identificación tal cual entre Dios y los individuos. El sistema de Spinoza mantiene distinciones entre ambos, como señalamos en *infra*, pp. 46-50.

¹⁰⁰ En estas líneas está condensada la base de la llamada teoría de la inmanencia. Cf. Y. Yovel, *op. cit.*

Decir que una causa es transitiva es decir que es trascendente a su efecto, que no permanece en él una vez que lo ha producido. Implica que el efecto exista fuera de la causa, en sí mismo, lo cual es contradictorio por definición. Si algo no puede causarse a sí mismo, entonces es efecto de algo más. La naturaleza y nosotros dentro de ella somos efectos de Dios. Por tanto, no existimos fuera de Dios. Dios no causó a la naturaleza en algún punto del tiempo, abandonándola después¹⁰¹. La sustancia divina es inmanente a todas las partes de la naturaleza. Un Dios trascendente implicaría además que es radicalmente distinto de la naturaleza, y por tanto no podría haberla causado¹⁰². La causa y el efecto tienen algo en común, en el efecto existe algo de la causa.

Dios existe en la naturaleza como potencia actualizada de existir. Su esencia misma nos dice que Dios es potencia, pues “de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí y de todas las cosas, luego la potencia de Dios, con la que él mismo y todas las cosas existen y actúan, es su misma esencia” (E1P34)¹⁰³. Así, el Dios-sustancia, el ser que detenta la máxima realidad por definición, no podría quedarse encerrado en sí mismo¹⁰⁴; su esencia misma le determina a dar origen a la multiplicidad de seres que componen lo que denominamos *naturaleza*. La manifestación de la potencia divina en cada una de las cosas singulares o individuos, es un poder o fuerza de existir –*vis existendi*, por el cual éstos se aferran a su propia conservación; a éste impulso Spinoza le llamará *conato*. Las cosas manifiestan su procedencia divina mediante su lucha por afirmarse en la vida; esta lucha expresa la necesidad con que Dios existe y da origen a las

¹⁰¹ Por esto mismo es eterno: tampoco se causó a sí mismo en algún punto del tiempo, sino que existe desde siempre.

¹⁰² Aunque la causa difiere del efecto tanto en su esencia como en su existencia, no es radicalmente distinta del efecto. Sólo son radicalmente distintas las cosas que no tienen nada de común entre sí, y entre éstas no puede haber relación causal alguna. Seguimos a E1Ax5: “Las cosas que no tienen nada común unas con otras, tampoco se pueden entender unas por otras, o sea que el concepto de una no implica el concepto de la otra”, y a E1P3: “En cosas que no tienen nada común entre sí, una no puede ser causa de otra. *Demostración*: Si no tienen nada común entre ellas, entonces ni pueden entenderse unas por otras ni, por tanto, puede una ser causa de otra”.

¹⁰³ También en el libro IV de la *Ética* se homologan esencia y potencia, con ocasión de demostrar que la potencia es virtud: “Por virtud y potencia entiendo lo mismo; es decir, la virtud, en cuanto que se refiere al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de hacer ciertas cosas que se pueden entender por las solas leyes de su propia naturaleza” (E4Def8).

¹⁰⁴ Esto es lo que Deleuze entiende como la naturaleza expresiva de la sustancia. Cf. Deleuze, *op. cit.*

cosas, y es la forma en que las cosas preservan ese orden necesario. Es, también, el origen del egoísmo individual, el cual, hasta aquí, se sigue necesariamente del decreto divino. Más adelante someteremos esta tesis a examen¹⁰⁵.

La visión de la naturaleza como Dios lleva consigo una revisión de los valores tradicionales, que redundará en la concepción que tiene el individuo de sí mismo. Spinoza se propone derribar la visión común inadecuada de la naturaleza, en la cual se encierran asimismo muchos prejuicios sobre el ser humano. Quiere despojar a la naturaleza de los estigmas de inerte, pasiva, dependiente, baja y despreciable, y quiere homogeneizar todo lo existente. No existe ningún principio sobrenatural activo y digno. La naturaleza es significativa por sí misma al grado de ser objeto del conocimiento y del amor que la tradición tributa a la divinidad¹⁰⁶. No forma una dualidad radical con un plano espiritual trascendente y totalmente heterogéneo a ella¹⁰⁷. Es inadecuado concebir a la naturaleza como imperfección y carencia diametralmente opuestas a la perfección y plenitud divinas. El mal, el vicio y el castigo no son cosas que existan de por sí en la naturaleza, sino que surgen de lo que percibimos como desorden, desde nuestro punto de vista de seres humanos. Nuestro autor explica: “Nada sucede en la naturaleza que pueda ser atribuido a un vicio suyo. Porque la naturaleza es siempre la misma, y una y la misma es siempre y en todas partes su virtud y su potencia de actuar; es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas y se

¹⁰⁵ Tratamos la noción de conato y su relación con el egoísmo y su desplazamiento en *infra*, pp. 74-97, 104-115.

¹⁰⁶ Jonathan Bennett describe tal reconocimiento como sigue: “Lo que él denomina “Dios” es el mundo familiar, cotidiano, natural [...] El mundo se adecua más que cualquier otra cosa a la explicitación tradicional, judeocristiana, de Dios. Si Dios ha de ser infinito, eterno, sin que sobre Él actúe ninguna cosa, la fuente última de la explicación de todo y no susceptible a crítica mediante ningún patrón válido, entonces Dios debe ser la naturaleza como una totalidad [...] La Naturaleza era un objeto adecuado de referencia, admiración y amor humilde, esto es, para adoptar ante ella la actitud que se reservaba tradicionalmente a Dios [...] Así, él podía considerar a la Naturaleza no sólo como el mejor sujeto de las *descripciones* metafísicas que se aplicaban a Dios en la tradición judeo-cristiana, sino también como el mejor objeto de las *actitudes* que en esa tradición tan sólo se adoptaban ante Dios”. Con lo anterior, Bennet sostendría que dichas descripciones metafísicas pueden en efecto remitirse a un referente real, la naturaleza, cuando entendemos correctamente su significado. En cuanto a actitudes como la esperanza, el temor, la obediencia y la fe en general, Spinoza las remitiría a la religión imaginativa, de la que habla en su *TTP* y en el libro cuarto de la *Ética*. Reservaría para la religión racional solamente la fruición en la contemplación de la eternidad. Cf. Bennett, *op. cit.*, pp. 38-40.

¹⁰⁷ Es tradicional definir estos dos planos por oposición. Pero las cosas que no tienen nada en común no pueden ser causa una de la otra; *vid.* nota 142.

cambian de unas formas en otras, son en todo tiempo y lugar las mismas” (E3Pról). En la naturaleza no existen las valoraciones. Todo en la naturaleza se sigue con la misma necesidad y es virtud en cuanto expresa potencia creativa, potencia de existir (E4Def8, E4P20). El mal, el error y el defecto se originan en el punto de vista limitado de una criatura finita¹⁰⁸.

Concebir a la naturaleza del modo tradicional reclama la intervención de una acción sobrenatural que la modele e incluso le imprima una finalidad. Pero la naturaleza se basta a sí misma para ponerse en marcha, es causa de sí. Las causas finales son un prejuicio. Aquello a lo que llamamos Dios no puede ser una voluntad libre. Nuestro prejuicio, dice Spinoza, es: “Los hombres suponen generalmente que todas las cosas naturales actúan, como ellos, por un fin; más aún, dan por seguro que el mismo Dios dirige todas las cosas a un fin, puesto que dicen que Dios las hizo todas por el hombre y al hombre para que le rindiera culto” (E1Ap). Pertenece a la visión inadecuada de la naturaleza el proyectar sobre ella una personalidad que la dirija, como si estuviera en manos de un individuo con libre albedrío, objetos y fines. Como percibimos un orden y una disposición minuciosa, lo atribuimos a un agente inteligente¹⁰⁹. Al hacer esto, pretendemos erigir nuestro punto de vista de individuos finitos y limitados en rector de la realidad.

Únicamente nuestra falta de entendimiento de las causas nos hace creer que nosotros mismos somos libres, y entonces proyectamos esa libertad sobre la naturaleza. Creemos que obramos conforme a una causalidad final, es decir, que nos colocamos objetivos o propósitos delante de nosotros y que ellos son los que nos mueven a la acción. Ignoramos que la verdadera causalidad que reina en la naturaleza y en nosotros mismos es la causalidad eficiente¹¹⁰, es decir, la

¹⁰⁸ Sobre el mal como perteneciente a un punto de vista limitado volvemos en *infra*, pp. 115-116.

¹⁰⁹ Pero para Spinoza la racionalidad es intrínseca al mundo, no es una mera forma de nuestras facultades, a pesar de que podría criticársele eso precisamente desde estos pasajes sobre el antropomorfismo.

¹¹⁰ La causa eficiente es la tercera de los cuatro tipos de causas que define Aristóteles en su *Metafísica*, y es entre ellas la única que se entiende como *causa* en sentido estricto, a diferencia de las otras que hacen referencia a la materia de que está hecho un objeto –causa material, la forma o modelo en base al cual está hecho – causa formal – a la que puede

determinación por una razón antecedente¹¹¹. Esto es lo que veíamos arriba: todos los efectos están ya contenidos en sus causas incluso antes de ser producidos por éstas. Por nuestra natural percepción parcial de las cosas, no alcanzamos a ver las causas eficientes de nuestros propios actos. Mucho menos podremos advertir las de los hechos naturales.

La “creación” no obedece a la libertad de la voluntad divina; como ya señalamos, la sustancia como origen del mundo es una causa que produce efectos¹¹². En E1P16 Spinoza explica:

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito [...] Dada la definición de una cosa cualquiera, el entendimiento concluye de ella varias propiedades, que se siguen necesariamente de ella (esto es, de la misma esencia de la cosa) y tantas más cuanto más realidad exprese la definición de esa cosa, es decir, cuanto más realidad implica la esencia de la cosa definida¹¹³.

Puestas la esencia y la existencia de Dios, el universo que conocemos se sigue necesariamente de ellas¹¹⁴. La proposición anterior afirma la existencia necesaria de todo lo que un entendimiento infinito pueda concebir como posible y no auto-contradictorio¹¹⁵. Todo lo que la

equipararse con una esencia modélica, y a la finalidad a la que tiende la realización de ese objeto –causa final. La causa eficiente, por su parte, engloba el *principio del cambio*, por el que se explica el paso al efecto.

¹¹¹ Este tipo de determinación es equiparable con el principio de razón suficiente, el cual reza: “Todo lo que sucede tiene una causa”, o bien “Nada sucede sin razón”. La identidad de causa y razón es, por su parte, imputada en general a los pensadores racionalistas. La causa eficiente es equivalente a la razón suficiente: la razón que algo tiene para existir es suficiente para producirlo, y viceversa, la causa por la que algo existe es suficiente para explicar porqué existe.

¹¹² En E1Ax3, Spinoza afirma que “de toda causa dada se sigue algún efecto”.

¹¹³ Por aquí se introduce el problema del mal, pues si todo se sigue necesariamente de Dios, también lo hace el mal. Sin embargo, Spinoza no sostiene que Dios tenga que ser “bueno”, pues dicha valoración pertenece solamente a nuestro punto de vista; en ese sentido, Dios se encuentra “más allá del bien y del mal”.

¹¹⁴ A raíz de que todas las cosas se derivan de Dios se ha leído en Spinoza un emanacionismo afín al de Plotino y el neoplatonismo, así como una filiación cabalista o zoárica. No obstante, nuestro autor se pronuncia en contra de este tipo de doctrinas. El cabalismo pertenece a la superstición, al signo artificial del primer género de conocimiento, el cual está plagado de errores; mientras que el neoplatonismo relega al universo material a la oscuridad de la ausencia del ser, lo que es inadmisibles para Spinoza. Diana Cohen señala al respecto que el sistema de Spinoza se separa de un emanacionismo (entendido como la concepción de que el universo entero de los seres finitos es resultado del despliegue de la naturaleza divina infinita) por su teoría de los modos infinitos. Deleuze, por su parte, habla sobre una redimensionalización del emanacionismo a través de la noción de expresión. Cf. Albiac, *op. cit.*, pp. 352-353; Cohen, D. “Spinoza y los modos infinitos o la tensión entre lo absoluto y lo singular”, en Benítez, L. y J. A. Robles (comps.) *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*, IIF-UNAM, México, 2004; Hubbeling, *op. cit.*, p. 54.

¹¹⁵ Es posible aquello de lo cual no sabemos si las causas que lo producen están determinadas o no a darle la existencia. Una cosa auto-contradictoria sería aquella en cuya esencia se incluyera la causa de su no-existencia, lo cual es imposible, como se demuestra en E3P4D: “La definición de cualquier cosa afirma la existencia de la misma cosa, pero

sustancia es en esencia pasa por necesidad a la existencia. La naturaleza es un hecho eterno: todo cuanto puede seguirse de la potencia infinita de Dios existe en acto desde la eternidad. Dios crea inmediatamente todo lo que piensa y/o comprende. Por ello, Dios no hubiese podido “crear” otro orden de cosas que el actualmente existente. Permítasenos utilizar la metáfora de un dios generoso¹¹⁶ que produce sin reservas todo cuanto tiene la potestad de producir. Más allá de esto, no podría existir nada.

De esta manera, la supuesta voluntad de Dios queda ceñida a los dominios de su entendimiento, lo que posibilitará a Spinoza llamar *entendimiento y voluntad* al entendimiento absolutamente infinito de Dios. En *TTP*, nuestro autor ilustra dicha homologación como sigue:

Por ejemplo, cuando consideramos que la naturaleza del triángulo *está contenida*, como una verdad eterna, en la naturaleza divina desde la eternidad, decimos que Dios tiene la idea del triángulo o que entiende la naturaleza del triángulo. Pero, cuando observamos, después, que la naturaleza del triángulo está contenida en la naturaleza divina, no en virtud de la necesidad de la esencia y naturaleza del triángulo, sino tan sólo en virtud de la naturaleza de Dios; aún más, que la necesidad de la esencia y de las propiedades del triángulo, incluso en cuanto son concebidas como verdades eternas, *dependen* únicamente de la necesidad de la naturaleza y del entendimiento divino, y no de la naturaleza del triángulo, llamamos voluntad o decreto de Dios lo mismo que antes habíamos llamado entendimiento divino. Por consiguiente, respecto a Dios, afirmamos una y la misma cosa, cuando decimos que Dios ha decretado y querido desde la eternidad que los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos o que Dios entendió justamente eso. De donde se sigue que las afirmaciones y negaciones de Dios implican siempre una necesidad o una verdad eterna¹¹⁷.

De acuerdo con lo anterior, atribuirle a Dios una voluntad por la cual haya elegido libremente crear este orden de cosas preferentemente sobre otros posibles es un prejuicio antropomórfico que concibe a un dios personal. Existe sin embargo un sentido en que puede atribuirse la libertad a la sustancia. No es éste el sentido común del término, sino uno que Spinoza reformula conforme a la razón. La libertad no existe como ausencia de determinaciones o causas. Incluso la causa primera

no la niega, es decir, que pone y no suprime la existencia de la cosa. De ahí que, mientras atendemos sólo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, no podremos encontrar en ella nada que pueda destruirla”.

¹¹⁶ Debemos esta metáfora al Dr. Luis Ramos-Alarcón.

¹¹⁷ Cf. *TTP* IV [pp. 143-144]. El subrayado es nuestro.

es determinada a *actuar* de cierta manera¹¹⁸; es determinada por su propia naturaleza, por su propia esencia (E1Def7). La libertad racionalmente considerada consiste en no obedecer sino a las propias determinaciones, en un autodeterminarse. La sustancia puede llamarse legítimamente causa libre, por cuanto no existe nada fuera de ella, o con una naturaleza heterogénea a ella, que pueda compelerla a ser y actuar¹¹⁹. Esta libertad, que Spinoza atribuye a la sustancia, será asimismo la única libertad que puedan poseer verdaderamente los seres finitos.

A Spinoza le interesa mostrar que la libertad verdadera no entra en conflicto con la necesidad que un sistema racionalista advierte en la naturaleza. Nuestro autor prefiere utilizar el término “coaccionado” para lo que el uso común entiende por “necesario”. Lo que el sentido común entiende como necesario es aquello que está coaccionado a existir y a actuar (E1Def7) por una cosa de otra naturaleza que la suya. La libertad corresponde de modo natural únicamente a la sustancia; todo lo demás es determinado por otra cosa. Todo en la naturaleza es determinado¹²⁰, un efecto natural y necesario¹²¹.

¹¹⁸ Sobre el sentido de “actuar” volvemos en *infra*, pp. 71-72.

¹¹⁹ La máxima libertad que puede alcanzar un ser finito inmerso en la red causal es la adecuación de su comportamiento a la necesidad natural sin entrar en conflicto con ella. Para ello será necesario conocer cómo nos determinan las demás cosas.

¹²⁰ La tesis determinista sostiene que todos los fenómenos del universo en cualquier tiempo están de antemano fijados, condicionados y establecidos. Se asocia con el fatalismo –del latín *fatum*: “lo dicho”, por cuanto parece esconder una apelación a un destino prefijado, o bien, en el caso de pensadores religiosos, a una providencia. A estos sistemas se les objeta que los individuos son considerados meros efectos pasivos de causas, privados de actividad autónoma, y de la posibilidad de ser iniciadores de series causales nuevas. Ahora bien, nuestro autor no considera que los individuos sean meros efectos pasivos de causas, privados de actividad autónoma. Para empezar, habría que dejar de considerar al ser humano como un imperio dentro de otro imperio (E3Pról); concepción que, como vimos, nos acarrea muchas dificultades. En segundo lugar, el universo no obedece a un plan divino prefijado e inamovible. Los individuos tienen un margen de autonomía suficiente para abandonar su estado natural de servidumbre e infelicidad y conseguir la auténtica felicidad o beatitud, a la que por cierto también se le llama *libertad*. El fatalismo se excluye a través de los puntos de vista de la duración y de la eternidad, de los que nos ocupamos más adelante. Así, veremos que existen particularidades en la existencia de un individuo, que solamente valen en la duración, pero no en la eternidad. No son verdades eternas e inmutables pues desaparecen con la muerte del individuo. Para un sistema fatalista, el detalle más mínimo se encuentra de antemano prefijado por Dios.

¹²¹ En esta tesis se cimientan tanto la esclavitud como la libertad de los individuos: las causas exteriores nos hacen padecer y ser esclavos, pero al mismo tiempo contemplar tal determinación y entenderla nos permite dejar de padecer por éstas causas, o bien, unir a nuestro padecimiento un género de alegría –agradezco esta observación a la Mtra. Mariela Oliva.

Con lo anterior mostramos la concepción de Dios según la razón que propone Spinoza¹²². Tal concepción desantropomorfiza a Dios; le quita los rasgos atribuidos a imagen y semejanza humana. Asimismo, observamos que el ser humano no es la única criatura con el privilegio de participar de la sustancia divina; éste es otro prejuicio antropocéntrico. Hay tanto de Dios en una piedra como en mi alma¹²³. Por último, tenemos que el ser humano no es una sustancia, en fin, no es autosuficiente ni independiente. Ya que no existen múltiples sustancias, los individuos no pueden ser sustancias. Su existencia depende de otra cosa: de Dios en tanto causa primera, y de Dios modificado como otros individuos sin los cuales no puede subsistir¹²⁴. Esto nos muestra la comunión del individuo con Dios. Ahora nos preguntaremos ¿cómo se delimita el individuo de Dios? ¿Se hunde del todo el individuo en la divinidad; hay una homogeneización ontológica? ¿Si yo existo en Dios, tengo derecho a decir que yo soy Dios? ¿Y que todo es Dios, y por lo tanto todo pertenece a mi propio ser¹²⁵? Son preguntas importantes para definir qué tipo de superación del egoísmo puede plantearse desde el sistema de Spinoza.

2.2. Gradaciones ontológicas en el sistema natural

Estudiaremos a continuación el desarrollo de la sustancia hasta su derivación en cosas particulares, los individuos. Tras reconocer que Dios y la naturaleza son idénticos, hemos ahora de distinguir dos planos en la naturaleza. La naturaleza no es sólo el reino de los fenómenos materiales y las leyes físico-mecánicas. Ésta es sólo una de sus dimensiones o puntos de vista, aquél en el cual se le considera como un producto, resultado de una acción. Pero puede identificarse también en la

¹²² La concepción antropomórfica de Dios sería más bien emocional e imaginativa.

¹²³ Como señalamos arriba, Spinoza revaloriza la “naturaleza inerte”, la materia y lo corporal.

¹²⁴ Algunos autores convienen en llamar a éstas causalidad perpendicular y paralela, respectivamente.

¹²⁵ Algunos autores han hablado de un panenteísmo en Spinoza, en vez de un panteísmo. El panenteísmo, concepto forjado por el masón heterodoxo alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), implica que Dios sea trascendente a la vez que inmanente. Aunque admite una estrecha relación entre Dios y el mundo, no se llega a una completa identificación en la que se absorba uno en el otro. Cf. Ferrater Mora, *op. cit.*

naturaleza un plano activo-productor, la potencia motriz que echa a andar a ésta. Spinoza llama a estos dos planos *naturaleza naturada* y *naturaleza naturante*, respectivamente¹²⁶. No obstante, no se trata de una distinción *real* entre dos dimensiones separadas, sino de una distinción que nuestra razón advierte cuando considera la potencia infinita de Dios.

Naturaleza naturante se define según E1P29S como “aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es Dios, en cuanto es considerado como causa libre”. Un atributo es aquello que expresa a nuestro entendimiento un rasgo de la esencia de la sustancia¹²⁷, y que comparte sus propiedades de infinitud, eternidad, etc. (E1P10S)¹²⁸. Spinoza los define como “aquello que el entendimiento percibe como constitutivo de la esencia de la sustancia” (E1Def4). No tienen existencia independientemente de la sustancia¹²⁹; sin embargo, cada uno puede ser *concebido* por sí solo pues cada uno expresa a la sustancia entendida bajo una cierta determinación. En ese sentido, cada atributo puede explicarnos a la sustancia en su totalidad concebida bajo esa determinación.

Los atributos son las primeras determinaciones bajo las que concebimos a la sustancia¹³⁰. Ellas señalan las direcciones que seguirá el desarrollo de la potencia. Para ilustrar este punto, tomemos los atributos que se dan a nuestro entendimiento humano: la extensión y el pensamiento.

¹²⁶ *Natura naturans* –naturaleza naturante – y *Natura naturata* –naturaleza naturada – son términos tomados de la tradición escolástica. Cf. Hubbeling, *op. cit.*, pp. 53-54.

¹²⁷ Gilles Deleuze trabaja extensamente la noción de expresión en el sistema de Spinoza. Según Deleuze, expresar significa explicar y englobar, desarrollar e implicar. Cf. Deleuze, *op. cit.*, p. 16.

¹²⁸ El autor imprime un giro a la concepción escolástica que contaba entre los atributos de Dios a propiedades tales como la omnipotencia, la omnipresencia, etc. Argumenta que tales cosas describen a Dios pero no explican nada de su esencia; sólo podrá considerarse como atributos a aquellos que expresan lo que Dios es esencialmente. La omnipotencia, la indivisibilidad y la finitud, por ejemplo, funcionan más bien como adjetivos de los atributos expresivos. Al respecto, nos dice Deleuze: “Infinito, perfecto, inmutable, eterno son propiedades que se afirman de todos los atributos. Omnisciente, omnipresente, propiedades que se dicen de un atributo determinado (el pensamiento, lo extenso). Cf. *idem*, pp. 43-44.

¹²⁹ El uso constante de las distinciones de razón en el sistema de Spinoza, y la limitación de las distinciones reales a las relaciones entre sustancias – cosa que no puede existir sino en nuestra imaginación – es un recordatorio de la unidad que subyace a toda la realidad.

¹³⁰ Gilles Deleuze expresa esta idea de la siguiente manera: “Dios se expresa en los fundamentos del mundo que forman su esencia, antes de expresarse en el mundo”. Cf. *idem*, p. 84.

Esto quiere decir en primer lugar que la potencia se desarrolla en estas dos direcciones, a saber, en el reino de la materia y el movimiento, y en el del intelecto y los fenómenos mentales¹³¹.

Spinoza señala que todos los seres están marcados por estas determinaciones; de hecho, la razón por la cual los conocemos es porque nuestra esencia está constituida por ellos¹³². Dice nuestro autor, que cuando nos consideramos a nosotros mismos, advertimos que estamos compuestos por una parte extensa y una parte pensante¹³³. Ahora bien, sobre la premisa de que todo debe su existencia a Dios, nuestro ser dice algo de Dios, el efecto tiene algo de la causa. Entonces, debe haber algo en Dios que permita la existencia de cosas pensantes y cosas extensas¹³⁴. Los atributos establecen la conexión entre la sustancia y las cosas singulares, concretas. Constituyen formas de ser comunes a ambas¹³⁵.

Las cosas singulares, entre las que nos contamos los seres humanos, se ubican en el siguiente nivel de expresión de la sustancia, la naturaleza naturada. Siguiendo a E1P29S, la Naturaleza naturada es “todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto que son considerados como cosas que son en Dios y no pueden ni ser ni ser concebidos sin Dios” (*sic*).

¹³¹ Entre ambos desarrollos existe una estricta correspondencia, como tratamos en *infra*. pp. 51-53.

¹³² La prueba que nuestro autor elabora aquí es una prueba *a posteriori*. En el sentido kantiano del término, una demostración *a posteriori* es aquella que va de los efectos a las causas, en contraste con la prueba *a priori*, que parte de los conceptos.

¹³³ Con nuestro entendimiento constatamos que el ser humano piensa (E2Ax2). Ello indica que Dios posee un atributo en virtud del cual se dan modos pensantes. Análogamente, descubrimos el atributo extensión por la existencia de nuestro cuerpo (E2P2). Finalmente, E2Ax5 remata: “no sentimos ni percibimos más cosas singulares que los cuerpos y los modos del pensar”. Aquí se marca una divergencia de nuestro autor con la filosofía cartesiana. El pensamiento de Spinoza no sigue la dirección del *cogito ergo sum*, pues no sitúa a este como núcleo de sus demostraciones ni busca constituir un sujeto trascendental. Asimismo, para Spinoza la existencia del propio cuerpo no representa ningún motivo de duda.

¹³⁴ Uno de los rasgos más duramente racionalistas de Spinoza es su confianza en nuestras facultades para desentrañar el mundo, como señalábamos en el primer capítulo. No nos engañamos; si conocemos dos atributos, debemos tener la certeza de que estos existen como tales en Dios. Los seres finitos somos capaces de conocer los atributos tal como son en Dios, y de acceder con ello a un conocimiento adecuado de la divinidad. Para la demostración de los atributos emplea unas premisas que son importantes: que hay una comunidad entre el ser humano y Dios. Conociéndose a sí mismo, el ser humano puede conocer a Dios.

¹³⁵ Deleuze equipara tales “formas comunes” o “propiedades comunes” con las nociones comunes, que según Spinoza constituyen el conocimiento racional o de segundo género. Cf. Deleuze, *op. cit.*, p. 138.

Los modos son “las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido”¹³⁶ (E1Def5). La naturaleza naturada es el reino de los modos, y éstos son todo lo que se sigue de Dios en tanto que ya fue determinado primero por un atributo. Son los objetos concretos que la sustancia produce, y representan su desarrollo acabado, su especificación más determinada en individuos. Son llamados afecciones porque afectan a la sustancia en algo, la modifican. Es preciso señalar que estas modificaciones, estas especificaciones, se siguen de la sustancia como las propiedades derivan de una definición. No son accidentales ni “contingentes” en el sentido tradicional del término. Solamente pueden llamarse contingentes en el sentido de que su esencia no implica su existencia, pues esta última depende de otra cosa. Cada una de ellas es necesaria y ocupa un puesto inalienable en el sistema.

Dentro de los modos como productos y/o afecciones existen modos finitos e infinitos. Del atributo no se pasa directamente a la cosa singular¹³⁷, sino que ésta se encuentra determinada por los modos infinitos correspondientes al atributo. Los modos infinitos son las cosas producidas directamente de la esencia de un atributo divino, esto es, lo primero que se sigue lógicamente de éstos, y que podemos reconocer como eterno e inseparable del universo en cuanto lo consideramos bajo los atributos pensamiento y extensión. Son las leyes sin las cuales los modos finitos, cuerpos y pensamientos singulares, no pueden concebirse. De ahí que los modos infinitos contengan ya a los modos finitos (E1P28)¹³⁸.

¹³⁶ En dirección inversa, también los modos hacen inteligible a la sustancia; se llega al conocimiento de la causa por los efectos.

¹³⁷ De hecho, algunos autores encuentran problemática la transición de lo infinito – la sustancia, sus atributos – a lo finito – los modos, señalando que de hecho Spinoza no logró esclarecer del todo cómo se da ésta. Cf. D.Cohen, “Spinoza y los modos infinitos o la tensión entre lo absoluto y lo singular”, en Benítez, L. y J. A. Robles (comps.) *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*, IIF-UNAM, México, 2004.

¹³⁸ Robert Misrahi advierte: “la naturaleza se da por entero en cada realidad singular, puesto que el modo singular está contenido en la idea del modo infinito, luego éste en el atributo y el atributo en la sustancia”. Cf. Misrahi, *op. cit.*, pp. 70-71.

A su vez, los modos infinitos pueden ser mediatos o inmediatos. Los inmediatos se siguen directamente de la naturaleza infinita de alguno de los atributos de Dios (E1P21); los modos infinitos mediatos se siguen de algún atributo ya modificado por un modo infinito (E1P22)¹³⁹. En el caso de la extensión, lo que se sigue inmediatamente del atributo es el modo infinito inmediato movimiento-y-reposo, que engloba las leyes de los cuerpos pues todos ellos pueden describirse en últimos términos como una determinada proporción de movimiento y reposo. Tras considerar a la extensión como movimiento y reposo, viene el modo infinito mediato: la *Facies Totius Universi* o “cara total del universo”, la suma de todos los cuerpos. Aquí vemos cómo ya descendemos un peldaño más hacia las cosas concretas: ya no hablamos de algo tan abstracto como la extensión o el movimiento y el reposo, sino que comenzamos a tocar las cosas que encontramos cotidianamente, los cuerpos. Igualmente sucede con el pensamiento¹⁴⁰: su modo infinito inmediato es el entendimiento absolutamente infinito, pues cuando consideramos el pensamiento debemos concebirlo ante todo como un formar ideas o un entender¹⁴¹, actividad que al nivel del modo infinito habrá de ser omniabarcante¹⁴². Este modo es llamado también *entendimiento y voluntad*, con lo que Spinoza resalta nuevamente la necesidad con la que la sustancia divina da lugar al mundo: ya hemos

¹³⁹ Spinoza expone los modos infinitos a Schuller en Ep64: “Finalmente, los ejemplos del primer género que pedís son en el Pensamiento el entendimiento absolutamente infinito y en la Extensión, el movimiento y el reposo; del segundo género es la faz de todo el Universo, la cual aunque varíe de infinitos modos, permanece sin embargo siempre igual”.

¹⁴⁰ Deleuze propone una analogía, según la cual al modo movimiento-y-reposo de la extensión corresponde, en el atributo pensamiento, un cierto poder de discernimiento en virtud del cual cada partícula de lo extenso muestra una afinidad hacia otros cuerpos extensos, y se mueve hacia ellos. Tal “poder de discernimiento” correspondería al “alma” de la partícula, por la cual se dice que todos los individuos son animados. Cf. Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, clase V (06/01/1981).

¹⁴¹ El pensamiento está presupuesto por otros modos de pensar como el amor o el deseo, ya que estos requieren siempre de la idea de un objeto para formarse. Las ideas en cambio pueden darse aunque no se de otro modo del pensar.

¹⁴² Éste no es otro que el que concibe la totalidad de los atributos divinos, y que se equipara con la idea con la que Dios se piensa a sí mismo.

señalado que, para nuestro autor, no hay en Dios ninguna voluntad al margen de lo que denominamos su entendimiento¹⁴³.

En cuanto al modo infinito mediato del pensamiento, aunque Spinoza no explicita en qué consiste, ha sido identificado por diversos estudiosos con la suma total de los pensamientos, en contrapartida con la noción de *Facies*. Esta identificación puede sustentarse gracias a la tesis del paralelismo psicofísico¹⁴⁴.

El paralelismo psicofísico consiste en que todos los atributos forman series paralelas de modos. La tesis es que hay una única sustancia que se concibe bajo diferentes atributos, que son la extensión y el pensamiento¹⁴⁵. Cada uno desarrolla autónomamente y bajo sus propias leyes un

¹⁴³ Así, tener una volición no es distinto de asentir a una idea. La voluntad en este sentido tiene con Dios la misma relación que el resto de los objetos naturales –como las cosas físicas. Así lo expone Spinoza en E1P32C2: “Aunque de una voluntad dada o de un entendimiento se sigan infinitas cosas, no por eso hay más razón para poder afirmar que Dios actúa por la libertad de la voluntad, que para poder afirmar que, puesto que hay cosas que se siguen del movimiento y el reposo, Dios actúa por la libertad del movimiento y el reposo”. De la “voluntad” de Dios no puede predicarse más libertad que la que se atribuye al movimiento-y-reposo. Igual que éste, la voluntad opera según su propio sistema de leyes. La identidad de entendimiento y voluntad se hace extensiva al ser humano, con lo que queda de manifiesto que su libertad, en el falso sentido de libre albedrío y ausencia total de determinaciones para sus actos, es una ilusión. También el ser humano, aunque no lo perciba inmediatamente, quiere solamente en tanto que entiende: apetecerá los objetos que verdaderamente le convengan o bien aquellos que no sea en realidad buenos para él, a partir del conocimiento que tenga de la naturaleza de éstos y de su propia naturaleza.

¹⁴⁴ El término es acuñado por G. Leibniz para hacer referencia a la correspondencia entre clases distintas y heterogéneas de procesos –como la extensión y el pensamiento – sin que exista relación de causalidad entre ellas. El concepto surge en el marco de la disputa por la cantidad de sustancias en la naturaleza, que toma forma en el problema de la relación mente-cuerpo; se sitúa en contra de la postura de Descartes, quien sostiene que la *res extensa* y la *res cogitans* son dos sustancias distintas, definidas por oposición. Lo característico de cada una es lo que no existe en la otra: la sustancia extensa se caracteriza por la inercia y la determinación externa, la sujeción a leyes mecánicas inalterables; la sustancia pensante es el dominio de la libertad de causas, y por ende de la moral. Esta separación introduce el problema de la comunicación entre ellas, ya que ambas se encuentran presentes en el ser humano. La explicación que da Descartes no resulta del todo satisfactoria; recurre a la llamada glándula pineal en la base del cerebro, en la cual ciertos espíritus animales, que son materia sutilísima, comunican entre sí los movimientos del cuerpo y del espíritu. Descartes la describe así: “Me parece haber reconocido de una manera evidente que la parte del cuerpo en que el alma ejerce inmediatamente sus funciones [...] es cierta glándula muy pequeña, situada en medio de la substancia cerebral, y de tal manera suspendida sobre el conducto por el que tienen comunicación los espíritus de las cavidades anteriores del cerebro con los de la posterior, que los menores movimientos que en ella se verifican bastan para cambiar el curso de estos espíritus y recíprocamente los menores cambios que se producen en dicho curso pueden alterar mucho los movimientos de dicha glándula”. Tal solución recurre a principios ocultos y deja el problema de la comunicación intacto, ya que la materia sutilísima sigue siendo materia. Para Spinoza éstos son falsos problemas derivados de una falsa concepción de la sustancia. Como afirma en E1P15S, “aparte de Dios, no se da ni se puede concebir ninguna sustancia; y de aquí hemos concluido que la sustancia extensa es uno de los infinitos atributos de Dios”. Cf. R. Descartes, *Las pasiones del alma*, parte 1, arts. 1-2, 31.

¹⁴⁵ Al respecto, el punto de vista de Gilles Deleuze es que hay una sustancia para cada atributo en un sentido cualitativo y epistemológico: cada atributo expresa un determinado aspecto de la esencia de la sustancia, y en ese sentido, puede

mismo encadenamiento de causas cuyo primer eslabón es Dios¹⁴⁶. De manera que a cada modo de un atributo corresponde un modo en los otros atributos. Todos ellos son una misma modificación de la sustancia, considerada bajo diferentes aspectos. La enunciación del paralelismo de Spinoza, en E2P7, equipara los modos del pensamiento con los de la extensión¹⁴⁷: “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”¹⁴⁸. La idea y el objeto constituyen dos aspectos de una sola cosa. Así dice E2P7S: “La sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, que es comprendida ora bajo este ora bajo aquel atributo. Y así, también un modo de la extensión y la idea de ese modo es una y la misma cosa, pero expresada de dos modos”¹⁴⁹. Así, todos los modos estarán compuestos de un aspecto físico y uno mental, como ya lo habíamos visto cuando llegamos a la demostración de los atributos.

Nuestra exposición del desarrollo de la sustancia culmina con el paralelismo porque él nos indica la naturaleza de los modos finitos como unidades que constan de un aspecto físico y uno mental. Asimismo, nos da una visión de la unidad que subyace en el sistema de Spinoza. Para nuestro autor, toda la diversidad se resuelve en una unidad, todas las cosas existen en Dios, aunque no se trate de un panteísmo en el cual se pierdan los límites entre ellos.

considerarse que para cada atributo hay una sustancia diferente –o una esencia diferente–, según el aspecto que esté expresando; así, podemos aprehender a una sola sustancia como diversas sustancias según el atributo bajo el cual la consideremos, a pesar de que ontológicamente se trate sólo de una. Cf. *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 30-33.

¹⁴⁶ R. Misrahi señala que la autonomía de la causalidad interna de cada atributo indica una tentativa de paso a la moderna especificación de las ciencias. Cf. Misrahi, *op. cit.*, pp. 70-73.

¹⁴⁷ A cada idea en nuestro entendimiento finito le corresponde un objeto en la realidad extensa. De la misma manera, el entendimiento infinito de Dios abarca todos los objetos que existen en cada uno de los atributos. Con ello se equipara la potencia de Dios de pensar con su potencia de crear.

¹⁴⁸ Aquí se habla en primer lugar de un paralelismo ontológico, que implica la igualdad de todos los atributos que un entendimiento infinito pudiera concebir, como queda sentado en E2P7S: “Ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo cualquier otro atributo, encontraremos uno y el mismo orden, o sea, una y la misma conexión de causas, es decir, que se siguen las mismas cosas en el uno y en el otro”. El paralelismo psicofísico corresponde al tipo epistemológico. Pero la distinción entre ambos no es sino una distinción de razón.

¹⁴⁹ El paralelismo también hace referencia a la reflexividad del atributo pensamiento, es decir, a su capacidad de formar ideas también de sus propios modos: ideas de ideas.

El paralelismo es relevante en segundo lugar porque termina de derrocar la creencia en la falsa libertad: rompe con la relación jerárquica que somete el cuerpo al alma y que viene del prejuicio de que la naturaleza –entendida únicamente como naturaleza extensa – es inerte e indigna. El cuerpo, por su parte, no determina tampoco al alma; la relación que observamos entre ellos obedece a que ambos son dos aspectos de una misma cosa, cuyas modificaciones expresan, cada uno en su propio orden, si bien los dos se hallan sometidos a una misma necesidad causal que emana de Dios¹⁵⁰. Así, nuestro autor afirma, en E3P2: “Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo”. Los pensamientos singulares tienen por causa a Dios solamente en tanto que es cosa pensante, por su atributo pensamiento, lo que es lo mismo que decir que un pensamiento sólo puede ser causado por otro pensamiento. Asimismo, los cuerpos singulares tienen por causa a Dios solamente en tanto que es cosa extensa, por su atributo extensión, de forma que un cambio en un cuerpo sólo puede ser explicado por referencia a otro cuerpo. Spinoza continúa, en E3P2S: “Alma y cuerpo son una y la misma cosa, que es concebida ora bajo el atributo del pensamiento, ora bajo el de la extensión [...] Por tanto el orden de las acciones y las pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo en naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones del alma”. De aquí se seguirá, como anunciábamos, que no existe una voluntad libre que, como facultad del alma, sea capaz de determinar al cuerpo; una decisión de la voluntad no es sino el correlato de una disposición corporal, la cual a su vez provendrá, como

¹⁵⁰ Resulta interesante contrastar esta postura con la de Descartes, quien expone, en *Las pasiones del alma*, que “no hallamos ningún sujeto que obre más inmediatamente en nuestra alma que el cuerpo a que está unida; por lo cual debemos pensar que lo que en ella es una pasión es comúnmente una acción en el cuerpo”. El filósofo francés, no obstante, no supone que el cuerpo deba ser controlado por el alma, pues cada uno tiene dominios causales distintos: a ésta corresponden los pensamientos, y a aquél el calor y el movimiento, por lo que el cuerpo puede moverse por sí mismo, sin recurrir al alma. Sin embargo, sí reconoce cierta incidencia del alma sobre el cuerpo, por medio de la voluntad: “Nuestras voliciones son también de dos clases: unas son acciones del alma que terminan en ella misma, como acontece cuando queremos amar a Dios, o en general dirigir nuestro pensamiento a algún objeto que no es material; otras son acciones que terminan en nuestro cuerpo, como sucede cuando sólo porque tenemos voluntad de pasearnos se mueven nuestras piernas y andamos”. La relación entre el alma y el cuerpo en el pensamiento cartesiano, de cualquier forma, es merecedora de un análisis más detallado, del que aquí no nos ocupamos. Cf. R. Descartes, *Las pasiones del alma*, parte 1, arts. 2, 4, 5, 16, 18.

veremos, de la determinación impuesta por otros cuerpos –aún cuando no siempre seamos conscientes de tal determinismo.

Con las consideraciones anteriores tenemos ya el marco de referencia que nos indica cómo procede una criatura singular de la sustancia única e infinita. Analizaremos a continuación la concepción que tiene Spinoza de los individuos en general.

2.3. La noción de individuo en Spinoza

El individuo, según Spinoza, es una cosa singular, situada en el reino de los modos finitos, la cual, según lo que hemos tratado hasta aquí, está constituida por un aspecto físico (un cuerpo) y uno mental (un alma¹⁵¹), y que además expresa un grado de potencia divina, con el que lucha por afirmar la existencia de su ser particular (un conato). Ahora bien, cuando elabora propiamente su definición de individuo, nuestro autor comienza por su aspecto corporal: un individuo es un tipo especial de cuerpo¹⁵², caracterizado por su unión e interacción con otros cuerpos. Así lo expone en E2P13SAx2Def:

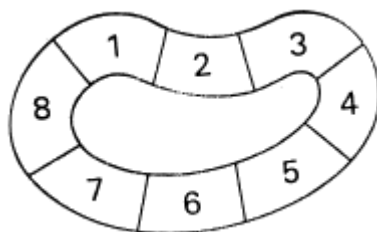
Quando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos.

¹⁵¹ Por alma entendemos el modo pensante que Dios concibe en cuanto tiene por objeto a un cuerpo singular determinado; es decir, el alma es la idea que tiene Dios respecto del objeto que es el cuerpo. En el caso del ser humano, la particularidad del alma humana es ser una mente, debido a su complejidad. Aunque Spinoza utiliza ambos términos (*alma* y *mente*) de forma indistinta, quisiéramos apuntar que, si bien todos los individuos son en principio pensables (son animados; tienen alma), no todos poseen la capacidad de formar ideas (privilegio de la mente). Sin embargo, no nos ocuparemos más profundamente de tal distinción en el presente trabajo.

¹⁵² Ésta es la razón de que algunos autores interpretan el pensamiento de Spinoza como un materialismo. Algunos autores señalan respecto de Spinoza que, si bien la identidad de un individuo no se agota en la corporalidad, el criterio más inmediato para la identificación y reidentificación es el de los cuerpos en el espacio. cf. Diana Cohen, "Identidad personal e intersubjetividad", en Tatián, Diego (comp.), *Spinoza. Primer Coloquio*. Círculo Spinoziano de Argentina, Altamira, Buenos Aires, 2005; Albiac...

Asimismo, el individuo, como cosa singular, es una cosa finita y con una existencia determinada, que puede concurrir con otras cosas singulares a efectuar una misma acción, de manera que todas constituyan en conjunto la causa de un solo efecto. En tal caso, es legítimo decir que conforma con esas otras cosas una sola cosa singular (E2Def7). En ambas definiciones podemos ver que el individuo se forma a partir de una acción conjunta de varios cuerpos, mediante la cual éstos se comportan como si fuesen uno solo.

El individuo spinoziano resulta muy bien ilustrado por el concepto cartesiano de *círculo de cuerpos movidos* (en adelante, CCM). Un CCM es aquel sistema de cuerpos en el cual “el último cuerpo, que se mueve por impulso de otro, toca directamente al primero de los movidos, aunque la línea, descrita por el conjunto de todos los cuerpos bajo el impulso de un único movimiento, sea muy sinuosa”¹⁵³. Esto es, en un diagrama como el siguiente:



A lo que nuestro autor añade: “Si, cuando el cuerpo 1 se mueve hacia el cuerpo 2, impulsa a éste y el cuerpo 8, en virtud de este impulso, se mueve hacia el cuerpo 1, entonces los cuerpos 1, 2, 3, etc., no pueden estar en línea recta, sino que todos ellos, hasta el 8, forman un círculo completo”¹⁵⁴.

¹⁵³ Cf. PPC, parte II, def. 9 [p. 179].

¹⁵⁴ Cf. PPC, parte II, ax. 21 [p. 182].

Un círculo de cuerpos movidos es un conjunto de cuerpos contiguos¹⁵⁵ que se comunican sus movimientos unos a otros en una cadena ininterrumpida. En cada CCM se mantiene siempre constante una proporción de movimiento, determinada por cada uno de los cuerpos que lo integran. La comunicación de movimientos se prolonga al infinito –a menos que una causa externa venga a romper el equilibrio. Cada uno de estos círculos puede tomarse como un individuo; y cada individuo en la naturaleza está formado por un CCM. De ello derivamos dos tesis que nos permitirán sostener la posibilidad de la superación o desplazamiento del egoísmo individual¹⁵⁶: a) los individuos siempre son determinados por otros individuos, y b) los individuos tienen diversos grados de complejidad.

El concepto de CCM nos muestra que los individuos son determinados. Cada parte de un individuo es determinada por la parte contigua que le comunica sus movimientos. Asimismo, todo CCM es parte de otros CCMs, de manera que los individuos pueden integrarse entre sí para formar individuos compuestos de otros individuos. Esto quiere decir que cada individuo es determinado también desde el exterior de sí mismo, por los individuos contiguos o circundantes a él, que tratan de imponerle sus movimientos. Únicamente existirá un individuo que no puede ser determinado desde el exterior por otros individuos: el que engloba dentro de sí a la totalidad de individuos existentes, esto es, la *Facies Totius Universi*¹⁵⁷. Ésta, en tanto modo infinito, queda eximida de la determinación exterior por otros modos –aunque sí depende de la sustancia.

Ya desde su definición de modo sostiene Spinoza que a éstos les corresponde una existencia dependiente, determinada por otras cosas. Así, todas las acciones de un individuo, en tanto es un modo finito, se encontrarán sujetas a la coacción de las causas exteriores, es decir, de otros modos. Esta tesis es expuesta por nuestro autor en E1P28:

¹⁵⁵ La contigüidad que siempre existe entre un cuerpo y otros es lo que permite calificar a Spinoza de *plenista*, por cuanto rechaza la existencia del vacío en la naturaleza. Cf. A. Ribas Massana, *Biografía del vacío. Su historia filosófica y científica desde la Antigüedad a la Edad Moderna*, Ensayos/Destino, Barcelona.

¹⁵⁶ La primera ya le veíamos *a priori*, a partir del análisis de la naturaleza de los modos.

¹⁵⁷ La *Facies* sería, entonces, el único individuo autónomo, lo cual nos conduce de vuelta a la tesis determinista y a la pregunta por la responsabilidad de los individuos por sus acciones.

Todo lo que está determinado a existir y a obrar, está determinado así por Dios. Pero lo que es finito y tiene una existencia determinada, no pudo ser producido por la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, ya que lo que se sigue de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios es infinito y eterno. Debió seguirse, pues, de Dios o de algún atributo suyo, en cuanto que se lo considera afectado por algún modo [...] por una modificación que es finita y tiene una existencia determinada¹⁵⁸.

Dios opera sobre los modos finitos a través de otros modos finitos. Es decir, cada cuerpo es determinado a existir y obrar de cierta manera por la acción de otros cuerpos, formando una cadena interminable de causas particulares. La totalidad de estas causas da lugar al CCM máximo, la *Facies*.

En lo anterior podemos distinguir dos diferentes condiciones bajo las cuales los CCMs se forman y/o se mantienen. En primer lugar, debido a un principio heterónimo, como es la presión de los cuerpos circundantes. Pero también tenemos a la *Facies*, como individuo omniabarcante fuera del cual no existen otros individuos que puedan compelerla. En ese caso, decimos que es un principio autónomo el que mantiene la cohesión del individuo; dicho principio radical en la afinidad natural o intrínseca que se da entre sus partes.

La definición de Spinoza admite efectivamente dos maneras de concebir a la individualidad, las cuales, queremos advertir, no serán excluyentes. Propiamente, un individuo es una unión de cuerpos. Dicha unión puede conformarse por la presión de los cuerpos que le rodean (al “ser forzados por otros a que choquen entre sí”), o bien por una cohesión autónoma entre cuerpos

¹⁵⁸ Este extracto ilustra la llamada causalidad paralela u horizontal, de modos sobre otros modos. Es complementada con la causalidad perpendicular o vertical, según la cual se toma a Dios como causa de todas las determinaciones de un modo sobre otro; es decir, todos los modos finitos dependen siempre de Dios como su causa última. Esto aparece en E1P29: “Dios no sólo es causa de estos modos, en cuanto que simplemente existen, sino también en cuanto que se consideran determinados a obrar algo [...] Todas las cosas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina, no sólo a existir, sino también a existir y a obrar de cierto modo, y no se da nada contingente”. Tienen que señalarse ambas causalidades pues lo único que puede determinar a los modos finitos es Dios. La esencia de cada modo se explica por Dios, pero sólo en tanto que éste es causa de un encadenamiento causal con leyes propias, y en tanto que se le considera ya afectado por una modificación singular perteneciente a ese encadenamiento causal. En este sentido se dice que la naturaleza, en tanto se considera como un sistema de varias series paralelas de modos, puede ser explicada y entendida por sí misma, a pesar de su referencia a Dios. Esto es, para entender a la naturaleza no es necesario introducir ningún principio explicativo sobrenatural.

naturalmente afines (cuando “se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez”). Aunque el tema será tratado a profundidad en nuestro tercer capítulo, queremos adelantar que estas formas de cohesión de los individuos incidirán directamente en la consecución de la beatitud de los seres humanos, pues ésta procede de la autodeterminación y de la adecuada afirmación del individuo que es cada uno –en lo cual va implícita una superación del egoísmo. Expliquemos, pues, en qué consisten ambos tipos de individualidad.

En el primer caso reconocemos la definición cartesiana, según la cual un individuo es una unión de cuerpos formada por la presión que ejercen otros cuerpos sobre ella. A este tipo de unión se le conoce como cohesión mecánica o quinética. Es una unión compelida o coaccionada: sin la presión de los cuerpos externos, el individuo no se mantiene, sus partes se separan. Este tipo de unión es el que permite la formación de falsos individuos, cuando el ambiente mantiene juntas partes que no concuerdan por naturaleza. Un individuo compelido es el que no sigue las leyes de su propia naturaleza, sino las de cosas heterogéneas a ésta. Por lo tanto, se encuentra en un estado de esclavitud. La individualidad por cohesión mecánica no es la auténtica individualidad. Sin embargo, el pasaje de Spinoza dice que aunque no sea auténtica ello no impide que aún así existan estos individuos, siempre y cuando el ambiente los mantenga presionados. Cualquier individuo que se forma por la presión del medio tiene el riesgo de ser un falso individuo, una falsa integración (partes que no van juntas por naturaleza) o una falsa identificación (el conato de una cosa se esfuerza por la conservación de otra, pues se identifica a sí misma con ésta).

El Dr. Luis Ramos-Alarcón sugiere para ilustrar este tipo de individualidad compelida el ejemplo del agua en una botella. El agua mantiene la forma cilíndrica porque otro cuerpo, la botella de plástico, la mantiene dentro de sus límites. Pero el agua no posee naturalmente la disposición cilíndrica; tan pronto como deje de existir la botella, el agua abandonará esta forma y tomará la que su propia proporción de movimiento y reposo le impone. De donde podemos deducir que estos

individuos duran muy poco; sólo mientras el ambiente circundante se mantenga en las mismas condiciones¹⁵⁹.

El segundo tipo de cohesión entre partes es la llamada cohesión dinámica; en ella se encuentra la aportación propiamente spinoziana a la definición de individuación. La cohesión dinámica consiste en el esfuerzo que varios cuerpos afines entre sí hacen por mantenerse juntos, comunicándose su movimiento autónomamente, sin necesidad de ser compelidos por otros cuerpos que los presionen: es su propia naturaleza la que los hace juntarse unos con otros. En el caso del agua, por ejemplo, tenemos átomos de hidrógeno que se juntan con átomos de oxígeno en una afinidad natural, dando lugar a una molécula compuesta. Mientras sus elementos se comuniquen la misma proporción de movimiento y reposo, la naturaleza del agua no cambiará, sin importar si está en un recipiente o si es agua corriente.

El esfuerzo de estas partes por mantenerse juntas es equivalente a un esfuerzo por perseverar en la existencia, que, como vimos arriba, recibe de Spinoza el nombre de conato. En E3P7 Spinoza equipara al conato con la cantidad de potencia de una cosa, con la cual ésta se esfuerza por perseverar en su ser, ya sea por sí sola o en colaboración con otras¹⁶⁰. Todo individuo en tanto que criatura divina o modo de la sustancia posee un conato y lucha por existir con todos los medios que tiene a su disposición. Cuando aquí decimos que varios cuerpos se esfuerzan por mantenerse juntos formando un solo individuo, queremos resaltar que el ser componentes de ese individuo es un medio para conservarse, por su parte, individualmente. Y la conservación de todos los individuos es la conservación del individuo que forman todos juntos. De ahí que la cohesión dinámica se deba a un movimiento intrínseco de los cuerpos que éstos, por sus propias leyes, se

¹⁵⁹ En nuestro tercer capítulo veremos este tipo de ejemplos, aplicados a los individuos humanos. *Vid. infra*, pp. 86-87.

¹⁶⁰ El texto reza: "Las cosas no pueden más que aquello que necesariamente se sigue de su naturaleza determinada. De ahí que la potencia de cualquier cosa o el conato con el que ella, sola o con otras, hace o se esfuerza por hacer algo, esto es, la potencia o el conato con el que se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada más que la esencia dada o actual de esa misma cosa".

comunican sin que nadie los presione, pues a éstos les conviene colocarse en tal proporción de movimiento y reposo.

Spinoza explica la cohesión dinámica en una carta a H. Oldenburg, como sigue: “Por cohesión de las partes no entiendo, pues, otra cosa sino el que las leyes o la naturaleza de una parte se acomoden de tal modo a las de la otra, que no exista la más mínima oposición entre ellas”¹⁶¹. Los cuerpos, cuyas proporciones de movimiento y reposo no son opuestas, se juntan, integrando individuos. Aquellos, en cambio, que tienen proporciones muy contrarias, difícilmente conformarán un individuo, y su encuentro probablemente desembocará en la destrucción de uno de ellos¹⁶² –por ejemplo, son opuestas las proporciones de movimiento y reposo del agua y el fuego. Si no existe tal oposición y las proporciones son similares, entonces los cuerpos naturalmente se integran.

Spinoza continúa explicando a Oldenburg: “Sobre el todo y las partes considero que las cosas son partes de un todo siempre y cuando la naturaleza de unas se acomoda a la de las otras, de tal modo que es posible el máximo acuerdo entre ellas”¹⁶³. Los individuos, entonces, pueden entenderse como totalidades en sí mismos, y también como partes, a su vez, de totalidades más grandes. Respecto a esta complejidad, cuya existencia ya apuntábamos al hablar de los CCMs, dice Spinoza, en E2P13SL7S:

Hasta aquí hemos concebido un individuo que no se compone más que de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, es decir, más que de cuerpos muy simples. Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de diversa naturaleza, hallaremos que podrá ser afectado de otros varios modos, aunque conserve su naturaleza. Pues, como cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, podrá cada una de ellas, sin cambio alguno de su naturaleza, moverse ora más rápida ora más lentamente y

¹⁶¹ Cf. Ep32, en *Correspondencia completa*, Trad. y notas de J. D. Sánchez Estop, Libros Hiperión, Madrid, 1988.

¹⁶² La finitud del individuo consiste en su susceptibilidad de ser destruido por otros individuos, de muchas variadas maneras. Surge de aquí el argumento de que la finitud no es intrínseca a los individuos, pues su conato los impulsa a permanecer indefinidamente en la existencia, y en su esencia no se incluye nada que niegue dicha existencia. Son sus encuentros con otros individuos en la duración son quienes terminan por acarrearles la muerte.

¹⁶³ Cf. Ep32.

comunicar, por tanto, con mayor rapidez o lentitud sus movimientos a las demás. Si concebimos, a continuación, un tercer género de individuos, compuesto de los del segundo, hallaremos que puede ser afectado de otros muchos modos, sin cambio alguno en su forma. Y. si proseguimos así al infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total.

La complejidad creciente de los individuos culmina en la *Facies*. Ahora bien, ya que hemos visto que en este individuo omniabarcante no aplica la presión mecánica, debemos aceptar que la integración de todos los individuos en la *Facies* obedece a ciertas notas comunes a todos ellos, por las cuales son afines entre sí. En el siguiente capítulo examinamos con más detalle el tipo de conveniencia que existe entre todos los individuos de la naturaleza. De momento queremos señalar que, si todos los individuos están integrados en esta totalidad, la conservación de la misma repercutirá en la conservación de cada uno de ellos –aunque el examen de tal tesis vendrá de la mano con el de la anterior¹⁶⁴.

Hasta aquí, nos interesa destacar como características fundamentales de los individuos que a) los individuos se definen y existen en relación con otros individuos, y su existencia en la duración siempre se desarrolla en interacción con otros individuos; y b) los individuos no son unidades últimas, indivisibles, seres en sí mismos o sustancias. Considerando estos puntos, tenemos una concepción que se contrapone al sentido original de la palabra “individuo”, del latín “*individuum*”, indiviso. De acuerdo con ésta, un individuo sería la unidad última de la realidad, un *átomo*, lo que no admite cortes. El individuo compuesto de Spinoza, al contrario, abre la posibilidad de una división al infinito. No es una unidad última, sino que admite otras más simples¹⁶⁵. Pero en cuanto a la divisibilidad, tenemos que distinguir entre una divisibilidad ontológica y una divisibilidad

¹⁶⁴ Vid. *infra*, pp. 124-125.

¹⁶⁵ Aunque tengamos en cuenta a las partículas más simples, aquellas que se distinguen sólo por su cantidad de movimiento y reposo, ya no se les puede llamar propiamente individuos, pues un individuo será por definición un cuerpo compuesto. Cf. Luis Ramos-Alarcón, *El concepto de ingenium en Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Tesis de Doctorado. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2008.

epistemológica¹⁶⁶. El individuo de Spinoza es divisible epistemológicamente; es decir, podemos concebirlo como formado por partes y podemos considerar a éstas separadamente; podemos analizarlo y descomponerlo, pues no es una cosa simple. Sin embargo, en el plano ontológico es indivisible: el individuo es de hecho destruido cuando sus partes se descomponen. Esto es: el individuo en principio es divisible, aunque su división de hecho es imposible sin su destrucción.

La divisibilidad epistemológica apoya la tesis de que el individuo no es una sustancia; como ya vimos, se sitúa más bien dentro de los modos. Sustancia sólo hay una por definición; y esa sustancia es simple e indivisible, ontológica y epistemológicamente¹⁶⁷. Por lo tanto, es equívoco concebir al individuo bajo una de las definiciones de la sustancia, a saber, como un sustrato permanente, un núcleo inmutable. La esencia del individuo es el movimiento y el cambio, ya que vive en una inevitable interrelación con otros individuos, y éstos le modificarán en maneras que vamos a ver en breve. Queremos no obstante señalar que aún en este horizonte los individuos poseen identidad. Si bien no son núcleos permanentes, tampoco se desvanecen en un fluir ininterrumpido de estados sucesivos¹⁶⁸. La identidad como carácter permanente de los individuos les viene de que, a través de partes concretas, actualizan una estructura eterna, contenida en los modos infinitos de la sustancia: en la extensión, como un grado de movimiento y reposo; en el pensamiento, como una idea en el entendimiento de Dios, y en ambos, como uno de los grados en la expresión necesaria de potencia divina. Los individuos son unidades bien delimitadas que conservan su distinción de los otros individuos.

¹⁶⁶ La divisibilidad epistemológica es equiparable con la distinción de razón, pues implica considerar como separados a objetos que no existen sino juntos.

¹⁶⁷ Es decir, no podemos siquiera concebir las partes de una sustancia, o el simple hecho de que las tenga. En la *Ética* nuestro autor demuestra que suponer que la sustancia tiene partes conduciría ya sea a postular una multitud de sustancias –si las partes poseen la naturaleza infinita y eterna del todo, o bien a decir que la sustancia cambia de esencia –si no la poseen [E1P12, E1P13]. Cf. *CM*, parte II, cap. 5.

¹⁶⁸ Como en las doctrinas budistas o el sentido heracliteano de que nadie se baña dos veces en el mismo río.

De las consideraciones anteriores concluimos que hay un grado en que los cuerpos pueden afectarse unos a otros sin pérdida de la identidad, mientras que llega un punto en que dichos cambios ya no se soportan. Más aún: el individuo necesita del medio y de la interacción para conservarse, más que conservarse a pesar de ella. Esto quedará más claro si exponemos algunos ejemplos de los cambios que un individuo admite sin ser destruido.

El individuo se conserva a pesar del cambio o reemplazo de sus partes (consecuencia de las afecciones de los otros cuerpos), siempre y cuando se sigan comunicando el movimiento y reposo en la misma proporción. La nutrición, el crecimiento/decrecimiento y el movimiento son los tres casos emblemáticos en que cambian las partes y la individualidad no sufre merma. El primer caso se refiere al requerimiento que tiene el individuo de tomar constantemente del medio partes sustitutas para sus partes que se desgastan, con el fin de mantener su proporción. El segundo nos dice que un individuo no deja de ser él mismo porque su organismo se desarrolle o disminuya en talla. Por último, el tercer caso se refiere al movimiento, de manera que un individuo puede cambiar de lugar o de posición sin dejar de ser el mismo¹⁶⁹. El caso de la nutrición es especialmente ilustrativo de la necesidad que los individuos tienen del medio para conservar sus existencias. Una cosa puede dejar de existir en cuanto carezca de la capacidad de interrelacionarse. El individuo es finito porque sus partes son finitas, y ello lo hace dependiente de otros individuos que le proveerán de lo que le hace

¹⁶⁹ a) Cuando las partes que componen al individuo son reemplazadas por otras partes de la misma naturaleza: "Lo que constituye la forma del individuo, consiste en la unión de los cuerpos. Ahora bien, ésta se mantiene, aun cuando se produzca un cambio continuo en los cuerpos" (E2P13SL4); b) Cuando las partes que componen al individuo cambian todas de tamaño: "Si las partes que componen a un individuo se hacen mayores o menores, pero en tal proporción que todas mantengan entre sí la misma proporción de movimiento y reposo que antes, también el individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin cambio alguno de forma" (E2P13SL5) y c) Cuando el individuo se mueve, o bien mueve alguna de sus partes: "El individuo así compuesto mantiene también su naturaleza, ya se mueva en su totalidad ya esté en reposo, ya se mueva hacia un lado ya hacia otro, mientras cada parte mantenga su movimiento y lo comunique, como antes, a las demás" (E2P13SL7); asimismo, "si algunos cuerpos que componen un individuo, son forzados a cambiar la dirección de sus movimientos de un lado a otro, pero de manera que puedan continuar sus movimientos y comunicarlos entre ellos en la misma proporción que antes, también el individuo retendrá su naturaleza, sin cambio alguno de forma" (E2P13SL6).

falta. Ningún individuo puede subsistir aislado. Es una parte de un sistema, un CCM donde cada parte afecta a todas las demás partes.

Por último, queremos señalar que el individuo, como actualización de un grado de potencia que existe eternamente en la esencia de la sustancia, tiene dos tipos de existencia. Es eterno porque se deriva de Dios; es temporal porque depende de que se mantenga el equilibrio entre los cuerpos. Posee una especie de infinitud pues su existencia se encuentra contenida en los modos infinitos, y todo lo que se sigue de un modo infinito es también infinito, según E1P22: “Todo cuanto se sigue de algún atributo de Dios, en cuanto que está modificado por una modificación tal que por él existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito”. La esencia de cada individuo se encuentra inscrita en los atributos de Dios como un grado de potencia irreductible; en ese sentido, el individuo tiene una existencia atemporal, necesaria e indestructible. A ésta existencia de la esencia Spinoza la llamará la existencia en sí misma.

Sin embargo, la existencia de un individuo no es solamente la que está comprendida en Dios, como asevera nuestro autor en E2P8C:

Mientras las cosas singulares no existen sino en cuanto están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo o sus ideas no existen sino en cuanto que existe la idea infinita de Dios. Y, cuando se dice que las cosas singulares existen, no sólo en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, sino además en cuanto que se dice que duran, sus ideas implicarán también la existencia, por la que se dice que duran.

Las esencias de las cosas singulares comprendidas en los atributos de Dios no indican su duración en el tiempo. No incluyen las causas particulares, que hacen a la cosa ser o dejar de ser. Éste es el segundo tipo de existencia de los individuos, el que está sujeto a causas o a su interrelación con otros individuos. Es existencia acotada por la duración; es decir, existencia en el

tiempo¹⁷⁰, a la cual Spinoza llamará “existencia concebida abstractamente y como una especie de cantidad” (E2P45S). Es decir, es la existencia cuando la concebimos como comenzando o finalizando en una parte del tiempo, en una cosa concreta. Se conforma por el itinerario que recorre cada uno de estos seres finitos en su duración temporal, lo que constituye su biografía personal. Esta biografía o itinerario no existe de manera necesaria, sino que desaparece cuando las partes que componen al individuo se separan, para pasar a formar parte de otros individuos dentro de la *Facies*. En ese sentido, no hay permanencia personal del individuo tras la muerte.

Ahora bien, en virtud de su existencia del primer tipo, el individuo puede prescindir de los límites de la duración y desligarse de su identidad biográfica como algo accidental, colocándose bajo una especie de eternidad. *Sub specie aeternitatis*, el individuo se reduce a una proporción de movimiento-y-reposo, y a una idea en el entendimiento de Dios; esto es lo esencial de él y lo que no se aniquila con su muerte. Con lo que tenemos en el individuo una parte que permanece, y otra que admite ser desmantelada. Éstas se relacionarán directamente con la existencia adecuada e inadecuada de los individuos, de las cuales dependerá su beatitud o su infelicidad. La descripción y el análisis de cada una de estas partes será el tema que nos ocupará en nuestro tercer capítulo.

2.4. Conclusiones del capítulo

Como parte de nuestra investigación sobre el tipo de unión que se da entre el individuo humano y el Dios-sustancia en la beatitud, unión en la cual es posible que las criaturas se despojen en cierta medida de su egoísmo, hemos expuesto en lo anterior la derivación de todas las cosas singulares a partir de la sustancia única, la integración que tienen dentro de ella, y cómo se conectan éstas entre sí para conformar círculos de cuerpos movidos. Al respecto, debemos delimitar dos ideas

¹⁷⁰ El tiempo es una ficción que la mente humana se forja al comparar el movimiento de unas cosas con otras. Por lo tanto, la existencia afectada por el tiempo no es la existencia verdadera.

contrastantes: por un lado, el sistema de Spinoza plantea la conexión de todo lo que existe, por medio de la primera causa inmanente y de la esencia común, que es la potencia divina. Por otro, existen distinciones que en ningún momento se difuminan entre Dios y todos los tipos de existencia que se derivan de él: atributos, modos infinitos, modos finitos. Debido a esta jerarquización, la presencia de la sustancia divina en el mundo no desemboca en un panteísmo; por ello, la superación del egoísmo no tendrá la forma de una confusión entre el ser del individuo y el ser de Dios¹⁷¹. Sin embargo, sí tendrá que ver con la contemplación y comprensión del vínculo que conecta al individuo con su causa primera, como analizaremos en detalle en el próximo capítulo.

El comportamiento egoísta se sustenta sobre una falsa comprensión que tiene el individuo de sí mismo. En este punto de nuestra investigación, ésta será la que concibe al individuo como una sustancia. Los individuos no son sustancias, pues ni son causa de sí, ni son infinitos, ni son eternos. No existen en sí mismos, no son autosuficientes ni independientes. El hecho de que para Spinoza sólo haya una sustancia y que ésta sea infinita refuta la idea de que los individuos, múltiples y finitos, son sustancias. Un individuo se cree un ser separado o aislado sólo por ignorancia o por una visión parcial. Aunque epistemológicamente es posible considerarle como un todo, ontológicamente es una parte. Aquí debemos ser muy cuidadosos, pues en apartados subsiguientes veremos que el conocimiento adecuado de un individuo implica concebirlo no como parte de una totalidad más grande, sino como un todo en sí mismo. De momento adelantamos que el error se encuentra en confundir la distinción o separación ontológica, que no puede existir, con la epistemológica, esto es, aquella ejecutada por el entendimiento, y que, como veremos, será necesaria para la libertad como

¹⁷¹ En este sentido, sería ilegítima la acusación de Hegel, según la cual el sistema de Spinoza tiene el gran defecto de que no permite comprender la individualidad, por cuanto arroja a todos los seres al abismo nocturno de la sustancia. Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, tomo III, FCE, México, 1979, pp. 284-285.

autodeterminación. Pero el punto de partida para la construcción de la identidad adecuada nos exige partir de la comprensión de que no somos sustancias¹⁷².

La definición de individuo esbozada a partir del sistema de Spinoza implica despojarnos de varios prejuicios sobre la naturaleza. La falsa concepción de la naturaleza obedece en parte a la proyección de una falsa concepción de nosotros mismos; y ésta a su vez se desprende de nuestra inadecuada comprensión del orden de las cosas. Por lo tanto, el conocimiento de este orden pertenece al conocimiento de nosotros mismos. Ambos están inseparablemente imbricados. Ya que la esencia del ser humano, como la de todo individuo, está constituida por los atributos de Dios, el individuo humano conoce algo de Dios cuando se conoce bien a sí mismo. En este sentido, nos es posible remontarnos al conocimiento de la causa a partir del conocimiento de los efectos; la beatitud es fomentada y enriquecida por el conocimiento de las cosas singulares como expresiones de Dios. Un análisis del origen del conocimiento inadecuado así como de los medios de formación del adecuado se lleva a cabo en el capítulo siguiente.

Respecto, pues, a la comprensión de la naturaleza, tiene relevancia el sustituir a la causalidad final por la causalidad eficiente. Como vimos, los seres humanos imponemos a la naturaleza las causas finales porque creemos que nosotros mismos poseemos libertad para obrar de acuerdo con una finalidad. Ahora bien, dicha creencia pertenece a la concepción errónea de los individuos como sustancias que se autodeterminan sin influencia de otros. La concepción del individuo como libre, según este criterio, afianza el individualismo y el egoísmo por cuanto erige al individuo en amo y señor de sí mismo y de la naturaleza. A la par de esto, se hace preciso desterrar los prejuicios en contra de la parte material de los individuos, cuya doble raíz es, por un lado, la

¹⁷² Una línea interesante de análisis es la de que, si el individuo no es una sustancia, entonces tampoco es un ser. Sustancia y ser son conceptos que van ligados. En nuestro ideario, si negamos uno aceptamos implícitamente la negación del otro. Es decir, el individuo sería lo perecedero, el devenir, lo cambiante, lo que no se sostiene, la realidad aparente, contrapuesta a la realidad verdadera.

concepción de la naturaleza como inerte y pasiva; por otro, la creencia en esta falsa libertad del alma. Esto derroca al ser humano de su supuesta posición privilegiada en la naturaleza, sostenida por concepciones antropocéntricas y antropomórficas como la tradición judeo-cristiana. El alma no es privilegiada sobre el cuerpo ni sobre el resto de la naturaleza extensa, sino que se sujeta a leyes como todo lo demás. Con tales consideraciones, nos parece que el sistema de Spinoza propugna una visión más modesta del ser humano como individuo y como especie.

Queremos ahora señalar dos aspectos de la causalidad eficiente, cuya consideración retomaremos en el siguiente capítulo. En primer lugar, la determinación de todos los individuos por causas exteriores será el origen de los padecimientos de éstos, en el estado al que Spinoza denomina esclavitud o servidumbre. Pero, al mismo tiempo, esta tesis permite la superación de ese estado en la beatitud, con lo que a la par favorece un descentramiento del individuo: la contemplación de las determinaciones que reinan en la naturaleza entera desembocará en un abandono de mi punto de vista personal, en lo que las cosas que me hacían padecer podrán ser despojadas de su valoración de males en sí mismos.

Debemos recordar, asimismo, que Spinoza admite la libertad aún en el marco de la estricta causalidad eficiente. Dicha libertad es la que detenta la sustancia, es decir, libertad de ser causa de las propias determinaciones. El individuo puede aspirar a hacerse libre en el sentido en que la sustancia lo es. Esto implicará hacer que su *voluntad* (es decir, su determinación en ciertas direcciones, ya que la voluntad libre es una ficción) concuerde con su entendimiento, en una comprensión de lo que verdaderamente son las cosas. Tal comprensión equivale a no *querer* lo que entendemos que no puede ser. Así, llegamos nuevamente a la relación entre beatitud y conocimiento –pues, veremos, uno de los sentidos de *beatitud* es *libertad*: perfeccionar el conocimiento equivale a perfeccionar nuestra libertad.

Con respecto al individuo, queremos hacer algunas puntualizaciones. En primer lugar, la definición de individuo nos dice que cualquier tipo de cuerpos unidos en cualquier nivel de complejidad puede formar individuos. Así, tenemos compuestos por átomos, moléculas, etc.; pero también un grupo de seres humanos encaja correctamente en la definición de individuo: una familia, una comunidad, un Estado, etc. La presión mecánica, como vimos, tiene un importante rol en la constitución de los individuos; equivale a su determinación por las causas exteriores. Ahora bien, sin pretender eliminar a este tipo de cohesión, lo que de cualquier forma es imposible, nos inclinaremos por afirmar la individualidad que se basa en la cohesión dinámica como aquella que define a los auténticos individuos, es decir, a aquellos cuya conservación favorece a la conservación de cada una de las partes. La capacidad de integración de los conatos individuales en un conato colectivo será una base importante para la superación del egoísmo individual, al cual los individuos están predispuestos por su conato. Sobre esta composición de conatos, examinaremos también la importancia que tiene la conservación del individuo total, la *Facies*, para la conservación de todos los individuos por él abarcados.

Señalamos también que los individuos poseen dos tipos o niveles de existencia, a los cuales podemos definir como la existencia en sí, en la esencia, y la existencia actual, en la duración. Éstas corresponderán a dos individualidades, o dos formas de ser y concebirse como individuo. En primer lugar, tenemos la individualidad inscrita eternamente en los atributos de Dios, que define a cada individuo como un grado de potencia divina, expresado en una proporción de movimiento y reposo y una idea en el entendimiento absolutamente infinito. Esta individualidad es irreductible; no desaparece ni se difumina. Por ella, todos los individuos son necesarios, de manera que sería inadecuado buscar una superación del egoísmo fundada en la negación de la individualidad. La individualidad no es para Spinoza una ilusión inesencial, sino algo que tiene raíces en la necesidad de la sustancia.

No obstante, existe un segundo nivel de individualidad, el cual admite ser desarticulado y superado a favor de una mejor realización del propio ser, equivalente a la máxima felicidad y libertad –la beatitud. Se trata de la individualidad que se construye dentro de la duración, a partir de la existencia actual del cuerpo y de su choque con otros cuerpos. Es la que conocemos comúnmente como la identidad personal biográfica, en la que fundamos nuestras diferencias particulares y en donde encontramos lo que nos distingue de otros individuos. Según veremos, todo el padecimiento tiene sus raíces en el apego a esta segunda individualidad. En ella se origina el egoísmo como potencia destructiva.

Los dos tipos de individualidad se relacionan con la autonomía de un individuo y la presión del medio, es decir, con la cohesión dinámica y la cohesión mecánica. Ambos tipos de individualidad, no obstante, coexisten el uno junto al otro en diversas medidas o proporciones, pues, siguiendo a Spinoza, no podremos conseguir dejar de ser coaccionados por causas exteriores, aunque sí podemos conquistar un grado de libertad sobre ellas; éste consistirá entonces en hacer que la parte autodeterminante de nosotros mismos predomine sobre la determinada. A continuación veremos que la afirmación de un individuo por sí mismo equivale a la afirmación de su esencia –que es su existencia auténtica, esto es, a seguir su propia naturaleza a pesar de la coacción de los cuerpos externos.

Nos queda pues analizar más de cerca la individualidad: en qué medida admite ser desarticulada –a favor de un desplazamiento del egoísmo, y en qué medida permanece. En el apartado siguiente continuaremos afinando la relación entre el individuo y Dios planteada hasta este momento, mostrando el distanciamiento que tenemos con la sustancia, a partir de una idea inadecuada, así como la recuperación de ese vínculo esencial, a través del perfeccionamiento del entendimiento.

3. El individuo humano, su escisión y retorno a Dios: egoísmo y beatitud

A continuación nos ocuparemos de describir las dos maneras en las que, según lo expuesto hasta aquí, puede desarrollarse la existencia de un individuo, es decir, la forma de existir según la duración y la forma de existir según la eternidad. Como ya señalamos arriba, es gracias a que posee estas dos formas de existencia que el individuo puede superar su egoísmo; dicho de otra manera, el desplazamiento del egoísmo individual es posible en la medida en que el individuo, además de existir de hecho en la duración, tiene la capacidad de colocarse en la perspectiva de la eternidad.

Delimitamos primero los rasgos característicos del individuo humano como un tipo especial de individuo, apegándonos de la premisa de que sólo el conocimiento adecuado de nosotros mismos nos dará la dirección a seguir para encontrar nuestra felicidad. Como rasgo esencial del ser humano destacamos su capacidad de formar ideas adecuadas, por las que es capaz de acceder a la eternidad; veremos asimismo los mecanismos por los cuales forma ideas inadecuadas, que serán las que lo aten a una existencia inadecuada o realización imperfecta de sí mismo. Así, será tema de este capítulo la división que hace Spinoza del conocimiento en tres géneros: la imaginación, la razón o entendimiento y la ciencia intuitiva. Paralelamente, hacemos una breve revisión de la teoría de las pasiones, pues éstas son inseparables del conato humano, y están directamente relacionadas con el tipo de conocimiento que el ser humano adquiere de sí mismo y de los objetos —el conocimiento equivale a un género de alegría, de ahí que la máxima felicidad o beatitud sea también un género de conocimiento.

En segundo lugar, analizamos el tipo de existencia que llevan común e inmediatamente los individuos humanos, existencia que carece de un adecuado autoconocimiento y que no percibe más allá de ficciones imaginativas como la duración. Buscamos mostrar que es en ésta donde arraigan

tanto el egoísmo como los padecimientos que aquejan al ser humano; pretendemos, asimismo, exponer la relación entre ambos, bajo la tesis de que es la existencia egoísta la que provoca al individuo la infelicidad y el sufrimiento –llamados por nuestro autor *servidumbre* o *esclavitud*.

Por último, ofrecemos una visión de lo que es para Spinoza la existencia en la eternidad como una beatitud o libertad, en la cual el egoísmo individual ha sido desplazado. Analizamos los medios por los cuales el individuo puede superar su existencia en la esclavitud, y finalmente los sentidos que adquiere el término “beatitud”, mostrando porqué cada uno de ellos implica una superación del egoísmo.

Ha sido necesario trazar asimismo una forma de ser intermedia entre las que ya hemos mencionado. Ésta se relacionará, como veremos, con la individualidad por presión de los ambientes, y se refiere a un seguimiento del recto modo de vida, tendiente al desplazamiento del egoísmo, pero carente de entendimiento adecuado del mismo. La relevancia de incluir a éste es apuntar que la superación del egoísmo también puede comenzar desde la imaginación.

3.1. El individuo humano, un modo que se conoce a sí mismo

Los tres elementos que hemos señalado como esenciales de todo individuo son un cuerpo, un alma y un conato. En el individuo humano será preciso acotar estos tres elementos: su cuerpo será un cuerpo muy complejo, su alma será una idea capaz de formar otras ideas, y su conato se verá afectado por variaciones, en las que experimentará aumentos y disminuciones en su grado de potencia de existir. Presentamos en este apartado un panorama general de estos aspectos, mismo que se afinará con el análisis de los que hemos llamado modo de ser adecuado e inadecuado del individuo.

El cuerpo humano es uno de los individuos más complejos, pues está compuesto por un gran número de partes de diferentes tipos¹⁷³. La complejidad de un individuo, por su parte, está directamente relacionada con su capacidad de realizar su conato por permanecer en la existencia¹⁷⁴. El conato de una roca, por ejemplo, se manifestará en la permanencia de su dureza y su resistencia a los cambios de forma; en su naturaleza no se incluye nada más que ésta pueda hacer para conservarse. Pero un individuo muy complejo, como el propio ser humano, cuyo cuerpo está constituido por todos tipos de individuos, tiene a su disposición muchos medios para imprimir su forma en el mundo, es decir, para afirmar y mantener su proporción de movimiento y reposo frente a los cuerpos externos. Mientras más compleja y variada sea la composición de un individuo, mayor oportunidad tendrá de aprovechar los cuerpos circundantes como piezas de su propio sistema. Spinoza habla de una gran capacidad de interacción debida a la complejidad; es decir, un cuerpo complejo es capaz de afectar a otros cuerpos de muchísimas formas, así como también de ser afectado por ellos.

En correlación con la complejidad del cuerpo, el alma humana tiene la facultad de pensar muchísimas cosas¹⁷⁵. El alma tendrá tantos medios para conservarse como los tenga el cuerpo; la producción de pensamiento es, por su parte, el medio por el que los modos pensantes se afirman en

¹⁷³ "El cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto. Algunos individuos de los que se compone el cuerpo humano, son fluidos, otros blandos y otros finalmente duros" (E2P13SL7S, postulados 1 y 2).

¹⁷⁴ De esta forma, el individuo más complejo de todos, la *Facies*, realmente afirma su existencia indefinidamente.

¹⁷⁵ Aquí se introduce el problema de la simplicidad del alma: ¿puede decirse que ésta se encuentra compuesta por ideas singulares a la manera del cuerpo, admitiendo que hay en ella una idea del hígado, del riñón, etc.? ¿O bien, el ser un agregado de partes pertenece al individuo sólo en tanto que es un cuerpo? Ciertamente, Spinoza señala en E2P15 que "la idea que constituye el ser formal del alma humana, no es simple, sino compuesta de muchas ideas. *Demostración*: La idea que constituye el ser formal del alma humana es la idea del cuerpo, el cual está compuesto de muchísimos individuos muy compuestos. Ahora bien, de cualquier individuo que compone el cuerpo, se da necesariamente una idea en Dios. Luego la idea del cuerpo humano está compuesta de esas numerosísimas ideas de las partes que lo componen". Sin embargo, en E2P24 afirma que "las partes que componen el cuerpo humano no pertenecen a la esencia de dicho cuerpo sino en cuanto que comunican unas a otras sus movimientos en cierta proporción y no en cuanto pueden ser consideradas como individuos sin relación al cuerpo humano", de donde deduce que no tenemos una idea adecuada del cuerpo y de sus partes. Spinoza no ofrece una solución a esta dificultad; ambos puntos de vista pueden sostenerse desde su sistema. Tal solución tendría que buscarse en el marco del paralelismo psicofísico y la asimetría que se ha señalado en éste. Como sea, ese problema no afecta los propósitos de la presente investigación.

la existencia, como consta en E2Def3: “Por idea entiendo aquel concepto del alma, que el alma forma porque es cosa pensante. *Explicación:* Digo concepto, más bien que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que el alma es pasiva respecto al objeto; concepto, en cambio, parece indicar una acción del alma”. Es preciso señalar que Spinoza identifica a la autoconservación con la acción, por cuanto entenderá actuar como un producir efectos que pueden entenderse o deducirse a partir de la consideración de nuestra sola esencia. Acción, para Spinoza, quiere decir ser causa completa de algo que se produce en nosotros o fuera de nosotros¹⁷⁶. El conocimiento, pues, pertenecerá en una importante medida a la conservación del individuo humano, por cuanto es un efecto que puede seguirse de la sola esencia de su parte mental.

Spinoza explica la formación de conocimiento en el alma a partir de las ideas que ésta tiene, paralelas a las afecciones del cuerpo: en tanto el cuerpo experimenta cuerpos, el alma piensa sus ideas. Nuestro autor lo expone en E2P12 como sigue: “De todo cuanto sucede en el objeto del alma humana, se da necesariamente su conocimiento en Dios, en cuanto que se le considera afectado por la idea de ese objeto, esto es, en cuanto constituye el alma de alguna cosa [...], esto es, su conocimiento estará necesariamente en el alma, o sea que el alma lo percibe”. Esto es, el alma humana es una idea en el entendimiento de Dios, cuyo objeto es el cuerpo humano, y Dios conoce lo que sucede en ese objeto a través de la idea que tiene de él. En la idea del cuerpo, entonces, se da una idea de lo que sucede en el mismo; así percibe el alma lo que sucede en el cuerpo.

De esta manera, el alma conoce tanto a los cuerpos exteriores como a su propio cuerpo, con base en la interacción que tiene con los cuerpos exteriores. Las afecciones del cuerpo implican tanto la naturaleza del cuerpo externo como la del propio. El contacto con los objetos del mundo nos

¹⁷⁶ El concepto se encuentra en E3Def2, como sigue: “Digo que nosotros actuamos, cuando en nosotros o fuera de nosotros se produce algo de lo que somos causa adecuada, esto es, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente por ella sola”.

permite comenzar a saber algo de nuestro propio cuerpo. Por su parte, el conocimiento del cuerpo nos dará acceso al conocimiento de nuestra alma¹⁷⁷.

Sin embargo, el conocimiento a partir del cuerpo tiene el inconveniente de que en él no está claro qué pertenece a la naturaleza del cuerpo propio y qué a la del cuerpo externo; ambos se encuentran mezclados. De ahí que el conocimiento sea al principio inadecuado, es decir, mutilado y confuso, pues depende solamente del orden como los cuerpos se afectan entre sí, e implica una percepción de las cosas sólo en cuanto le afectan al propio cuerpo. Dice Spinoza, en E2P29S:

El alma no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo confuso, siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada externamente, por el choque fortuito de las cosas, a contemplar esto o aquello, y no siempre que es determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones. Pues siempre que es dispuesta internamente de una u otra manera, contempla las cosas clara y distintamente.

El principio para comprender las cosas distintamente, como son en ellas mismas, es la reforma de este conocimiento fortuito mediante la participación del entendimiento¹⁷⁸. Se trata de buscar el orden lógico que encadena las ideas de las cosas que me afectan con sus causas verdaderas, de forma que este conocimiento de las causas me brinde una luz sobre la naturaleza de

¹⁷⁷ Un criterio de individuación que no aparece explícitamente formulado en Spinoza surge de aquí. Los individuos se diferencian a sí mismos de otros individuos y del entorno por la conciencia que el alma tiene de un cuerpo delimitado en el espacio. Esta conciencia equivale a que solamente aparecen como ideas en su alma las afecciones que se dan en este determinado cuerpo, y no las que se dan en otros cuerpos. Por ejemplo, tengo conciencia directa del dolor de mi mano cuando la acerco al fuego, pero no siento dolor si lo que coloco en el fuego es un palo o a uno de mis semejantes. La afección de mi carne por el calor aparecerá como idea en mi alma, no así la afección que se produce en la madera. Yo sé que soy yo hasta donde llegan los límites de mi sensibilidad. Aquello de lo cual no se dan ideas en mi mente, no pertenece a mí, es otro individuo o es parte del entorno. Si yo no puedo tener idea del fuego quemando la mano del otro, implica que yo no soy ese otro. Esto me dice que yo estoy separada del mundo en cierto grado innegable. Pero, ¿imposibilita eso una ética de la “desindividuación”; fundamenta el egoísmo? Creemos que no. Por el pensamiento racional puedo reconocerme a mí misma en ese otro. Aunque yo no tenga la sensibilidad de su cuerpo, tengo nociones comunes con él. Buscar una empatía por la sensibilidad equivaldría a quedarnos en el nivel de la imitación afectiva, que no es sino un sucedáneo de la razón; ella, no obstante, nos parece importante como síntoma –aunque corporal e imaginativo – de que nuestro modo de ser auténtico no es egoísta.

¹⁷⁸ Spinoza llamará a éste “conocimiento sin relación al cuerpo”. Sin embargo, es el cuerpo quien nos proporciona los materiales para empezar a elaborar conocimiento adecuado, por lo que no queremos cargarlo de un matiz peyorativo, que además estaría en contra de las intenciones manifiestas de Spinoza. De manera que preferimos hablar de una reforma de este conocimiento a través del entendimiento.

las cosas en sí mismas, más allá de cómo me afectan particularmente. El alma posee en principio la facultad de entender a la naturaleza, siempre y cuando se haga capaz de determinarse por sí misma a examinar las cosas, desligándose de las determinaciones de los cuerpos externos. La formación de conocimiento adecuado tendrá que involucrar una acción de alma y no solamente una pasividad por su parte, como sucede cuando se limita a contemplar las ideas en el orden en que le fueron presentadas simultáneamente con las afecciones corporales.

El conocimiento adecuado de sí mismo será condición necesaria para la beatitud del individuo¹⁷⁹, mientras que el egoísmo tendrá sus raíces en un conocimiento inadecuado. Ambos se relacionarán también, respectivamente, con el nivel de actividad y de pasividad que éste muestre respecto a los cuerpos exteriores. Nuestra tesis es que el egoísmo tiene sus raíces en un conocimiento falso o imperfecto de nuestra verdadera naturaleza, al tiempo que conocerse adecuadamente equivale a superar el egoísmo. Queda entonces analizar el papel del conato como fuente del egoísmo, así como el problema de la aparente contradicción entre el abandono del mismo y la autoafirmación.

3.2. El egoísmo como autoconciencia inadecuada

Llamamos egoísmo a la concepción en que el individuo tiene primacía sobre todos los otros seres, y tiene el derecho de buscar su propio bienestar e interés a expensas de todos los otros seres¹⁸⁰. Podemos compararlo con el individualismo, ya que en éste también el individuo es el criterio de valor primario y único¹⁸¹. Son muchas las doctrinas que reconocen en el egoísmo un modo de ser natural.

¹⁷⁹ La noción de autoconciencia, a partir del idealismo alemán, está cargada de referencias al yo trascendental, inexistente en Spinoza.

¹⁸⁰ Nicola Abbagnano en su *Diccionario de Filosofía* señala que este concepto data del siglo XVIII, que se refiere a la importancia preponderante de uno mismo, y que se considera natural. Brugger, también en su *Diccionario*, lo contraponen al altruismo y lo equipara con un aferrarse al propio yo con lesión de los demás.

¹⁸¹ Brugger opone el individualismo al gregarismo, cuyo principio es que el todo es superior al individuo. Define al individualismo como la acentuación de un particular. Nos remite al texto de Burkhardt, *Was ist Individualismus?*

En el sistema de Spinoza, éste tiene su fundamento en la doctrina del conato como núcleo de cualquier criatura existente. Según ésta, la existencia de todas las cosas se desarrolla en un impulso por afirmar su propia esencia, lo cual querrán llevar a cabo luchando por todos los medios. Debido, pues, al conato, el sistema de Spinoza postula que los seres humanos somos egoístas por naturaleza. Ésta es una posición que debemos tomar en cuenta como punto de partida.

El egoísmo toma como premisa cierto conocimiento que tenemos de nosotros mismos. Esto es, instituirá como criterio único de valor, pugnando por su preservación por sobre todo, a aquello que él conciba e identifique consigo mismo. Pues, como señala nuestro autor en E3P9: “Tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, el alma se esfuerza por perseverar en su ser por una duración indefinida y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo”.

El individuo humano por naturaleza tiende a quedarse con el primer conocimiento que tiene de sí mismo, es decir, al que le viene dado a través del cuerpo: elabora una noción de sí mismo únicamente por el contacto que tiene con los cuerpos exteriores. A continuación esclareceremos los mecanismos por los que se configura este primer conocimiento, así como la imagen falsa de nosotros mismos que surge de él.

3.2.1. El punto de vista de la imaginación

El conocimiento de nosotros mismos al que llegamos a partir del contacto con los cuerpos exteriores pertenece al que Spinoza denomina primer género de conocimiento, al que llama también imaginación o “conocimiento por experiencia vaga”. Este primer género de conocimiento se

Abbagnano por su parte define al individualismo como la atribución de un infinito valor al individuo, sobre el nulo valor de la comunidad.

conforma por la imagen que nos formamos de los otros cuerpos¹⁸², a partir de su choque con el nuestro. Es una contemplación de las cosas sólo en tanto nos afectan individualmente, por lo que las percibimos afectadas por la naturaleza de nuestro cuerpo. El ejemplo más recurrente de Spinoza es el del sol: yo percibo el sol como más pequeño que la tierra porque de esa manera afecta a mis sentidos, y mi cuerpo está determinado de tal forma que no puedo percibirlo sino así¹⁸³.

El conocimiento por imaginación es definido también por nuestro autor como un conocimiento incompleto, de meros efectos sin causas: el efecto es el sol afectando a mis retinas como una esfera brillante no más grande que un balón. Las causas de este efecto, que son las leyes de la óptica junto con la distancia a la que nos encontramos de la estrella, permanecen inaccesibles en este nivel, pues no son algo que afecte directamente a nuestro cuerpo. Nuestro cuerpo no es afectado por las leyes físicas, sino solamente por el sol ya sometido a las leyes físicas. La potestad de la imaginación consiste solamente en representarnos los objetos como presentes o existentes, y en continuar representándonos de esa manera a los objetos que han afectado nuestro cuerpo alguna vez, aunque ya no estén ahí¹⁸⁴. La disposición del cuerpo no tiene por sí sola los elementos para excluir la presencia o la existencia de estos cuerpos, por lo que nos induce al error de creer que está presente algo que ya no existe.

El conocimiento de la imaginación es erróneo por ser parcial. El conocimiento parcial, mutilado y confuso de un objeto es llamado conocimiento inadecuado, y está constituido por ideas inadecuadas de las cosas. Una idea inadecuada es la que no representa a su objeto enteramente.

¹⁸² En E2P40S2 la identifica con "las cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento", y en segundo lugar, con el conocimiento por signos, cuando "al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas".

¹⁸³ El ejemplo se encuentra en E2P35S. Esta es una idea inadecuada del sol. De ella no podré deducir todas las otras propiedades conocidas del sol: una idea adecuada se equipara con la definición genética de la cosa, por cuanto alcanza las causas. Un conocimiento adecuado del efecto "depende del conocimiento de la causa y lo implica" (E1Ax4).

¹⁸⁴ E2P17C dice: "El alma humana contemplará de nuevo el cuerpo exterior como presente, y ello tantas cuantas veces las partes fluidas del cuerpo humano choquen, en su movimiento espontáneo, contra los mismos planos".

No permite deducir sus propiedades, y no contempla las causas que lo determinan. La imaginación es la responsable de todo tipo de conocimiento inadecuado, entre ellos, el de nosotros mismos.

El conocimiento de nosotros mismos que nos da la imaginación se constituye a partir de los vestigios que otros cuerpos dejan en el nuestro como resultado de su interacción. Spinoza explica esto en E2P17C:

Mientras los cuerpos exteriores determinan las partes fluidas del cuerpo humano, de tal modo que choquen con frecuencia con las más blandas, hacen cambiar sus planos; de donde resulta que las primeras rebotan contra las segundas de distinta manera que solían; y que después, al proseguir su movimiento espontáneo y chocar con esos nuevos planos, rebotan de la misma manera que cuando fueron lanzadas por los cuerpos exteriores contra los primeros planos; y que, por tanto, mientras siguen ese movimiento de rebote, afectan de la misma manera al cuerpo humano.

Los vestigios disponen a los cuerpos humanos de maneras muy diferentes, para seguir recibiendo las próximas afecciones del medio de diversas maneras. El modo como los cuerpos me han afectado en el pasado determina el modo como me afectarán en el futuro, pues han cambiado en algo mi cuerpo –en *los planos* de mi cuerpo. Debido a esto se constituye una gran diversidad entre los seres humanos, haciéndolos parecer tan distintos entre sí como si no tuvieran nada en común.

Por lo anterior, los mismos cuerpos afectan a distintos individuos de distintos modos. Las diferencias individuales así constituidas conforman nuestra identidad biográfica. Ésta se puede definir como el itinerario de afecciones que sufre nuestro cuerpo en su existencia en la duración. La identidad biográfica implica tanto la disposición individualizada del cuerpo, como el orden en que percibimos los objetos del mundo a partir de esa disposición. Según E2P18, “el alma imagina un cuerpo por el hecho de que el cuerpo humano es afectado y dispuesto por los vestigios de un cuerpo externo de la misma manera que es afectado cuando algunas de sus partes fueron impactadas por dicho cuerpo externo”. Esto quiere decir que, si la primera vez que nos afectó un cuerpo

determinado fuimos afectados a la vez por otros cuerpos, cuando imaginemos como presente a aquél los vestigios de nuestro cuerpo nos dispondrán para imaginar como presentes a los otros junto con él¹⁸⁵. Con ello establecemos un vínculo que no necesariamente existe entre dos cuerpos, que estaban juntos de manera accidental, pero que a nosotros nos parecen estar unidos naturalmente¹⁸⁶.

De esta manera establecemos también vínculos entre nosotros y las cosas. Esta parte de la imaginación, encargada de concatenar a los objetos en cierto orden, es la que llamamos memoria. Spinoza la define como “cierta concatenación de las ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, la cual se efectúa en el alma según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano” (E2P18S). Así, la memoria es la facultad que hace que cada quien de manera particular vincule unas cosas con otras en su imaginación.

La memoria crea además un vínculo entre el individuo y su manera de percibir las cosas, de modo que aquél llega a identificarse a sí mismo con ésta, es decir, a construir su identidad a partir de ésta. No sólo no puede distinguir que ese orden de percepción depende solamente de choques fortuitos, sino que tampoco advierte que se encuentra dispuesto de determinada manera hacia el mundo. Ello equivale a afirmar que el individuo es sus imaginaciones. De ahí surge el afán empedernido por afirmar como verdadero el orden de cosas que cada uno percibe; creemos que es el percibir de esa determinada forma el mundo lo que constituye nuestro ser.

¹⁸⁵ E2P18 sigue diciendo: “Es así que (*por hipótesis*) entonces el cuerpo fue dispuesto de forma que el alma imaginó dos cuerpos al mismo tiempo. Luego también después imaginará dos cuerpos a la vez; y, cuando el alma imagine uno de ellos, recordará inmediatamente el otro”.

¹⁸⁶ El conocimiento por signos se forma de esta manera, a saber, mediante la asociación de un objeto con un signo que esencialmente no tiene nada que ver con él. El lenguaje es el mejor ejemplo de conocimiento por signos. E2P18S: “Como, por ejemplo, un hombre romano pasa al instante del pensamiento de la voz *pomum* (manzana) al pensamiento de una fruta que no tiene semejanza alguna ni nada común con aquel sonido articulado, si no es que el cuerpo del mismo hombre fue muchas veces afectado por esas dos cosas, es decir, que el mismo hombre oyó muchas veces la voz *pomum* mientras veía dicha fruta. Y así, cada cual pasará de un pensamiento a otro según que la costumbre de cada uno haya ordenado en su cuerpo las imágenes de las cosas. Pues un soldado, por ejemplo, al ver en la arena las huellas de un caballo, pasará al instante del pensamiento del caballo al del jinete, y de éste al de la guerra, etc.; un campesino, en cambio, del pensamiento del caballo pasará al del arado, del campo, etc.”.

Ahora bien, la disposición que el individuo humano tiene hacia los objetos exteriores depende de las variaciones de potencia que éstos le hagan experimentar. En sus interacciones con los otros cuerpos en la naturaleza, el cuerpo humano encontrará algunos con los que concuerda y otros que le son contrarios. Éstos le hacen experimentar aumentos y disminuciones en su potencia de existir; a los que Spinoza llamará afectos. Nuestro autor define “afecto” como “una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello” (DefGral). Los aumentos de potencia producen el afecto conocido como alegría; las disminuciones, el de tristeza. El conato de un individuo se verá entonces determinado a perseguir o afirmar los objetos que lo afectan de alegría y a rehuir o negar los que lo afectan de tristeza.

Spinoza nombra además un tercer afecto, el deseo, que se define como la determinación del conato hacia cierta dirección (DefAf1). Teniendo en cuenta que el conato se encuentra siempre sujeto a los afectos, por las interacciones del cuerpo, el conato se identifica con el deseo (E3P11S). El deseo no es sino deseo de existir, que tienen tanto el alma como el cuerpo; por ello dice Spinoza que es el conato acompañado de conciencia –a la que hemos definido en lo anterior como un estado en el que el alma percibe lo que sucede en el cuerpo y en ella misma¹⁸⁷. El conato como deseo se identifica a su vez con lo que llamamos *voluntad*. Dice E3P9S:

Este conato, cuando se refiere sólo al alma, se llama voluntad; en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito. Éste no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar. Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito.

¹⁸⁷ Vid. *supra*, pp. 73-74.

Equiparado con la voluntad, que, como vimos, no es una facultad libre sino un movimiento determinado del alma, inseparable del nivel de entendimiento que ésta tenga, el deseo se conecta también con el entendimiento. Como el entendimiento puede tener ideas inadecuadas y adecuadas, el deseo puede ser encauzado en la dirección correcta¹⁸⁸ o puede extraviarse¹⁸⁹. Ya que no tenemos la facultad de conocer adecuadamente desde el principio, el modo de ser arraigado en los afectos, en el cual el deseo oscila hacia las más diversas direcciones, es una parte ineludible de nuestra naturaleza.

Los tres afectos primarios dan origen a toda la gama de pasiones del alma humana. La alegría se traduce en amor por el objeto que nos hace experimentar un aumento de potencia, e implica un deseo y un esfuerzo por afirmar la existencia de ese objeto. La tristeza se traduce en odio hacia aquello que nos hace sentir que nuestra potencia disminuye, y conlleva el esfuerzo por la negación de tal objeto. Así define Spinoza al amor y al odio, en E3P13S: “El amor no es otra cosa que la alegría acompañada de la idea de una causa exterior; y el odio no es otra cosa que la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior”. Otras pasiones, como la soberbia y la ambición, propias del modo de ser egoísta, se definen como géneros de amores y odios, como veremos en un momento.

En todos los afectos el ser humano tiene una disposición pasiva: recibe los efectos de la acción de otros cuerpos. Spinoza dice que todo efecto que percibamos en nuestro cuerpo, en el que nosotros no somos la causa completa, es una pasión. En toda pasión es otro cuerpo el que se afirma, no el nuestro; es como si aquello que nos provoca la pasión nos tomara como piezas para conservar su propio CCM. Por ello, aún si tenemos un afecto de alegría, nuestro estado es de la

¹⁸⁸ Tenemos deseos que se siguen de ideas adecuadas y corresponden a nuestra esencia; por lo tanto, equivalen a acciones más bien que a pasiones. *Vid. infra*, pp. 97-99, 107-111.

¹⁸⁹ Hay cosas que, por accidente, pueden ser la causa del deseo, cuando el alma las asocia a otra cosa que causó alegría o tristeza (E3P15).

esclavitud o servidumbre. Ésta es definida como impotencia ante las causas exteriores. Dice Spinoza, en E4Pról: “A la impotencia humana de moderar y reprimir los afectos le llamo esclavitud; pues el hombre que está sometido a los afectos, no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna, de cuya potestad depende de tal suerte que muy a menudo, aun viendo lo que es mejor, se ve forzado a seguir lo que es peor”. En un estado de dependencia de las cosas exteriores el ser humano es incapaz de seguir lo que es mejor para él, lo que va de acuerdo con su esencia.

La esclavitud es equivalente a la fluctuación de ánimo, que en sí misma es un mal para el ser humano, y que nos pone a expensas de más males. Se trata de un estado en el cual nuestra potencia sube y baja, según sea determinada por los cuerpos exteriores (E3P17S). En ella, la realización de nuestra existencia se encuentra a merced de las cosas exteriores. El origen de nuestro sufrimiento se encuentra aquí, en la imposibilidad de conservarnos autónomamente.

Según E3P3S, las pasiones sólo se refieren al alma “en cuanto que es considerada como una parte de la naturaleza, que no puede ser percibida clara y distintamente sin las otras”¹⁹⁰. Esto indica que las pasiones específicas de cada uno – que no la capacidad de tener pasiones – no pertenecen a la esencia del alma, pues sólo se explican cuando tomamos en cuenta su relación con los otros objetos de la naturaleza. Las pasiones nos extravían de nuestra esencia; le añaden cosas externas. Si sólo nos definimos en función de los objetos, dejamos de existir cuando dejamos de padecer, esto es, de ser afectados. Por ello, el que vive en las pasiones le teme a la muerte. El egoísta quiere aferrarse e imponerse porque teme su desaparición personal. A eso Spinoza le llama “luchar por la propia esclavitud como si fuera la libertad”.

¹⁹⁰ Esta línea es retomada en el cuarto libro de la *Ética*, donde Spinoza se ocupa ya propiamente de la esclavitud humana. Así, dice E4P2: “Nosotros padecemos en cuanto que somos una parte de la Naturaleza, que no puede ser concebida por sí mismo y sin otras. *Demostración*: Se dice que nosotros padecemos cuando en nosotros surge algo de lo que no somos sino causa parcial, esto es, algo que no puede ser deducido de las solas leyes de nuestra naturaleza”.

Quisiéramos en este punto destacar que la sujeción a las pasiones sí pertenece a nuestra esencia, por cuanto somos una parte de la naturaleza que existe siempre en contacto con otras, a las cuales afecta y por las cuales es afectada; no podemos existir al margen de la interacción. Según E4P4, “no puede suceder que el hombre no sea una parte de la Naturaleza y que no pueda padecer ningún cambio, fuera de aquellos que puedan ser entendidos por su sola naturaleza y de los que él sea la causa adecuada”¹⁹¹. Es en esa interacción en donde se origina nuestra condición esclava¹⁹², pues implicará siempre la imposición de otros cuerpos y sus proporciones de movimiento y reposo sobre las nuestras. Quedándonos en un nivel inmediato de percepción, las cosas exteriores representan cosas que se nos oponen y ante las cuales tenemos que imponernos. No obstante, a esta visión le faltará el entendimiento adecuado de uno mismo, por el cual comprendemos que esas otras cosas son esenciales para la propia conservación. Asimismo, tendremos que distinguir entre nuestra dependencia ontológica de los otros individuos, y la posibilidad epistemológica de distinguirnos de ellos, es decir, la capacidad de considerarnos a nosotros mismos separadamente, sin mezclar en nuestra propia y original naturaleza la disposición impresa por las causas exteriores. Pero éstos serán temas de nuestro siguiente apartado, en donde trataremos el modo adecuado de ser y de concebirse del individuo.

Lo que sí debemos advertir en este momento, es lo que respecta a la concepción inadecuada del individuo como una totalidad separada: una cosa es concebirse a sí mismo distintamente, concepción que involucra la comprensión de nuestro vínculo necesario con otros seres, y otra cosa es la creencia en que el individuo es una cosa independiente de las otras cosas. Spinoza explica, en la carta a Oldenburg mencionada anteriormente¹⁹³, que dicho error surge

¹⁹¹ Spinoza añade la siguiente demostración: “Si pudiera suceder que el hombre no pudiera padecer ningún cambio, fuera de aquellos que puedan ser explicados por la sola naturaleza del mismo hombre, se seguiría que no podría perecer, sino que necesariamente existiría siempre”.

¹⁹² Este argumento ya lo desarrollamos arriba, al hablar de la determinación por causas exteriores. *Vid. supra*, p. 45.

¹⁹³ Cf. Ep32.

cuando contemplamos oposición en las cosas, sin alcanzar a percibir que son partes de un todo. Así, “siempre que [las partes] son opuestas entre sí, cada una de ellas forma en nuestra Mente una idea separada de las demás y es considerada, por tanto, como un todo y no ya como una parte”.

Es aquí donde Spinoza introduce su célebre ejemplo, en el cual compara a los seres humanos y su percepción del mundo y de sí mismos con un gusano que vive en la sangre¹⁹⁴. Este animalito percibiría cada partícula de la sangre – la linfa, el quilo – como una unidad separada de las demás y de sí mismo. La limitación de su percepción inmediata, confinada a la disposición de su cuerpo como un cuerpo entre los demás, no le permite contemplar el individuo que los abarca a todos, a la linfa, al quilo y a sí mismo, y cuya naturaleza determina y une la existencia de todos. Él solamente percibe la oposición entre unos cuerpos y otros; por lo tanto, está justificado para pensar que su propia conservación es algo distinto de la conservación de los demás.

Ahora bien, es un hecho que, dada la complejidad del individuo total al que los seres humanos pertenecemos, dentro de él habrá también partes que no nos sean favorables y que sean opuestas a nosotros. Retomando el ejemplo de Spinoza, es posible que la linfa o el quilo funcionen como venenos para la composición particular del gusanito, de manera que la conservación de uno de ellos excluye a la del otro. No podemos, por tanto, sostener que la conservación del todo implica necesariamente la conservación del individuo; sin embargo, la conservación del individuo no puede darse al margen de la conservación del todo. Si el todo que es la sangre resulta descompuesto, el gusano, el quilo y la linfa perderán por igual su medio de subsistencia, pues habrán perdido la posibilidad de tomar las partes que necesitan para conservarse. Con tales consideraciones, nos colocamos ante el problema del establecimiento de relaciones adecuadas con los otros individuos;

¹⁹⁴ En este punto nos gustaría remitirnos al trabajo de D. Cohen, “La mirada del gusano y el ojo de Dios: consideraciones acerca de los principios de individuación y de continuidad temporal en Spinoza”, en el cual la autora trata el problema de si la existencia de los individuos es para Spinoza real o solamente imaginaria, y contrasta asimismo la discontinua percepción inmediata que los seres humanos tienen del mundo y de los individuos, con la continuidad percibida desde una mirada supra-espaciotemporal.

será preciso, a pesar de la oposición en la que necesariamente nos situamos con ellos, colaborar con ellos, o hacer un uso adecuado de ellos, que favorezca, más bien que atente contra la conservación del individuo que nos engloba. Sobre el tema de las condiciones en las que un individuo se conserva mediante su integración en y con otros individuos, volvemos en nuestro tercer apartado. Aquí nos ocupamos de éste únicamente en cuanto toca al modo de ser del individuo egoísta, el cual esbozamos a continuación.

3.2.2. El individuo egoísta y la esclavitud

Hemos definido al egoísmo como la contraposición entre un individuo y el resto de los individuos, en la cual el primero cuida su propia conservación y considera la de los otros como algo ajeno, por lo que se justifica el atropello de éstos en provecho de sí mismo. El egoísmo, según el sistema de Spinoza, se origina y se sostiene por la visión parcial de un individuo, en la que éste no percibe su propia existencia como interconectada con la de otros. Un individuo egoísta es aquel cuya existencia transcurre en el nivel de la oposición con los otros cuerpos, y que es incapaz de concebir que todas las cosas estén integradas en una unidad, más allá de la forma en que se presentan a su punto de vista de cosa singular; de ahí que crea que su propia conservación estará siempre en conflicto con la conservación de otros.

La visión parcial del egoísta le convierte en un individuo arraigado en las pasiones, que es incapaz de sustraerse y/o sobreponerse al influjo de los otros cuerpos sobre el suyo propio. Las consecuencias de dicha inmersión en un modo pasional de vivir serán, principalmente, la enajenación de sí mismo y su esencia humana, y la autodestrucción.

Hemos visto que esta visión parcial surge del primer género de conocimiento, el cual nos da noticia de su objeto a través de la experiencia vaga. Según esta concepción, el egoísta se concibe a sí mismo como individuo únicamente gracias a la presión de los ambientes –que, como hemos

señalado, es ineludible pero al mismo tiempo debe ser equilibrada por la acción que oponga el individuo a tal coacción de los otros cuerpos. Es, pues, una individualidad compelida: se define a sí mismo más por presión externa que por el seguimiento de su propia esencia.

En las pasiones en general se da este modo de existencia compelida. De acuerdo con la definición de individualidad, un individuo atado a una o varias pasiones pasa a componer un segundo individuo con aquel objeto que se las produce. Esto se debe en primer lugar a la disposición que imprimen en el cuerpo los otros cuerpos mediante sus vestigios, de manera que el conato, apoyado en la memoria, se esforzará por afirmar los objetos que le han hecho experimentar un afecto de alegría, pues los reconoce como favorables para su conservación¹⁹⁵. Cree que su conservación se encuentra en la conservación de ellos, como si formaran un solo individuo.

En este proceso, no obstante, confunde el aumento de potencia que ha experimentado una vez, con una relación verdaderamente conveniente a su esencia. Por la misma composición de los individuos, resulta que el objeto que favorece la conservación de una parte no siempre es favorable para la conservación del todo. Tomamos al respecto la demostración de E4P60:

Supongamos, por ejemplo, que la parte A de un cuerpo se robustece en virtud de alguna causa exterior, de tal suerte que prevalezca sobre las demás; esta parte no se esforzará en perder sus fuerzas para que las demás partes del cuerpo desempeñen su oficio, ya que debería tener la fuerza o potencia de perder sus fuerzas, lo cual es absurdo. De ahí que esa parte y, por tanto, también el alma se esforzará en conservar aquel estado. Y, por consiguiente, el deseo que surge de dicho afecto no tiene en cuenta el todo.

A continuación, en E4P60S, explica: "Dado, pues, que la alegría se refiere casi siempre a una parte del cuerpo, es frecuente que deseemos conservar nuestro ser, sin que tengamos para nada en cuenta nuestra salud total". De esta manera, la conservación de todo el individuo se ve amenazada cuando damos predominio a la conservación de una de sus partes, la cual, por su parte,

¹⁹⁵ En este punto agradezco sus observaciones al Dr. Luis Ramos-Alarcón, en cuyo trabajo esclarece mucho mejor estas cuestiones. *Cf. op. cit.*

no podrá seguir existiendo como la misma tras la destrucción de las relaciones en que se encontraba con las otras partes del individuo, sino que cambiará de naturaleza –en lo que Spinoza llama la muerte de un individuo.

Un individuo, pues, que ha experimentado cualquier afecto de alegría al contacto con cierto cuerpo, sin atender a que tal alegría sólo le conviene en parte, unirá su conservación total a la conservación de dicho cuerpo, en cuya comunicación querrá existir; a eso le llamamos una individualidad falsificada. Podemos ilustrar este tipo de relación tomando el ejemplo de un borracho¹⁹⁶. Un individuo se vuelve borracho porque en el pasado experimentó un afecto de alegría al beber alcohol, de manera que llega a concebirse a sí mismo como un ser cuya conservación requiere del alcohol, y queda dispuesto para experimentar al alcohol en lo sucesivo como algo favorable. Llega al punto de creer que el alcohol pertenece a su naturaleza, como si fuera uno mismo con él. Se identifica, entonces, con el objeto de su pasión, y lucha por la conservación de éste, creyendo que se esfuerza por la propia; con el resultado de que ese objeto terminará por imponerle su proporción de movimiento y reposo, con alteración o descomposición de la suya propia. En el caso del alcohol, la proporción de movimiento y reposo de éste descompone primero la del hígado del borracho; a ésta le seguirá la descomposición del individuo entero¹⁹⁷. Ahora bien, de la misma manera en que el deseo que sólo tiene en cuenta la utilidad de una parte del cuerpo menoscaba el bienestar general del mismo, aquello que me conserva a mí como individuo puede ser nocivo para la totalidad a la que pertenezco, ya sea ésta mi comunidad, o incluso la misma humanidad.

¹⁹⁶ Ejemplo que, una vez más, debemos al Dr. Luis Ramos-Alarcón.

¹⁹⁷ Un segundo ejemplo de individualidad compelida es un sistema político opresivo, como una sociedad tiránica. J. Ezcurdia Corona señala que lo que se conserva también puede ser un orden social simbólico u opresivo, vendido por los medios de comunicación; es el caso de cuando nos venden un modelo de vida y de ser humano. El tirano mantiene un orden social que no es natural, que no se sigue de la esencia de los seres humanos. Este individuo, la sociedad tiránica, no es un individuo autónomo, sino compelido, y como tal se disolverá tan pronto como las fuerzas externas dejen de presionarlo. Cf. J. Ezcurdia Corona, *Spinoza, ¿místico o ateo? Una filosofía de la vida y de la libertad*, FFyL-UNAM, México, 1997.

La individualidad compelida, a la que podemos entender también como enajenación, nos conduce a nuestra autodestrucción. La descomposición de un individuo, su destrucción o su muerte, son para Spinoza la adquisición de otra proporción de movimiento y reposo. Advierte, en E4P39S: “Yo entiendo que el cuerpo muere cuando sus partes se disponen de suerte que adquieren entre ellas otra proporción de movimiento y reposo. Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun manteniendo la circulación de la sangre y otras cosas por las que se considera que el cuerpo vive, puede, no obstante, cambiarse en otra naturaleza totalmente diversa de la suya”. Aquí, entonces, observamos que el conato no necesariamente conduce a la conservación de nuestro ser; cuando está dirigido por una pasión, equivale a la anulación de dicha conservación, pues nos hace revestir la naturaleza de otros cuerpos¹⁹⁸.

La consecuencia natural de nuestra identificación con otros cuerpos, como enajenación de nuestra esencia humana, será el enfrentamiento con otros seres humanos. Spinoza explica que los seres humanos se vuelven infinitamente diversos entre sí debido a sus pasiones, en E4P33: “Los seres humanos pueden discrepar en naturaleza en cuanto que soportan los conflictos de afectos que son pasiones; y en esa misma medida también un solo y el mismo hombre es variable e inconstante”. Añade, en E3P51S:

Vemos, pues, que puede acontecer que lo que uno ama, el otro lo odie; y que lo que uno teme, el otro no lo tema, y que uno y el mismo hombre ame ahora lo que antes odió y se atreva ahora a lo que antes temió, etc. Además, como cada uno juzga según su afecto qué es bueno, qué malo, qué mejor y qué peor, se sigue que los hombres pueden variar tanto en juicio como en afecto; y de aquí resulta que, cuando los comparamos a unos con otros, sólo los distinguimos por la diferencia de los afectos.

¹⁹⁸ El trabajo de Diana Cohen resulta ilustrativo de las diversas formas en que el individuo conserva y/o pierde su individualidad. A la autora le interesa abordar con ello el problema de la muerte de los individuos, en cuanto a la posibilidad de que una cosa dirigida por el conato pueda desear su propia destrucción. Cf. *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2003.

Los itinerarios de afecciones de los otros cuerpos originan la inconstancia y la diversidad en los seres humanos, lo cual se traduce en esclavitud por fluctuación de ánimo, y en disputas y conflictos con otros seres humanos, por desviación de nuestra esencia común con ellos. Así, individuos que, por ser afines unos a otros, deberían colaborar por la conservación de todos, terminan luchando por imponerse unos sobre los otros. Tal lucha se deberá solamente a su existencia afectada por la duración, en la cual cada uno sitúa los bienes y los males basándose en su propia experiencia.

Al respecto, es preciso apuntar que a) el bien y el mal no existen en sí mismos, al margen del punto de vista del individuo que los considera, y b) es posible, no obstante, hablar de un verdadero bien, cuando consideramos lo que conviene a nuestra esencia humana, es decir, a todos los seres humanos en cuanto tales, y no solamente en función de sus biografías personales. Esta segunda tesis será desarrollada en nuestro tercer apartado; aquí nos ocuparemos de la primera.

Los juicios sobre el bien y el mal no tienen otro origen que los afectos humanos; es decir, juzgaremos como bueno un objeto que nos haga experimentar un aumento de potencia, y malo a aquel con el que experimentemos una disminución, ya que éstos objetos los experimentamos como favorables o desfavorables para nuestra conservación. Según su biografía personal, todos los individuos perciben diferentes de cosas y consideran buenas o malas diferentes cosas. Así, pelearán por defender su posición y afirmarla como verdadera, pues les parece que a través de ello reafirman su propia existencia¹⁹⁹.

Ahora bien, ya hemos señalado que lo que experimentamos como favorable no necesariamente coincide con lo que en verdad nos conviene. De este modo tienen su surgimiento

¹⁹⁹ Hay egoísmo en la afirmación de un orden contingente cuyo único fundamento se encuentra en mi experiencia vaga. Mi experiencia vaga me dice que sólo yo siento dolor y que sólo mi alegría cuenta. Mi experiencia vaga no me permite considerar a los demás. Sólo me inclina a seguir haciendo aquello que aumenta mi propia potencia, considerándolo legítimo.

los bienes inauténticos, esto es, aquellos que favorecen la conservación de sólo una parte del individuo, o sólo en un determinado momento, y no de manera necesaria. Existen diversos ejemplos de este tipo de bienes; Spinoza habla en E3P56S de “comida, bebida, cópula, riquezas y gloria”²⁰⁰. Éstos son bienes mudables que sólo dependen de la disposición corporal del individuo: sucede que, cuando ya ha disfrutado de estos objetos, el cuerpo queda configurado de tal forma que ya no le apetecen más, por lo que en ese momento dejan de ser bienes. Asimismo, son bienes excluyentes y privativos: el goce de alguno de ellos por algún individuo disminuye el que puede experimentar otro, hasta el punto en que se percibe el bienestar de los demás como un perjuicio para el de uno mismo. Producen, pues, fluctuación de ánimo, pues, según E4P37S1, “como el sumo bien que los hombres apetecen por afecto, suele ser tal que sólo uno puede poseerlo, resulta que quienes aman, no son de ánimo coherente y, mientras disfrutan contando las alabanzas de la cosa que aman, temen ser creídos”²⁰¹. Esto es, quien disfruta de un bien inauténtico guarda siempre el temor de que éste le sea arrebatado. Por lo que, incluso cuando dos individuos juzgan como un bien al mismo objeto, llegarán a enfrentarse entre ellos, peleando por su posesión exclusiva. Así, por un lado quieren obligar a todos a que juzguen las cosas según ellos mismos lo hacen, y por otro lado temen que, al hacerlo, les arrebaten lo que consideran sus bienes. Por lo tanto, esta forma de juzgar bienes y males pertenece a la individualidad inadecuada, definida por el padecimiento de la esclavitud.

²⁰⁰ Ya desde el *TIE* observa Spinoza cómo todos cifran su felicidad en diversos fines: riquezas y honores, y cómo tales cosas no pueden ser el bien verdadero *Vid. supra*, p. 20.

²⁰¹ Podemos comparar esta concepción del bien falso en contraste con el bien verdadero, con la enunciada en *TTP* 3-I [p. 117], donde Spinoza se manifiesta en contra de la idea de que los hebreos son el pueblo elegido de Dios. El texto reza: “La verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo. Pues quien se considera más feliz, porque sólo a él le va bien y no tanto a los demás o porque es más feliz y más afortunado que ellos, desconoce la verdadera felicidad y beatitud; ya que la alegría que con ello experimenta, si no es puramente infantil, no se deriva más que de la envidia o del mal corazón. Por ejemplo, la verdadera felicidad y beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que éstos carezcan del verdadero conocimiento; puesto que esto no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad. De ahí que, quien disfruta de eso, disfruta del mal de otro y, por consiguiente, es envidioso y malo, y no ha conocido ni la verdadera sabiduría ni la tranquilidad de la vida verdadera”.

Para completar nuestra exposición de modo de ser del individuo egoísta, expondremos a continuación algunas particularidades respecto a las pasiones que éste sufre y la manera en que las sufre. Hemos señalado de qué modo el egoísta vive arraigado en las pasiones: siente amores hacia lo que a él le favorece, junto con odios hacia lo que cree desfavorable. Son varias las causas que refuerzan nuestro apego a este modo de ser. Para empezar, es alimentado por la ilusión de la libertad, pues nuestras pasiones hacia un objeto se intensifican cuando no reconocemos las causas que nos determinan hacia ellas y cuando creemos que elegimos sus objetos libremente. Asimismo, en E3P49D y E3P49S afirma nuestro autor que nuestras pasiones son más intensas cuando imaginamos que el objeto que las despierta es libre:

La cosa que imaginamos ser libre debe ser percibida por sí misma sin otras. Por tanto, si imaginamos que ella es causa de alegría o de tristeza, por eso mismo la amaremos u odiaremos, y ello con el sumo amor u odio que puede nacer del afecto dado. En cambio, si imaginamos como necesaria la cosa que es causa del mismo afecto, entonces imaginaremos que es causa de dicho afecto, no ella sola, sino con otras, y por tanto el amor y el odio hacia ella serán menores [...] De ahí se sigue que los hombres, por considerarse libres, sienten entre ellos un amor o un odio mayor que las otras cosas.

Por lo que, debido a la creencia en que el ser humano es libre, las pasiones provocadas por otros seres humanos serán las más fuertes: así es que odiamos intensamente a nuestros semejantes, al tiempo que a nosotros mismos nos amamos desmedidamente – aunque aquí mismo se encuentra el fundamento para que otros seres humanos sean objeto de intensos amores.

El siguiente factor que fortalece nuestra servidumbre a las pasiones es la ilusión de singularidad²⁰². Los afectos son más fuertes hacia cosas que consideramos únicas, dado que no encontramos junto a ellas otras que puedan ser co-partícipes del efecto que éstas tienen en nosotros, o que expliquen la necesidad con la que éstas actúan sobre nosotros. Una cosa que nos parece distinta de todo lo que hemos visto antes, según E3P52D, provoca “que el alma, mientras

²⁰² Aquí empleamos “singularidad” en el sentido de posesión de alguna característica distintiva, fuera de lo común; esto es, de que se trata de una cosa especial entre el resto de las cosas.

contempla ese objeto, no tiene en ella ningún otro a cuya contemplación pueda pasar por la contemplación del primero; y por tanto está determinada a contemplar sólo éste”. De ahí que, al contemplarnos a nosotros mismos como muy singulares, crezca nuestro amor propio. De acuerdo con E3P55S1, “siempre que uno imagina las propias acciones, es afectado de alegría, y tanto mayor cuanto más perfección imagina que expresan sus acciones y más distintamente las imagina, esto es, cuanto más puede distinguirlas de las demás y contemplarlas como cosas singulares. De ahí que cada uno gozará al máximo con su propia contemplación, cuando contempla en sí algo que niega de los demás”.

El individuo egoísta se ama más a sí mismo en virtud de que se considera una cosa libre y singular, pues no advierte las determinaciones que obran sobre su existencia, y se concibe como muy especial a raíz de su individualidad biográfica. Asimismo, su conato le predispone naturalmente hacia el amor propio, pues este amor es la alegría que surge al contemplar la propia potencia y las propias acciones. El egoísmo puede definirse como un amor inmoderado de sí mismo. Aunque para Spinoza el amor de sí mismo es una virtud y un bien en sí, pues es la alegría que surge con la contemplación de sí mismo, deja de ser un bien cuando esa contemplación no es adecuada²⁰³.

Identificamos al egoísmo, como amor inmoderado de sí mismo, con dos pasiones en específico: la ambición y la soberbia. Spinoza define a la ambición como un deseo y un esfuerzo por hacer que los demás concuerden con nosotros y vivan a nuestra manera, amando lo que nosotros amamos y odiando lo que odiamos; asimismo, la ambición incluye el deseo de ser admirado por otros, cuya realización da lugar a daño propio o ajeno. En E2P29D nuestro autor nos dice: “Este esfuerzo de hacer algo y también de omitirlo, con el único objetivo de agradar a los hombres, se llama ambición, sobre todo cuando ponemos tanto empeño en agradar al vulgo que hacemos u

²⁰³ Sobre el amor propio como un bien y en relación con la beatitud, *vid. infra*. 109-110.

omitimos algo con daño propio o ajeno”²⁰⁴; a lo que añade, en E3P31S: “Este esfuerzo por conseguir que todo el mundo apruebe lo que uno mismo ama u odia, es, en realidad, ambición. Y por eso vemos que, por naturaleza, cada cual desea que los demás vivan según su propio ingenio; y como todos lo desean por igual, por igual se estorban, y mientras todos quieren ser alabados o amados por todos, todos se odian mutuamente”. Después, en E3AD44, califica a la ambición como “el deseo inmoderado de gloria”, por el cual “todos los afectos son fomentados y corroborados; y por eso, este afecto apenas si puede ser superado. Pues, siempre que un hombre está dominado por algún deseo, lo está necesariamente también por este”.

Las dos primeras definiciones de ambición concuerdan con el esbozo que hemos elaborado del individuo egoísta, que quiere imponer a todos su propia forma imaginativa de percibir y relacionarse con el mundo. El deseo de agradar, por su parte, proviene de que el ser causa de un aumento de potencia en los demás, y el contemplarnos como tal causa, produce en nosotros mismos una alegría. De ahí que busquemos agradar por todos los medios, sin atender al beneficio o perjuicio real que nuestras acciones ocasionan, sino únicamente atendiendo a nuestro orgullo personal. Este deseo no es distinto del deseo de gloria, por cuanto gloria se define como “la alegría acompañada de la idea de alguna acción nuestra, que imaginamos ser alabada por otros” (E3AD30). Así, el ser humano busca la fama por cuanto ésta alimenta el contento de sí; pero este deseo en realidad le perjudica porque para ser amado y admirado, ha de rivalizar con otros, que también desean ser los más amados y admirados. En E4P58S expone nuestro autor que “como todos desean granjearse los aplausos del vulgo, es fácil que cada uno socave la fama del otro; de ahí que, como se rivaliza por lo que se cree ser el bien supremo, se genera un ansia inmensa de oprimirse unos a otros por cualquier medio”. De esta forma, la ambición produce odio, pues los otros no representan sino obstáculos que quieren arrebatarnos el reconocimiento, del cual derivaríamos un

²⁰⁴ El texto continua: “En otro caso, suele llamarse humanidad”.

gran contento de sí. Sin embargo, ese odio que sentimos disminuye nuestra potencia, pues implica una forma de tristeza; y, por tanto, al afanarnos por un bien en el que creemos que está nuestra conservación, nos movemos en contra de ella.

La ambición se conecta con la soberbia pues a la base de ambas se encuentra el deseo de gloria. La soberbia por su parte se define como la estima de uno mismo en más de lo justo. E3P26S nos dice que “fácilmente acontece que el hombre se estime a sí mismo y a la cosa amada más de lo justo, y que, en cambio, estime menos de lo justo a la cosa que odia. Y esta imaginación, cuando se refiere al hombre que se estima más de lo justo, se llama soberbia”. Así, la soberbia viene acompañada a menudo por el menosprecio de los demás, es decir, su estima en menos de lo justo. Fomenta así la enemistad entre los seres humanos, pues, gracias a la ilusión de la singularidad, nos amamos más cuando consideramos que los demás valen menos. Ese menosprecio de los otros provocará su odio hacia nosotros, pues por él nos asocian con una disminución de su potencia. El soberbio y ambicioso consigue entonces lo contrario de lo que quería.

Ahora bien, la soberbia, por cuanto surge de una inadecuada estima de sí mismo, es equiparada por Spinoza con la máxima ignorancia de sí mismo y también con la máxima impotencia de ánimo²⁰⁵. Pues, afirma en E4P56D, “el primer fundamento de la virtud es conservar su ser y ello bajo la guía de la razón. De ahí que quien se ignora a sí mismo, ignora el fundamento de todas las virtudes y, por tanto, todas las virtudes”. El soberbio no se conoce a sí mismo lo suficiente para distinguir en qué medida debe estimarse, es decir, no conoce los verdaderos alcances de su propia potencia, cuya contemplación le brindaría una justa alegría. Por lo tanto, no puede afirmarse a sí mismo por la vía del conocimiento, que es la vía más excelente para la autoconservación, como veremos en breve. Asimismo, a quien no sabe en qué medida debe estimarse a sí mismo ni tiene un

²⁰⁵ Emparentada con la soberbia está la abyección, a la que puede atribuirse también lo que aquí se dice del soberbio. El abyecto está cerca del soberbio pues se alegra de contemplar la impotencia de los demás, así ya no es inferior a ellos y no se entristecerá. La superación del egoísmo como opuesta a la soberbia no implica necesariamente abyección.

correcto conocimiento de sí mismo, Spinoza le atribuye todos los afectos (E4P57S). Si no sabe nada de sí mismo, no podrá afirmarse frente a las cosas exteriores.

En lo anterior vemos que, si concebimos al egoísta como un individuo ambicioso y soberbio, éste resultará entonces el más infeliz de todos, pues su modo de vida produce odio y le mantiene sujeto a la fluctuación de ánimo. Los padecimientos que afectan a los individuos tienen su raíz en el egoísmo, por cuanto todos implican fluctuación de ánimo, insatisfacción por el amor a objetos inconstantes, dependencia de las cosas exteriores para satisfacer el deseo de existir. Éstos, asimismo, afectarán también a las comunidades o uniones de individuos, por cuanto desembocan siempre en el enfrentamiento y en la destrucción de unos por otros.

Hemos visto ya porqué el individuo egoísta padece y provoca padecimientos. Sin embargo, a fin de hacer justicia al pensamiento de Spinoza, no debemos hacer un salto de la concepción negativa de la imaginación y las pasiones, hasta aquí analizada, a la identificación del entendimiento adecuado con la única forma de autoafirmación. Nuestro autor admite un estado intermedio, en el cual cobra valor su apreciación del cuerpo y sus aportaciones, y en el que resalta el papel positivo que pueden desempeñar las pasiones, para ayudar a conducirnos a nuestra felicidad y a nuestro modo adecuado de ser. De manera que procederemos a examinar esta dimensión positiva, antes de abandonar el terreno de la imaginación y lo pasional.

3.2.3. Dimensiones positivas dentro de la individualidad inadecuada: los puentes hacia la autoconciencia adecuada

Hasta el momento, hemos mostrado que la identidad imaginativa proveniente del itinerario de afecciones corporales está cargada de efectos perjudiciales para el individuo, ya que lo ancla en el padecimiento, la lucha y la muerte. Hemos enfatizado también que este modo de ser corresponde a la condición natural de los seres humanos. Por lo tanto, no podemos esperar que llegue a

desaparecer completamente. Cuando define los dos tipos posibles de individualidad, por cohesión mecánica y dinámica, Spinoza no afirma que sean excluyentes. El que un individuo se afirme por cohesión dinámica no implica automáticamente que deje de estar sometido a la cohesión mecánica. Sucede lo mismo cuando distinguimos entre la individualidad o autoconciencia falsa y la auténtica. La individualidad verdadera no excluye a la imaginativa; únicamente la desplaza lo suficiente para permitirnos vivir felices y en concordia. Basándonos en la no exclusión de ambas identidades, quisiéramos ahora resaltar los aspectos positivos que tienen lugar en la individualidad imaginativa; es decir, aquellos que conducen a una concordancia con el modo de ser adecuado. Conviene recordar que para Spinoza no existe nada negativo por sí mismo; dentro de lo imaginativo también se puede vivir en concordancia con nuestra esencia, aunque no comprendamos las causas de ello. La superación del egoísmo puede iniciarse también a partir de la imaginación, aún cuando su realización cabal sólo puede darse desde el entendimiento.

De la imaginación sólo se dice que es falsa en tanto es incompleta; la falsedad no es sino privación de conocimiento. Según E2P35D, “en las ideas no se da nada positivo que constituya la forma de la falsedad. Pero la falsedad no puede consistir en la privación absoluta, porque se dice que se equivocan o yerran las almas y no los cuerpos; ni tampoco en la absoluta ignorancia, ya que ignorar y errar son cosas diversas”. Esto es, las afecciones del cuerpo no pueden llamarse errores en sí mismas, sino sólo en tanto les faltan las causas. Además, ya que la ignorancia y el error son cosas diferentes, en el error existe algo de conocimiento, aún cuando éste necesite ser reinterpretado. En ese sentido, la imaginación no es sólo privación de conocimiento, también es un

paso hacia él: implica una primera realización del conato del alma que se esfuerza por entender, y es por tanto una afirmación de potencia²⁰⁶.

Nuestro autor sostiene, pues, que las imágenes que nos formamos de las cosas no son contrarias a la verdad, sino que son parcialmente verdaderas. Volviendo al ejemplo del Sol, según el cual percibimos a éste como situado a cierta distancia de acuerdo con las leyes de la óptica y la constitución de nuestros ojos, afirma Spinoza, en E4P1S:

Ahora bien, una vez conocida su distancia, se suprime sin duda el error, pero no la imaginación, es decir, la idea del Sol, la cual sólo explica su naturaleza en cuanto el cuerpo es afectado por él [...] Y así también las demás imaginaciones, con las que el alma se engaña – ya indiquen la constitución natural del cuerpo, ya un aumento o disminución de su potencia de obrar –, no son contrarias a la verdad ni se desvanecen con su presencia.

Las imaginaciones no se desvanecen con la presencia de la verdad, ni la comprensión de las causas de que seamos afectados de tal modo cambia la disposición de nuestro cuerpo. Afirmar esto es equivalente a admitir que en nosotros pueden coexistir lo que llamamos el modo inadecuado de ser y concebirse, con el modo adecuado. De ahí que tenga relevancia hablar de una superación del egoísmo, en vez de su abandono. Nuestra disposición natural nos inclina inevitablemente a velar por nuestra conservación como si fuéramos unidades independientes enfrentadas a otras. Sin embargo, es posible añadir a dicha disposición el conocimiento de sus causas, y mediante ello reducir la parte que el impulso egoísta ocupa en nuestro ser.

Asimismo, tenemos ideas inadecuadas que nos producen afectos de alegría. Todos los géneros de alegría son positivos por cuanto elevan nuestra potencia; de ahí que Spinoza afirme que la alegría es buena en sí misma –es decir, en lo que toca al ser humano²⁰⁷. Esto posibilita que las

²⁰⁶ La potencia de la imaginación es descrita por nuestro autor en E2P17S, como sigue: “Si el alma, mientras imagina las cosas no existentes como presentes a ella, supiera a la vez que esas cosas no existen realmente, atribuiría esta potencia de imaginar a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza”.

²⁰⁷ Nos dice Spinoza, en E4P41D: “La alegría es un afecto por el que se aumenta o favorece la potencia de obrar del cuerpo [...] por tanto, la alegría es directamente buena”.

pasiones alegres, aún en su carácter pasivo, sean aprovechadas para llevar a los individuos a su verdadero bienestar, que no es diferente de su autoconservación, permitiéndoles vivir de acuerdo con su auténtica naturaleza a pesar de que no la entiendan. Reaparecerán, por tanto, como piedras angulares de la beatitud o modo de ser adecuado.

El amor propio o contento de sí, por cuanto implica una alegría nacida de la contemplación de la propia potencia de actuar, así como la modestia o humanidad, como deseo de agradar que no acarrea daño ajeno, son pasiones que no entran en contradicción con la vida según el entendimiento y que, más aún, pueden tener su surgimiento a partir de la razón –pues, como veremos en el siguiente apartado, la razón produce también afectos: afectos racionales.

Por su parte, afectos por sí mismos negativos, como la abyección y la humildad – que implican ambas tristezas por la contemplación de nuestra impotencia – pueden ser provechosos cuando se les utiliza para contrarrestar la soberbia a la que tendemos naturalmente²⁰⁸. Ambas refrenan el egoísmo del individuo por cuanto le hacen poner en cuestión y redimensionar su propio valor; al mismo tiempo, impulsan su reconocimiento del valor de los otros, y le acercan a la comprensión de que él no es lo único que vale la pena conservar.

Este reconocimiento de los otros como valiosos será fundamental para la superación del egoísmo. Permite la identificación de uno mismo con el otro, que culmina en el esfuerzo por librar del mal al otro que sufre, y por fomentar su alegría como si fuera la propia. Esto, previamente a hacerse con la razón, tiene lugar a través de las pasiones, con lo que Spinoza llama la imitación afectiva. Como su nombre lo indica, consiste en experimentar en nosotros mismos las alegrías o tristezas que le ocurren a un individuo semejante a nosotros (E3P27). En los afectos, el cuerpo humano sufre una

²⁰⁸ La abyección se define en E4AD29 como la estima de sí mismo en menos de lo justo. La humildad, por su parte, es una tristeza acompañada de la idea de nuestra debilidad, según E3P55S. Spinoza advierte que ambos afectos son muy raros de encontrar en el alma humana, ya que la tendencia natural de ésta la lleva a valorarse en más de lo que le toca, y no en menos.

afección en la cual se representa tanto a su propio cuerpo como al cuerpo externo. Por lo tanto, si el cuerpo que lo afecta es semejante al suyo, y está afectado a su vez de alguna manera, la naturaleza común que tienen ambos le hará imaginarse esa afección en su propio cuerpo y sentir el afecto correspondiente de alegría o tristeza. Esto es, según E3P27D: “si la naturaleza del cuerpo externo es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, la idea del cuerpo externo que imaginamos implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo externo; y, por lo mismo, si imaginamos a alguien semejante a nosotros afectado por algún afecto, esta imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a este afecto”. Los afectos de nuestros semejantes, entonces, inciden en nuestra propia sensación de potencia. Nos mueven, por tanto, a buscar su bienestar, pues el bien que les sucede a ellos nos afectará también de alegría²⁰⁹.

Ahora bien, el empleo de las pasiones en este sentido positivo puede equipararse con la construcción de individuos por presión de los ambientes, por cuanto en ella los individuos siguen la dirección que les conviene, pero no por un movimiento autónomo, sino por imposición externa. Spinoza hace mención en sus obras de dos de estos mecanismos de cohesión externa: uno de ellos es el Estado, y el otro la religión, cuando ambos están orientados según la razón, a pesar de que quienes se someten a ellos no lo estén por sí mismos.

La religión, por ejemplo, es útil para los individuos, en la medida en que les enseña a vivir conforme a la verdad. Apegado a esta línea, nuestro autor distingue en su *TTP* el núcleo doctrinal de la Escritura de todo cuanto la superstición ha añadido en él, y advierte que en dicho núcleo no se encontrará nada que sea contrario a la razón natural. No obstante, la finalidad de la Escritura no es enseñar la verdad, sino incidir en el comportamiento de los individuos, inculcándoles la obediencia a un orden superior y el amor al prójimo. La religión revelada, llamada también histórica o imaginativa,

²⁰⁹ Destacamos este efecto positivo de la imitación afectiva, a pesar de que sucede raramente. Spinoza advierte que es más común sentir envidia por el bien que sucede a otros.

cumple su función al encauzar así a los seres humanos hacia la aceptación de los decretos divinos, que no son sino las leyes de la naturaleza, y hacia el establecimiento de lazos de amistad y concordia y el fomento de la vida en comunidad²¹⁰. Será, en este sentido, una de las cosas útiles para su conservación. Como vemos, los preceptos envueltos en la Escritura son comunes con aquellos de la recta forma de vida²¹¹.

Por todo lo anterior, la individualidad de la imaginación no es completamente despreciable. Es preciso solamente complementarla, y lograr que sea la parte más pequeña del alma. Esto sólo se consigue al seguir escalando hacia el segundo y tercer género de conocimiento. La imaginación por sí sola no nos permite trascender el error, pues la única manera de distinguir lo verdadero de lo falso es contar con una idea adecuada de éstos. Las ideas adecuadas, puerta para la verdad y la beatitud, se consiguen con el entendimiento y la intuición. De este conocimiento dirá Spinoza que es producido por el alma sola, en el sentido de que proviene de la acción del entendimiento, y no porque prescindiera completamente de las afecciones corporales. Ya que nuestro autor enumera los grados del conocimiento, podemos concebir a éstos como los peldaños de una escalera. No se puede tener el segundo y el tercero si no se ha pasado por el primero.

A continuación expondremos el modo de ser del individuo que parte de una idea adecuada de éste, y para cuyo gozo el individuo necesita desplazar su egoísmo a esta parte más pequeña de

²¹⁰ Al respecto, nos dice nuestro autor, en *TTP* 1-III [p. 70]: “La palabra de Dios revelada no consiste en un determinado número de libros, sino en el simple concepto de la mente de Dios, revelada a los profetas, a saber, en que hay que obedecer a Dios de todo corazón, practicando la justicia y la caridad”.

²¹¹ Spinoza habla del núcleo racional de la religión revelada en *TTP* 11-III [p. 284]: “Aunque la religión, tal como la predicaban los apóstoles, en cuanto se limitaban a narrar la historia de Cristo, no cae bajo el dominio de la razón, cualquiera puede, sin embargo, alcanzar fácilmente por la luz natural una síntesis de la misma, ya que consiste esencialmente, como toda la doctrina de Cristo, en enseñanzas morales”. Ya desde su *Prefacio*, nuestro autor señala su intención de averiguar si la religión revelada se encuentra en contraposición con las enseñanzas de la razón natural, y anuncia que “entre las cosas que la Escritura enseña de forma expresa, no encontré ninguna que no esté acorde con la razón o que se oponga a ella”. Posteriormente, añade: “Por estas razones me he persuadido totalmente de que la Escritura deja la razón absolutamente libre, y de que no tiene nada en común con la filosofía, sino que tanto una como la otra se apoyan en una base propia”. Al señalar esta falta de comunidad entre ambas, nuestro autor pretende que la filosofía deje de ser oprimida por la religión, por cuanto ésta se encuentra cargada de supersticiones; al mismo tiempo, una religión cuyo núcleo está de acuerdo con la razón no se esforzará por coartar el ejercicio del pensamiento. Cf. *TTP*, *Prefacio*-III [p. 69].

sí mismo. En ese modo de ser hallará la máxima afirmación de su potencia, la máxima libertad y la máxima felicidad, que son para Spinoza tres caras de una misma cosa.

3.3. Beatitud y autoconciencia adecuada del individuo como superación del egoísmo

En el presente apartado nos ocuparemos de la idea adecuada que el individuo debe formarse de sí mismo, apegándonos a la tesis de Spinoza de que el conocimiento es el mejor medio de afirmación de potencia para el ser humano. Para ello examinaremos, primero, los dos géneros del conocimiento adecuado y la manera como el individuo llega a ellos. Posteriormente, analizamos el estado al que nos lleva el conocimiento, esto es, la beatitud, término que para Spinoza equivale a la felicidad suprema del ser humano²¹². En dicho análisis nos proponemos mostrar cómo cada una de las dimensiones de la beatitud –conocimiento y amor de Dios, libertad, eternidad –implica un desplazamiento o superación del egoísmo individual.

3.3.1. La vía hacia la beatitud: conocimiento de segundo y tercer género

El conocimiento adecuado se distingue del inadecuado en que considera las cosas como son verdaderamente en sí, y no según el orden en que afectaron a nuestros sentidos. Esto implica romper con el orden de la duración y concebir a los objetos bajo una especie de eternidad; es decir, se trata de contemplar los vínculos y conexiones que existen entre las cosas según la forma en que éstas se derivan de la sustancia única, con una necesidad que es independiente de todo tiempo. Se distingue del conocimiento inadecuado también en que implica una percepción distinta de su objeto,

²¹² Cf. E2Praef, E2P49S, E4C4, E5Praef, E5P33S, E5P36S.

mediante una clara delimitación entre lo que pertenece a su naturaleza y lo que únicamente percibimos junto con ella debido al choque de los cuerpos.

El conocimiento adecuado surge de la acción del alma como modo pensante, capaz de percibir el orden lógico de las ideas de las cosas, a la que Spinoza llamará la potencia del entendimiento. Es un conocimiento que pone a su objeto, es decir, que señala las causas que dan surgimiento a éste. Una idea adecuada de un objeto sería equivalente a su definición genética, pues ésta es aquella que indica cómo es formado su objeto en la naturaleza, con lo que permite deducir las propiedades que de él conocemos y aún otras, ampliando nuestro conocimiento.

En este punto nos gustaría remitirnos al *TIE*. En este escrito, Spinoza demuestra que la construcción de conocimiento debe ser dirigida por una idea verdadera²¹³ –a la que, por cierto, hemos identificado con la idea de Dios, de la cual, como veremos en breve, no podemos tener conocimiento falso –de la cual deduciremos todas las demás. Ahora bien, en *TIE* 33 se preocupa Spinoza por delimitar claramente la idea de su objeto, pues le interesa mostrar que las características de la idea verdadera residen en ella sola, y no en su correspondencia con otro orden de cosas; el texto reza: “La idea verdadera es algo distinto de aquello de lo que ella es la idea; una cosa es el círculo, otra la idea del círculo. Porque la idea del círculo no es algo que tenga una periferia y un centro como el círculo, ni la idea del cuerpo es el cuerpo mismo”. Esta concepción subsiste en la *Ética*, donde nuestro autor define a la idea adecuada como “la idea que, en cuanto que se considera en sí misma, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o determinaciones intrínsecas de la idea verdadera” (E2Def4).

La característica que deben tener las ideas para ser verdaderas o adecuadas –pues nuestro autor no distingue entre ambos términos –es que deben alcanzar la definición genética de su objeto, es decir, su esencia. Spinoza establece una correspondencia entre la definición adecuada de una

²¹³ Cf. *TIE* 37-38.

cosa y su esencia, al sostener que en la primera deben incluirse las causas de su objeto: una definición adecuada es aquella que implica la esencia de su objeto²¹⁴. Si mi idea de un objeto posee esta característica, es decir, si indica cuál es el origen del mismo o de qué ideas éste se deduce, tengo entonces una comprensión completa, surgida de la potencia de mi entendimiento para hallar las conexiones en el orden de las ideas.

El ejemplo con que podemos ilustrar esta concepción del conocimiento adecuado en Spinoza es la definición genética de la esfera que nuestro autor ofrece en *TIE 72*. En ella, resalta esta potencia del entendimiento, pues nuestro autor señala que las causas atribuidas al surgimiento de la esfera son *ficticias*, esto es, enteramente construidas por la mente, ya que, si bien en el orden de los objetos existen las esferas, no hemos observado nunca el surgimiento de una. Sin embargo, nuestro entendimiento es capaz de esbozar las causas lógicas de las que puede derivarse la idea de este objeto; en el ejemplo de Spinoza, la esfera se define adecuadamente como el cuerpo que surge a partir del giro de un semicírculo sobre un eje fijo. Además, la adecuación de esta definición o idea de la esfera se manifiesta en que permite extraer otras propiedades de ella, como el tener infinitos puntos equidistantes de su centro, etc.²¹⁵.

De acuerdo con lo dicho sobre el conocimiento adecuado, debemos buscar una idea adecuada de ser humano en la cual se indique la causa de éste, y de la cual sea posible deducir

²¹⁴ Aquí consideramos conveniente clarificar: para Spinoza, la causa no está contenida en el efecto en el sentido de que no pueda ser concebida sin él; pero la esencia del efecto sí implica a su causa, pues, al investigar la naturaleza de éste, descubrimos que no puede ser concebido por sí mismo.

²¹⁵ Reproducimos aquí el texto de *TIE 72*: “Pongamos ante los ojos alguna idea verdadera de la cual sepamos con la más absoluta certeza que su objeto depende de la potencia de pensar y que no tiene objeto alguno en la Naturaleza, pues, como resulta evidente por lo que ya hemos dicho, con tal idea podremos investigar más fácilmente lo que queremos. Por ejemplo, para formar el concepto de la esfera decido figurarme una causa, a saber, un semicírculo que gira alrededor de su centro y que la esfera es como engendrada por la rotación. Esta idea es sin duda verdadera y, aunque sepamos que nunca esfera alguna ha sido engendrada así en la Naturaleza, esta percepción es, sin embargo, verdadera, y es la manera más fácil de formar el concepto de la esfera. Hay que señalar, además, que esta percepción afirma que el semicírculo gira; esta afirmación sería falsa si no estuviese unida al concepto de la esfera o a la causa que determina tal movimiento, es decir, para hablar de manera absoluta, si ella fuese una afirmación aislada, puesto que entonces el Alma tendería a afirmar sólo el movimiento del semicírculo, que ni está contenido en el movimiento del semicírculo, ni es engendrado por el concepto de la causa que determina el movimiento”.

tanto sus propiedades que nos son conocidas como aquellas que aún no conocemos. Siguiendo este criterio, la idea adecuada de individuo humano es aquella que lo concibe como un modo finito de la sustancia única. De ella se deducen propiedades ya conocidas: su visión parcial de las cosas, su padecimiento por las causas exteriores y su egoísmo natural; nos permitirá asimismo deducir otras nuevas, como la naturaleza de su verdadero bien. Examinaremos, entonces, los géneros de conocimiento que nos permiten construir tal idea.

El segundo género de conocimiento en la escala de Spinoza, según E2P40S, es el que corresponde a la razón o entendimiento. Este se forma “a partir de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas”. Las llamadas nociones comunes son lo que permite que el alma conciba ideas adecuadas; son –las ideas de –aquellos rasgos que comparte el individuo humano con otros individuos²¹⁶. En *TTP*, nuestro autor habla de las nociones comunes como aquellas ideas simplísimas, claras y evidentes por sí mismas, que nos permiten acceder al conocimiento más elevado²¹⁷. Es decir, estas nociones comunes serán las ideas más simples de todas, que nos guiarán en la construcción de conocimientos.

Para Spinoza, estas nociones son auto-evidentes, pues se encuentran de la misma manera en todos los cuerpos y en todas sus partes. Esto es, aún cuando mi cuerpo es afectado por otro cuerpo, no es posible que mi alma tenga una idea inadecuada de los rasgos que ambos tenemos en común, pues éstos se encuentran idénticamente en ambas naturalezas. Por ejemplo, si yo bebo alcohol, mi cuerpo quedará dispuesto en cierta forma, etc., pero soy capaz, asimismo, de percibir en

²¹⁶ Las nociones comunes se distinguen de las nociones trascendentales, inadecuadas y dependientes de la experiencia. Una noción o término trascendental es formado por mi imaginación, cuando yo elaboro la idea de “hombre”, por ejemplo, a partir de todos los hombres que he visto. Me quedo con los rasgos más sobresalientes de esas experiencias, en vez de investigar qué es común a todos esos hombres. Cf. E2P40S1.

²¹⁷ En *TTP* 6-II [p. 175], nuestro autor expone: “Puesto que la existencia de Dios no es conocida por sí misma, debe ser necesariamente demostrada a partir de nociones, cuya verdad sea tan firme e inconcusa, que no pueda existir ni ser concebido poder alguno que pueda cambiarlas”. A lo que añade una nota: “Para que podamos concebir clara y distintamente la naturaleza de Dios, es necesario que consideremos ciertas nociones simplísimas, llamadas nociones comunes, y que concatenemos con ellas las cosas que pertenecen a la naturaleza divina”. En *TTP* 4-I [p. 142] ya anunciaba: “El amor de Dios surge de su conocimiento, y éste debe ser derivado de nociones comunes, ciertas y evidentes por sí mismas”.

este contacto que entre el alcohol y yo, individuos por demás disímiles, existe una concordancia: el que ambos somos modos de la extensión, y por tanto ambos estamos compuestos por una determinada proporción de movimiento y reposo. De acuerdo con E2P13L2D, “todos los cuerpos concuerdan en lo siguiente: en que implican el concepto de un solo y el mismo atributo; y además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente, y, en general, ora moverse ora estar en reposo”. Tanto la naturaleza del otro cuerpo como la del mío implican el conocimiento del movimiento y el reposo como elementos constitutivos de ambos. Este conocimiento, aunque es muy simple, es adecuado a la naturaleza de las cosas en general, ya que a éstas debemos concebirlas en última instancia como proporciones de movimiento y reposo, que están contenidas como grados en el atributo extensión de la sustancia²¹⁸. Por lo tanto, será un conocimiento verdadero, y como tal nos servirá de punto de partida para elaborar ideas más complejas sobre los objetos.

El conocimiento adecuado por nociones comunes implica una percepción por medio de los ojos del espíritu, la cual permita descubrir, más allá de la oposición en que los vemos inmediatamente, las concordancias esenciales entre los individuos: ya sea con otros individuos semejantes a ellos (nociones comunes a los seres humanos), o con todos los individuos en general (lo que tiene el ser humano en común con toda la naturaleza). Este conocimiento se hará más específico a medida que los individuos que se consideran sean más semejantes entre sí; no obstante, no llega a aprehender a los objetos en su singularidad. En E2P37, nuestro autor señala que “aquello que es común a todas las cosas y está igualmente en la parte y en el todo, no

²¹⁸ Nuestro autor demuestra que las nociones comunes sólo se perciben adecuadamente en E2P38D: “Sea A algo que es común a todos los cuerpos y que está igualmente en la parte y en el todo de cualquier cuerpo. Digo que A sólo puede ser concebido adecuadamente. Pues su idea será necesariamente adecuada en Dios, tanto en cuanto que tiene la idea del cuerpo humano como de los cuerpos exteriores; es decir, que esta idea será necesariamente adecuada en Dios, en cuanto que constituye el alma humana, o sea, en tanto que tiene las ideas que están en el alma humana”.

constituye la esencia de ninguna cosa singular”²¹⁹. Por lo tanto, este conocimiento no especifica nada sobre los individuos. La idea adecuada de “esfera” o de “ser humano” no incluirá determinaciones sobre una esfera en particular o un ser humano en particular. Contendrá, únicamente, las nociones comunes a cualquier esfera o a cualquier ser humano, por las cuales, sin embargo, será posible comprender correctamente lo que es una esfera o lo que es un ser humano.

Por lo anterior, el conocimiento de segundo género nos permite ir más allá de nuestra perspectiva individual, al hacernos considerar cuanto, en mayor o menor medida, tenemos en común con el resto de la naturaleza. Por medio de él hacemos a un lado las oposiciones y buscamos las concordancias. Esto es: las diferencias que surgen entre nosotros y otros seres humanos en nuestro itinerario biográfico pierden importancia ante la esencia común que tenemos con ellos.

Además del conocimiento por nociones comunes, Spinoza señala un siguiente nivel del conocimiento adecuado, al que denomina ciencia intuitiva o conocimiento de tercer género. Éste, según E2P40S2, “procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”. Nuestro autor ilustra este género de conocimiento con el ejemplo de un individuo que es capaz de calcular, sin necesidad de remitirse a los principios matemáticos, el cuarto número de una serie proporcional, como si de un golpe percibiera las relaciones que existen entre dichos números. Esta inmediatez del tercer género de conocimiento se funda, no obstante, en el conocimiento según la razón, por lo que no puede darse en quien no ha buscado las conexiones entre las cosas más allá de la imaginación. En el ejemplo de los números, es necesario que quien intuye la cuarta cifra de la serie tenga algún conocimiento sobre la naturaleza de los números.

²¹⁹ La demostración procede como sigue: “Si lo niegas, concibe, si es posible, que eso constituye la esencia de alguna cosa singular, a saber, la esencia de B. Luego, eso no puede ser ni ser concebido sin B. Ahora bien, eso es contrario a la hipótesis. Luego, eso no pertenece a la esencia de B, ni constituye la esencia de otra cosa singular”.

Ahora bien, el conocimiento de la ciencia intuitiva consiste en una comprensión de las cosas singulares a partir de la comprensión de su causa; equivale a referir todas las cosas a Dios. Los atributos son quienes nos permiten hacer este tránsito, pues ellos constituyen tanto la esencia de Dios como la de las criaturas. Obtenemos la idea adecuada de los atributos de Dios porque constituyen nuestra propia esencia. Cuando tenemos un conocimiento adecuado de la sustancia, vemos con claridad las esencias de las cosas como derivadas de ésta.

Es este tercer género el que nos permite contemplar, finalmente, el vínculo entre el individuo y la sustancia; por éste, el individuo comprende su origen y el de todas las cosas, y forma así ideas adecuadas de sí mismo y de todas las cosas. Spinoza considera a este nivel el supremo esfuerzo y la suprema virtud del alma, es decir, la máxima afirmación de su existencia y, por tanto, la máxima alegría, o bien, la felicidad. Esto se debe a que el tercer género de conocimiento es siempre un conocimiento de Dios, el máximo objeto al que puede aspirar el alma, como consta por E4P28D: "El objeto supremo que el alma puede entender es Dios, esto es, un ser absolutamente infinito y sin el cual nada puede ser ni ser concebido. Por tanto, la suprema utilidad o bien del alma es el conocimiento de Dios".

Con este conocimiento, asimismo, nace lo que Spinoza denomina amor intelectual de Dios, pues en él tenemos una alegría, con la idea de Dios como causa: surge de la contemplación de Dios, de nosotros mismos y nuestro vínculo con él, y de su presencia en toda la naturaleza (E3P32S). Este amor, no obstante, difiere del pasional en que no surge de imaginar a Dios como presente, sino de comprender su esencia; es, además, un amor desinteresado, pues con dicha comprensión sabemos que no podemos esperar que Dios nos ame de vuelta. Este amor será el verdadero bien, más allá del cual no tenemos otro, pues él mismo es la máxima afirmación de nuestra existencia. Por lo tanto, podemos vislumbrar cómo el goce auténtico, en que se cifra nuestra autoconservación, trasciende el egoísmo por cuanto éste implica un deseo por obtener provecho

individual. El amor a Dios así concebido es un goce desinteresado, en el cual la alegría se encuentra en el mismo hecho de amar, y no en lo que podamos esperar en retorno²²⁰.

Hasta aquí esbozamos la forma en que un individuo ha de conocerse a sí mismo a fin de concebir su idea adecuada y vivir conforme a su verdadera naturaleza. El individuo debe esforzarse por conocer todo cuanto tiene en común con los demás individuos –que es mucho, debido a la complejidad de su cuerpo –y debe siempre referir su conocimiento a Dios. Lo mismo se aplica para el conocimiento de todos los demás seres. Todo conocimiento es en sí mismo un bien pues implica una acción del alma y, con ella, una afirmación de su existencia y su potencia –que será también un incremento de nuestro amor hacia Dios. De donde se sigue que el individuo debe buscar forjarse un conocimiento adecuado de tantas cosas como pueda; con éste le será posible acrecentar su conocimiento de Dios y experimentar el mayor aumento de potencia y la beatitud. Nos toca, pues, examinar esta implicación entre conocimiento y alegría, por la cual puede decirse que la beatitud consiste en un conocimiento.

3.3.2. Beatitud, afectos racionales y superación del egoísmo

Habíamos mencionado ya que las ideas no son para Spinoza como imágenes pintadas en una tabla, sino que tienen la potestad de modificarnos ontológicamente. Toda idea, adecuada o inadecuada,

²²⁰ Consideramos necesario hacer algunas anotaciones sobre este punto. Dios no ama a los seres humanos con un amor pasional, pues ello implicaría que sufriera fluctuaciones de ánimo. En E5P17C nos dice nuestro autor que “hablando con propiedad, Dios ni ama a nadie ni odia a nadie. Porque Dios no es afectado por ningún afecto ni de alegría ni de tristeza, y, por consiguiente, tampoco tiene amor ni odio a nadie”; por tanto, según E5P19, “quien ama a Dios, no puede esforzarse porque Dios le ame a su vez”. Pero Spinoza admite que Dios puede amar a los seres humanos con el mismo amor con que se ama a sí mismo, que es el amor que los seres humanos experimentan hacia Dios: “Este amor del alma debe ser referido a las acciones del alma, y es, por tanto, la acción con que el alma se contempla a sí misma, acompañada de la idea de Dios como causa; es decir, la acción con que Dios, en cuanto que puede ser explicado por el alma humana, se contempla a sí mismo, acompañada de la idea de sí mismo. Y, por consiguiente, este amor del alma es parte del amor con que Dios se ama a sí mismo [...] De aquí se sigue que Dios, en cuanto que se ama a sí mismo, ama a los hombres; y, en consecuencia, que el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es una y la misma cosa” (E5P36 y E5P36C). En todo caso, Spinoza está resignificando nuestro concepto de “amor”: aún si Dios nos ama, con amor intelectual, no quiere decir que de ello recibiremos los beneficios que esperamos según nuestra concepción común del amor, que, como apuntamos en el apartado anterior, exige una posesión exclusiva del objeto amado.

implica una variación de potencia y, por tanto, un afecto. Ahora bien, si tomamos en cuenta que tales afectos se llaman pasiones cuando la idea que tenemos de ellos es inadecuada, el formar una idea adecuada de ellos nos hace abandonar nuestra pasividad ante sus objetos, y, por tanto, puede decirse que hemos transformado esos afectos en acciones de nuestra alma. Esto equivale a decir que es mediante el conocimiento adecuado que podemos sobreponernos a nuestro estado natural de servidumbre: aún cuando no podemos dejar de padecer, podemos, en cambio, aprovechar las causas de nuestro sufrimiento para ejercer la acción de una parte de nuestro ser, esto es, la acción de entender de nuestra alma. Mediante esa acción, añadimos al padecimiento una alegría; de esta manera, mientras más nos esforzamos por entender la causas de lo que nos hace padecer, podemos conseguir una mayor afirmación de nuestra potencia junto con su correspondiente afecto de alegría, de modo que, si bien no eliminaremos el sufrimiento ni sus causas, sí podremos desplazarlo hasta una parte muy pequeña de nuestra alma.

Ahora bien, además de la capacidad del alma de transformar los afectos pasivos en activos, Spinoza señala, como parte del camino a la beatitud y de la beatitud misma, que existen afectos activos por naturaleza, esto es, aquellos que surgen con las ideas adecuadas. En E3P58 afirma nuestro autor:

Además de la alegría y el deseo que son pasiones, se dan otros afectos de alegría y de deseo que se refieren a nosotros en cuanto que actuamos. *Demostración:* Cuando el alma se concibe a sí misma y a su potencia de actuar, se alegra. Pero el alma se contempla necesariamente a sí misma, cuando concibe una idea verdadera o adecuada. Ahora bien, el alma concibe algunas ideas adecuadas. Luego, también se alegra en cuanto que concibe ideas adecuadas, esto es, en cuanto que actúa. Por otra parte, el alma se esfuerza por perseverar en su ser, tanto en cuanto que tiene ideas claras y distintas, como en cuanto que tiene ideas confusas. Ahora bien, por esfuerzo entendemos el deseo. Luego el deseo se refiere a nosotros también en cuanto que entendemos, o sea, en cuanto que actuamos.

A estos afectos se les puede llamar justamente afectos racionales o afectos surgidos según la razón. Aquí nos interesa mencionar a cuatro de ellos, por cuanto los consideramos fundamentales

para plantear el justo valor del individuo y su existencia no egoísta: el amor de sí mismo, la humanidad, la fortaleza –que incluye la firmeza de ánimo y la generosidad –y la piedad. Todos ellos serán géneros de alegría o de deseo, que no se contraponen con la naturaleza del ser humano ni lo enajenan de ésta, sino que lo disponen hacia su propia conservación.

Todos los afectos racionales, mediante los cuales el individuo actúa conforme a su verdadera utilidad, son englobados por Spinoza en la fortaleza. Nuestro autor clasifica a estos afectos en dos tipos: todos los que procuran el bienestar del individuo en cuanto tal, pertenecen a la firmeza de ánimo, a la cual define como “el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón”; por otra parte, aquellos que buscan el bienestar de otros, se refieren a la generosidad, que es “el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y en unirlos a sí mismo por amistad” (E3P59S).

Dentro del primer tipo se encuentra el amor propio, equiparable con el contento de sí, por cuanto es una alegría que experimentamos cuando nos contemplamos a nosotros mismos o cuando tenemos la idea de nosotros mismos. Esta alegría es favorable para nuestra conservación cuando nuestra idea de nosotros mismos es adecuada; es decir, cuando comprendemos nuestra situación en el entramado natural-sustancial, y cuando sabemos, a partir de ello, en qué consiste nuestra potencia –y, por ende, su afirmación –a saber, fundamentalmente en entender tantas cosas como podamos. Así, según E4P52,

El contento de sí puede surgir de la razón, y sólo el contento de sí que surge de la razón es el máximo que puede darse. *Demostración:* El contento de sí es la alegría que surge de que el hombre se contempla a sí mismo y su potencia de obrar. Pero la verdadera potencia o virtud del hombre es la misma razón [...] Además, mientras el hombre se contempla a sí mismo, no percibe nada clara y distintamente [...] fuera de aquellas cosas que se siguen de su misma potencia de actuar, esto es, que se siguen de su potencia de entender. Y por tanto, de esta sola contemplación surge el máximo contento de sí que pueda darse.

Señalamos como privilegiada esta potencia del alma sobre la del cuerpo, por cuanto su capacidad de ver las cosas como necesarias y eternas nos hace sobrepasar los límites de la duración, al hacernos concebir ideas que no dependen de la existencia del cuerpo, y que subsisten tras su descomposición. Pero sobre este tema volvemos en breve²²¹. De momento, nos interesa resaltar que es así como la potencia del entendimiento implica la máxima afirmación de nuestro ser; cuando conocemos esta potencia, y nos alegramos por poseerla y ejercerla, favorecemos nuestra conservación al grado máximo. Asimismo, pertenece a la idea adecuada de nosotros mismos lo que ya hemos comentado: que somos un modo y una parte de una totalidad, que no es esencialmente diferente de las demás, y cuya subsistencia es dependiente de su capacidad de interactuar con otras partes. Alcanzamos la felicidad cuando somos capaces de contemplarnos de esta manera y alegrarnos con dicha contemplación. Pero, sobre todo, el amor adecuado de sí mismo implica alegrarse con la contemplación de Dios en nosotros; es decir, me alegro al experimentar en mí una parte de la misma potencia que da surgimiento a todas las cosas, y no porque me contemple exclusivamente a mí misma. Amarse en su justa medida es, entonces, un modo de amar a Dios.

Por su parte, dentro de la generosidad, como deseo de fomentar los lazos de amistad y el bienestar de los otros, se encuentran la humanidad y la piedad. La humanidad o modestia es el deseo de agradar y hacer bien a otros, en el cual no les infligimos un daño (E3P29S). Resulta favorable, por cuanto nos hace buscar la conservación de algo semejante a nosotros mismos: los otros seres humanos, reconociendo que dicha conservación es un bien en sí misma –es decir, un verdadero bien para el ser humano. Ésta es la misma intención que dirige al afecto que Spinoza llama piedad, el cual consiste en un deseo por hacer que otros seres humanos vivan conforme a los

²²¹ *Vid. infra*, pp. 119-122.

dictámenes de la razón, esto es, conforme a su bien verdadero²²², o bien, según E4P37S1, en “el deseo de hacer el bien, que surge de que vivimos según la guía de la razón”²²³. Es decir, la piedad es un deseo que surge de que entendemos nuestra esencia y queremos hacer cosas favorables a ella.

Todos estos afectos aumentan efectivamente la potencia del individuo humano y son propios de una forma de vida regida por el conocimiento adecuado. Con ello queremos resaltar una vez más que no es posible, desde el sistema de Spinoza, hacer una escisión entre la existencia afectiva y la existencia racional. La razón, el conocimiento adecuado, es necesariamente un afecto; será, sin embargo, un afecto activo por el que ya no padecemos.

De acuerdo con lo anterior, el individuo que vive conforme a la razón es aquel que desplaza el egoísmo al que lo inclina su naturaleza imaginativa. Si bien es necesario, natural y provechoso que se ame a sí mismo, ha de refrenar su tendencia a exaltar su propio valor, al mismo tiempo que tendrá que reconocer que el bienestar de otros pertenece a su propio bien.

Es preciso ahora ofrecer algunas consideraciones sobre este bien, en tanto que bien verdadero para los seres humanos. No estamos hablando ya de bienes inauténticos, dependientes del orden de afecciones, variables e inconstantes. A diferencia de éstos, el bien verdadero es aquel

²²² Así lo expone nuestro autor en E5P4S: “La naturaleza humana está conformada de tal suerte que cada uno apetece que los demás vivan según su propio ingenio; y ese apetito, en el hombre que no se guía por la razón, es una pasión que se llama ambición y no se diferencia mucho de la soberbia; en cambio, en el hombre que vive conforme al dictamen de la razón, es una acción o virtud que se llama piedad”.

²²³ Nos gustaría, en este punto, llamar la atención sobre la homologación que hace nuestro autor entre la recta forma de vida y la religión. En E4A15 afirma, por ejemplo, que “para fomentar el amor son necesarias ante todo, aquellas cosas que se refieren a la religión y la piedad”. La religión ocupa un papel central en la existencia de los individuos, observa Spinoza, hasta tal punto, que es preciso escribir un tratado para evitar que siga sirviendo de fundamento para su esclavitud, y para extraer asimismo de ella las enseñanzas morales que son útiles para la vida práctica, y que concuerdan con los preceptos de la razón. Pero, además de la utilidad de la religión para aquellos que no han conseguido entenderse correctamente a sí mismos –y que, reconoce nuestro autor, son los más numerosos –llama también religión a la forma de vida del individuo sabio, que sí se conoce a sí mismo, y por tanto refiere su existencia y todas sus acciones a su causa primera, es decir, a la sustancia-Dios. Admite, por tanto, dos sentidos para el término “religión”, entendiéndolo por el primero la religión histórica, revelada, cuyo fundamento es la imaginación, y, por el segundo, a la existencia conforme a la razón, que entiende todas las cosas por su causa, y que entiende que esta causa primera es el único ser al que es adecuado llamar “Dios”.

que la razón percibe bajo una especie de eternidad, es decir, a aquel que conviene a los seres humanos siempre, independientemente de toda determinación en el tiempo. Es, por lo mismo, constante: no depende de una disposición corporal, de manera que no puede ser deseado en un momento y hastiar al siguiente. Esto es, no puede ser de una naturaleza tal que llegue a contravenirle o a destruirle. Por ello, afecta siempre al individuo completo, y no solamente a algunas de sus partes; no será, asimismo, un bien privativo o excluyente, pues no puede ser causa de discordia.

En E4P31, Spinoza dice que una cosa buena es aquella que concuerda con nuestra naturaleza²²⁴. Siguiendo con este criterio, podemos señalar dos instancias de nuestro bien verdadero. En primer lugar, equivale a aquello que es útil para conservar mi proporción de movimiento y reposo (E4P39). En segundo lugar, un bien será también aquello que conserve nuestra alma, fomentando su acción; es decir, como señalamos arriba, todo género de conocimiento adecuado será un bien para nosotros. A continuación aclararemos algo más sobre el primer sentido; sobre el segundo, añadiremos algo más en el apartado siguiente.

En la idea adecuada de individuo, habíamos reconocido ya la necesidad que éste tiene del medio para conservarse mejor. En E4P18S, nuestro autor explica que

nosotros nunca podemos conseguir que no necesitemos nada exterior para conservar nuestro ser y que vivamos sin tener intercambio alguno con las cosas que están fuera de nosotros. Y si, además, tenemos en cuenta nuestra alma, nuestro entendimiento sería sin duda más imperfecto, si el alma estuviera sola y no entendiera nada, aparte de ella misma. Se dan, pues, fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles y que, por tanto, deben ser apetecidas.

Según hemos expuesto, Spinoza no pugna nunca por un desapego del cuerpo a favor de una realización de nuestra esencia, sino todo lo contrario; esto es algo que quisiéramos resaltar,

²²⁴ Un mal por el contrario es todo aquello que contraviene la autoconservación (E3P39S). Al respecto cabe apuntar que el concepto de mal no surge por sí mismo, sino solamente por negación del bien, concepto que sí nos formamos positivamente. La ética de Spinoza es una ética de la alegría, de la afirmación de la vida. El optimismo de Spinoza incluso nos dice que el odio puede ser destruido con el amor (E3P43).

pues el hecho de sostener una superación del egoísmo individual no implica, en este marco, una negación de uno mismo a través de una suerte de ascetismo. Necesitamos de las otras cosas para conservarnos y para perfeccionarnos. Debemos, pues, aprender a hacer uso de las cosas de manera que éstas nos beneficien; ya señalamos que, en última instancia, todas ellas nos benefician por cuanto incrementan nuestro conocimiento. Pero, asimismo, debemos buscar entre las cosas del mundo aquellas que concuerdan mejor con nuestra naturaleza, de manera que nos ayuden a afirmar nuestra proporción de movimiento y reposo mientras existimos en la duración, pues esta existencia de ningún modo será despreciable.

Ya señalábamos arriba que, cuando un cuerpo A concuerda con un cuerpo B, le es útil a B, de manera que el conato de B por afirmar su existencia se ve favorecido por la presencia de A, y viceversa. Resulta así provechoso para ambos cuerpos mantener viva la relación que los une; la conservación del individuo que forman juntos engloba a sus conservaciones particulares. De donde vemos que el conato de una cosa va más allá de ser un impulso individual que la separa de las otras cosas; los conatos individuales de los cuerpos que concuerdan entre sí por naturaleza se integran en un conato colectivo²²⁵.

Ahora bien, las cosas más afines a un individuo humano son otros individuos humanos, pues poseen naturalezas comunes. Por lo tanto, el conato humano será potenciado en su unión y colaboración con otros conatos humanos, como ilustra E4P18S:

Si dos individuos, por ejemplo de una naturaleza exactamente idéntica, se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que cada uno. Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre; nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que las almas y los cuerpos de todos formen como una sola alma y un solo cuerpo, y que todos se esfuercen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos.

²²⁵ *Vid. supra*, pp. 58-59.

Los individuos humanos, afines por naturaleza, llegan a concordar realmente entre sí cuando dirigen sus vidas por ideas adecuadas de sí mismos y de las cosas. Pueden, así, existir juntos como un solo individuo y luchar por su conservación en comunidad. Reconoce a los otros como parte importante de su propia conservación, por cuanto le ayudan a impulsar su potencia. En efecto, un individuo aislado no puede ejercer esta potencia tan ampliamente como aquel que existe junto con otros²²⁶. Con otros, un individuo puede procurarse mayores medios de subsistencia y aprovechar mejor todas las cosas, pues pondrán las fuerzas de todos al servicio de aquello que todos necesitan. Buscará, por lo tanto, existir en comunidad, reconociendo que su utilidad personal se encuentra dentro de la utilidad común. Así, según E4P73D, “en cuanto que se esfuerza por conservar su ser, esto es, en cuanto se esfuerza por vivir libremente, desea mantener la norma de la vida común y de la común utilidad”.

El individuo, pues, por sí mismo y sin ser compelido por causas externas, se encuentra dispuesto a abandonar aquellas cosas que su egoísmo le presenta como bienes, en favor de la utilidad común, en la cual reconoce un bien mayor para sí mismo. Pues, si atendemos a E4P65, “el bien que impide que gocemos un bien mayor, es realmente un mal, ya que el mal y el bien se dicen de las cosas en cuanto las comparamos entre sí”. De ahí que considere un bien a la amistad, la concordia y todo lo que la fortalece, y un mal a lo que la disuelve²²⁷.

²²⁶ Esta idea se complementa con las consideraciones que hace nuestro autor en *TTP* 5-I [p. 158]: “La sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria, no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas; pues, a menos que los hombres quieran colaborar unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible. No todos, en efecto, tienen igual aptitud para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente. A todo el mundo, repito, le faltarían fuerzas y tiempo, si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y realizar otras innumerables actividades para mantener la vida, por no mencionar las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad”.

²²⁷ E4P40 nos dice: “Las cosas que conducen a la sociedad de los hombres o las que hacen que los hombres vivan en concordia, son útiles; y, al contrario, son malas las que provocan la discordia en la sociedad. *Demostración*: Porque las cosas que hacen que los hombres vivan en concordia hacen, a la vez, que vivan bajo la guía de la razón, y por tanto, son buenas; y, al contrario, son malas aquellas que provocan discordias”.

Por lo tanto, el individuo que quiere vivir según su forma de existencia auténtica, es decir, aquella que verdaderamente contribuye a su autoafirmación, se esforzará por hacer a un lado las pasiones que obstaculizan sus relaciones con el prójimo, como son, por ejemplo, el desprecio, la envidia y todos los géneros de odio, alimentados por la ambición y la soberbia; y no considerará que son bienes aquellos que, por ser privativos de unos pocos, inducen la discordia entre los individuos. E4P18S sigue: “Los hombres que buscan su utilidad según la guía de la razón no apetecen nada para sí mismos, que no lo deseen también para los demás, y, por tanto, son justos, fieles y honestos”. Quien alcanza una conciencia adecuada de sí mismo no quiere apoderarse de bienes, ni fortalecer su individualidad. No quiere ser más que otros ni tener más que otros, y lo que desea para sí mismo lo desea también para los demás. Comprende que el bien verdadero y la felicidad verdadera son de naturaleza común a todos los seres humanos y que, por tanto, se realizan adecuadamente sólo cuando se presentan en común. Al respecto, explica nuestro autor en E5P20D: “Este amor a Dios es el sumo bien que podemos apetecer según el dictamen de la razón y es común a todos los hombres, y todos deseamos que gocen de él. Y por tanto, no puede ser mancillado por el afecto de la envidia, ni tampoco por el afecto de los celos. Sino que, al contrario, debe ser tanto más fomentado cuantos más hombres imaginamos que gozan de él”. Por tanto, el bien verdadero contrarresta el egoísmo y favorece la generosidad, pues no sólo es un bien que no mengua porque otros lo posean, sino que también gozamos más de él en la medida en que otros también lo disfrutan. Así, quien comprende adecuadamente en dónde se encuentra su felicidad, no sólo se esforzará por ser feliz él mismo, sino también por fomentar la felicidad de los otros²²⁸.

²²⁸ Con estas consideraciones, podemos retomar nuestro planteamiento del encauzamiento de los individuos como por presión de los ambientes, a fin de lograr que sigan la recta forma de vida. Esta sería la finalidad de la política y el buen gobierno en Spinoza. Según lo enuncia Spinoza en *TTP* 17-I [p. 357], es preciso “establecer un tal orden de cosas, que todos, cualesquiera que sean sus gustos, prefieran el derecho público a sus propias comodidades”.

Antes de concluir la exposición de la existencia no egoísta del individuo humano en tanto implica un vuelco hacia los otros, quisiéramos ofrecer algunas consideraciones respecto a la relación de su autoconservación con la de otros individuos no humanos. Debemos advertir que Spinoza se manifiesta explícitamente en contra de un ideal de hermandad con la naturaleza entera; afirma que no tenemos obligación de conservar sino lo que es semejante a nosotros, y tacha de superstición cualquier ley de no matar a los animales. Por el contrario, considera natural servirnos de las cosas que encontramos en el mundo, siempre que nuestro conato tenga la suficiente potencia para afirmarse sobre el suyo²²⁹. Sin embargo, consideramos que un planteamiento sobre la posibilidad de la superación del egoísmo humano estaría incompleto sin la consideración correspondiente sobre el antropocentrismo.

El punto de vista que considera que otros seres no pertenecen a mi conservación nos sitúa indiscutiblemente en un punto de vista particular, aún cuando ese punto de vista no sea ya el de un individuo singular. La perspectiva antropocéntrica es aún una perspectiva limitada. Quedarnos con ella, sobre la base de que somos seres humanos, equivale a quedarnos con el egoísmo, por el hecho de que somos individuos. La misma razón por la cual debemos abandonar la limitación de nuestro punto de vista individual nos compele aquí a intentar trascender la perspectiva limitada a la especie humana. Reconocer nuestra posición en el sistema de la sustancia es saber que en este entramado no existen jerarquías de valor, no hay partes más importantes que otras. En Ep54 escribe nuestro autor que “la diferencia entre la criatura más grande y excelsa y Dios, en nada difiere de la

²²⁹ El texto se encuentra en E4P18S, y reza: “La razón de buscar nuestra utilidad nos enseña que establezcamos lazos firmes con los hombres, pero no con los animales o con las cosas cuya naturaleza es diversa de la naturaleza humana, sino que tengamos sobre ellos el mismo derecho que ellos tienen sobre nosotros. Más aun, como el derecho de cada uno se define por la virtud o potencia de cada uno, los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres”. Posteriormente, en E4A26 explica: “Aparte de los hombres, no hemos conocido en la naturaleza ninguna cosa singular de cuya alma podamos gozar y que podamos unir a nosotros con amistad o con algún tipo de costumbre. De ahí que, todo cuanto existe en la naturaleza, aparte de los hombres, la razón no nos exige conservarlo, sino que, según su variable utilidad, nos enseña a conservarlo, destruirlo o adaptarlo de cualquier modo a nuestro uso”.

distinción entre Dios y la más pequeña criatura”. Todas las criaturas pertenecen en igual medida al reino de los modos. Los seres humanos no estamos más cerca de Dios que otros seres del mundo natural. Colocar nuestra conservación por encima de la de otras criaturas, con el argumento de que pertenecemos a esta especie y no a otras, equivale aún a una visión parcial e inadecuada.

Asimismo, quien entiende adecuadamente su esencia, sabe que existe mejor en comunidad con otros, y que su existencia se desarrollará inevitablemente con otros. Los individuos existen en sistemas, círculos de cuerpos movidos donde los cuerpos contiguos siempre nos afectan. Por lo tanto, la conservación de los seres que me rodean pertenece, más directa o más indirectamente, a mi propia conservación.

Ya decía Spinoza que el amor y la piedad son beneficiosos pues fomentan los vínculos de amistad. Éstos son buenos por sus efectos, esto es, la conservación común, pero también por sí mismos. Mi disposición amistosa hacia los otros seres me afecta de alegría. No importa si ellos, por su naturaleza, no sienten amistad hacia mí en retorno. El amor con el que amamos a Dios, por cuanto su contemplación nos causa alegría, es el mismo con el que amamos a la naturaleza; y éste, como señalamos arriba, no exige un goce egoísta.

Queda, pues, examinar la naturaleza del bien verdadero por cuanto éste implica una acción del entendimiento, así como las repercusiones que tal concepción del bien tendrá sobre nuestro modo de ser egoísta: la revaloración de la individualidad biográfica, a través de la conquista de la existencia en la eternidad, y la liberación del sufrimiento, mediante el desplazamiento de nuestra perspectiva, desde el punto de vista de la cosa singular, hasta el punto de vista impersonal de la sustancia infinita.

3.3.3. Libertad, eternidad y superación del egoísmo

A menudo Spinoza se refiere al individuo que sigue la guía de la razón y que ha conquistado la beatitud como un individuo libre. Éste es aquel que ha ejercido la potencia de su entendimiento para referir todas las cosas a sus causas, tanto las horizontales o paralelas, como la vertical o perpendicular. La libertad es el efecto que tiene en nuestra alma dicha contemplación. Como señalamos al hablar de los afectos racionales, el conocimiento de las causas de nuestras pasiones nos permite unir a ellas un afecto de alegría que proviene de una acción nuestra y, por tanto, disminuye la parte de nosotros mismos que sufre. Asimismo, como también hemos señalado, es natural que el afecto remitido a multitud de causas sea menor que aquel en el cual percibimos una sola causa, o en el que no imaginamos ninguna.

De modo que la verdadera libertad consiste en el conocimiento de las leyes naturales que nos constituyen, y en ajustar nuestra existencia a ellas. En este sentido, ser libres es hacernos semejantes a Dios, hacer que nuestra “voluntad” coincida con nuestro entendimiento como sucede en Dios; es hacernos libres en el mismo sentido en que la sustancia es libre. Spinoza llama libre a quien sólo hace y desea las cosas que ha comprendido con su razón que son las más importantes; es decir, aquellas que son genuinamente útiles para su conservación (E4P66S). Libertad consiste entonces en la determinación del individuo sólo por sí mismo, en saber lo que conviene a su naturaleza y ser guiado sólo por ello.

El individuo libre, asimismo, no padece por no poder hacer lo que no se sigue de su naturaleza. No sentirá que su potencia está frustrada, por ejemplo, por el hecho de no poder volar, pues entiende que tal efecto no puede seguirse de su proporción de movimiento y reposo. Sabe, asimismo, que no se sigue de su naturaleza hacer que las cosas exteriores dejen de afectarle, y que, al contrario, mientras exista en la duración su potencia estará sujeta a variaciones. Contemplar la

necesidad del orden que conecta a todas las cosas, es comprender que es inútil tratar de contravenirla. Así lo expresa nuestro autor en E3P55S2:

El hombre fuerte considera que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y que, por tanto, todo cuanto piensa que es molesto y malo, y todo cuanto, además, parece impío, horrendo, injusto y deshonesto, se debe a que concibe las cosas mismas de forma desordenada, mutilada y confusa. Y por eso mismo el hombre fuerte se esfuerza, ante todo, en concebir las cosas como son en sí y en remover los obstáculos del verdadero conocimiento, como son el odio, la ira, la envidia, la irrisión, la soberbia y los demás de este género.

Es esto mismo, no obstante, lo que posibilita al individuo el sobreponerse a los males que le afectan, pues le permite contemplar las cosas sin valorarlas como bienes o males. Nuestro autor advierte que las ideas sólo son inadecuadas y confusas en cuanto se refieren al alma singular de alguien, pues sólo entonces aparecen como contaminadas por la presencia de otros objetos que no pertenecen a su esencia (E2P36). Por lo tanto, lo que se necesita para dejar de percibir males es esforzarse por trascender la perspectiva de nuestra alma singular y comprender que, más allá de ésta, no existen los males. Esto es, es intentar colocarnos en el punto de vista de la sustancia, desde el cual las cosas no son ni buenas ni malas, sino solamente necesarias. O bien, pueden considerarse todas como buenas, por cuanto todas expresan una afirmación de potencia de existir. Así, en vez de contemplar su propia impotencia, el individuo puede elegir contemplar la potencia de la naturaleza-Dios. En este sentido, el individuo libre sabe utilizar todas las cosas, incluso aquellas que son causa de padecimientos, para afirmar su existencia; pero sabe que para ello es preciso desplazar el acento que su imaginación pone en sí mismo como individuo. Si se enfoca sólo en sí mismo, nunca dejará de percibir bienes y males.

Entre los términos con los que Spinoza homologa la beatitud, se encuentra también la tranquilidad de ánimo, estado opuesto a la fluctuación, y surgido con el tercer género de

conocimiento y el amor intelectual de Dios²³⁰. Ya que el alma alcanza con éstos su máxima realización, no padece más por alegrías y tristezas; éstas le afectan en una medida tan mínima, que es como si no la tocaran. Disminuye, por tanto, la fuerza del egoísmo del individuo, pues éste ya no se extravía en búsqueda de aumentos de su potencia.

La libertad no es, por tanto, libertad para perseguir siempre los aumentos de potencia y huir de sus disminuciones, donde quiera que éstos se encuentren. No tiene que ver con seguir un capricho personal, es decir, con obedecer indiscriminada e ilimitadamente a las pasiones que elijamos, como la concepción común entiende. Aquel que se conoce adecuadamente a sí mismo no sentirá que su existencia se mengua por verse privado de un goce pasional, e incluso por experimentar alguna tristeza; distingue su propia esencia con la suficiente claridad para suprimir las pasiones que le hacen daño, sin sentir que con ello se suprime a sí mismo. Quien vive en la esclavitud, en cambio, sabe que existe sólo en tanto que padece; por eso, tan pronto como deja de padecer, deja de existir. Por su parte, quien conquista la libertad afirma su existencia incluso más allá de los límites de la duración y el cuerpo, esto es, en la eternidad.

Al exponer al individuo de Spinoza señalábamos que éste posee dos tipos de existencia: una que puede llamarse existencia en la duración, y otra que puede llamarse existencia en la eternidad. Observamos que la primera coincide con el estado de sometimiento al padecimiento por causas exteriores, y en la cual el egoísmo está fuertemente arraigado. En la segunda, por el contrario, el individuo encuentra su bien verdadero y la realización auténtica de sí mismo, para la cual el egoísmo y el individualismo no necesariamente ocupan el lugar central.

La eternidad, propia de la sustancia por definición, pertenece también a los individuos, por cuanto sus esencias se dan en Dios y se siguen de algo que es eterno. Por lo tanto, es falso decir

²³⁰ Nos dice Spinoza, en E5P27D: "Quien conoce las cosas con este género de conocimiento, pasa a la suprema perfección humana y, por tanto, es afectado por la suma alegría, acompañada, además, por la idea de sí mismo y de su virtud. Y por consiguiente, de este género de conocimiento nace la mayor tranquilidad que puede darse".

que el individuo desaparece completamente tras la muerte. Sin embargo, es preciso acotar dos cosas: en primer lugar, para nuestro autor la eternidad es una conquista; es decir, aunque todos los individuos poseen este tipo de existencia en Dios, no todos ellos llegan a este conocimiento; lo común es que se queden con la forma de ser que les es inmediata. En segundo lugar, esta eternidad es algo muy distinto de la permanencia personal prometida por la tradición judeo-cristiana.

El primer rasgo que es preciso distinguir de la existencia en la eternidad, es que ésta es totalmente heterogénea con la duración: no es tanto una existencia en todo tiempo, como una existencia al margen del tiempo. Pues, como explica nuestro autor en E1Def6, “tal existencia se concibe como una verdad eterna, lo mismo que la esencia de la cosa; y, por tanto, no se puede explicar por la duración o el tiempo, aunque se conciba que la duración carece de principio y de fin”. Por dicha heterogeneidad, la individualidad biográfica no forma parte de la existencia eterna, pues se define solamente por el choque de los cuerpos en su existencia temporal. Los rasgos biográficos sólo duran mientras dura el cuerpo y el alma es dispuesta por la imaginación, y la memoria concatena los objetos para formar recuerdos. La existencia eterna está más allá de ellos²³¹.

Lo que persiste del individuo tras la descomposición de su cuerpo, son sus ideas adecuadas, pues éstas son verdades necesarias, que no dependen del orden de las afecciones corporales y que son formadas solamente por la potencia del entendimiento. No están, por tanto, en el individuo en tanto éste es una cosa singular, sino en tanto que adopta el punto de vista de Dios. Así, su existencia no depende del individuo que las concibe, sino que existen eternamente en Dios. Podemos tomar por ejemplo las verdades geométricas de Euclides, a la que nuestro autor hace referencia en su *TTP*:

²³¹ J. Ezcurdia Corona ha asociado la despersonalización que se sigue del sistema de Spinoza con la que tiene lugar en un régimen totalitario.

Euclides, que no escribió más que cosas muy simples y sumamente inteligibles, cualquiera lo puede explicar fácilmente en cualquier lengua. Puesto que, para captar su pensamiento y estar ciertos de su verdadero sentido, no es necesario tener un conocimiento completo de la lengua en la que escribió, sino muy ordinario y casi infantil; no es necesario conocer la vida, ni las aficiones ni las costumbres del autor; ni en qué lengua escribió, para quién y cuándo; ni los avatares del libro ni sus diversas lecturas, ni cómo ni quiénes aconsejaron aceptarlo. Y lo que aquí decimos de Euclides, hay que decirlo también de todos los que escribieron sobre cosas perceptibles por su naturaleza²³².

Es decir, las verdades a las que llegamos en el conocimiento adecuado son independientes del orden de la duración. Por esta razón, la parte de nuestra alma que está constituida por estas ideas se independiza también de dicho orden, esto es, se hace eterna.

La eternidad en Spinoza, no obstante, no implica abandonar el terreno de la inmanencia. Para nuestro autor, la eternidad se experimenta en esta vida: consiste en una sensación –un afecto– que proviene del conocimiento de nuestra esencia derivada de Dios y sus atributos. Como afirma en E5P23S, “sentimos y experimentamos que somos eternos. Pues el alma no siente menos las cosas que concibe con la inteligencia que las que tiene en la memoria”; sentimos, asimismo, que “nuestra alma, en cuanto que implica la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es eterna”. Así, entender que somos eternos es vivir ya en la eternidad; es afirmar una parte de nuestra alma que no está sometida a la duración.

Por lo anterior, quien tiene un conocimiento tal de sí mismo no le teme a la muerte. La muerte trae la pérdida de la individualidad biográfica, la desaparición del individuo que somos en la duración. Mientras percibamos a ésta como lo único que nos hace existir, nos aferraremos a ella y tendremos más temor a su disolución. Por el contrario, el conocimiento claro y distinto de nosotros mismos nos hace ver a la muerte como algo que no afecta a nuestra parte esencial. Sabemos que, con el conocimiento, nuestra parte eterna se vuelve más grande, y la individualidad biográfica se hace entonces insignificante. Nos facilita, entonces, desprendernos de todos los afectos arraigados en el orden temporal; sobre todo de aquellos relativos a la ambición y a la soberbia.

²³² Cf. *TTP* 7-III [p. 213].

Termina aquí nuestra exposición sobre la posibilidad de superar el egoísmo individual en el sistema de Spinoza, así como del papel de dicha superación en su felicidad o beatitud. Abriremos, por último, un espacio para algunas reflexiones ulteriores.

3. 4. Conclusiones del capítulo

La finalidad principal de este tercer capítulo es la de exponer y contrastar las dos formas de existencia que tiene un individuo en el sistema de Spinoza. Hemos analizado, con ello, en qué consiste su padecimiento y en qué consiste su felicidad, y hemos buscado demostrar porqué el primero surge del egoísmo, y la segunda de su superación.

En general, el individuo es infeliz cuando la idea que tiene de sí mismo lo separa y lo enfrenta con los demás individuos. En ese sentido, puede equipararse a la esclavitud humana con una escisión del resto de la naturaleza-Dios. En contraparte, la escala hacia la beatitud precisa partir precisamente de aquello que tenemos en común con los demás seres, hasta llegar al conocimiento de que existe una única causa que da surgimiento a todos, en el amor intelectual de Dios.

El egoísmo es un modo de ser que lleva a contradicciones: el egoísta lucha por permanecer aferrándose a la parte de sí mismo que no permanece; odia a todos los que le parecen amenazas para su conservación, pero con ese odio él mismo se autodestruye. Vive siempre amenazado con el miedo de desaparecer: su forma de relacionarse con el resto de los individuos le mantiene sujeto a la finitud y a la muerte.

La superación del egoísmo, por su parte, no debe entenderse como una tendencia en contra del conato, lo cual sería además imposible en el sistema de Spinoza. El individuo que renuncia a una de sus alegrías individuales en aras de la conservación del todo, no está auto-negándose, sino persiguiendo una mayor afirmación de sí mismo. Ahora bien, es por eso que debemos hablar de una

superación o desplazamiento y no de una aniquilación o abandono del egoísmo individual. El móvil de todas las cosas en la duración es su impulso por afianzarse en la existencia; un individuo no puede dejar de velar por su propio bienestar, como tampoco puede dejar de estar sometido a las causas exteriores. El egoísmo de un individuo existe en grados: aún cuando actúo siempre con miras a mi propia conservación, puedo conseguir que dicho anhelo englobe también la conservación de otros, de modo que el bien que busco para mí, no sea exclusivo de mí.

Respecto lo anterior, quisiéramos llamar la atención sobre el proceder de nuestro autor, por el cual ha sido calificado por algunos estudiosos de *realista*: partiendo de un estudio de los seres humanos tal como estos son en la práctica, y no de un planteamiento de cómo podrían llegar a ser si siguieran su auténtica naturaleza, Spinoza discrepa de la posición clásica según la cual el ser humano es un animal racional. Para Spinoza, no nacemos siendo racionales, sino que llegamos a serlo, y sólo si nos esforzamos por ello. Asimismo, la parte irracional de nuestro ser –la imaginación, las pasiones –nos acompañará siempre. No podemos, por tanto, abandonar completamente el modo de ser egoísta; lo que sí podemos, en cambio, es desplazarlo de la parte más importante de nuestro ser.

Por otra parte, en el ideal de la beatitud –también en lo tocante a la superación del egoísmo –parece que la parte corporal del ser humano, revalorada por Spinoza al incluir a la extensión en los atributos divinos, es dejada de lado en favor del entendimiento, siendo éste lo único que nos conecta con la eternidad a través de las ideas adecuadas. Aunque no pretendemos en este momento agotar el problema, destacamos las siguientes pautas: a) ni el segundo ni el tercer género de conocimiento pueden conseguirse sin pasar por el primero. El conocimiento de los objetos del mundo a través de las ideas de afecciones corporales es el primer tipo de conocimiento que tenemos, incluso de nosotros mismos; b) el cuidado del cuerpo es importante: nuestro autor recomienda tomar alimentos variados y disfrutar de diversiones variadas, que dispongan al cuerpo en muchísimas formas, ya que

ello es directamente un índice de la facultad de pensar y alegrarse del alma; y c) del cuerpo también puede decirse que existe en la eternidad, por cuanto su esencia es uno de los infinitos grados de movimiento y reposo que engloba la totalidad del atributo extensión; en ese sentido, tampoco es completamente destruido con la descomposición de las partes que actualizan ese grado en la duración.

Por último, quisiéramos volver brevemente sobre la concepción de la superación del egoísmo como un abandono del punto de vista humano. Hemos mencionado que el individuo tiene la posibilidad de sustraerse, o, por lo menos, disminuir el influjo de bienes y males sobre sí mismo, cuando se esfuerza por percibir las cosas más allá de su perspectiva singular. Sobre esa base, planteábamos la posibilidad, desprendiéndonos un poco de los lineamientos explícitos de Spinoza, pero en concordancia con su teoría de los individuos como círculos de cuerpos movidos, de extender el anhelo altruista hasta individuos no humanos. Aunque dicho problema tampoco fue agotado en la presente investigación, quisiéramos ofrecer algunas consideraciones.

El individuo no puede dejar de circunscribirse a lo humano. Hacerlo sería tanto como velar por la conservación de otra cosa, en lo que hemos reconocido una enajenación y una autodestrucción no consciente. Aunque puede contemplar las cosas como el entendimiento de Dios las contempla, esto es, colocarse en el punto de vista de la eternidad, su existencia en la duración le exige volver a su punto de vista individual, ya que, como el resto de las partes del entramado, su naturaleza le exige inevitablemente que procure su propia conservación. La salvación de esta dificultad la hallamos en un punto intermedio, ampliando nuestra perspectiva más allá de la de un individuo determinado –Juan, Pedro –pero deteniéndonos en el punto de vista de la especie humana, desde donde intentaremos desarrollar nuestra existencia. A estas consideraciones debemos unir la representación de la naturaleza como un escenario de lucha entre conatos, en el cual la afirmación de la proporción de movimiento y reposo de un cuerpo implica la descomposición

de la de otros. A pesar de todo esto, creemos que puede abrirse la posibilidad de una ética ambiental desde el sistema de Spinoza, basándonos, como mencionamos, en su concepción de los círculos de cuerpos movidos. Si la proporción de movimiento y reposo del círculo en el que un individuo está incluido resulta afectada, el individuo mismo resultará afectado. A pesar de que efectivamente existen cosas que se nos oponen, pues la Facies es el individuo más complejo y sus partes son de lo más variadas, es posible y también necesaria esforzarse por una conservación conjunta. Una excesiva imposición de la proporción de movimiento y reposo humana, por ejemplo, termina por descomponer la del ecosistema del que éste depende. La naturaleza es una lucha y debemos ser inevitable enfrentarnos e imponernos a los otros; sin embargo, tampoco podemos existir si los aniquilamos.

Conclusiones generales

El ideal de la superación del egoísmo es planteado en la *Ética* de Spinoza a través de la doctrina de la sustancia única y del conocimiento adecuado como bien verdadero de los seres humanos. Nuestro autor postula que ningún ser puede disfrutar de la felicidad si no vive conforme a su propia naturaleza. Ésta implica, por su parte, una integración en la totalidad que abarca a todos los modos finitos, es decir, en los modos infinitos que son la *Facies Totius Universi* y el entendimiento infinito de Dios. En última instancia, la verdadera naturaleza o esencia de cada individuo lo remite a la sustancia única, de la cual depende su existencia. El egoísmo es propio de los individuos que no han llegado a concebirse a sí mismos de esta manera, y que creen que su propia conservación es algo que pueden conseguir al margen de la de otros. Éstos, por lo tanto, viven escindidos de su propia felicidad, a la que sólo pueden tener acceso desprendiéndose de sus prejuicios e ideas inadecuadas sobre sí mismos y la naturaleza, así como del modo de actuar que se deriva de ellos.

La relevancia de la concepción que tiene Spinoza de la felicidad, es que ésta va más allá de un mero anhelo personal, para transformarse en un ideal político. La felicidad humana sólo puede realizarse cabalmente en conjunto y en colaboración. Aún el conocimiento, que implica una acción individual, es potenciado por las relaciones adecuadas con otras cosas singulares. El individuo que tiene escaso contacto con su entorno, afirmará escasamente su existencia, tanto en la duración como en la eternidad. Por el contrario, el individuo que conoce suficientemente la naturaleza como para tener un conocimiento adecuado también de sí mismo, sabe que debe establecer relaciones provechosas con las cosas que le rodean, y muy especialmente con aquellas que, de entre ellas, son más semejantes a él.

De la superación del egoísmo se derivan no obstante algunos problemas. ¿Qué tanto debe ser eclipsada la individualidad biográfica, es decir, las diferencias personales, en orden a conseguir la felicidad? ¿No serviría esta concepción de fundamento para un sistema totalitario que negara a los individuos más bien que afirmarlos? Spinoza nos pide suprimir solamente la parte de nosotros mismos que origina conflictos y enfrentamientos, y sólo en la medida en que los origina. Sin embargo, la cuestión queda sobre la mesa.

Por último, quisiéramos añadir unas notas sobre la lectura del pensamiento de Spinoza como una religión racional, a la que hacíamos alusión en nuestra introducción al primer capítulo de este trabajo. ¿Qué queremos decir con estos términos, de religión racional? Entendemos que los individuos buscan en las religiones un vínculo con el fundamento de sus existencias, por el cual doten a éstas de un sentido que trascienda la finitud a la que se ven sometidos. La diferencia de una religión de razón con la religión histórica y revelada, se encuentra en que ésta quiere buscar dicho fundamento al margen de todo matiz emocional e imaginativo, por considerar a éstos fuente de superstición. La razón revela la inmanencia del principio al que se llama divino, así como la desantropomorfización del mismo.

El sistema de Spinoza puede llamarse justamente una religión racional por cuanto implica el mencionado movimiento del individuo hacia su causa primera, en la que encuentra el sustento de todas las cosas, y en la que encontrará su salvación. Nuestro autor insiste asimismo en llamar religión a la recta forma de vida, por cuanto ésta refiere siempre a Dios. Independientemente de las acusaciones que recibió en su tiempo, de hacer un uso meramente nominal de las nociones de la religión, consideramos relevante esta lectura de su pensamiento por cuanto implica una reestructuración de nuestras formas de pensar. Esto es, nos enseña que aquello a lo que consideramos el ser supremo no es un individuo ni tiene forma personal. Pero dichas consideraciones deberán ser tema de una investigación más profunda.

1. Fuentes

SPINOZA, *Ética*. Trad. y notas de A. Domínguez, Trotta, Madrid, 2000.

-----, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de Filosofía de Descartes*.

Pensamientos Metafísicos, Trad. y notas de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.

-----, *Tratado teológico político*, Trad. y notas de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.

-----, *Correspondencia completa*, Trad. y notas de J. D. Sánchez Estop, Madrid, 1988.

2. Estudios sobre el pensamiento de Spinoza

ALLENDE-SALAZAR OLASO, M. *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Alianza, Madrid, 1988.

BENNETT, J. *Un estudio sobre la Ética de Spinoza*. Trad. de J. A. Robles, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

COHEN, D. *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2003.

-----“La mirada del gusano y el ojo de Dios: consideraciones acerca de los principios de individuación y de continuidad temporal en Spinoza”, en Benítez, L. y J. A. Robles (coords.) *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, FFyL-UNAM, México, 1999.

-----“Spinoza y los modos infinitos o la tensión entre lo absoluto y lo singular”, en Benítez, L. y J. A. Robles (comps.) *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*, IIF-UNAM, México, 2004.

DELEUZE, G. *En medio de Spinoza*. Trad. Grupo Editorial Cactus, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2004.

----- *Spinoza: filosofía práctica*. Trad. de A. Escotado, Tusquets, Barcelona, 2001 (1981, 1ª ed. francesa).

----- *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. de H. Vogel, Muchnik Editores, Barcelona, 1996 (1968, 1ª ed. francesa).

DOMÍNGUEZ BASALO, A. *Spinoza*, Biblioteca Filosófica/Ediciones del Orto, Madrid, 1995.

DOMÍNGUEZ BASALO, A. (ed.) *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Actas del Congreso Internacional: Almagro, 24-26 de octubre, 1990; Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.

EZCURDIA CORONA, J. A., *Spinoza, ¿místico o ateo? Una filosofía de la vida y de la libertad*, FFyL-UNAM, México, 1997.

HAMPSHIRE, S. *Spinoza*. Trad. de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 1982.

----- *Dos teorías de la moralidad*, Trad. de J. J. Utrilla, FCE, México, 1984.

HUBBELING, H. G. *Spinoza*. Trad. de Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 1981.

JOACHIM, H. *A Study of the Ethics of Spinoza*. Clarendon Press, Oxford, 1901.

MISRAHI, R. *Spinoza*, Trad. de F. López Castro, EDAF, Madrid, 1975.

RAMOS-ALARCÓN MARCIN, L. *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Tesis de Doctorado, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008.

----- "Spinoza, crítico de la física cartesiana", en Benítez, L. y J. A. Robles (coords.) *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, FFyL-UNAM, México, 1999.

RODRÍGUEZ CAMARERO, L. *La potencia del entendimiento y de la imaginación en Spinoza*, Universidad de Santiago de Compostela, 1986.

SMITH, S. B., *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*. Trad. de J.M. Forte, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

SULLIVAN, C. J. *Critical and Historical reflections on Spinoza's "Ethics"*. University of California Press, 1958.

TATIÁN, D. (comp.) *Spinoza. Primer Coloquio*. Círculo Spinoziano de Argentina, Altamira, Buenos Aires, 2005.

YOVEL, Y. *Spinoza, el marrano de la razón*. Trad. de Marcelo Cohen, Grupo Anaya y Mario Muchnick, Madrid, 1995.

3. Bibliografía complementaria

ABBAGNANO, N. *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 1963.

ALBIAC, G. *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Libros Hiperión, Madrid, 1987.

BELTRÁN, M. *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*. Riopiedras, Barcelona.

BENÍTEZ, L. "Infinitud e ilimitación en René Descartes", en *Descartes y el conocimiento del mundo natural*, Porrúa, México, 2004, pp. 97-116.

BENITEZ, L. y J. A. ROBLES. *El espacio y el infinito en la modernidad*, Publicaciones Cruz, México, 2000.

BRUGGER, W. *Diccionario de Filosofía*, Herder, Barcelona, 1976.

COPLESTON, F. *Historia de la Filosofía. De Descartes a Leibniz*. Trad. de J. C. García Borrón, Ariel, México, 1988.

DESCARTES, R. *Discurso del método*, EDAF, Madrid, 1982.

_____ *Las pasiones del alma*. Trad. de J. A. Martínez y P. Andrade. Tecnos, Madrid, 1997.

_____ *Meditaciones Metafísicas*. Trad. y notas de E. López y M. Grana, Gredos, Madrid, 1987.

- DESCARTES, R. y G. LEIBNIZ. *Sobre los principios de la filosofía*, Trad. y notas E. López y M. Graña, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1989.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1981.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre historia de la filosofía*-Tomo III. Trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
- NADLER, S. *Spinoza*. Trad. de C. García Trevijano, Acento, Madrid, 2004.
- REALE, G. y D. ANTISERI. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del humanismo a Kant*. Herder, Barcelona, 1988.
- ROBES, J. A. y L. BENÍTEZ. "El camino de las ideas", en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Del Renacimiento a la Ilustración I*. Trotta, Madrid, 1994, pp. 111-132.
- VELÁZQUEZ, S. A. "La filantropía en la ciencia cartesiana", en *De la filantropía a las pasiones*, FFyL-UNAM, México, 1994, pp. 13-27.
- WILSON, M. *Descartes*, Trad. J. A. Robles, IIF-UNAM, Col. Filosofía Contemporánea, México, 1990.