



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS /
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL RESPLANDOR Y LA RUINA. CRISIS, BARROCO Y FILOSOFÍA EN
SPINOZA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ALFONSO VÁZQUEZ SALAZAR

TUTOR: MTRO. JOSU LANDA GOYOGANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D. F. FEBRERO 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

**El resplandor y la ruina.
Crisis, barroco y filosofía en Spinoza.**

Alfonso Vázquez Salazar

Introducción

De acuerdo con la versión de distintos pensadores e historiadores de la cultura, el siglo XVII europeo se distinguió por una profunda crisis que resquebrajó el sólido orden con el que se venía perfilando cierta idea del hombre, el mundo y la sociedad.

Con la violenta recesión económica de ese período, en España comienza a gestarse un movimiento cultural, o, más bien, una respuesta sistemática ante la crisis, como la definiera José Antonio Maravall, que consistió en la conformación de una determinada cultura: la del barroco. En ella aparece, no sólo un nuevo estilo literario y artístico, sino un cierto modo de enfrentarse al mundo que se desmoranaba y a la sociedad naciente que comenzaba a gestarse.

En esa época de confusión y perplejidad, surgen los grandes poetas y literatos barrocos como Francisco de Quevedo, Luis de Góngora y Baltasar Gracián, entre otros, quienes desarrollaron una particular concepción del mundo en donde prevalece un profundo sentido de la muerte y la fugacidad de la existencia, una exaltación del deseo, como ideal que nunca puede ser colmado, y una visión pesimista de la realidad.

Paralelamente, la filosofía de Baruch de Spinoza, además de compartir tiempo y espacio con aquella herencia lírica española marca un derrotero independiente que, si bien no se puede identificar con la crisis que representó el periodo barroco en el ámbito europeo, tampoco se puede pensar sin su referencia.

En ese sentido, la filosofía de Spinoza se asume como un proyecto articulado en función de la conservación del ser y de la afirmación de la fuerza de existir de cada hombre, en donde no hay cabida para la reflexión sobre la muerte ni para el pesimismo, ya que la filosofía se concibe como una meditación sobre la vida, y un hombre libre piensa en todo menos en la muerte.

Igualmente, en la filosofía spinoziana el deseo se establece como la esencia del hombre y se plantea a la realidad como el lugar en donde convergen múltiples fuerzas con las que el hombre puede interactuar y tener un buen o mal encuentro en la medida en que afecten de una manera determinada a su naturaleza.

De acuerdo con lo anterior, el objetivo que ha motivado el presente trabajo de investigación ha sido el de presentar y explicar los rasgos más característicos del pensamiento de Spinoza, a través de los cuales se puede comprender su alternativa ante la crisis del siglo XVII.

Así pues, en el primer capítulo expongo los resultados del análisis del concepto de crisis en general, para después abordar la crisis particular del siglo XVII, misma que no puede pensarse sin el concepto de barroco. Para estos fines, reviso la propuesta que autores como José Antonio Maravall y Bolívar Echeverría realizan sobre el concepto de barroco; después, abordo las hipótesis que plantean Antonio Negri y Gabriel Albiac sobre el origen del pensamiento de Spinoza y la forma en que es determinado por la crisis de su tiempo y por la cultura del denominado “marranismo”.

En el segundo capítulo, doy curso a un análisis más detallado de los principales conceptos y tesis que desarrolla Spinoza en los libros II, III y IV de

la *Ética*; sobre todo, me concentro en su concepción del cuerpo, la imaginación y los afectos.

Asimismo, en el tercer capítulo me detengo en lo que Spinoza indica sobre la existencia, la muerte y la libertad.

La hipótesis que ha guiado la realización del presente trabajo es la siguiente: si el pensamiento de Spinoza se constituye en un dispositivo ético-político para vivir más allá de cualquier limitación o situación adversa, entonces es posible que su filosofía se asuma como un saber y una práctica específica para comprender y afrontar el mundo en que vivimos y para alcanzar la plena libertad en él.

En ese sentido, el pensamiento de Spinoza será una especie de resplandor no sólo ante la ruina que supuso el período de crisis del siglo XVII, sino ante cualquier forma de crisis o de limitación de la existencia del ser humano; quizá, incluso, en una alternativa frente a la crisis de la modernidad.

“y nosotras, civilizaciones,
sabemos ahora que somos
mortales...”

Paul Valery, *La crise de l'esprit*.

“Ahora algo se ha roto, todo está,
por lo tanto, en crisis”

Antonio Negri, *Prefacio a*

Maquiavelo y nosotros, de Louis

Althusser.

1 La crisis del siglo XVII

1.1 El concepto de crisis

Un fantasma recorre la vieja Europa del siglo XVII, sabemos que no es el fantasma del comunismo, aunque ya poco faltaría para que ese espectro comenzara a manifestarse y a recorrer esa cartografía devastada y compleja del incipientemente “racionalista” continente europeo.

En la vieja Europa del siglo XVII, por el contrario, se arrastra un viejo fantasma, conocido de imperios y de grandes potencias políticas y económicas –porque es una ley, también histórica, que todo lo que sube, tiene que desplomarse; después de un gran esplendor sobreviene el derrumbe–; el

fantasma que recorre Europa es el fantasma de la ruina, inevitable, apenas visible, pero cerca de concretarse en una forma histórica específica, en la forma histórica de la “crisis” barroca, que es la crisis que habita y define el siglo XVII.

La palabra “crisis” es un término que tiene distintas connotaciones: a menudo nos remite a una tensión histórica, a una contracción en el desarrollo de una sociedad determinada, pero, sobre todo, a un momento lleno de incertidumbre en el que no hay elementos suficientes para señalar si lo que sobrevendrá a esa contingencia será positivo o negativo.

Ferrater Mora explica, precisamente, que “el sentido originario de *crisis* es *juicio* (en tanto que decisión final sobre un proceso), elección, y, en general, terminación de un acontecer en un sentido o en otro”¹. Esto explica, según Ferrater Mora, los distintos usos que se le dan a esta palabra y que revelan, en último término, el final de un determinado estado de cosas –de un orden establecido–, y la incertidumbre que conlleva el inicio de algo novedoso –de un estado de cosas distinto–, pero en el cual aún no se definen con nitidez los rasgos característicos que lo constituirán:

La crisis resuelve, pues, una situación, pero al mismo tiempo designa el ingreso en una situación nueva que plantea sus propios problemas. En el significado más habitual de crisis es dicha nueva situación y sus problemas lo que se acentúa. Por este motivo suele entenderse por crisis una fase peligrosa de la cual puede resultar algo beneficioso o algo pernicioso para la entidad que la experimenta. En general, no puede, pues, valorarse a priori una crisis positiva ni negativamente, ya que ofrece por igual posibilidades de bien y de mal. Pero ciertas valoraciones

¹ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* Tomo I (A-D), Nueva edición revisada, aumentada y actualizada, Editorial Ariel, Barcelona, 1994, s. v. crisis.

anticipadas son posibles tan pronto como se especifica el tipo general de la crisis. Por ejemplo, se supone que una crisis de crecimiento (de un organismo, de una sociedad, de una institución) es beneficiosa, en tanto que una crisis de senectud es perniciosa. Una característica común a toda crisis es su carácter súbito y, por lo usual, acelerado. La crisis no ofrece nunca un aspecto “gradual” y “normal”; además, parece ser siempre lo contrario de toda permanencia y estabilidad.²

La crisis, pues, define un estado determinado de la realidad caracterizado por la inestabilidad y la contingencia; también por la sensación –por la percepción– de que algo ha concluido, de que algo ha terminado, y que hay algo también que no resuelve plenamente su forma de manifestarse.

De la misma manera, Josu Landa en su libro *Éticas de crisis* plantea que “el vocablo crisis se ha convertido en el lugar común con el que se nombra una situación de innúmeras disfunciones económicas, sociales, políticas y culturales de toda clase y de duración inusitadamente prolongada”³. En ese sentido, propone usar con rigor el término “crisis” para no referirlo a las más diversas circunstancias históricas que van desde auténticas “zozobras estructurales”⁴ hasta meros desbarajustes o contracciones coyunturales en un momento determinado.

Además, coincide con Ferrater Mora en resaltar como uno de los rasgos más definitorios de una crisis el carácter de excepcionalidad con el que se presenta, razón por la cual una crisis nunca se puede identificar con una situación de normalidad ni mucho menos con un proceso sujeto a una duración ilimitada.

² *Ibid.*

³ Josu Landa, *Éticas de crisis. Cinismo, epicureísmo, estoicismo*, Fondo Editorial del Caribe, Colección Filosofía, República Bolivariana de Venezuela, 2012, p. 13.

⁴ *Ibid.*

Para Josu Landa, pues, el concepto de crisis hace referencia siempre a “fenómenos excepcionales”⁵ y, de acuerdo con esta idea, siempre serán eventos que se oponen a la normalidad, y que a pesar de la atmósfera de desazón, a menudo opresiva, en la que se manifiestan, son periodos breves, de relativa corta duración.

Todo esto ratifica la idea de crisis como la descripción de una situación en la que “se decide la destrucción definitiva o la continuidad renovada de un estado de cosas, en cualquiera de los ámbitos de la realidad social”⁶, y es justo esa situación extrema de desazón e incertidumbre, en donde se espera de manera angustiosa aquella decisión final sobre el rumbo que tomará la vida social, la que determina al siglo XVII europeo.

De este modo, una vez que hemos analizado las distintas acepciones del concepto de crisis, así como los principales rasgos que lo definen de manera esencial, a continuación revisaremos distintas aproximaciones al fenómeno de la crisis del siglo XVII en Europa y la relación que guarda con el concepto de “barroco”.

La razón por la cual pienso que el barroco sí amerita considerarse con base en la noción de crisis se debe a que, si bien el concepto se refiere a un determinado período de la historia caracterizable por rasgos muy específicos, no se puede explicar sin la profunda recesión económica que experimentó Europa en aquellos años.

Además, esta contracción en el desarrollo social europeo no fue meramente coyuntural, sino que propició un reacomodo estructural de valores, principios y concepciones de la vida en el hombre del siglo XVII, quien desarrolló de

⁵ *Ibidem.*

⁶ Josu Landa, *Op. Cit.*, p. 14.

manera simultánea una respuesta sistemática a esta situación de incertidumbre que se identificó con una cierta cultura o con un particular *ethos* histórico.

Igualmente, este nuevo estilo de vida rompió con la forma habitual de concebir el mundo, las relaciones sociales e incluso la existencia, develando una situación inédita y excepcional, terriblemente angustiante, que en palabras de Paul Hazard generó una profunda “crisis de la conciencia europea”⁷.

Todo ello, pues, muestra que el barroco está necesariamente vinculado con la noción de crisis, por lo que a continuación se examinará el análisis que hace José Antonio Maravall del caso particular de España en aquel periodo, debido a que en ese momento cumplía una función hegemónica en la economía y en la política europea.

1.2 La crisis y la cultura del barroco

La atmósfera que envuelve a Europa en el siglo XVII, particularmente a España, se caracteriza por ese estado de zozobra en el cual no se alcanza a vislumbrar plenamente la configuración del nuevo tiempo histórico que está por sobrevenir, y cuyos síntomas se presentan de diversas formas.

José Antonio Maravall en su estudio *La cultura del barroco* plantea justamente que España, como el resto de Europa, presenta “una sociedad sometida al absolutismo monárquico y sacudida por apetencias de libertad”⁸ donde existe un fuerte contraste entre aquello que se presenta como lo dado o

⁷ Cfr. Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Alianza, Madrid, 1988.

⁸ José Antonio Maravall, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona, 8ª. Edición, 2000, p. 11.

establecido y las tendencias y anhelos que empujan hacia otro tipo de configuración histórica.

Para el estudioso español, el “barroco”, la cultura que define el siglo XVII, se alimenta precisamente de esos contrastes o tendencias contradictorias que se manifiestan de una forma persistente en el horizonte europeo:

El Barroco, como época de contrastes interesantes y quizá tantas veces de mal gusto (individualismo y tradicionalismo, autoridad inquisitiva y sacudidas de libertad, mística y sensualismo, teología y superstición, guerra y comercio, geometría y capricho), no es resultado de influencias multiseculares sobre un país cuyo carácter configuraran, ni tampoco, claro está, de influencias que de un país dotado supuestamente con tales caracteres irradian sobre los demás con quienes se relacionó. No son razones de influencia o de carácter, sino de situación histórica, las que hicieron surgir la cultura barroca.⁹

Es decir, para Maravall el siglo XVII en su conjunto presenta una serie de rasgos en Europa que conforman una determinada cultura circunscrita a una época específica. Por tal motivo, para el crítico español es justo hablar del “barroco” como un concepto de época ya que apela a una determinada “estructura histórica” que lo mismo determina a España como al resto de los países que constituyen a Europa, debido a que “el Barroco español no es sino un fenómeno inscrito en la serie de las diversas manifestaciones del Barroco europeo, cada una de ellas diferente de las demás y todas ellas subsumibles bajo la única y general categoría histórica de <<cultura del barroco>>”¹⁰.

⁹ *Ibid.*, p. 46.

¹⁰ *Ibid.*, p. 13.

De este modo, para Maravall hablar de “lo barroco” no sólo es referir a un estilo o a una manifestación artística determinada –“el barroco ha dejado de ser para nosotros un concepto de estilo que pueda repetirse y que de hecho se supone se ha repetido en múltiples fases de la historia humana”¹¹–, sino a un conjunto de rasgos cabalmente articulados que le dan sentido a una época – “un mero concepto de época”¹²– y que la estructuran de tal forma que todos los hechos que la integran y las relaciones que guardan entre ellos y que le dan sentido se engloban bajo su concepto.

Además, para Maravall el concepto de “cultura del barroco” no puede pensarse, como ya lo señalamos, sin el concepto de crisis, ya que éste es uno de los elementos centrales que definen a la época y, por lo tanto, a la cultura que conforma. En ese sentido, la “crisis” barroca se explica por una serie de factores tanto económicos, como políticos y sociales, ya que todos ellos en su conjunto determinan y explican al barroco como concepto histórico; sin embargo, todos esos elementos se caracterizan por encontrarse en una tensión que se manifiesta en contradicciones múltiples y en la conformación paulatina de una conciencia que percibe el fin de un orden de valores específicos para transitar hacia otro:

Es así como la economía en crisis, los trastornos monetarios, la inseguridad del crédito, las guerras económicas y, junto a esto, la vigorización de la propiedad agraria señorial y el creciente empobrecimiento de las masas, crean un sentimiento de amenaza e inestabilidad en la vida social y personal, dominado por fuerzas de

¹¹ *Ibid.*, p. 26.

¹² *Ibidem.*

imposición represiva que están en la base de la gesticulación dramática del hombre barroco y que nos permiten llamar a éste con tal nombre.¹³

Así pues, la crisis es lo que define a la cultura del barroco –“a ella hay que referir la formación y desenvolvimiento de la cultura barroca”¹⁴, indica Maravall– y ella se origina en función de múltiples factores que condicionan a la sociedad europea del siglo XVII y, por esa misma razón, el Barroco deberá asumirse como una cultura de respuesta consciente a esta crisis:

El Barroco es una cultura que consiste en la respuesta, aproximadamente durante el siglo XVII, dada por los grupos activos en una sociedad que ha entrado en dura y difícil crisis, relacionada con fluctuaciones críticas en la economía del mismo período.¹⁵

De tal modo que para Maravall, esta cultura, a su vez, no puede pensarse sin la crisis que la determina de manera profunda, pero cabría mencionar que esta crisis no sólo es económica, sino social, es decir, los estragos que la economía produce en la conciencia social impulsan a los hombres que viven esa época a afrontar de manera decisiva ese estado de malestar que experimentan y a tratar de superarlo mediante una serie de acciones que en su conjunto son calificadas por Maravall como respuestas sistemáticas a la crisis del siglo XVII. Esta sistematización activa de búsqueda de alternativas a la crisis es lo que conformará para Maravall la “cultura del barroco”:

¹³ *Ibid.*, p. 29.

¹⁴ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵ *Ibid.*, p. 55.

La crisis social que tan amenazadoramente se presentó en Europa en las últimas décadas del XVI, y tal vez en España con más fuerza que en otras partes, iba a tener duración suficiente para permitir que coagularan una serie de formas de respuesta que, repitámoslo una vez más, se sistematizarían bajo la interpretación de la que llamamos cultura del Barroco.¹⁶

Ahora bien, el cuadro de crisis concreta de la época, se manifiesta en los siguientes datos sustanciales: en primer lugar, en la severa depresión económica y comercial causada por la reestructuración productiva en Europa que desplaza la zona de influencia del Mediterráneo hacia otros ejes comerciales.

Asimismo, la crisis general del siglo XVII se expresa en el decrecimiento de la población europea. Este hecho se debió a múltiples factores, entre ellos: a la parálisis de la producción agrícola –propiciada por el cambio climático de la época que afectó a las cosechas de distintos países–, a las hambrunas, que fueron consecuencia del factor anterior, a las enfermedades que pronto se convirtieron en epidemias a lo largo de toda Europa, a la migración masiva hacia América y, por último, a las guerras, particularmente a la llamada “guerra de los treinta años” (1618-1648).

Igualmente influyó, en el aspecto social, el aumento desmedido del cobro de impuestos que se justificó por las guerras que asolaron a Europa y que requirieron de recursos para ser financiadas por sus respectivos países. Esto produjo, a su vez, un mayor deterioro social, ya que llevó a buena parte de la población europea a un empobrecimiento extremo que incluso en algunos casos condujo a revueltas populares.

¹⁶ *Ibid.*, p. 60.

Así pues, todos estos datos sustanciales conforman una atmósfera particularmente angustiante para la conciencia europea del siglo XVII que, de acuerdo con Eric Hobsbawm, se resintió de manera desigual en Europa pero que marcó de manera decisiva el tránsito del feudalismo hacia el capitalismo¹⁷.

1.3 Ethos Barroco y crisis civilizatoria

Por su parte, Bolívar Echeverría indica que justamente “el concepto de barroco ha salido de la historia del arte y la literatura en particular y se ha afirmado como una categoría de la historia de la cultura en general”¹⁸. Sin embargo, a pesar de que el “barroco” o “lo barroco” se haya constituido en un concepto que sirve para designar una época, como ya lo apuntaba Maravall, para Echeverría es una categoría que incluso disloca una época histórica y es susceptible de ser empleada como una herramienta teórica eficaz para el análisis de la modernidad y de dos de sus aspectos más relevantes: la estética barroca y el mestizaje cultural.

¹⁷ Cfr. Eric Hobsbawm, *La crisis del siglo XVII* en Aston, Trevor (Comp.), *Crisis en Europa, 1560-1660*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 15-72. Sobre la última fase de transición del feudalismo al capitalismo, indica Hobsbawm al inicio de su ensayo: “Durante el siglo XVII, la economía europea sufrió una *crisis general*, última fase de la transición global desde una economía feudal hacia una economía capitalista. Después del año 1300, aproximadamente, al percibirse con cierta claridad que algo empezaba a funcionar mal en la sociedad feudal europea, hubo varias ocasiones en que algunos lugares de Europa oscilaron al borde del capitalismo. En Flandes y en la Toscana en el siglo XIV, o en Alemania a comienzos del XVI, se pudo notar cierto sabor a revolución *burguesa e industrial*; pero sólo desde mediados del XVII es cuando ese sabor llega a ser algo más que el condimento para un manjar esencialmente medieval o feudal. Las primitivas sociedades urbanas nunca alcanzaron un éxito completo en las revoluciones que prefiguraron. Desde principios del siglo XVIII, sin embargo, la sociedad *burguesa* avanzó sin obstáculos de importancia. De este modo la crisis del siglo XVII difiere de sus predecesoras en que llevó a una solución fundamental de las dificultades que, hasta entonces, habían obstaculizado el triunfo del capitalismo, hasta donde el sistema podía permitirlo”.

¹⁸ Bolívar Echeverría, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM / El Equilibrista, México, 1994, p. 13.

De esta forma, para el pensador ecuatoriano-mexicano, el “barroco” no sólo es un concepto de época que designa una cultura determinada, sino una categoría filosófica a través de la cual se pueden pensar ciertas estrategias ético-políticas con las que se intentó replantear el proyecto de la modernidad y que fueron disueltas o derrotadas, pero que paradójicamente siguen presentes, como si fueran sombras espectrales.

Estas estrategias ético-políticas son llamadas por Bolívar Echeverría: “*ethé* históricos”, es decir, actitudes vitales o “comportamientos” que apelan a las dos acepciones originarias del término “ethos”: “refugio” o “morada” –en un sentido pasivo– y “arma” –en un sentido activo–, a través de las cuales se intenta afrontar y resistir la crisis, es decir, “se intenta hacer vivible lo invivable”¹⁹:

El término *ethos* tiene la ventaja de su ambigüedad o doble sentido; invita a combinar, en la significación básica de “morada o abrigo”, lo que en ella se refiere a “refugio”, a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a “arma”, a recurso ofensivo o activo. Conjunta el concepto de “uso, costumbre o comportamiento automático” –una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso– con el concepto de “carácter, personalidad individual o modo de ser” –una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera–. Ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto, el comportamiento social estructural al que podemos llamar *ethos histórico* puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida.²⁰

¹⁹ *Ibid.*, p. 18.

²⁰ *Ibidem.*

El “barroco” pues ya no se pensará, para este autor, exclusivamente como un concepto de época, sino como un “ethos histórico”, es decir, como una categoría filosófica a través de la cual se puede analizar la realidad efectiva de la modernidad capitalista y las otras tendencias que intentaron replantear el proyecto de la modernidad bajo otro tipo de impulsos y criterios.

De acuerdo con Bolívar Echeverría la “modernidad” es una cierta modalidad de la civilización que no necesariamente tiene que ser capitalista, ya que ella se compone “de un sinnúmero de versiones diferentes de sí misma –versiones que fueron vencidas y dominadas por una de ellas en el pasado, pero que, reprimidas y subordinadas, no dejan de estar activas en el presente–”²¹.

Por tal motivo, la modernidad en tanto cierta “modalidad de la civilización humana, por la que ésta optó en un determinado momento de su historia”²², puede ser pensada más allá de la lógica de la valorización del valor, es decir, puede ser concebida o imaginada más allá de la lógica del capital y del modo de producción capitalista.

Es justo aquí donde aparece, a mi juicio, la propuesta más sugerente del propio Echeverría y que es la de indicar que el “barroco” no es sólo una respuesta activa a la crisis social y económica del siglo XVII –como lo indicaba Maravall en su estudio–, sino que es tanto una respuesta activa como una actitud de resistencia a un proceso más grave aún que apela a una crisis más profunda: la crisis de la modernidad capitalista que aparece con toda su crudeza en nuestros días como una “crisis civilizatoria”²³:

²¹ *Ibid.*, p. 16.

²² *Ibid.*, P. 15.

²³ *Ibidem.*

Se trata de una crisis porque la civilización de la modernidad capitalista no puede desarrollarse sin volverse en contra del fundamento que la puso en pie y la sostiene —es decir, la del trabajo humano que busca la abundancia de bienes mediante el tratamiento técnico de la naturaleza—, y porque, en segundo lugar, empeñada en eludir tal destino, exagera justamente esa reversión que le hace perder su razón de ser.²⁴

De esta manera la contradicción fundamental entre capital y trabajo define la crisis civilizatoria a la que se refiere Echeverría, y ésta se plantea como un estado de irresolución porque cualquier tendencia que intente romperla sólo exagera su condición crítica, es decir, agudiza su contradicción y la desfonda hacia un destino trágico que se plantea como un “retorno a la barbarie.”²⁵

Igualmente la contradicción de la modernidad capitalista analizada de una manera más detallada se plantea como una lucha entre dos tendencias: entre aquellas dinámicas que reivindican el valor de uso de las cosas u objetos producidos por el trabajo humano y las que valorizan la mera reproducción del capital, en donde el disfrute o goce de las cosas en sí mismas es siempre reprimido o pospuesto en beneficio del disfrute o goce de un valor sumamente abstracto, tal como es el capital:

Se trata, en esencia, de un hecho que es una contradicción, de una realidad que es un conflicto permanente entre las tendencias contrapuestas de dos dinámicas simultáneas, constitutivas de la vida social: la de ésta, en tanto que es un proceso de trabajo y de disfrute referida a los valores de uso, por un lado, y la de la reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de “valorización del valor

²⁴ *Ibid.*, p. 16.

²⁵ *Ibidem.*

abstracto” o acumulación de capital, por otro. Se trata, por lo demás, de un conflicto en el que, una y otra vez y sin descanso, la primera es sacrificada a la segunda y sometida a ella.²⁶

Así pues, para Bolívar Echeverría existen cuatro formas de vivir en el capitalismo, y estas cuatro formas “de vivir lo invivable” son distintos *ethé* históricos, que actúan de manera simultánea en el presente y que nunca se presentan de manera aislada, pero que pueden diferenciarse uno de otro porque ostentan características muy específicas. El primero de ellos es el “*ethos* realista” que afirma la valorización del valor de manera militante, es decir, suprime o borra la contradicción entre trabajo y capital, negando la posibilidad de orientar la modernidad bajo otro tipo de procesos ajenos a la producción capitalista; el segundo es el “*ethos* romántico” que, al igual que el realista niega la contradicción, pero afirma el elemento contrario, con el consecuente resultado de confundir naturaleza y valor como un estado único; el tercero es el “*ethos* clásico” que acepta la contradicción capitalista como un hecho consumado y asume ante ella una actitud pasiva y resignada, es decir, asume una actitud distanciada, no comprometida con el hecho capitalista, pero termina aceptándolo como si se tratara de un “cumplimiento trágico”; mientras el cuarto modo de vivir lo invivable es el “*ethos* barroco” que tiene la característica de reconocer y asimilar la contradicción entre el valor de uso y el valor abstracto del capital, pero no la acepta ni se resigna a ella como un destino ineluctable:

²⁶ *Ibid.*, p. 19.

El *ethos* barroco no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de éste, se resiste a aceptarla, pretende convertir en “bueno” al “lado malo”, por el que, según Hegel, avanza la historia.²⁷

De todos ellos el *ethos* barroco es el que de manera más efectiva contrasta y confronta a la modernidad capitalista realmente existente, ya que su dinámica es tal que implica una tendencia dispuesta a actualizar “una estrategia destinada a disolver” la contradicción entre el trabajo y el capital, entre el valor de uso y el valor abstracto a través del cual se valoriza el capital; en última instancia, el “*ethos* barroco” intenta superar la tensión existente entre el mundo de la vida y la reproducción del capital, donde la única posibilidad de goce está asociada con la lógica de la valorización del valor:

Es barroca la manera de ser moderno que permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retadoramente imaginaria, de lo cualitativo.²⁸

En otras palabras, este *ethos* histórico demuestra “que vivir *en y con* el capitalismo puede ser algo más que vivir *por y para* él”.²⁹

²⁷ *Ibid.*, p. 19.

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibid.*, p. 18.

1.4 La anomalía salvaje y la crisis del siglo XVII

Por otra parte, Antonio Negri en su obra *La anomalía salvaje* plantea una perspectiva diferente a la desarrollada por José Antonio Maravall y Bolívar Echeverría en sus respectivos trabajos e indica, basándose en Huizinga, que la civilización del siglo XVII presentó una anomalía en su seno: los países bajos, particularmente Holanda, en donde prácticamente la crisis y la cultura barroca no se conocen. A su juicio, el grado de civilización alcanzado en Holanda, y que se expresa tanto en el desarrollo económico como en las formas de organización política de su Estado representa una desviación de la forma civilizatoria predominante en Europa, y no sólo eso, sino que esa anomalía holandesa se constituye en la clave histórica para comprender, a su vez, la potencia y la anomalía del pensamiento del filósofo Baruch de Spinoza.

Es decir, para Huizinga –citado por Negri– la “civilización” que surge en Holanda es más una ruptura de la cultura que se vive en el resto de Europa, antes que su continuidad o su ratificación:

¿Quién puede recordar –se pregunta Huizinga– otro pueblo que, apenas nacido, haya alcanzado la cima de su desarrollo civil? Nuestro estupor ante este hecho habría sido menor, tal vez, si la civilización holandesa del siglo XVII hubiese sido la perfecta y purísima expresión de la forma de civilización entonces dominante en Europa. Pero, bien mirado, no es así. Al contrario, aun estando situada entre Francia, Alemania e Inglaterra (prescindamos aquí de Italia y España), la tierra de nuestros padres, más que un ejemplo y un modelo, representó una desviación

respecto al tipo general de civilización de la época, un caso especial bajo muchos aspectos.³⁰

De acuerdo con Huizinga, pues, retomado por Negri, el siglo XVII holandés, al ser una ruptura o “desviación” de la civilización de la época, no conoce el Barroco, o sea, no conoce la interiorización de la crisis, ni por lo tanto, la cultura de resistencia o de respuesta consciente a esta crisis que, según las palabras de Maravall, conforma la época. Negri señala además, ratificando esta visión, lo sintomático que es el hecho de que los libertinos europeos y el propio Descartes busquen en aquella tierra una paz y una libertad que no encuentran en ninguna otra parte de Europa:

Huizinga sostiene justamente que el siglo XVII holandés no conoce el Barroco, o sea, no conoce la interiorización de la crisis. Y es verdad. Si durante la primera parte del siglo XVII Holanda es la tierra elegida por todos los libertinos de Europa y por el propio Descartes en su búsqueda de libertad, no encontraremos allí, sin embargo, ningún rastro del clima cultural francés, de la crisis que el esplendor trata en vano de ocultar y que la nueva filosofía sólo puede exorcizar.³¹

Pero la causa por la cual Holanda no conoce los efectos de la “crisis” ni la “cultura barroca” se debe al hecho de que en ese momento se constituye como una potencia económica plenamente consolidada en el continente europeo. Si Holanda es una especie de desviación del desarrollo histórico de la civilización europea del siglo XVII, o mejor aún, una anomalía en su interior, este

³⁰ Antonio Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos / UAM-I, México, 1993, p. 26.

³¹ *Ibidem.*

fenómeno se explica no sólo porque es un territorio en donde predomina “la armonía y la tranquilidad social”, como también indica el filósofo italiano, sino fundamentalmente porque Holanda se caracteriza por tener un desarrollo industrial y mercantil incesante, donde el intercambio de productos, mercancías y bienes describen una trayectoria vertiginosa que cruza realidades tan extremas como las que van desde las tierras colonizadas de la recién nombrada América hasta los ríos de Polonia o los mares de África:

Esta anomalía holandesa no es sólo tranquilidad y armonía social. Es una gran potencia comercial e industrial la nación que aquí consideramos. Leiden, Zaan, Amsterdam están entre los más grandes centros industriales de Europa. Y el comercio y la piratería se despliegan desde el Vístula hasta las Indias occidentales, desde Canadá a las Molucas. Se conjugan aquí el orden capitalista del beneficio y la aventura salvaje de la acumulación en el mar, la fantasía constructiva que los comercios producen y el asombro que todo ello produce en la filosofía.³²

Así pues, Holanda no sólo es un enclave estratégico del capital mercantil en Europa, o un puerto en donde los productos traídos de la Nueva España se distribuyen a lo largo y ancho del continente y de ahí al resto del mundo, sino que también constituye una cultura en donde el proyecto renacentista que hablaba de la dignidad del hombre se mantiene vigente, así como la utopía de un desarrollo humanístico y comercial sin fisuras:

Podría tal vez decirse que el siglo XVII no ha llegado jamás a Holanda. Aquí está todavía íntegra la frescura del humanismo. Del gran humanismo y del gran

³² *Ibid.*, p. 28.

Renacimiento. Existe todavía el sentido y el amor de la libertad, en su significado más profundo, precisamente humanista, de construir, de reformar. Existen todavía, inmediatamente visibles y operantes, aquellas virtudes revolucionarias que en otros países la crisis sutilmente debilita y que el absolutismo monárquico trata en general de anular en su sistema político.³³

De tal manera que para Antonio Negri, la anomalía holandesa adquiere un nivel paradigmático en la medida en que su particular coyuntura histórica desconoce la crisis económica, política y cultural que experimenta el resto de los países de Europa, y no sólo eso sino que su peculiaridad en buena medida se explica por la dinámica de un crecimiento económico que toma como base material la expansión de un capitalismo que se desarrolla sin obstáculos y de una forma atípica, es decir, de una “revolución burguesa, pero en forma también anómala: no protegida por el poder absoluto, sino desenvolviéndose absolutamente en la vastedad de un proyecto de dominio y de reproducción salvaje”.³⁴

Así pues, Holanda en ese momento se encuentra situada en la cima del desarrollo capitalista, sus puertos se convierten en las rutas fundamentales para el embarco y distribución de las mercancías y de todo el comercio, ya no tan sólo de Europa, sino del mundo entero. También, tal prosperidad se expresa en su organización política: Holanda era el territorio propicio para el asentamiento de todo tipo de grupos o comunidades religiosas que quisieran practicar sus creencias sin el peligro de ser perseguidas o suprimidas. Es por eso que las comunidades judías portuguesas se asientan definitivamente en esa latitud geográfica, ávidas de libertades, al errar por más de dos siglos de

³³ *Ibid.*, p. 26.

³⁴ *Ibid.*, p. 29.

territorio en territorio desde la expulsión que sufrieron por los Reyes Católicos de España.

Ahí, en la “hegemónica Ámsterdam racionalista”³⁵ del siglo XVII, nace en el año de 1632 el pensador holandés de ascendencia judía Baruch de Spinoza. Nace en el seno de una familia burguesa con importantes funciones en el comercio y cargos en la sinagoga, y a su vez nace de una familia perteneciente a esa comunidad judía portuguesa expulsada de España, en donde se les bautizaba con el nombre de “sefardíes” o “sefarditas”, pero también con el nombre de “marranos”, es decir, aquellos judíos que aceptaban el catolicismo como la religión oficial del Estado pero que en la clandestinidad o en la intimidad de sus hogares seguían practicando los ritos de la liturgia judía.

De ahí que Negri sostenga que el pensamiento que desarrolla Spinoza no puede explicarse sin el contexto histórico de la anomalía holandesa, y que él mismo constituya una especie de anomalía salvaje que contrasta radicalmente con otras propuestas filosóficas de su tiempo, específicamente la de Hobbes y de aquellos teóricos del absolutismo monárquico, que asumen a la crisis como el horizonte único en donde pueden confluir y desarrollarse sus respectivos pensamientos.

Analicemos esto de una manera más detallada, en primer lugar la anomalía holandesa, de acuerdo con Negri, se prolonga aproximadamente hasta 1672 –

³⁵ Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brower, Bilbao, 2001, p. 44. Igualmente, en el mismo libro, en el capítulo IX *La filosofía política de Baruch Spinoza*, Dussel indica lo siguiente: “En efecto, Spinoza según se ha visto, parte de un “modelo” –inspirándose en parte en Hobbes, pero mucho más aún de la vida cotidiana de la misma Ámsterdam de su origen, con su mercado competitivo como *modus vivendi*– en el que, materialmente, la naturaleza humana era concebida como empíricamente individual, sin comunidad y con apetitos o pasiones (afecciones) que, en ese estado primero de naturaleza, están regidos por el principio de la lucha egoísta por la conservación del propio ser (sobrevivencia del más fuerte: el que puede más)”: cfr. p. 173. No polemizaré con las afirmaciones que respecto al pensamiento de Spinoza realiza Enrique Dussel, sólo quiero mostrar la forma en que refuerzan de manera indirecta el argumento de Negri al tomar como referente el contexto histórico de Ámsterdam para explicar ciertos rasgos de la filosofía de Spinoza.

año de la restauración monárquica orangista –o 1676 –año del fin de la guerra con Francia–, aunque ya presenta un ciclo económico descendente desde 1660 que se prolonga hasta 1680 y que en ningún momento se convertirá en una recesión económica feroz. Hasta esa fecha –1672– el desarrollo del capitalismo en Holanda coincide perfectamente con una cultura en donde la burguesía además de gestionar y dirigir el proceso de producción se encuentra impregnada de una fuerte concepción humanista-renacentista. Un ejemplo de ello es la biblioteca del propio Spinoza: una biblioteca más propia del “hombre de negocios” o “burgués culto” que una biblioteca especializada del erudito del siglo XVII:

La biblioteca de Spinoza corresponde a esta situación en dos sentidos. No es una biblioteca especializada a la manera del académico del Siglo XVII: es más bien la biblioteca del comerciante culto en la que se mezclan los clásicos latinos y los políticos italianos (Maquiavelo en el trono), los poetas españoles y la filosofía humanista y contemporánea- una biblioteca de consulta, de estímulo, de estilo renacentista, no es una biblioteca barroca. El escritorio de un intelectual de la primera mitad del siglo era muy distinto- aquí no están los taumaturgos, no hay mnemotecnia. En suma, es una biblioteca humanista, en la continuidad del proyecto humanista, pero al margen de la crisis que éste padeció en otras partes. Es una cultura todavía ofensiva.³⁶

La cultura humanista –“ofensiva” aún, como la llama Negri– de la anomalía holandesa que se refleja en las bibliotecas de los intelectuales de la época, como es el caso de Spinoza, indica que hay una estrecha relación entre el

³⁶ *Ibid.*, p. 30.

desarrollo económico y la concepción de una cultura ajena al barroco. Incluso, señala Negri, en las telas de Rembrandt, “el otro genio de la época”³⁷, se refleja esa composición orgánica, ya que en ellas “la fuerza de la luz se concentra con intensidad sobre las figuras de un mundo burgués en fantástica expansión. Una sociedad prosaica pero fortísima que hace poesía sin saberlo porque tiene capacidad para hacerla”.³⁸

En consecuencia, la hipótesis de Negri plantea que la filosofía de Spinoza estará fuertemente determinada por ese contexto histórico y recogerá la potencia de su revolución en acto y aun cuando en un cierto momento del desarrollo capitalista la crisis también se presente en Holanda en la forma de una organización política protoabsolutista –como es el caso de la restauración monárquica de los Orange–, su pensamiento registrará una dislocación de las ideas de crisis y se planteará su radical superación:

Ciertamente también en este siglo XVII holandés, que no es siglo XVII, también en esta primera gran experiencia del *essor* capitalista y del espíritu burgués, descubrimos el momento de la crisis y la revelación de la esencia crítica del mercado. Pero la anomalía se prolonga también hasta el borde de la crisis del desarrollo: éste, en efecto, hasta tal punto se ha lanzado hacia delante, tanto ha desbordado el apogeo de la revolución los términos de la andadura cíclica – saltando la baja coyuntura de 1660-1680 y cruzando ambiguamente en 1672 la crisis de las formas políticas preabsolutistas–, que no ha convertido la crisis, en Spinoza, en el pecado original de la filosofía racionalista (como Descartes o en la contemporánea cultura francesa); han determinado por el contrario, por medio de

³⁷ *Ibid.*, p. 26.

³⁸ *Ibidem.*

la conciencia de la crisis, el injerto de una superior y absoluta consideración de la realidad.³⁹

De hecho, para Negri existen dos Spinoza, pero estos dos Spinozas no serán las dos imágenes tradicionales creadas por la historiografía filosófica en función de las interpretaciones que se han hecho de su pensamiento: un Spinoza bendito, ebrio de Dios, contra un Spinoza maldito, intoxicado de ateísmo, sino que la duplicidad a la que se refiere Negri tiene que ver con la forma en que su pensamiento en un primer momento se apropia de esa cultura ofensiva, humanista y renacentista, que determina e impulsa la anomalía holandesa, y por otro lado, con la manera en que su filosofía confronta a la crisis y la supera, planteando otra forma de organización de la sociedad, es decir, “los dos Spinoza serán, naturalmente, dos momentos internos de su pensamiento”⁴⁰:

Son dos Spinoza que participan de la cultura contemporánea. El primero expresa la más alta conciencia que la revolución científica y la civilización del Renacimiento hayan producido. El segundo constituye una filosofía del porvenir. El primero es el producto del más alto y extenso desarrollo de la historia cultural de su tiempo. El segundo es dislocación y proyección de las ideas de crisis y de revolución. El primero es el autor del orden del capitalismo; el segundo es, tal vez, el autor de una constitución futura. El primero es el más alto desarrollo del idealismo. El segundo participa de la fundación del materialismo revolucionario, de su belleza.⁴¹

³⁹ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 25.

De la interpretación de Antonio Negri, puedo extraer las siguientes consideraciones: en primer lugar, en pleno siglo XVII europeo aparece una anomalía que contradice el curso que siguen la mayoría de los países de la época, a saber, Holanda, ya que experimenta un desarrollo económico, social y político basado en una expansión del capitalismo sin obstáculos. Además, la anomalía holandesa paralelamente constituye una cultura que continuará la utopía renacentista en clave humanista.

Esta cultura humanista promovida por el desarrollo capitalista holandés coadyuvó asimismo a forjar el pensamiento de Baruch de Spinoza, debido a que el filósofo de ascendencia judía es influido por los principios renacentistas y humanistas que lo llevan a plantear una filosofía plenamente afirmativa de las capacidades del ser humano que lo aleja de la crisis y del pesimismo que se vive en otros países.

Aunque Negri reconoce no haber explorado de manera suficiente el entramado histórico de la cultura spinozista y “haber cedido tal vez demasiado fácilmente a las lisonjas de Huizinga y Kossman en la interpretación del Siglo de Oro”⁴², su estudio merece ser atendido debido a que el filósofo italiano indica que el pensamiento de Spinoza es un pensamiento ajeno a los efectos de la crisis del siglo XVII y, por lo tanto, a la “cultura del barroco”.

O sea, de acuerdo con el autor italiano, el pensamiento de Spinoza se aleja de la crisis del siglo XVII hasta dislocarla y superarla de una manera completamente asombrosa, que contrasta con el resto de las filosofías de la época:

⁴² *Ibid.*, p. 26.

El pensamiento de Spinoza no se mueve desde la crisis del siglo sino desde el proyecto de desarrollo y de articulación de la utopía renacentista. La crisis no es su enfermedad de infancia sino simplemente un límite de crecimiento, límite a superar. En este sentido, en Spinoza, la crisis de mercado no es sublimada en formas autoritarias sino interpretada en su contradicción: de mercado y de valor; de relación de producción y fuerza productiva.⁴³

De tal modo que la anomalía holandesa determina el pensamiento de Spinoza hasta el punto de que éste se constituye en un modelo contra la crisis del siglo XVII y, en cierto sentido, en una filosofía ajena a la cultura barroca de la época.

1.5 Marranismo, crisis de identidad y modernidad

Por último, también quiero referirme a la visión de la modernidad que ofrece Gabriel Albiac en su libro *La sinagoga vacía*, ya que la relaciona con una crisis de identidad que la estructura esencialmente. En él, Albiac llama la atención sobre el particular ambiente cultural que se vive en la comunidad judía asentada en Ámsterdam, la cual en su mayoría, como ya lo mencioné, se encontraba conformada por judíos marranos, es decir, judíos expulsados de los reinos españoles y portugueses.

De acuerdo con Albiac, en la comunidad judía holandesa del siglo XVII se respiraba un ambiente cargado de profundo recelo y de especial cuidado en la preservación de una ortodoxia que ya algunos comenzaban a ver como

⁴³ *Ibid.*, p. 154.

desdibujada e incluso anacrónica. Esta actitud de desconfianza y de anhelo de recuperar una identidad arrebatada que se encuentra en posibilidad de ser restituida es producto de la circunstancia de precariedad y persecución a la que fueron sometidos los judíos hispano-portugueses por la práctica de su religión y con ella de todas sus costumbres en diversas partes de Europa, ya que, como también se indicó con anterioridad, los judíos marranos tenían que aceptar la conversión a la religión católica como único medio de sobrevivencia, con la consecuencia de encriptar su identidad bajo un código completamente alienante de ellos mismos.

Esta comunidad perseguida y excluida a lo largo de dos siglos, cuando logra afianzarse en un Estado como Holanda donde existe un régimen de libertades, se muestra cada vez más celosa de preservar su identidad y hacer que la ortodoxia se cumpla, con la consecuencia de castigar con severidad a las desviaciones y a las opiniones críticas de sus miembros, aun cuando no cuenta todavía con una infraestructura institucional –la Sinagoga de Ámsterdam se construirá en 1676, veinte años después de habersele aplicado la “excomuniación” a Spinoza– y un aparato de tal forma desarrollado que permita hacer de ese castigo un escarmiento particularmente ejemplar, en parte porque en “el <<Paraíso holandés>>, esa nueva <<Jerusalén del norte>> que es la ciudad de Amsterdam, no deja lugar –no dejará ya nunca más lugar, pese a sus altibajos y sus crisis políticas– al brasero de las hogueras”⁴⁴.

Por otro lado, el desarraigo que caracteriza a los “marranos” también va a ser fuente de dudas y de cuestionamientos radicales por parte de algunos de sus miembros que sobre todo expresan un estado de profunda interiorización

⁴⁴ Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Libros Hiperión, Madrid, 1987, p. 17.

de la crisis de identidad a la que se vieron orillados. Estos judíos sin identidad, judíos marranos, que como Carl Gebhardt los definiera: “católicos sin fe, judíos sin saber, y no obstante judíos por voluntad”⁴⁵, fueron bautizados con ese mote, según Albiac, “por el ingenio castellano que planteaba la clave final de esa memoria silenciosa y soterrada, hecha de humillación y derrota, de afirmación soberbia en la humillación, en la derrota, en la indignidad misma cuando fuera preciso”⁴⁶ y que denota una identidad fracturada, rota, para siempre escindida y, sobre todo, fallida:

Nombre extraño, marcado por la estúpida sal gruesa del tosco ingenio castellano, fueran llamados marranos: <<los que marran>>, fallidos, incompletos, no acabados, los que pierden su identidad en el vacío de un punto de fuga hacia el abismo de la negatividad, la nada, de la duplicidad, lo infame, monstruoso...⁴⁷

De ese modo, para Albiac, los judíos hispano-portugueses experimentan una profunda crisis de identidad que los orilla a un doble proceso de búsqueda de sí mismos con equivalentes consecuencias de disolución: por un lado, el sector tradicionalista de la comunidad pone especial énfasis en la observación ortodoxa de las prácticas religiosas de los judíos, con el resultado de parecer anacrónica, e incluso falsa, a los ojos de otros judíos igualmente asentados en Ámsterdam pero procedentes de otras tradiciones semitas, como los *askenazis*, que no sufrieron un proceso de persecución semejante al experimentado por los sefardíes y que se asumían como los auténticos judíos.

⁴⁵ Carl Gebhardt, *Spinoza*, Traducción de Oscar Cohan, Prólogo de Diego Tatián, Losada, Buenos Aires, 2008, p. 23.

⁴⁶ Gabriel Albiac, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁷ *Idem.*

Por el otro, comienza a manifestarse un grupo minoritario, compuesto de algunas personalidades más asimiladas al contexto cultural y político de pluralidad de Holanda, que cuestiona ciertas tesis del judaísmo y que asumen posiciones escépticas o ateas.

Lo relevante es que en este doble proceso de afirmación de una identidad a través de la ortodoxia y de la búsqueda de una propia definición más allá de tradiciones atávicas o círculos concentracionarios religiosos, en la “sinagoga” de Ámsterdam comienzan a manifestarse los fantasmas del epicureísmo y de las tesis materialistas de la antigüedad clásica que trastocan los principios de la ortodoxia judía: “Estos son –dice el Texto Sagrado– los que no tienen parte en la vida futura: el que dice: no hay resurrección de los muertos según la Torá; que la Torá no viene del cielo, y los epicúreos...(y) también el que lee libros extraños”.⁴⁸

Todo ello desemboca en los procesos de separación de la comunidad, los denominados “herem”, que les son aplicados a los heterodoxos Uriel Da Costa y a Antonio Prado, pero también al “joven comerciante de veinticuatro años” Baruch de Spinoza, quien recibe un “herem” inusual, un “herem” que exige la separación total y definitiva:

¿Cuál es, en primer lugar, el sentido de la palabra *herem*, habitualmente transcrita, más que traducida, como *excomuni3n*, bien que en el Antiguo Testamento su uso parezca más bien reservado para designar *la condena de “un ser o un objeto a la destrucci3n, a la aniquilaci3n sagrada”*? En la pr3ctica judía holandesa del XVII, *herem* es un castigo tipificado, que la autoridad de la Naci3n, ejercida por los *Parnassim*, se reserva para la preservaci3n de su integridad interna. Toma formas

⁴⁸ *Ibid.*, p. 20.

y niveles graduados que culminan en la *shamatta*, separación total y definitiva – que es, desde luego, el grado al que pertenece la condena del 27 de Julio de 1656.⁴⁹

La fecha a la que se refiere Albiac es la de la “expulsión” de Spinoza de la comunidad judía, pero las preguntas que caben plantearse son las siguientes: ¿Por qué un castigo tan radical hacia estos sefardíes incómodos? ¿Qué es aquello que hace que la Sinagoga de Ámsterdam, meramente simbólica en cuanto institución, exija la separación total y definitiva de la “Nación” –es decir, de la comunidad judía holandesa– de aquellos heterodoxos judíos? ¿Y por qué se muestra tan particularmente agresiva y virulenta, hasta el grado de maldecir e injuriar al joven comerciante de veinticuatro años, Baruch de Spinoza? ¿Por qué la necesidad de buscar su aniquilación como miembro de la comunidad? ¿Por qué exigir su “destrucción sagrada”?

Albiac ensaya una posible respuesta: el castigo ejemplar que se exige para Spinoza no sólo tiene que ver con la desconfianza y la inseguridad surgida de una errancia involuntaria de la comunidad judía sefardita, sino que proviene de un proceso de afirmación de su propia identidad. La comunidad judía holandesa intenta contrarrestar las tendencias que la cuestionan a través de la separación de aquellas expresiones identitarias de afirmación individual que algunos de sus miembros realizan y que tenían el riesgo de generalizarse y de disolverla.

Por ejemplo, Uriel da Costa y Juan de Prado son expulsados de la sinagoga por haber realizado una crítica al judaísmo, pero sin negar la importancia de la religión en general. Estos heterodoxos planteaban más bien un tránsito de la

⁴⁹ *Ibid.*, p. 17.

religión judía a una religión de tipo naturalista, que sería promovida exitosamente sobre todo en el período de la Ilustración:

En el fondo, tanto este último como los dos libertinos del dossier de 1658, no veían en su denuncia del fraude religioso-sacerdotal sino la etapa previa para la propuesta de un modelo alternativo que anticipa una temática de éxito en el siglo XVIII: la religión natural, que a toda religión positiva se opone como lo verdadero originario al artificioso mentiroso. “Su intención –escribirá, acerca de Prado, Orobio De Castro– es probar que no está el hombre obligado a una religión más que a otra, que es indiferente el camino para agradar a Dios y que, consiguientemente, no hay Ley Divina, sino medios humanos que cada uno tiene por divinos”.⁵⁰

Con Spinoza las cosas son distintas. A diferencia de los heterodoxos de Costa y Prado, su crítica al judaísmo no plantea un tránsito de la religión judaica a una religión natural, sino que evidencia lo absurdo de profesar cualquier tipo de religión. Para Spinoza, si todo es Naturaleza, si todo se reduce a una sola sustancia, a una sola realidad, como afirmará en el Libro I de la *Ética*, entonces toda jerarquía ontológica pierde su razón de ser. Toda lógica que tienda a ensalzar cualquier tipo de representación sobre otra, cualquier simulacro o ficción sobre otra, mostrará su carácter absurdo, y entonces aparecerá el peligro inminente de ateísmo materialista:

Una y la misma ha de ser, en un modelo monista estricto (y, *avant la lettre*, materialista) como lo es el de Espinosa, la necesidad interna que rige la aparición de los efectos que denominamos de verdad o de error. Si la *natura* es *substantia* (o *Deus*) infinita, ¿qué sentido puede tener exigir, frente a ella, un universo separado

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 331-332.

(supuestamente substancial, por tanto) del artificio engañoso? Si todo es natural al fin (pues todo es en la naturaleza), ¿qué sentido puede tener hablar de <<religiones naturales>>, contrapuestas a otras que no lo fueran? No. Tampoco aquí nos es lícito suponer la pervivencia de *imperia in imperio*. Todas las religiones son tan naturales como lo son todos los artificios, todas las ficciones o simulacros...Ningún ente es más que otro. No hay jerarquías ontológicas en el seno de la *substancia*.⁵¹

Por esa razón quizá los términos en los que se plantea el castigo a Baruch de Spinoza son tan inusualmente violentos, pero no sólo el castigo es anómalo, también lo es la forma en que logra sobrevivir asimilándose a la vida cotidiana de Holanda y ejerciendo una crítica contra todo aquello que impida afirmar su propio ser, su propia potencia o fuerza de existir, es decir, llevando los límites de la razón a un proceso de comprensión efectiva de todo lo real a través del cual transita de un autoconocimiento a un conocimiento adecuado de todo cuanto le rodea:

Ausente de la ceremonia de su propio *herem*, un joven comerciante de veinticuatro años inicia apenas la tarea inacabable de *comprender* por qué, de *comprenderse* en la inevitabilidad de su condena. Excluido entre los excluidos, maldito por una comunidad doblemente maldita, aquel que entre los judíos hispano-portugueses fuera Baruch, entre los hombres libres holandeses *Benedictus*, de Espinosa, comienza a acometer su última transgresión: el trazado de la estricta genealogía del discurso del poder que procede a aniquilarlo, la lúcida mirada hacia el saber que proclama su muerte en vida...⁵²

⁵¹ *Ibid.*, pp. 332-333.

⁵² *Ibid.*, p. 14.

Para Albiac, pues, la cultura del marranismo y no tanto la cultura del barroco fue el elemento que propició un pensamiento como el de Baruch de Spinoza. Aunque el pensamiento de Spinoza es la consecuencia de más de un solo factor, para Albiac la cultura de la duplicidad que alimentó el “marranismo” fue decisiva en la conformación de su pensamiento. Éste fue profundamente influido por esa cultura de la duplicidad, o sea, del encriptamiento llevado hasta las últimas consecuencias como estrategia de sobrevivencia; en otras palabras, el resultado último de la puesta en marcha de un dispositivo ético-político semejante al *ethos* barroco del que hablara Bolívar Echeverría para vivir lo invivable.

Y lo invivable en el siglo XVII, en la comunidad judía de Ámsterdam, era seguir encriptándose, era seguir ocultándose o traicionándose en aras de una supuesta identidad sustancial que englobara a todos los individuos. Justo lo que cuestiona Spinoza es la idea de camuflarse para sobrevivir en la comunidad que se hace pasar por propia o de traicionarse con la intención de ser aceptado. Y a pesar de esa cautela que lo distinguió a lo largo de su vida, Spinoza lleva las tensiones de esa crisis de identidad hasta sus límites con el resultado de romper su configuración y realizar el tránsito hacia una ética completamente distinta, hacia un *ethos* que no promueve la encriptación, sino la afirmación de la potencia de cada individuo, y con ello la afirmación de su libertad, y todo esto a través de un cuestionamiento radical de todo lo existente:

De la crítica, pues, del judaísmo, a la crítica de toda religión, a la crítica misma del hecho religioso. Y de ésta a la crítica de la representación, a la analítica de los mecanismos a través de los cuales forjó un mundo imaginario en el cual enajeno

para siempre mi potencia autónoma, mi libertad. Contra toda religión, pues, contra toda teología, contra –lo que es lo mismo, al fin– toda teleología, la apuesta espinosiana es a favor de la razón intransigentemente, a favor de la filosofía como arma emancipadora.⁵³

La reivindicación que Spinoza hace de la filosofía como arma emancipadora o como instrumento de liberación es significativa, sobre todo porque la concibe fundamentalmente como crítica, es decir, como cuestionamiento radical de todo lo existente, particularmente de aquellos fenómenos que posibilitan la dominación e impiden la afirmación de la potencia de ser del hombre y con ella de su libertad. Además, mediante ese mecanismo de intervención filosófica, Spinoza pone en crisis el pensamiento identitario o sustancialista del judaísmo, y demuestra sus supuestos falsos, pero también disloca las ideas mismas de crisis del siglo XVII, como apuntaba Negri, y plantea la necesidad de que todo hombre conquiste su libertad y que en consecuencia combata cualquiera de sus simulacros.

Spinoza, pues, define en su pensamiento una alternativa a la crisis del siglo XVII que, en la forma de crisis identitaria de la comunidad judía o del desastre de una época que se perfila desde la “descomposición barroca”⁵⁴ –como lo plantea Albiac–, arremete contra toda ilusión teológica y por esa misma razón contra toda ilusión teleológica, contra toda rendición al culto a la finalidad para iniciar un proceso de desestructuración de una cierta modernidad que encontró en Descartes la clave de su racionalización y con ello la reinención de un proyecto teológico-teleológico, en suma, de un simulacro más:

⁵³ *Ibid.*, p. 178.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 22 y 286.

Y es ahí, precisamente, donde la herencia, no judía en general, sino específicamente marrana, del espinosismo puede ser, con precisión, situada. Herencia del desarraigo subsiguiente a la apoteosis del teleologismo mesiánico que hemos visto cristalizar en la figura modélica de Sabatai Zeví y en la obra literaria de un Menaseh ben Israel o un Yshac Cardoso. Tras de la borrachera mesiánica, los tiempos están listos para la resaca anti-teleologista. La soteriología exasperada cede el puesto a esa paciente práctica de la desesperanza que es la filosofía.⁵⁵

Y esa “paciente práctica de la desesperanza que es la filosofía”⁵⁶ no es más que una meditación que arremete contra las ilusiones nacidas en una serie de creencias falsas, de esos denominados prejuicios antropomórficos que sostienen que toda la naturaleza, así como los seres finitos que la componen, actúan como lo hace el ser humano: “motivados por un fin” y de ahí a deducir la creencia errónea de que si todo actúa motivado por un fin, incluida la propia naturaleza, entonces el hombre es el centro de la realidad y de todo el universo, ya que se parte del supuesto también falso de que la finalidad de la naturaleza no es otra que proveer al hombre de todo cuanto le sea indispensable para satisfacer sus necesidades y cumplir sus caprichos.

Y del prejuicio antropomórfico se transita al prejuicio antropocéntrico, y de ellos a la idea de concebir a la naturaleza como si actuara con una voluntad

⁵⁵ *Ibid.*, p. 178.

⁵⁶ Para Spinoza, como se analizará en el apartado 2.5 de este trabajo de investigación, la esperanza es una pasión que no se puede concebir sin el miedo, ya que se define como una alegría inconstante, es decir, una pasión que a ratos se convierte en tristeza: “No hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza”, dice Spinoza. Por esta razón, Albiac, en mi opinión, acierta al identificar la concepción de la filosofía en Spinoza como una “práctica de la desesperanza”, ya que el hombre al buscar la libertad tiene que dejar atrás todas aquellas pasiones tristes o alegrías inconstantes, como la esperanza y el miedo, que le impiden aumentar su potencia de obrar.

semejante a la del ser humano, y de ahí a imaginarla como un Dios terrible sujeto a sus más bajas pasiones, y en seguida a la formación de las religiones y a las burocracias encargadas de ejercer la dominación a través de la esperanza y el miedo. Por todo ello, la filosofía para Spinoza, como señala Albiac, es una “paciente práctica de la desesperanza” y, por esa misma razón, un arma emancipadora o, como planteara Louis Althusser hace no mucho tiempo, un arma de la revolución⁵⁷.

Así pues, lo crucial en este análisis de la crisis del siglo XVII es que Albiac observa, a mi juicio, una crisis de identidad en la comunidad judía en medio del “desastre final del barroco”⁵⁸, que sólo será el síntoma de una errancia sin fin que caracterizará no sólo a una comunidad sino a toda una época que se despliega en ese momento y que no es otra más que la modernidad:

¿Por qué precisamente en la gran crisis que, en el último tercio del siglo XVII, inaugura la modernidad? ¿Por qué un judío, mejor, un marrano? Y ¿por qué después de otros marranos que perecieron en el empeño y fueron aniquilados por el tiempo, tras serlo por la Sinagoga? ¿Por qué Baruch de Espinosa, en el lugar y el tiempo que borrarán, como Adonai de su libro, a Uriel da Costa, a Juan de Prado, a tantos otros cuyos nombres no nos serán rescatados siquiera de la nada?

⁵⁷ Aunque para una cierta interpretación del marxismo esta equiparación entre “práctica de la desesperanza” y “arma de la revolución” puede resultar contradictoria, pienso que es posible realizarla debido a que la transformación social no implica de manera necesaria una actitud o un afecto de esperanza. Para Spinoza la “práctica de la desesperanza”, como indica Albiac, es condición necesaria para conquistar la libertad, debido a que la esperanza es una pasión triste y, en ese sentido, no puede ser un medio para la emancipación humana, sino para la continuación de su estado de ignorancia y, por lo tanto, de servidumbre. En lo concerniente a la concepción de la filosofía como “arma de la revolución”, Althusser sostenía que la función de la filosofía es “trazar una línea de demarcación entre las ideas verdaderas y las ideas falsas” con la finalidad de suministrar elementos teóricos al conocimiento científico –el materialismo histórico– con el que la clase obrera sea capaz de orientar su práctica política revolucionaria. En ese sentido, Althusser distinguió en la filosofía de Spinoza un potente arsenal de elementos teóricos para forjar el materialismo moderno –el “materialismo dialéctico”–, que Marx no pudo desarrollar adecuadamente y, con ello, hacer de la filosofía “un arma de la revolución”. Cfr. Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución en La soledad de Maquiavelo*, Akal, Madrid, 2008, pp. 153-167.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 20.

Y que nadie conteste aduciendo la fuerza, el peso imborrable del genio. ¿Qué es la atribución del <<genio>>, al fin, sino la confesión fechada de una fascinación histórica rotunda –o, lo que es, espinosianamente hablando, lo mismo, de una incomprensión?⁵⁹

La respuesta que el propio Albiac formula en su estudio es que el pensamiento de Spinoza es una respuesta a esa errancia sin fin, para decirlo en palabras del escritor mexicano Juan García Ponce; es decir, es una respuesta a esa crisis de identidad que experimenta la comunidad judía holandesa, pero también es una respuesta a la crisis de toda una época que comienza propiamente con la “descomposición barroca”.

De ahí que yo extraiga las siguientes conclusiones de la investigación de Albiac: para este autor la idea de crisis en el siglo XVII se refiere sobre todo a una crisis de identidad, particularmente resentida en la comunidad judía asentada en Ámsterdam. Esta crisis de identidad se explica en buena medida por la cultura de la duplicidad que el marranismo alimentó como estrategia ético-política de sobrevivencia, pero que Spinoza logra trascender para afirmar un pensamiento completamente libre de sustancialismos identitarios que plantea la necesidad de afirmarse como potencia, como fuerza de existir.

De tal modo que la interpretación de Albiac consiste en la idea de que la cultura del marranismo, de la duplicidad, esa forma de vivir encriptada en un mundo hostil que desarrolló la comunidad judía hispánica-portuguesa, propició finalmente un pensamiento como el de Spinoza que rompe de manera radical con todo tipo de ocultamiento y, por lo tanto, con todo tipo de simulacro y en

⁵⁹ *Ibid.*, p. 25.

que se manifiesta resueltamente por vivir mediante la afirmación de la potencia de ser como único criterio posible.

Podría yo decir finalmente, como hipótesis, que para Albiac la modernidad no sólo comienza con un “descubrimiento” geográfico o una conquista –con una subsunción meramente territorial–, sino igualmente con una expulsión emblemática que se lleva a cabo también en 1492: el año del “descubrimiento” de América, ya que la “invención”, como bien señala Edmundo O’Gorman vino muchos años después⁶⁰.

Igualmente, la crisis de la modernidad, en el siglo XVII, es afrontada por Spinoza, a través de su pensamiento, ya que éste disloca aquellas ideas paradigmáticas, nacidas del cartesianismo, que habían funcionado como ordenadoras y reguladoras del sentido del mundo hasta ese momento. Pero la novedad estribará en que en el mundo no hay sentido, no hay ninguna finalidad que lo dirija, no hay por lo tanto ni Dios ni ilusión teológica a la cual aferrarse, como Spinoza lo demuestra en la *Ética* y, sin embargo, la vida y su intensidad refulgen para ser apropiadas desde otro tipo de parámetros, para reconciliar nuevamente la realidad y el deseo.

Spinoza, pues, es la respuesta a esa crisis de la modernidad, a la que opone ya desde el mismo siglo XVII una alternativa radical para vivir esa errancia sin necesidad de valerse de un principio identitario ni de alguna ilusión teleológica, mucho menos de una estrategia de encriptación. Las férreas jaulas de la modernidad, al parecer, han comenzado a derretirse.

⁶⁰ Cfr. Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, FCE, México, 1995, p. 37, en donde señala: “Podemos concluir, entonces, que hemos logrado reconstruir, paso a paso y en su integridad, el proceso mediante el cual América fue inventada. Ahora ya la tenemos ante nosotros, ya sabemos cómo hizo su aparición en el seno de la cultura y de la historia, no ciertamente como el resultado de la súbita revelación de un descubrimiento que hubiese exhibido de un golpe un supuesto ser misteriosamente alojado, desde siempre y para siempre, en las tierras que halló Colón, sino como el resultado de un complejo proceso ideológico que acabó, a través de una serie de tentativas e hipótesis, por concederles un sentido peculiar y propio, el sentido, en efecto, de ser la *cuarta parte* del mundo”.

2 Cuerpo, imaginación y afectos: el deseo como esencia del hombre.

De acuerdo con el análisis realizado en el anterior capítulo en torno a la atmósfera que envuelve al siglo XVII en Europa, a partir de los estudios de José Antonio Maravall, Bolívar Echeverría, Antonio Negri y Gabriel Albiac, se observó que la época se encontraba particularmente signada por la crisis.

Bolívar Echeverría plantea que más que ver al barroco como un concepto de época habría que pensarlo como una categoría filosófica para realizar el análisis de la modernidad, esto quiere decir que el barroco debería ser concebido como un determinado *ethos* histórico, es decir, como una estrategia ético-política destinada a disolver la contradicción fundamental entre capital y trabajo que le da consistencia y sentido a la modernidad capitalista.

De esa forma, para Echeverría el concepto de *ethos* barroco podría ser empleado como herramienta de análisis no sólo referida para comprender el siglo XVII, sino a toda una serie de estrategias para vivir lo invivible en la modernidad capitalista, coincidiendo con Maravall en que el barroco también es una respuesta activa a la crisis pero no sólo del siglo XVII, sino a la crisis de la modernidad capitalista.

Asimismo, Negri señala que existió una región en Europa en la que la crisis del siglo XVII no se conoce, siendo ésta la determinación fundamental del pensamiento de Spinoza. De tal suerte, que el pensamiento de Spinoza surge con el impulso de la utopía renacentista, sin conocer el barroco, y se constituirá incluso en una alternativa de vida.

Por último, Albiac sostiene que la crisis de identidad de la comunidad marrana de Amsterdam es la particular forma de experimentar la crisis del siglo en ese lugar, motivo por el cual el pensamiento de Spinoza es también una respuesta a esa crisis de identidad, aunque en su planteamiento renunciará a todo principio identitario, tomando como criterio para la afirmación de la existencia del ser humano el aumento de la potencia de ser de cada individuo.

De modo que Spinoza responde también a toda la crisis de identidad de la modernidad que desde Descartes busca en la finalidad o en las ilusiones trascendentes un fundamento para explicar las condiciones de la vida y el desarrollo ético de la existencia.

Así pues, en el presente capítulo y en el subsiguiente, desarrollaré los rasgos fundamentales del pensamiento de Spinoza. En particular, me concentraré en la concepción del cuerpo, del deseo y en la teoría de las pasiones del libro II, III y IV de la *Ética* para valorar de una manera más precisa las aportaciones del pensamiento de Spinoza para resistir activamente la crisis del barroco.

2.1 El cuerpo: Cosas singulares, cuerpos simples e individuos compuestos.

Para Spinoza, en un primer momento, el cuerpo es la expresión de la esencia de Dios o de la Naturaleza, es decir, es un modo de ser que expresa una de las dimensiones de la realidad en tanto materia o extensión. Incluso la primera de las definiciones con la que arranca la parte II de la *Ética* es

justamente la definición del cuerpo: “Entiendo por *cuerpo* un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa”.⁶¹

Y después, en los axiomas de la misma parte afirma: “ Axioma IV: Tenemos conciencia de que un cuerpo es afectado de muchas maneras”⁶² y “Axioma V: No percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar”⁶³.

Para Spinoza, pues, la Naturaleza concebida desde el atributo de la extensión está conformada por múltiples cuerpos, incluso ella misma podría ser pensada como un “gran cuerpo”⁶⁴, ya que para el filósofo holandés “si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular”.⁶⁵

De esta manera, el concepto de cuerpo está íntimamente vinculado con el de individuo, y a su vez con la categoría de modo o “cosa singular”. Analicemos esto con mayor detalle: para el filósofo holandés un cuerpo es un individuo, pero hay por lo menos dos tipos de cuerpos: los cuerpos simples y los cuerpos compuestos.

⁶¹ B. Spinoza, *Ética*, Edición a cargo de Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 110. Todas las citas de la *Ética* de Spinoza que se realizarán en el presente trabajo de investigación se refieren a la edición señalada. De ahora en adelante, para citarla sólo mencionaré el número del libro, la proposición a la que corresponde y, si es el caso, la demostración, el corolario, el escolio, las definiciones o los axiomas. La manera de citar la *Ética* será la siguiente: E (Ética), II (Libro II), Def. (Definición) I. (Número de la definición, proposición, axioma o postulado).

⁶² E, II, Axioma IV.

⁶³ E, II, Axioma V.

⁶⁴ Cfr.: Juan José Abud Jaso, *El gran cuerpo: Individuo, afectos y política en la ética de Spinoza*. Ahí el autor plantea la hipótesis de que la Naturaleza, para Spinoza, es un gran cuerpo conformado de múltiples individuos compuestos.

⁶⁵ E, II, Def. VII

Los primeros son aquellos que “se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud”⁶⁶, o sea, “los cuerpos son cosas singulares, que se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo; y así cada uno de ellos ha debido ser determinado necesariamente al movimiento o al reposo por otra cosa singular, a saber, por otro cuerpo, el cual también se mueve o está en reposo”⁶⁷.

Para Spinoza, pues, los cuerpos simples, en tanto cosas singulares, se caracterizan ya sea por las relaciones de movimiento y de reposo que establecen entre sí, o por las relaciones de rapidez o lentitud con las que se determinan y compelen unos con otros. Dicho en otras palabras, los cuerpos simples no pueden concebirse de manera aislada o como si ellos mismos fueran la causa de su propio movimiento o reposo, sino que siempre establecen relaciones dinámicas.

Además de que “todas las maneras en las que un cuerpo es afectado por otro se siguen de la naturaleza del cuerpo que lo afecta”⁶⁸, por lo que se deduce que no hay forma en que un cuerpo no sea afectado o tenga como causa de su afección sólo a su propia naturaleza. Así, Spinoza desbarata la idea cartesiana del solipsismo, que supone la realidad de una conciencia única que de manera aislada y sin contacto con ningún cuerpo puede no sólo conocer el mundo sino fundarlo desde su pensamiento.

De tal manera que los cuerpos simples, o cuerpos en general, para Spinoza siempre se mueven o están en reposo, y cuando se mueven, al ser impelidos por el contacto de otro cuerpo, se desplazan con mayor o menor rapidez o con mayor o menor lentitud; además, todos los “cuerpos simples” convienen en que

⁶⁶ E, II, Lema I

⁶⁷ E, II, Lema III, Dem.

⁶⁸ E, II, Axioma I

forman parte del atributo de la extensión y que son determinados entre sí mismos a desplazarse o a permanecer en reposo, ya que como Spinoza establece en el Lema III: “Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro y así hasta el infinito”⁶⁹.

Ahora bien, los “cuerpos compuestos” son uniones de cuerpos simples que se cohesionan en razón de la comunicación que establecen sus movimientos o de la aplicación que logran unos con otros por su tamaño o densidad, de tal manera que se conforman como un solo individuo y esa característica los diferencia del resto de los cuerpos. Dicho en otras palabras, los “cuerpos compuestos” son siempre “individuos compuestos” que se constituyen en cuanto tales por el concurso de cuerpos más simples, los cuales a su vez se caracterizan por las relaciones básicas de movimiento o reposo, de rapidez o lentitud que establecen.

Además, los cuerpos o “individuos compuestos” se diferencian de los simples por los estados a los que pueden llegar sin perder por esas alteraciones formales su unidad. Es decir, los cuerpos o “individuos compuestos” al constituirse por las múltiples y complejas relaciones que establecen aquellos cuerpos más simples al aplicarse sobre determinado tipo de superficies, se modifican o varían su figura sin romper con ello su unidad o totalidad orgánica.

Sobre esto, Spinoza indica:

⁶⁹ E, II, Lema III.

Según sean mayores o menores las superficies por medio de las cuales se aplican unas contra otras las partes de un individuo, o sea, de un cuerpo compuesto, con mayor o menor facilidad –respectivamente– pueden ser compelidas a cambiar de sitio y, consiguientemente, con mayor o menor facilidad puede sobrevenir que ese individuo revista otra figura. Y, por ello, llamaré duros a los cuerpos cuyas partes se aplican unas a otras por medio de superficies grandes; blandos, en cambio, a aquellos cuyas partes se aplican mediante superficies pequeñas; y fluidos, por último, a aquellos cuyas partes se mueven unas entre otras⁷⁰.

De aquí se sigue que, para Spinoza, las partes de un “cuerpo” o “individuo compuesto” no son más que aquellos cuerpos simples que al relacionarse con otros a través del movimiento o del reposo y al aplicarse sobre superficies ya sea grandes o pequeñas, son capaces de modificar su forma y no obstante ese cambio en su figura conservar su unidad.

De tal manera que, para el filósofo amstelodamo, el individuo o “cuerpo compuesto” conservará su estructura unitaria independientemente de las relaciones que establezcan las partes o “cuerpos simples” que lo constituyan.

Así, tenemos que la Naturaleza en su conjunto puede concebirse como un individuo compuesto ya que sus miembros o sus partes establecen relaciones de todo tipo en superficies mixtas sin que se transgreda la unidad de la Naturaleza misma. Además, como las partes o cuerpos simples que la integran interactúan tanto en superficies grandes como en superficies pequeñas, podría ser considerada como un gran cuerpo fluido.

⁷⁰ E, II, Axioma III.

Es decir, para Spinoza, “un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, conservando, no obstante, su naturaleza”⁷¹, y si se tiene además otro individuo que está compuesto por otros cuerpos compuestos y éste a su vez es parte de otro individuo que igualmente comunica sus partes con los otros a través del movimiento o el reposo, “concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo cuyas partes –esto es, todos los cuerpos– varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total”⁷².

A partir de esta consideración que hace Spinoza en torno a la Naturaleza y a los tipos de cuerpos que existen en ella, dirige su reflexión hacia la particularidad del cuerpo humano del que señala que al igual que la Naturaleza se concibe también como un “individuo compuesto”, es decir, como un cuerpo constituido de muchos cuerpos singulares que se relacionan por el movimiento y el reposo en superficies grandes, pequeñas y mixtas, y que a su vez estos cuerpos de los cuales se compone también son individuos compuestos que “son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores”⁷³.

Esta doble determinación del cuerpo humano debe ser concebida como su potencia, es decir, como una capacidad que le es dada de manera inherente: la potencia del cuerpo de afectar y ser afectado.

También, el cuerpo humano “necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente”⁷⁴, es decir, tiene la peculiaridad de requerir de otros cuerpos que asumirían la función de nutrientes de su organismo para renovarse o reestablecerse de manera permanente.

⁷¹ E, II, Lema VII, Escolio.

⁷² *Idem.*

⁷³ E, II, Postulado III.

⁷⁴ E, II, Postulado IV.

Asimismo, los cuerpos externos de la Naturaleza son capaces de determinar a una de las partes del cuerpo humano a chocar con otros, y cuando este fenómeno ocurre, la parte blanda que choca contra la parte fluida del cuerpo humano altera la superficie de ésta y propicia que queden en ella una serie “de vestigios del cuerpo externo que la impulsa”⁷⁵, es decir, se imprime en esa parte del cuerpo una especie de marca o cicatriz del cuerpo afectante.

Igualmente, “el cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras”⁷⁶.

A partir de estos elementos se puede concluir que para Spinoza el cuerpo humano es un individuo compuesto que requiere de muchísimos cuerpos para regenerarse y que además tiene una capacidad de ser afectado por otros cuerpos exteriores e igualmente una potencia de afectar a los mismos cuerpos de múltiples formas.

El cuerpo humano no puede pensarse sin la relación que establece con los otros cuerpos de la Naturaleza, ya que son ellos los que le permiten regenerarse, además de alterar las relaciones de sus cuerpos componentes y de afectar a esos cuerpos exteriores de la misma manera.

Aparte de estas características y relaciones básicas que el cuerpo humano establece, existen otra serie de especificidades que plantean una idea general y más adecuada del hombre.

⁷⁵ E, II, Postulado V.

⁷⁶ E, II, Postulado VI.

2.2 El alma como idea del cuerpo humano

Ya hemos analizado los diversos tipos de cuerpos que conforman a la Naturaleza: en primer lugar los modos de ser en los que ella misma se expresa, que también se denominan “cosas singulares” o “cuerpos simples”, los cuales siempre se encuentran estableciendo relaciones de afección unos con otros y que se distinguen por el movimiento o reposo con que se desplazan y se determinan al relacionarse.

Los otros cuerpos son los “individuos” o “cuerpos compuestos” cuya principal característica es la de ser la suma de “cuerpos simples” que se relacionan y cambian la configuración del “individuo compuesto” sin afectar su unidad. Asimismo, se pueden clasificar a los “cuerpos compuestos” en cuerpos duros, blandos y fluidos, de acuerdo con la manera en que sus partes interactúan y se aplican en superficies grandes, pequeñas o mixtas, respectivamente.

Entre los cuerpos compuestos, Spinoza destaca al cuerpo humano e incluso a la propia Naturaleza. Esta última se puede concebir como un gran cuerpo que está conformado por múltiples “individuos compuestos” que a su vez se encuentran constituidos por otros más simples y que establecen relaciones entre ellos mismos sin poner en peligro su unidad.

El cuerpo humano, al igual que la Naturaleza, también es un individuo compuesto que requiere otros cuerpos simples para sobrevivir y para conformarse. Además, los cuerpos humanos tienen la peculiaridad de establecer una relación de equivalencia con una actividad propia del hombre a

través de la cual toma conciencia de las afecciones de su cuerpo, esto es, el hombre al ser también una cosa singular pensante establece con su cuerpo una determinada relación que genera que todo cuanto le pase a éste tenga un correlato o un registro en su mente.

Dicho en otras palabras, el cuerpo humano es la expresión del atributo de la extensión en el hombre, pero en él también converge otro atributo de la realidad o Naturaleza a través del cual se expresa su esencia o potencia de ser y que es el atributo del pensamiento.

El hombre, pues, es el modo de ser en que convergen de una manera determinada tanto el atributo de la extensión como el del pensamiento, o sea, en él no hay una separación entre cuerpo y mente, ya que “lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto”⁷⁷.

Esto quiere decir que la mente produce una idea que registra o tiene por objeto a un individuo que participa del atributo de la extensión y que es el cuerpo humano. De tal modo que “el cuerpo humano existe tal y como lo sentimos”⁷⁸, así como también es un hecho que “el hombre piensa”⁷⁹.

Asimismo, la mente es la capacidad que tiene el hombre de producir ideas o conceptos, y la primera idea o concepto que la mente humana es capaz de elaborar es la de una cosa singular existente en acto que no es otra que el propio cuerpo humano.

En ese sentido, todo cuanto acontezca en el objeto de la idea que constituye la mente humana debe ser también percibido por la propia mente, registrándolo y conformando a partir de esa idea fundamental otras ideas que

⁷⁷ E, II, Prop. XI.

⁷⁸ E, II, Prop. XIII, Corolario.

⁷⁹ E, II, Axioma II.

den cuenta de una manera más precisa de los diversos movimientos y afecciones del cuerpo.

Así pues, “el hombre consta de un alma y un cuerpo”⁸⁰, es decir, “el alma humana está unida al cuerpo”⁸¹ y esta unión debe comprenderse a través de una relación de paralelismo: aquello que suceda en el cuerpo, tendrá un registro simultáneo en el alma, ya que el alma no es más que la idea que tiene por objeto al cuerpo. De esta manera, se observa que cuanto más apto sea un cuerpo, más apto será también el alma para dar cuenta de sus afecciones, y producirá tantas ideas como relaciones establezca el cuerpo con otros cuerpos exteriores a él:

Cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente⁸².

Así, cuanto es más apto un cuerpo para obrar o padecer, tanto más apta es su alma para percibir y, de la misma manera, cuanto más acciones dependan de un solo cuerpo sin ayuda de otros, tanto más apta es su alma para comprender de manera clara y distinta. O sea, mientras más actúa o padece un cuerpo, más percibe el alma; y mientras más se explica una acción a través de un cuerpo específico, más claro y distinto es el entendimiento del alma de ese cuerpo.

⁸⁰ E, II, Prop. XIII, Corolario.

⁸¹ E, II, Prop. XIII, Escolio.

⁸² *Idem*.

En ese sentido, la afección de un cuerpo implica necesariamente una idea de esta afección en la mente humana, ya que ésta se encarga de producirla a partir de lo que el cuerpo experimenta, pero esta idea de la afección registrará tanto la naturaleza del cuerpo afectado como la de aquel cuerpo que propició tal afección.

De esta forma, una vez que uno o varios cuerpos hayan afectado a otro, la idea de esa afección que concebirá la mente del hombre considerará a la naturaleza de ese cuerpo como existente y presente, aunque ese cuerpo ya no se encuentre en ese momento: “el alma humana considerará dicho cuerpo exterior como existente en acto, o como algo que le está presente, hasta que el cuerpo experimente una afección que excluya la existencia o presencia de ese cuerpo”⁸³.

O sea, para Spinoza, el alma siempre considerará como presentes a los cuerpos que han afectado al objeto que constituye su esencia, debido a que la afección que propician provoca una serie de reajustes físicos a las partes que componen al cuerpo afectado, y estos cambios de las partes del cuerpo generan una dinámica particular que queda registrada en el propio cuerpo.

De tal modo que cuando las partes del cuerpo vuelven a realizar los mismos reajustes en “su movimiento espontáneo”⁸⁴ aparecerá nuevamente la idea de la afección en la mente y con ella la consideración de la existencia y presencia del cuerpo o los cuerpos que afectaron al cuerpo humano en algún momento. Ese evento se repetirá tantas veces cuantas se lleve a cabo el reajuste por el movimiento espontáneo de las partes del cuerpo.

⁸³ E, II, Prop. XVII.

⁸⁴ E, II, Prop. XVII, Dem.

Así, dice Spinoza, “puede ocurrir que consideremos como presentes cosas que no existen”⁸⁵, y cuando esto suceda se las llamará “imágenes” a aquellas ideas de las afecciones del cuerpo humano que “representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas”⁸⁶.

Esta capacidad del entendimiento para imaginar no debe concebirse como una falla o aberración, ya que podría pensarse que una imagen siempre es un error o una equivocación. Más bien, la imaginación debe concebirse como una potencia a través de la cual el hombre es capaz de ensanchar su libertad, ya que si se imagina con la misma intensidad con la que se toma consciencia de que aquello que se imagina no existe, y se usa adecuadamente esa capacidad de producir imágenes, el hombre puede con ello afirmar su existencia y volverla más lúcida y consciente:

Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es, si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre.⁸⁷

Así, la facultad de imaginar es una potencia del entendimiento, y a partir de ella y de las consideraciones que hace Spinoza se puede deducir una teoría de la imaginación como base de una estética e incluso de una reflexión artística,

⁸⁵ E, II, Prop. XVII, Escolio.

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ *Ibidem.*

pero lo más importante es que se integra en una teoría del conocimiento, de los afectos y las pasiones que es lo que a continuación se analizará.

2.3 Teoría de la imaginación y géneros del conocimiento

Ya señalamos en el apartado anterior que para Spinoza el hombre no yerra por el hecho de imaginar, sino que más bien la imaginación es una potencia del hombre que, si es usada adecuadamente y dirigida de manera consciente y deliberada, le es más útil para tener una mayor claridad y distinción respecto a todo lo que acontece en la realidad. Además, la teoría de la imaginación es la base a partir de la cual se despliega una potente concepción del conocimiento que se desarrolla a partir de la consideración de tres elementos.

En primer lugar, Spinoza plantea que las afecciones del cuerpo son percibidas por la mente o el alma humana, y en la medida en que son percibidas implican también ideas de estas afecciones, o sea, conceptos que deben ser comprendidos como el resultado del padecimiento y no tanto de la acción del propio entendimiento.

A partir de estas afirmaciones, Spinoza también señala que la “imagen” constituye el primer género de conocimiento en el hombre, puesto que nada podemos deducir de falso de una “imagen” o de una “idea inadecuada”, sino que ésta es un índice de la realidad, ya que es la forma en que el cuerpo mismo la percibe y siente, y el cuerpo no puede ser engañado.

En ese sentido, la memoria “no es otra cosa que cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo

humano, y que se produce en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano”⁸⁸.

Esto quiere decir que, para Spinoza, la forma en que se organizan las ideas de las afecciones del cuerpo se basan en la manera en que el cuerpo antes ordenó y organizó esas afecciones, o sea, la memoria es el enlazamiento que la mente o el entendimiento hace de las imágenes de los cuerpos tal como fueron registrados y ordenados por el cuerpo.

De tal modo que el cuerpo es la base del conocimiento en el hombre y sus afecciones son percibidas de manera espontánea y directa por la propia mente que se encarga de enlazarlas tal como el cuerpo las unió. La memoria es solo el enlace de esas imágenes o ideas que hace que un hombre al escuchar una determinada palabra la refiera a su propia experiencia, es decir, con la forma en que su cuerpo mismo se ha acostumbrado a ordenar sus afecciones.

Así, Spinoza pone como ejemplo la forma en que un soldado al ver las huellas de un caballo las relacionará con el pensamiento del caballo, luego con el de un jinete y finalmente con el de la guerra, mientras que un campesino referirá la misma imagen al caballo y luego al arado. La memoria pues es el enlazamiento de imágenes tal como las ha organizado el cuerpo según se haya acostumbrado a unir y concatenar sus afecciones.

De esta manera, toda imagen en tanto idea de las afecciones del cuerpo siempre será una idea inadecuada, pero no una idea falsa o errónea. Para Spinoza no hay nada falso en una imagen, ya que es la forma en que el cuerpo percibe las afecciones de los demás cuerpos, y el cuerpo no se engaña.

⁸⁸ E, II, Prop. XVIII, Escolio.

La imagen es una idea inadecuada porque el conocimiento obtenido por ella es siempre limitado, mutilado o confuso, en tanto se refiere a una afección de alguna parte del cuerpo, pero no es un conocimiento falso; o sea, se puede tener una cierta imagen de cualquier cosa, por ejemplo, del sol, pero esa imagen no se descarta ni pierde su valor de verdad con la idea adecuada del sol que implica tanto el conocimiento efectivo y pleno de éste cuanto su relación con la totalidad de lo real. A través de la imagen del sol se da cuenta de éste tal como es percibido por nuestro cuerpo o tal como afecta a determinada parte de él, pero esta imagen del sol que obtenemos a través de la percepción del cuerpo nunca es falsa:

Cuando miramos el Sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, a la par de que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación. Pues, aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de seiscientos diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca; en efecto, no imaginamos que el Sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque la esencia del Sol, en cuanto que éste afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese cuerpo nuestro⁸⁹.

Así pues, la imagen o la percepción que tenemos de la cercanía del sol no es falsa ni constituye un error o una equivocación en sí misma, más bien se convierte en un error cuando creemos que el sol se encuentra a una distancia más cercana de la que realmente está, es decir, cuando ignoramos la distancia real del sol y no logramos explicar satisfactoriamente la causa de nuestra

⁸⁹ E, II, Prop. XXXV, Escolio.

imaginación. Al sol nos lo imaginamos como muy cercano, y esa percepción es verdadera, pero, si sabemos que no se encuentra a una pequeña distancia sino a miles de kilómetros de nosotros, entonces tenemos una idea adecuada de su concepto y de su distancia.

La idea adecuada del sol no quita ni suprime la percepción que tenemos de él ni la invalida, sino establece con precisión las causas por las cuales percibimos al sol como cercano cuando en realidad no lo está, y señala los miles de kilómetros que nos separan de él. Pero esta idea adecuada se convierte en una idea clara y distinta, o sea relativa al tercer género de conocimiento cuando relacionamos al sol, que nos afecta y percibimos como cercano, con la distancia real a la que se encuentra de nosotros y, además, con la Naturaleza de la que forma parte y con sus leyes a las que se debe necesariamente.

Para Spinoza, pues, “en las ideas no hay nada positivo en cuya virtud se digan falsas”⁹⁰. Todas las ideas, ya sea inadecuadas o adecuadas, meras imágenes o ideas claras o distintas, son verdaderas. Todas ellas aportan algún tipo de conocimiento, sólo que las imágenes aportan un conocimiento limitado y confuso, privado de alguna manera de cierta consciencia de la relación que guarda un determinado cuerpo exterior con la totalidad del orden de las cosas en el cual se inscribe. Este conocimiento limitado o parcial –inadecuado –, es un conocimiento efectivo al final del día, y en ese sentido será el primer género de conocimiento.

Así pues, para Spinoza, hay tres tipos o géneros de conocimiento: el primer género de conocimiento es aquel que se obtiene a través de imágenes o ideas

⁹⁰ E, II, Prop. XXXIII.

inadecuadas, y a través de “signos” o “palabras”. Este primer género de conocimiento también se denomina “conocimiento por experiencia vaga”⁹¹ o “imaginación” u “opinión”, ya que es obtenido a través de lo que generalmente escuchamos o vemos y, en esa medida, de todo aquello que ordenamos a partir de nuestros sentidos, o sea, de la forma en que las cosas singulares afectan a nuestro cuerpo.

El segundo género de conocimiento es aquel que se obtiene a partir “del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas”⁹², es decir, en la medida en que “todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas”⁹³, esas propiedades de los cuerpos deben ser concebidas de manera clara y distinta por el entendimiento a través de la formación de conceptos universales.

A este tipo de conocimiento también se le llama “conocimiento de razón”, debido a que las nociones comunes en las que se basa son los “fundamentos de nuestro raciocinio”⁹⁴. Además, estas nociones comunes también son llamadas por Spinoza términos “trascendentales” o “conceptos universales”,⁹⁵ ya que son la consecuencia de una operación realizada por el entendimiento a través de la cual las diversas imágenes de las cosas singulares que el cuerpo es capaz de formar son referidas a un solo vocablo o término “trascendental” o “universal” con que se identifican.

Ejemplo de estos vocablos o términos universales son “Ser”, “hombre” o “caballo”, que precisamente aluden a ciertos rasgos comunes que presentan

⁹¹ E, II, Prop. XL, Escolio II.

⁹² *Idem.*

⁹³ *Ibidem.*

⁹⁴ E, II, Prop. XL, Escolio I.

⁹⁵ *Idem.*

las cosas singulares, independientemente de las particularidades o propiedades específicas que contengan.

Por último, el tercer género de conocimiento implica una comprensión cabal de las esencias de cada cosa singular y la relación que esas cosas singulares y sus respectivas esencias tienen con la esencia y existencia de la Naturaleza, es decir, implica un conocimiento efectivo de aquello que hace que las cosas singulares sean lo que son y con el cual se da cuenta de las relaciones de esas cosas singulares con la Naturaleza que las abarca y produce. A este tipo de conocimiento también se le denomina “ciencia intuitiva”⁹⁶.

Todos estos géneros de conocimiento son verdaderos, es decir, cada uno de ellos da cuenta de alguna manera de la realidad y de la naturaleza de las cosas singulares; en lo único que varían es en la menor o mayor limitación o parcialidad respecto a la comprensión de las esencias efectivas de las cosas y de todo cuanto existe.

Por último, Spinoza concluye que el único conocimiento que es “causa de la falsedad”⁹⁷ es el del primer género, pero esta falsedad no debe entenderse como lo contrario a lo verdadero, sino como ausencia de distinción y claridad en las ideas o como ignorancia de las causas de tal percepción. El único sentido en el que se puede caracterizar de “falsa” a una idea no tiene que ver con el error ni con la equivocación. La falsedad sólo es limitación o confusión, pero nunca arroja una dimensión positiva, es decir, nunca es una privación ni ignorancia absoluta:

⁹⁶ E, II, Prop. XL, Escolio II.

⁹⁷ E, II, Prop. XLI.

La falsedad no puede consistir en una privación absoluta (efectivamente, se dice que yerran o se equivocan las almas, no los cuerpos), ni tampoco en una absoluta ignorancia, pues ignorar y errar son cosas distintas. Por ello, consisten en una privación de conocimiento.⁹⁸

Así pues, la falsedad es sólo “privación de conocimiento”, ausencia, limitación o ignorancia de éste. El cuerpo no se equivoca, la existencia se asume tal como el cuerpo la siente y es éste la base de la percepción y el conocimiento de la realidad. Por esa razón, Spinoza hablará de géneros o niveles de conocimiento, de conocimiento mutilado o confuso, de conocimiento limitado o insuficiente, de conocimiento efectivo o más potente, pero no de conocimiento falso. Al igual que en la realidad hay distintos grados de potencia o niveles de fuerza o intensidad ontológica, en el conocimiento humano también hay distintos grados de potencia, pero el conocimiento en sí mismo es ya potencia o fuerza mediante la cual el hombre se apropia de la Naturaleza.

Una idea de la afección del cuerpo producida por la mente es ya conocimiento, –si se permite la expresión: “potencia epistémica”– al igual que una imagen, y lo mismo se puede decir de un concepto que implique la noción de la totalidad de lo real y la relación que tenga un determinado objeto con ella, pero no existe el conocimiento verdadero o falso, al igual que no hay bien ni mal en la Naturaleza.

Es sólo la manera en que el hombre se apropia de la realidad a través de la potencia de su propio cuerpo, y el registro paralelo, inmediato e inmanente que dicha afección tiene en su mente. De ahí que para el filósofo de Ámsterdam el

⁹⁸ E, II, Prop. XXXV, Dem.

conocimiento inadecuado implique un tipo de conocimiento limitado o confuso, pero real y verdadero.

Quizá el único criterio de distinción para hablar de “conocimiento verdadero” o “conocimiento falso” consista en la certeza: el conocimiento que se puede denominar verdadero es aquel que tiene la certeza de serlo, ya que “la verdad es índice de sí misma y de lo falso”⁹⁹; mientras que no se puede hablar de certidumbre cuando un hombre está en posesión de ideas inadecuadas o erróneas, ya que no dudar de esas ideas confusas o limitadas no es tener ninguna certeza, libremente asumida por el entendimiento, sino más bien reiterar un estado de ignorancia.

Y esto tiene implicaciones en la práctica de los hombres, particularmente en la idea de libertad que se forman, puesto que se creen libres por el hecho de ser conscientes de sus deseos, pero en realidad ignoran los resortes y las causas de ellos, por lo que su idea de libertad, al igual que el conocimiento que tienen de sí mismos, se encuentra severamente limitada. La refieren a una especie de voluntad o principio racional que dirige al cuerpo, pero en realidad la voluntad o los supuestos decretos que ella establece no son más que ficciones que inventan los hombres para ocultar o sustituir su estado innato de ignorancia, “son palabras, sin idea alguna que les corresponda”¹⁰⁰.

Por eso Spinoza llega a decir de manera contundente respecto a la idea de libertad identificada con una supuesta voluntad racional que dirige al cuerpo que: “efectivamente, todos ignoran lo que es la voluntad y cómo mueve el

⁹⁹ E, II, Prop. XLIII, Escolio.

¹⁰⁰ E, II, Prop. XXXV, Escolio.

cuerpo, y quienes se jactan de otra cosa e inventan residencias y moradas del alma suelen mover a risa o a asco”¹⁰¹.

De ahí que para Spinoza la voluntad no exista, que sea una ficción inventada por los hombres para explicar la manera en que realizan sus actos y de una u otra manera tranquilizarse pensando que son libres.

Por eso, la voluntad para el filósofo de Ámsterdam es idéntica al entendimiento, ya que implica un acto de afirmar o de negar y, en sentido estricto, no existe una voluntad absoluta o autónoma sino distintas voliciones singulares, es decir, diferentes maneras de afirmar o negar ciertas cosas en función de los cuerpos singulares que afectan al cuerpo humano.

La voluntad, pues, es una noción común o una idea universal que nos formamos a través de las múltiples voliciones singulares que presentamos, pero para que exista una volición debe haber algún objeto o cuerpo que la propicie. Una voluntad autónoma, que a partir de sí misma se plantee algún tipo de querer o deseo absoluto, es absurda. Las voliciones surgen a partir de los objetos del deseo. En ese sentido, la voluntad no es el deseo sino la afirmación o negación ante alguna afección de nuestro cuerpo.

De esta manera, Spinoza sienta ya las bases para plantear el gran escándalo de la filosofía en el siglo XVII: el hombre no es un animal racional como dijera Aristóteles, ni es un ser que dirija sus actos a través de una voluntad “autónoma” y “libre”, como imaginaba Descartes, sino que el hombre es un ser pasional, un ser movido por las afecciones de su cuerpo, es decir, el hombre es una criatura deseante que actúa a través de lo que su propio cuerpo

¹⁰¹ *Idem.*

reclama o quiere. La esencia del hombre, es decir, aquello que hace que el hombre sea lo que es, no es otra cosa que el deseo.

2.4 El deseo como la esencia del hombre

De acuerdo con el filósofo de Ámsterdam, “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”¹⁰². Y cada cosa singular, de acuerdo con Spinoza, es un modo a través del cual se expresan los atributos de la Naturaleza, en donde cada uno de estos atributos constituyen la esencia de ésta, la cual se define por su potencia absoluta de existir y de producir a partir de su existencia a todas las demás cosas singulares.

Como las cosas singulares son modos que expresan esa potencia de la Naturaleza de una forma determinada, las cosas singulares se definirán también por una potencia o fuerza ontológica específica que las impulse a conservarse en su ser y a luchar por afirmar su vida. Esta potencia de las cosas singulares es su esfuerzo perseverante o “conatus”, y se identifica, a su vez, con su esencia actual, debido a que ninguna cosa singular “tiene en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida”¹⁰³ y más bien se opone a todo aquello que pueda “privarle de su existencia”¹⁰⁴.

Dicho en otras palabras, para Spinoza todas las cosas singulares son modos o individuos que pueden incrementar o disminuir su potencia de ser, pero ninguna de ellas puede ser pensada sin esa potencia o esfuerzo perseverante que las constituye.

¹⁰² E, III, Prop. VI.

¹⁰³ E, III, Prop. VI, Dem.

¹⁰⁴ *Idem.*

Por eso, para Deleuze, la *Ética* de Spinoza es más bien una teoría de la potencia en la que se da cuenta de las relaciones que establecen los modos o cosas singulares a través de las cuales aumentan o disminuyen su potencia de obrar, y con ella también su potencia de ser, y no tanto una preceptiva en donde se indique la forma en la que deben relacionarse. Es decir, “toda la *Ética* se presenta como una teoría de la potencia, en oposición a la moral como teoría de los deberes”¹⁰⁵.

De esta forma, la existencia de una cosa singular no tendrá duración, ya que esto implicaría que tuviese en sí misma algún mecanismo por el cual se impulsaría su destrucción, más que su conservación. Pero esto es absurdo, ya que la esencia de cada cosa singular plantea más bien la afirmación y conservación de ésta, y en ningún caso incita o propicia su destrucción, puesto que ello sólo puede provenir de alguna causa exterior a la naturaleza del individuo.

Así pues, en todos los seres de la Naturaleza prevalece una esencia afirmativa que constituye su potencia y mediante la cual realizan cualquier acción que les permita conservarse, y esto lo hacen además con su máximo derecho, puesto que para Spinoza el derecho natural de cada individuo se identifica con su propio poder: “como el poder universal de toda la Naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado”¹⁰⁶.

Ahora bien, en el caso del hombre, “el alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su

¹⁰⁵ Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2009, p. 127.

¹⁰⁶ B. Spinoza, *Tratado teológico político*, Alianza Editorial, Madrid, p. 335.

ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo”¹⁰⁷. Esto quiere decir que la mente humana es consciente del impulso que el cuerpo realiza para afirmarse.

Cuando este esfuerzo se hace consciente por la mente humana se le llama “voluntad”, pero cuando se refiere tanto al cuerpo como a la propia mente se le denomina “apetito”, por lo que Spinoza afirma que esta potencia o esfuerzo por conservarse en su ser, ya sea conciente o no, ya sea sólo “voluntad” o mero “apetito”, es lo que distingue esencialmente al hombre:

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar¹⁰⁸.

Y entre el apetito y el deseo no hay diferencia alguna, ya que lo que mueve a todas las cosas de la Naturaleza, en su afán por afirmarse en su existencia y conservarse en su ser, es esta fuerza que Spinoza denomina apetito, misma que se llamará deseo cuando se es conciente de ella.

Por tal motivo, para Spinoza, la esencia del hombre, en tanto ser de la Naturaleza que es consciente de su apetito, es el deseo, y no la razón como buena parte de la tradición filosófica había asentado con anterioridad:

Además entre “apetito” y “deseo” no hay diferencia alguna, si no es la de que el “deseo” se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de

¹⁰⁷ E, III, Prop. IX.

¹⁰⁸ E, III, Prop. IX, Escolio.

su apetito, y por ello puede definirse así: el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos¹⁰⁹.

Ahora bien, el hecho de que el deseo sea la esencia del hombre no quiere decir que la razón no tenga ningún tipo de importancia o relevancia para él. Más bien, lo que Spinoza quiere enfatizar es que muchas veces el esfuerzo con que el hombre busca perseverar en su ser o la potencia con que afirma su existencia se expresa más en el ciego deseo que en la razón.

Igualmente, Spinoza aclara que el hecho de ser conscientes de nuestros apetitos y de tender hacia ellos no nos hace libres, sino más bien nos hace reiterar un estado de ignorancia y, por lo tanto, de servidumbre, puesto que desconocemos las causas que nos determinan a obrar.

Por eso, para conquistar la libertad, de acuerdo con Spinoza, se requiere comprender el orden natural en que los hombres se encuentran insertos y eso sólo se puede llevar a cabo a través de la razón. En ese sentido, Vidal Peña, traductor y estudioso de la *Ética*, acierta cuando afirma que, para Spinoza, la libertad es conocimiento de lo necesario¹¹⁰, lo que quiere decir que para ser libres es imprescindible conocer las causas de todo aquello que nos determina a actuar.

De esta manera, la razón cumple importantes funciones éticas para que el hombre alcance su libertad y transite de un estado de mera ignorancia a otro

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 195. Vidal Peña en una de las notas a su traducción de la *Ética* indica lo siguiente: “Se sigue de aquí, claramente, una idea de la actividad semejante a la de libertad, en Spinoza: la libertad como conocimiento de la necesidad y conformidad con ella”.

en que sea capaz de dirigir sus acciones mediante la adecuada conducción de su deseo, ya que por ella se puede establecer con claridad tanto los principios que lo determinan a actuar cuanto lo más conveniente o útil para la conservación de su ser.

Si bien es cierto que la razón muchas veces se muestra impotente ante el deseo o la pasión, como se verá mas adelante, lo que el hombre debe hacer, de acuerdo con Spinoza, no es desecharla, sino esforzarse por comprender a través de ella los resortes que lo mueven a actuar de una manera determinada.

De este modo, la libertad no se conquista reprimiendo el deseo o los apetitos, sino orientándolos en función de la verdadera utilidad para el hombre que es la de conservar su ser de manera efectiva e incrementar su potencia de obrar y esto se consigue haciendo uso de la razón, aunque Spinoza es el primero en reconocer la dificultad de llevarlo a cabo.

Todas estas ponderaciones que Spinoza realiza sobre la potencia de la razón o el entendimiento se analizarán con mayor detalle en los apartados subsecuentes de este trabajo de investigación, particularmente a lo largo del capítulo 3, por el momento me concentraré en revisar la dinámica del deseo y los afectos que surgen con él.

En ese sentido, sobre este aspecto también se desprenden consideraciones sumamente importantes: la primera consiste en resaltar que desde la perspectiva de la Naturaleza el hombre no ocupa un lugar privilegiado ni se encuentra exento de su dinámica, sino todo lo contrario: el hombre es un ser más entre tantos otros, y como tal es sólo una parte de la Naturaleza y se encuentra sometido a sus propias leyes.

De tal suerte que para Spinoza, el hombre no puede ser concebido como un “imperio dentro de otro imperio”¹¹¹, ya que eso implicaría una legalidad completamente ajena a la que la propia Naturaleza establece o un espacio autónomo en donde esas leyes quedan sin ningún tipo de efecto.

El hombre desde esta perspectiva no escapa a la condición de la Naturaleza, de la cual es sólo una parte y, en ese sentido, los afectos mismos que el hombre es capaz de experimentar, particularmente las pasiones como la ira, el miedo, la envidia o el deseo no son realidades ajenas a la naturaleza del hombre, sino la consecuencia de ella. Por eso dice Spinoza:

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo¹¹².

De acuerdo con esta idea, tanto la potencia como la inconstancia humana se explican por la misma dinámica de la Naturaleza, de la cual el hombre es un individuo más que participa de ella y que expresa su potencia de una manera específica. Por esta razón, todo cuanto el hombre es capaz de experimentar y hacer tiene una explicación racional que remite siempre a las leyes de la Naturaleza, ya que “afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etc.,

¹¹¹ E, III, Prefacio.

¹¹² *Idem.*

considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares”¹¹³.

Por otro lado, los hombres no quieren o apetecen algo porque lo juzgan bueno, sino que lo consideran bueno en función de su propia apetencia y por el hecho de que lo quieren; o sea, el deseo mismo de los hombres es el único criterio para establecer aquello que es bueno o malo en la medida en que una cosa afecta a su cuerpo, ya sea de manera positiva o negativa.

De esta forma, Spinoza desecha la idea de que exista un bien o un mal en tanto realidades ontológicas autosuficientes; por el contrario, para el filósofo holandés, el bien y el mal son sólo nociones que se crean a partir de la manera en que las cosas singulares nos afectan. Por tal razón, en la medida en que una cosa singular nos afecte de manera positiva, juzgaremos como buena a esa cosa y la desearemos; por el contrario, si una cosa nos afecta de manera negativa, la consideraremos como algo malo para nuestra propia naturaleza y tenderemos a rechazarla.

Aquí se observa la centralidad de los afectos a la hora de determinar el comportamiento de los hombres, ya que las acciones de éstos se explican por la dinámica particular de su deseo y no tanto por una decisión de carácter racional. Los hombres no desean ni quieren algo de manera abstracta, sino que siempre apetecen algo particular y concreto que los afecta de manera positiva, aunque una misma cosa singular puede generar afectos distintos en ellos.

En ese sentido, Spinoza definirá a los afectos como “las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la

¹¹³ *Ibidem.*

potencia de obrar de ese mismo cuerpo”¹¹⁴ y, al mismo tiempo, “las ideas de esas afecciones”¹¹⁵. Además, “si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces se entiende por afecto una acción; en los otros casos, una pasión”¹¹⁶.

El deseo, pues, en tanto esencia del hombre y apetito con consciencia de él, es también su primer afecto, puesto que lo impulsa a afirmarse en su existencia “en virtud de una afección cualquiera”¹¹⁷, ya sea innata o adquirida. Y de este afecto primario se siguen otros dos que implican, a su vez, dos estados de mayor o menor perfección de la existencia del hombre: la alegría y la tristeza. La alegría es el tránsito del estado del alma, en tanto consciencia del esfuerzo que realiza el cuerpo, a uno de mayor perfección; mientras que la tristeza supone el afecto contrario: el tránsito del estado del alma a uno de menor perfección:

El alma puede padecer grandes cambios, y pasar, ya a una mayor, ya a una menor perfección, y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. De aquí en adelante, entenderé por alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección¹¹⁸.

Cada afección del cuerpo por la cual aumenta o disminuye su potencia de obrar, es decir, cada afecto que experimenta el cuerpo, genera una idea en la mente del hombre; por esta razón, la mente será consciente del esfuerzo que

¹¹⁴ E, III, Def. III.

¹¹⁵ *Idem.*

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ E, III, Def. de los afectos I. Ahí Spinoza señala: “El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella”.

¹¹⁸ E, III, Prop. XI, Escolio.

realiza el cuerpo, en tanto es afectado por distintas cosas singulares, y al ser consciente de ello registrará también si las afecciones del cuerpo son positivas o negativas, es decir, si aumentan o disminuyen su potencia de obrar.

Por eso, dice Spinoza que “la idea de todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez, aumenta o disminuye, favorece o reprime, la potencia de pensar de nuestra alma”¹¹⁹ y, por esa razón, el alma se esforzará en imaginar aquellas ideas que aumenten la potencia de obrar del cuerpo, por lo que la imaginación vuelve a tener una función importante a la hora de determinar el origen de los afectos en el hombre.

Igualmente, cuando el hombre imagina aquellas cosas que aumentan o disminuyen su potencia de obrar, simultáneamente se esforzará en recordar aquellas otras que las excluyen, por lo que Spinoza afirma que “el alma tiene aversión a imaginar lo que disminuye o reprime su potencia y la del cuerpo”¹²⁰.

De ahí deduce que el amor y el odio son afectos secundarios que remiten a los afectos primarios o básicos, a saber, al deseo, a la alegría y a la tristeza. El amor, por ejemplo, es “la alegría acompañada por la idea de una causa exterior”¹²¹, es decir, es un afecto propiciado por una cosa singular que provoca una reacción positiva en nuestro cuerpo al grado que lo lleva a incrementar su potencia de obrar; mientras que el odio es “la tristeza acompañada por la idea de una causa exterior”¹²², o sea, un afecto surgido por una cosa singular que propicia una reacción negativa en el cuerpo y que lo hace disminuir su potencia de obrar. En general, “la alegría es el paso del hombre de una menor a una

¹¹⁹ E, III, Prop. XI.

¹²⁰ E, III, Prop. XIII, Corolario.

¹²¹ E, III, Prop. XIII, Escolio.

¹²² *Idem.*

mayor perfección”¹²³, mientras que “la tristeza es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección”¹²⁴.

De la misma manera, Spinoza indica que el afecto primario de la alegría referido tanto a la mente como al cuerpo se denomina “placer” o “regocijo”, con la diferencia de que el “placer” remite a una parte específica del cuerpo, mientras que el “regocijo” a todo el cuerpo en general. Lo mismo pasa con la tristeza, ya que cuando se refiere a un componente específico del cuerpo se denominará “dolor”, mientras que se llamará “melancolía” cuando afecta a todo el cuerpo.

Por último, cabe mencionar que “cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de alegría, tristeza o deseo”¹²⁵ y esto se explica en la medida en que el cuerpo humano puede ser afectado por dos o más cosas singulares al mismo tiempo. Si una de esas cosas singulares aumenta o disminuye la potencia de obrar del cuerpo y las otras no, entonces la mente relacionará la cosa singular que sí aumentó o disminuyó la potencia de obrar del cuerpo con aquella que no lo hizo, identificándola igualmente con el mismo efecto.

De tal modo que, para Spinoza, el hombre puede amar u odiar una cosa de manera completamente gratuita, ya que si esa cosa lo afectó simultáneamente con otra u otras, la relacionará de manera automática con la que sí haya aumentado o disminuido su potencia de obrar, aunque realmente no haya sido la causa efectiva de tal afección positiva o negativa.

Igualmente sucederá el mismo proceso de asociación de una cosa con otra si se asemejan, ya que la mente relacionará esa cosa semejante con la que sí afectó de una determinada manera al cuerpo. Y si una cosa afecta

¹²³ E, III, Def. de los afectos II.

¹²⁴ E, III, Def. de los afectos III.

¹²⁵ E, III, Prop. XV.

positivamente al cuerpo y después lo hace de forma contraria, el hombre experimentará simultáneamente amor y odio hacia esa cosa singular, provocándole “fluctuación del ánimo”¹²⁶.

Así, al asentar que la esencia del hombre es el deseo y que éste no se distingue en nada del apetito por el que todas las cosas de la Naturaleza tienden a perseverar en su ser, Spinoza establecerá las bases de una teoría de las pasiones en donde la imaginación fungirá como un elemento clave para comprender el origen y el desarrollo de muchas de ellas.

2.5 La teoría de las pasiones: imaginario, afectos y potencia de obrar

Como se ha observado a lo largo de este capítulo, el hombre tiene una potencia de imaginar que se refiere a la capacidad del entendimiento de considerar como presente, aunque ya no se encuentre en estado actual, a una cosa singular que haya afectado al cuerpo de una manera positiva o negativa, es decir, que haya aumentado o disminuido su potencia de obrar.

De igual modo, la imaginación, al considerar como presentes a cosas que ya no se encuentran en un estado actual, es capaz de evocarlas o recordarlas, ya sea para afirmar la potencia de obrar del cuerpo o para excluir aquellas otras imágenes de las cosas que la reprimen o inhiben.

Asimismo, una imagen indica siempre la naturaleza de nuestro cuerpo antes que la del cuerpo o los cuerpos que lo afectan, o sea, “las imaginaciones del alma revelan los afectos de nuestro cuerpo más bien que la naturaleza de los

¹²⁶ E, III, Prop. XVII, Escolio.

cuerpos exteriores”¹²⁷ y al ser estas imaginaciones, a su vez, ideas inadecuadas implican siempre un conocimiento limitado y confuso.

En ese sentido, las imágenes son representaciones de las afecciones del cuerpo que la mente es capaz de producir, pero en la medida en que son ideas inadecuadas más bien las padece, ya que “el alma está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene, y, por contra, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene”¹²⁸.

De tal manera que, para Spinoza, una “pasión” se define, en primera instancia, como una idea inadecuada, es decir, una idea confusa y mutilada de las afecciones de nuestro cuerpo que es capaz de producir el entendimiento, y mediante la cual, el hombre más bien imagina los cuerpos singulares que lo afectan antes que comprenderlos cabalmente.

Además, estas ideas inadecuadas, que concatenadas conformarían una especie de “imaginario” en la mente del hombre, disponen a su vez al cuerpo en un estado físico y anímico determinado por el cual igualmente padece ante las cosas singulares que lo rodean antes que actuar e intervenir libremente sobre ellas.

Asimismo, una “pasión” también es una afección del cuerpo por la cual éste incrementa o disminuye su potencia de obrar, y se diferencia de una “acción” al ser explicada más bien por la potencia de las demás cosas singulares que por la potencia del cuerpo mismo que es afectado.

Así pues, la “pasión” es siempre un afecto –en tanto idea inadecuada de las afecciones de nuestro cuerpo y, a su vez, afección que incrementa o disminuye la potencia de obrar de éste– mediante el cual el hombre pasa de un estado de

¹²⁷ E, III, Prop. XIV, Dem.

¹²⁸ E, III, Prop. I, Corolario.

mayor perfección a uno de menor perfección, y viceversa. En este sentido, cuando se pasa a un estado de mayor perfección, dicho afecto o pasión, será llamado alegría, mientras que cuando se transita hacia el estado inverso se denominará tristeza.

Por lo que Gilles Deleuze tiene razón en referirse a los afectos primarios que nacen del deseo como “pasiones alegres” y “pasiones tristes”, en tanto que son la consecuencia de la manera en que las cosas singulares de la Naturaleza afectan a nuestro cuerpo, ya sea para afirmar su potencia de obrar, y con ello su esfuerzo por perseverar en su ser, o ya sea para reprimirla:

Mientras nuestros sentimientos o afectos brotan del encuentro con otros modos existentes, se explican por la naturaleza del cuerpo afectante y por la idea necesariamente inadecuada de este cuerpo, imagen confusa que nuestro estado envuelve. Tales afectos son siempre *pasiones*, puesto que nosotros no somos su causa adecuada. Incluso son también pasiones los afectos basados en la alegría, que se definen por el aumento de la potencia de acción; la alegría es todavía una pasión “en cuanto que la potencia de acción del hombre no ha aumentado hasta el punto en que se concibe adecuadamente a sí mismo y a sus propias acciones”¹²⁹.

De esta manera, los afectos del cuerpo que incrementan o disminuyen su potencia de obrar cuando no provienen directamente de él ni lo tienen como causa adecuada, serán necesariamente pasiones –“pasiones alegres” o “pasiones tristes”–, y éstas se explicarán por la potencia de los cuerpos con quienes sostenemos encuentros favorables o desfavorables, y no tanto por la acción del nuestro. Asimismo, si los afectos son explicados por la propia

¹²⁹ Gilles Deleuze, *Op. Cit.*, p. 64.

potencia del hombre y son adecuadamente concebidos por la mente de éste, entonces dejarán de ser “pasiones” y se transformarán en “acciones”:

Desde el punto de vista de los afectos, la distinción fundamental entre *dos tipos de pasiones*, pasiones tristes y pasiones alegres, prepara una distinción muy diferente entre *las pasiones y las acciones*. De una idea como idea de *affectio* (afección) siempre se siguen afectos. Pero si la idea es adecuada, en lugar de ser una imagen confusa, si expresa directamente la esencia del cuerpo afectante en vez de englobarlo indirectamente en nuestro estado, si es la idea de una *affectio* (afección) interna o de una autoafección que señala la conveniencia interior de nuestra esencia, de las demás esencias y de la esencia de Dios (tercer tipo de conocimiento), entonces los afectos que derivan de ella son en sí mismos acciones¹³⁰.

Para Spinoza, pues, el hombre es un individuo movido por sus afectos, y en ese sentido será un ser necesariamente pasional, ya que la mayoría de las veces es sólo consciente de su deseo y del esfuerzo que hace el cuerpo por perseverar en su ser y, con ello, del aumento o disminución de su potencia de obrar a través de los encuentros con las cosas singulares que propician tales variaciones en su perfección.

Y esto no significa que el hombre sea libre, ya que el hecho de depender de la potencia de los demás cuerpos para afirmarse y ser consciente de sus afecciones no implica que el hombre asuma por sí mismo su propia potencia de obrar.

¹³⁰ Gilles Deleuze, *Op. Cit.*, pp. 64-65.

Más bien el hombre experimenta “pasiones alegres” o “pasiones tristes” en la medida en que sus encuentros con los demás cuerpos le resultan provechosos o dañinos, pero sin ser él mismo la plena causa de esos estados de ánimo.

Si el hombre padece con estos encuentros, entonces es necesariamente causa parcial de sus afectos, es decir, de sus alegrías y de sus tristezas, ya que en tanto pasiones, aquellos se explicarán más por la fortuna o el azar que por su propia potencia o libertad.

De esta manera, Spinoza deja en claro que el hombre en general más bien imagina las afecciones de su cuerpo antes que establecer las causas efectivas de los padecimientos que sufre o de las alegrías que goza, y esto únicamente describe el estado en el que se encuentra dispuesta su propia naturaleza, ya que:

Nosotros padecemos necesariamente en cuanto que tenemos ideas inadecuadas, y sólo en la medida en que las tenemos; esto es, sólo padecemos necesariamente en la medida en que forjamos imaginaciones, o sea, en cuanto que experimentamos un afecto que implica la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza de un cuerpo exterior. Así pues, la naturaleza de cada pasión debe ser explicada necesariamente de tal modo que resulte expresada la naturaleza del objeto por el que somos afectados¹³¹.

Ahora bien, cada pasión, en tanto afecto que nace de la potencia de una cosa singular y no tanto de la de nuestro propio cuerpo, debe explicarse adecuadamente por el objeto que la propicia, ya que no es lo mismo el afecto

¹³¹ E, III, Prop. LVI, Dem.

que brota de un objeto “X” o el de un objeto “Y”. Es decir, aunque cualquiera de estos afectos determine o propicie una alegría o una tristeza en el hombre, la alegría o tristeza que se sigue del objeto “X” no será la misma que la que se deriva del objeto “Y”, debido a que la esencia de uno y otro objeto son distintas, y cada uno de los hombres, a pesar de presentar una constitución natural semejante, tendrá, a su vez, una esencia singular y una composición particular de su propio cuerpo que lo dispondrá a ser afectado y a afectar a los objetos de manera diversa.

Por esa razón, las pasiones serán explicadas tanto por la naturaleza de los objetos o cuerpos que afectan al cuerpo humano cuanto por la composición misma de éste, ya que “hombres distintos pueden ser afectados de distintas maneras por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto”¹³².

De esta forma, la teoría de las pasiones en Spinoza se articula a partir de las nociones de “afectos”, “imágenes” o “imaginario” y “potencia de obrar”. Por eso, Spinoza define a la pasión, al final del Libro III de la *Ética*, de la siguiente forma: “Un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra”¹³³.

A su vez, las pasiones disponen al cuerpo a experimentar ya sea una alegría o una tristeza a partir de la relación que establece con otros cuerpos o cosas singulares, ya que se parte del hecho de que “en la Naturaleza no se da

¹³² E, III, Prop. LI.

¹³³ E, III, Def. general de los afectos.

ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte”, es decir, “dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida”¹³⁴.

Y como “la fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores”¹³⁵, las pasiones, lejos de ser concebidas como algo ajeno a la dinámica de la Naturaleza y al propio hombre, se asumen como una consecuencia necesaria de las relaciones que éste establece con todas las cosas singulares que conforman a la Naturaleza. Igualmente, estas cosas singulares no sólo exceden en potencia al hombre, sino que, a su vez, lo afectan de tal modo que lo hacen disminuir su potencia de obrar, o sea, lo hacen padecer.

Por esa razón, las pasiones además de ser necesarias, en el sentido de que son consecuencia de la misma dinámica de la Naturaleza, requieren ser explicadas mediante el entendimiento, a partir del pleno señalamiento de sus causas, ya que de esa manera el hombre no sólo será consciente de sus afectos, sino que será capaz de dirigir su deseo con el propósito de obtener la mayor cantidad de alegrías que lo fortalezcan y con ello conquistar su libertad.

Dicho en otras palabras, en la medida en que el hombre es parte de la Naturaleza, y no una realidad ajena a ella y fuera del alcance de sus leyes, necesariamente padecerá, ya que “padecemos en la medida en que somos una parte de la Naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes”¹³⁶. Es decir, “el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las

¹³⁴ E, IV, Axioma.

¹³⁵ E, IV, Prop. III.

¹³⁶ E, IV, Prop. II.

pasiones”, ya que “sigue el orden común de la Naturaleza, obedeciéndolo, y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas”¹³⁷.

Por último, cabe mencionar que para Spinoza siempre “nos esforzamos en promover que suceda todo aquello que imaginamos conduce a la alegría, pero nos esforzamos por apartar o destruir lo que imaginamos que la repugna, o sea, que conduce a la tristeza”¹³⁸, lo que quiere decir que el hombre siempre busca ver favorecido su deseo debido a que lo lleva a cumplir un anhelo surgido por una causa exterior o incluso interior, y esto le provoca un incremento en su potencia de obrar con el que adquiere una perfección mayor.

Además, “el amor es una alegría que el hombre se esfuerza, cuanto puede, por conservar”¹³⁹, mientras que el odio implica lo contrario, es decir, es una tristeza acompañada con la idea de una causa exterior que el hombre se esfuerza en destruir. De esa manera, se sigue que, para Spinoza, toda tristeza será mala en la medida en que disminuye nuestra potencia de obrar, ya que al disminuirla se opone al esfuerzo del hombre por perseverar en su ser.

Por ello, “cuanto mayor es la tristeza, tanto mayor es la parte de la potencia de obrar del hombre a la que necesariamente se opone; por consiguiente, cuanto mayor es la tristeza, tanto mayor será la potencia de obrar con la que el hombre se esforzará por apartar de sí esa tristeza, esto es, tanto mayor será el deseo o el apetito con que lo hará”¹⁴⁰.

Así pues, Spinoza indica que los afectos de la alegría y la tristeza no son más que el deseo afectado de manera distinta, es decir, “la alegría y la tristeza

¹³⁷ E, IV, Prop. IV, Corolario.

¹³⁸ E, III, Prop. XXVIII.

¹³⁹ E, III, Prop. XXXVIII, Dem.

¹⁴⁰ E, III, Prop. XXXVII, Dem.

es el deseo mismo, o el apetito, en cuanto aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas exteriores”¹⁴¹.

En ese sentido, Spinoza clasifica a los afectos –ya sean estas pasiones o acciones– en tres grandes bloques: los afectos que se identifican con la alegría, los que se identifican con la tristeza y aquellos que surgen del mismo deseo. Las clases de alegrías y tristezas que el hombre es capaz de experimentar pueden surgir ya sea de una causa exterior o de una causa interior, y ello implica un aumento o una disminución de la potencia de obrar del cuerpo.

Entre las clases de alegría que surgen por una causa exterior se encuentran el amor, la devoción, la irrisión, la esperanza, la seguridad, la satisfacción, la aprobación, la sobreestimación y la misericordia. Mientras que aquellas alegrías acompañadas con la idea de una causa interior están, entre otras, el contento de sí mismo, la soberbia y la gloria.

Igualmente, entre las clases de tristeza que surgen por una causa exterior destacan el odio, la repulsión, el miedo, la desesperación, la insatisfacción, la conmiseración, la indignación, el menosprecio y la envidia. La humildad, el arrepentimiento, la abyección y la vergüenza son afectos de tristeza acompañados con la idea de una causa interior.

En todos estos afectos, el amor y el odio juegan un papel fundamental debido a que son las expresiones primarias del deseo en tanto alegría o tristeza, es decir, en tanto es aumentado o disminuido, y a partir de su dinámica y sus particulares combinaciones se explicarán buena parte del resto de los afectos.

¹⁴¹ E, III, Prop. LVII, Dem.

Por eso, Spinoza dice que “hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo y, consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto de ellos – como la fluctuación del ánimo–, o derivado de ellos –amor, odio, esperanza, miedo, etcétera–, como clases de objetos que nos afectan”¹⁴².

Por ejemplo, la devoción es “el amor hacia quien nos asombra”¹⁴³ y la aprobación es “el amor hacia alguien que ha hecho bien a otro”¹⁴⁴, mientras que la indignación es el afecto contrario, o sea, es “el odio hacia alguien que ha hecho mal a otro”¹⁴⁵. Y de ese modo podríamos explicar cada uno de los afectos que el ser humano es capaz de experimentar.

Sumados a las alegrías y a las tristezas, se encuentran los afectos surgidos del deseo mismo, entre los que Spinoza menciona a la frustración, la emulación, el agradecimiento o gratitud, la benevolencia, la ira, la venganza, la crueldad o sevicia, el temor, la audacia, la pusilanimidad, la consternación y la humanidad. Mención aparte merecen la ambición, la gula, la embriaguez, la avaricia y la libidine o concupiscencia, que son deseos inmoderados que no tienen contrarios, ya que para Spinoza los afectos que comúnmente se oponen a éstos son más bien una “potencia del ánimo”¹⁴⁶.

De este modo, se observa que en la teoría de las pasiones de Spinoza, una alegría siempre será mejor que una tristeza en la medida en que propicia una mayor perfección en nuestra existencia. Asimismo, es notable que “de todos los afectos que se refieren al alma en cuanto que obra, no hay ninguno que no se remita a la alegría o al deseo”¹⁴⁷, es decir, un afecto en tanto es una acción

¹⁴² E, III, Prop. LVI.

¹⁴³ E, III, Def. de los afectos X.

¹⁴⁴ E, III, Def. de los afectos XIX.

¹⁴⁵ E, III, Def. de los afectos XX.

¹⁴⁶ E, III, Def. de los afectos XLVIII, Explicación.

¹⁴⁷ E, III, Prop. LIX.

que tiene como causa adecuada a la potencia de obrar del propio hombre nunca se explicará por una tristeza, debido a que ésta más bien impide la potencia de obrar del cuerpo y, con ello, simultáneamente reprime la potencia de pensar del alma.

Por esta razón, tristezas como el miedo o la desesperación nunca ayudarán a incrementar la potencia de obrar del hombre, y por el contrario la impedirán o frustrarán. Asimismo, el miedo no puede concebirse sin la esperanza, ya que ambos, a pesar de provenir de afectos contrarios, es decir, de provenir el primero de una tristeza y la segunda de una alegría, y al depender de un suceso que puede o no ocurrir en un tiempo futuro, o de un evento del que se tiene duda sobre su efectivo cumplimiento, provocarán una fluctuación del ánimo que se experimentará con la misma intensidad en un afecto o en otro. Por ello, tales afectos serán definidos por Spinoza como alegrías o tristezas inconstantes o intermitentes:

La esperanza no es sino una alegría inconstante, surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos. Por contra, el miedo es una tristeza inconstante, surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la seguridad, y del miedo, la desesperación; es decir, una alegría o tristeza surgida de la imagen de una cosa que hemos temido o esperado¹⁴⁸.

De tal modo que estos afectos inconstantes son sólo contrarios en apariencia, ya que tanto el miedo como la esperanza al dudar sobre la

¹⁴⁸ E, III, Prop. XVIII, Esc. II.

realización de una cosa en un tiempo futuro, no dejan de experimentar alegría y tristeza de manera alternada.

Así pues, aquel que tiene esperanza en tanto quiere que una cosa se cumpla no deja de imaginar las cosas que la pueden excluir, por lo que con ello provocará una tristeza en su ánimo; lo mismo sucederá con el que tiene miedo, ya que en tanto desea que no se cumpla lo que odia, imaginará las cosas que lo destruyan, lo que le provocará una cierta alegría. De tal manera que “no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza”¹⁴⁹, ambos son afectos que no pueden concebirse sin el otro.

De esta forma, se observa que las pasiones lejos de remitirse a un vicio o desviación de la naturaleza humana se siguen de manera necesaria de ella y de las leyes de la Naturaleza, ya que no es posible que el hombre deje de experimentarlas debido a que se encuentra en una interacción constante con otras cosas singulares que lo exceden en potencia, por lo cual, “nosotros somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y que, semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer”¹⁵⁰.

Sin embargo, por esa misma dinámica de la Naturaleza y por la potencia del entendimiento, o sea, de la razón, el hombre es capaz de comprender el origen de esos afectos por los cuales padece y, a partir de ese conocimiento, que implica tanto la composición de su cuerpo como el de las cosas singulares que lo afectan, puede conquistar su libertad y obtener una mayor perfección de su existencia.

¹⁴⁹ E, III, Def. de los afectos XIII, Explicación.

¹⁵⁰ E, III, Prop. LIX, Esc.

3 Existencia, libertad y muerte

3.1 Existencia: los límites o impotencia de la razón, la finitud y la perfección en el hombre

Como hemos observado en el anterior capítulo, las pasiones son el efecto necesario de las relaciones que establece el hombre con el resto de las cosas naturales, y, en ese sentido, el hombre será un ser pasional. Sin embargo, el hombre también tiene la capacidad de determinar, a través del entendimiento, o sea, de la razón, las causas de las pasiones que lo afectan y, mediante su conocimiento adecuado, puede generar las condiciones para que su obrar sea cada vez más libre. De esta manera, su potencia de existir se incrementará y no dependerá tanto de la fortuna o de las causas exteriores, sino de sí mismo como causa adecuada.

Por esa razón, Spinoza señala que en la medida en que el hombre remonte su estado innato de ignorancia por el cual necesariamente padece, será cada vez más libre y dejará tras de sí el estado de servidumbre que implica el desconocimiento de sí mismo y de lo que le rodea. Además de que la impotencia humana consiste principalmente en eso, en estar sometido a los afectos y en dejarse llevar por los designios de la fortuna:

Llamo servidumbre humana a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a sus afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a

menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él a hacer lo que es peor.¹⁵¹

Así pues, el hombre, a pesar de ver lo que es mejor para él, usualmente termina haciendo lo que es peor, y ese comportamiento se explica, en buena medida, por el peso de las causas exteriores sobre él, ya que al superarlo en potencia, lo hacen padecer, y como cada pasión es una idea inadecuada por la que nos imaginamos las cosas que nos afectan, la fuerza de esta imagen dispondrá de tal manera al cuerpo que inhibirá su potencia de obrar “hasta el punto que ese afecto quede pertinazmente adherido al hombre”¹⁵².

De este modo, para Spinoza, “la fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia”¹⁵³ se debe a que al ser representaciones directas, aunque mutiladas y confusas, de las afecciones del cuerpo, lo disponen de una determinada forma a comportarse y obrar, ante la cual poco pueden hacer las ideas verdaderas o adecuadas, ya que las imágenes no tienen nada de falso, sino que son verdaderas percepciones del cuerpo.

Por esa razón, en la medida en que estamos afectados por una imagen que representa la afección de un objeto a nuestro cuerpo, aunque sea inadecuada, nos dispondrá de una determinada manera a obrar o a dejar de hacerlo, ya que “las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos”¹⁵⁴.

¹⁵¹ E, IV, Prefacio.

¹⁵² E, IV, Prop. VI.

¹⁵³ E, IV, Prop. V.

¹⁵⁴ E, IV, Prop. I, Esc.

De esta manera, Spinoza pone en su justo sitio la fuerza de la razón, ya que a pesar de ser el instrumento por el cual el hombre puede determinar las causas de las cosas que lo afectan o que desea, se muestra la mayoría de las veces impotente ante la fuerza de las imágenes en la medida en que se encuentran enraizadas en el cuerpo. Por eso, señala que para suprimir o vencer un afecto nacido de una imagen del cuerpo se requiere otro afecto que le sea contrario y más fuerte aún:

Cuando el alma es asaltada por un afecto, el cuerpo experimenta al mismo tiempo una afección que aumenta o disminuye su potencia de obrar. Esta afección del cuerpo, además, recibe de su causa la fuerza para perseverar en su ser, y, por ende, no puede ser reprimida ni suprimida sino por una causa corpórea que haga experimentar al cuerpo una afección contraria a la primera y más fuerte que ella.¹⁵⁵

De este modo, se observan los límites o, en palabras de Spinoza, la “impotencia” de la razón ante la pasión, sobre todo porque ésta se encuentra completamente arraigada al cuerpo, y su causa depende de una cosa natural, externa al hombre, que al excederlo en potencia lo afecta y lo hace padecer u obrar de una manera determinada, y que muchas veces va en contra de aquello que le es más útil o que le puede procurar un bien mayor.

Aquí conviene mencionar que lo útil para el hombre no es más que aquello que su deseo apetece, es decir, todo aquello que le reporta un beneficio y que lo hace incrementar su potencia de obrar. En ese sentido, todo lo que afecte de alegría al ser humano será considerado como bueno, por lo que el conocimiento del bien no es más que la idea de la alegría que se sigue del

¹⁵⁵ E, IV, Prop. VII, Dem.

afecto que la propicia, así como el conocimiento del mal implica la idea de la tristeza.¹⁵⁶

Pero, generalmente, lo que el hombre cree que le es más útil, en tanto le afecta de alegría e incrementa su potencia de obrar, no es necesariamente lo más bueno o lo que más le conviene, debido a que esa alegría a la que identifica como su máximo bien, además de provenir de la potencia de una causa exterior y, en ese sentido, ser una pasión, muchas veces afecta a sólo una parte del cuerpo en detrimento de las demás, o depende tanto de su realización inmediata en el presente que posterga la realización de una acción más benéfica pero cuya intensidad y placer se desvanece porque se encuentra proyectada hacia el futuro.

Por eso, para Spinoza, lo verdaderamente bueno, que únicamente se puede establecer a través de la razón, en la medida en que determina aquello que le traerá una mayor utilidad al hombre, no sólo puede ser reprimido, sino incluso “extinguido por otros muchos deseos que brotan de los afectos que nos asaltan”¹⁵⁷.

De esta manera, el conocimiento verdadero del bien, que la razón establece en función de la real utilidad del hombre, fácilmente puede ser desvanecido o suprimido ante las pasiones que experimenta, debido a que son afectos que surgen de la potencia de las causas exteriores y propician alegrías intensas pero efímeras.

Además, los afectos de alegría que dichas causas exteriores originan en el cuerpo pueden ser tan placenteros que lleven a imaginar al hombre que su mayor bien o utilidad consiste en su disfrute pleno e inmediato, cuando en

¹⁵⁶ E, IV, Prop. VIII. Señala Spinoza: “El conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que el afecto de la alegría o el de la tristeza, en cuanto que somos concientes de él”.

¹⁵⁷ E, IV, Prop. XV.

realidad son alegrías tan contingentes y fugaces que muchas veces impiden una alegría mayor que puede ser más duradera.

Esto, pues, explica el comportamiento invertido del hombre, ya que a pesar de saber lo que es mejor para él, decide la mayoría de las veces hacer lo contrario, siendo quizá consciente del placer efímero que obtendrá con la consumación de un deseo inmediato, a pesar de que con dicha acción muy probablemente postergue el cumplimiento de un objetivo que le será a la larga de mayor utilidad. Igualmente, el hombre es capaz de abandonarse por completo a los más diversos goces, descuidando aspectos fundamentales para el desarrollo y perseverancia de su existencia.

Así pues, la dinámica de las pasiones en la existencia del hombre lo lleva más bien a obrar de acuerdo con la potencia de las causas exteriores o a los designios de la fortuna, antes que a hacerlo en función de lo que establece su propio entendimiento:

Con esto, creo haber mostrado la causa de que los hombres sean movidos más bien por la opinión que por la verdadera razón, así como la causa de que el verdadero conocimiento del bien y el mal suscite turbaciones del ánimo, y de que ceda frecuentemente a todo género de concupiscencia. De ahí proviene aquello del poeta: “veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor”.¹⁵⁸

De este modo, Spinoza plantea una concepción más realista de la potencia de la razón, ya que si bien el hombre es capaz de determinar a través de ella las causas por las cuales padece con la finalidad de que su acción sea cada vez más libre y potente, poco puede hacer ante aquellas pasiones que se

¹⁵⁸ E, IV, Prop. XVII, Esc.

explican por la fuerza con la que las causas exteriores afectan al cuerpo y a su imaginación.

Por otro lado, la existencia del hombre además de ser necesariamente pasional, como se ha demostrado, presenta otros rasgos específicos como la finitud o limitación de su existencia, su contingencia y su perfección. El primero de estos aspectos, la finitud, se describe como el modo de estar sujeto a una duración determinada, lo que significa que la existencia del hombre se encuentra limitada en el tiempo.

Esta limitación en su ser se explica por el hecho de que su esencia no implica necesariamente la existencia, como es el caso único de la Naturaleza, y por esa misma razón, no puede concebirse sino como una parte de ella.

Además, al ser un modo de existir finito no es posible que las variaciones o transformaciones en su existencia se expliquen por sí mismas, sino que éstas serán la consecuencia de las relaciones que establezca con el resto de las cosas singulares que lo exceden en potencia y que también existen en la Naturaleza.

En ese sentido, el hombre, en cuanto modo de ser finito, también es una cosa singular y contingente, es decir, que no implica “nada que afirme o excluya necesariamente su existencia”¹⁵⁹ y debido a esto, no puede pensarse como un individuo o un ser privilegiado al que la Naturaleza le haya asignado un lugar especial y al que tenga la finalidad de servirle.

Este énfasis que hace Spinoza en la finitud del hombre, así como la negación de que sea un ser privilegiado en el mundo, también lo lleva a romper con la ficción de que la Naturaleza “no hace nada sino con vistas a un fin”¹⁶⁰,

¹⁵⁹ E, IV, Def. III.

¹⁶⁰ E, IV, Prefacio.

ya que ella sólo actúa en función de lo que su propia esencia determina de manera necesaria :

Hemos mostrado, efectivamente, en el Apéndice de la Parte Primera, que la Naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe. Hemos mostrado, en efecto, que la necesidad de la Naturaleza, por la cual existe, es la misma en cuya virtud obra. Así pues, la razón o causa por la que Dios, o sea, la Naturaleza, obra, y la razón o causa por la cual existe, son una sola y misma cosa. Por consiguiente, como no existe para ningún fin, tampoco obra con vistas a fin alguno, sino que, así como no tiene ningún principio o fin para existir, tampoco los tiene para obrar. Y lo que se llama “causa final” no es otra cosa que el apetito humano mismo¹⁶¹.

Así pues, la idea de que la Naturaleza no hace nada en vano o que obra para lograr un fin es sólo una ficción con la que los hombres proyectan su peculiar condición ontológica al resto de las cosas singulares y lo extienden a la Naturaleza en su conjunto. En ese sentido, los hombres tienden a creer que por el hecho de que ellos apetecen diversas cosas y que obran de acuerdo con lo que dicta su deseo, también la Naturaleza en general hace lo mismo, pero esta idea es errónea ya que en ella no hay apetito ni carencia por la que actúe de una manera determinada.

Además, la idea de que existen cosas perfectas o imperfectas en la Naturaleza ha surgido justo porque los hombres tienden a comparar las cosas artificiales que producen con la finalidad con que las han concebido, y si esta

¹⁶¹ *Idem.*

finalidad se ve cumplida en el resultado la juzgan perfecta, pero si no, la consideran imperfecta. Y este criterio para comparar las cosas artificiales lo extrapolan para compararlas, a su vez, con las cosas naturales, con el resultado de atribuirles perfección a aquellas que se ajustan a algún modelo ideal que se han hecho de la realidad en función de sus afectos.

De esta manera, la idea de perfección es sólo una noción común que el hombre ha construido en función de sus propios parámetros, ya que generalmente concibe como perfectas aquellas cosas que él mismo ha realizado de acuerdo con un fin específico, lo que lo lleva a imaginar que todas las cosas naturales se explican por la misma dinámica o se deberían ajustar a su modelo ideal de perfección.

Pero en la Naturaleza no hay imperfección, ya que en ella no existen jerarquías ontológicas y, por esa razón, ningún ser es más perfecto que otro. En ella todos los modos de ser participan de la misma perfección en la medida en que expresan de una manera determinada la potencia absolutamente infinita con la que se produce a sí misma y a todas las cosas singulares.

Por esa razón, cuando Spinoza habla de que una cosa natural puede pasar de una menor a una mayor perfección, o viceversa, no quiere decir que pueda convertirse en otro tipo de realidad distinta a la que determina su esencia, puesto que no hay existencias mejores o peores que otras, cada existencia es perfecta en la medida en que expresa aquello que su esencia ha determinado a existir y no otra cosa:

Debe observarse, ante todo, que cuando digo que alguien pasa de una menor a una mayor perfección, y a la inversa, no quiero decir con ello que de una esencia o forma se cambie a otra; un caballo, por ejemplo, queda destruido tanto si se trueca

en un hombre como si se trueca en un insecto. Lo que quiero decir es que concebimos que aumenta o disminuye su potencia de obrar, tal y como se la entiende según su naturaleza¹⁶².

Por todo ello, para Spinoza, la existencia del hombre además de ser finita, es decir, sometida a una duración determinada, también se concebirá como una potencia o fuerza de existir específica, debido a que expresa la potencia absolutamente infinita de la Naturaleza y, justo por ello, la existencia humana será concebida como perfección, o sea, el hecho de ser finita no implica que no persevere en la existencia con una fuerza determinada:

Entenderé por “perfección” en general, como ya he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en cuanto que existe y opera de cierto modo, sin tener en cuenta para nada su duración. Pues ninguna cosa singular puede decirse más perfecta por el hecho de haber perseverado más tiempo en la existencia, ya que la duración de las cosas no puede ser determinada en virtud de su esencia, supuesto que la esencia de las cosas no implica un cierto y determinado tiempo de existencia; una cosa cualquiera, sea más o menos perfecta, podrá perseverar siempre en la existencia con la misma fuerza con que comenzó a existir, de manera que, por lo que a esto toca, todas son iguales¹⁶³.

Así pues, la idea de perfección se refiere a la realidad misma –“por realidad entiendo lo mismo que por perfección”¹⁶⁴– en tanto que todo se explica por la potencia absolutamente infinita de la Naturaleza, y en ella no hay carencia ni

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ *Idem.*

¹⁶⁴ E, II, Def. VI.

mucho menos apetencia alguna por ser cumplida, sino que todo su obrar se explica por la necesidad con la que existe.

De esta manera, la existencia del hombre es finita y esta condición no implica imperfección, sino una potencia específica de existir que se expresa a través del esfuerzo perseverante con el que se conserva en su ser, mismo que es el fundamento de la virtud e, incluso, de la felicidad del hombre:

La virtud no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza, y que nadie se esfuerza en conservar su ser sino en virtud de las leyes de su propia naturaleza, se sigue de ello: primero, que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio, y la felicidad consiste en el hecho de que el hombre puede conservar su ser. Se sigue también, segundo: que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no debemos apetecerla por obra de otra causa más excelente o útil para nosotros que la virtud misma. Se sigue, por último, tercero: que los que se suicidan son de ánimo impotente, y están completamente derrotados por causas exteriores que repugnan a su naturaleza.¹⁶⁵

De este modo, al plantear que la virtud se basa en el esfuerzo con que el hombre persevera en su ser, Spinoza sienta los fundamentos de lo que será la libertad y la felicidad en el hombre, misma que se identifica con el aumento de su potencia de obrar, pero a partir de la obtención de ideas adecuadas a través de su entendimiento o de la potencia de su razón.

¹⁶⁵ E, IV, Prop. XVIII, Escolio.

3.2 La libertad o la potencia del entendimiento

El hombre puede conquistar su libertad a través del entendimiento, ya que mediante su uso es capaz, tanto de establecer las causas de los afectos que lo determinan a obrar de una manera específica cuanto de comprender su verdadera utilidad.

Ahora bien, de acuerdo con Spinoza, el entendimiento o la razón “no exige nada que sea contrario a la Naturaleza”¹⁶⁶, sino fundamentalmente plantea que las acciones del hombre se apeguen a sus leyes y a lo que determina su propia esencia. En ese sentido, la libertad, como bien se indicó anteriormente, es fundamentalmente “conocimiento de lo necesario”, además de que implica actuar según la guía de la razón:

Como la razón no exige nada que sea contrario a la Naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia –lo que realmente le sea útil– apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser. Y esto es tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que la parte¹⁶⁷.

De esta manera, aquello que la razón establece como precepto concuerda enteramente con las leyes de la Naturaleza, ya que propugna que el hombre se ame a sí mismo, y, en consecuencia, busque su propia utilidad, o sea, busque

¹⁶⁶ E, IV, Prop. XVIII, Esc.

¹⁶⁷ *Idem.*

aquello que le sea particularmente provechoso o benéfico y que lo haga incrementar su potencia de obrar.

Para decirlo con otras palabras, los dictámenes de la razón parten del mismo principio por el que el deseo impulsa al hombre a actuar: la conservación de su ser. En ese sentido, “cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad –esto es, de su ser–, en esa medida es impotente”¹⁶⁸.

Esto quiere decir que aquel que procura aquellas cosas que le benefician y con las que incrementa su potencia de obrar, será más virtuoso, puesto que el único fundamento de la virtud no es otro que el de la búsqueda de la utilidad, esto es, la conservación del ser. En ese sentido, aquel hombre que no procure su propia conservación estará muy lejos de ser virtuoso y, por esa razón, será cada vez más impotente.

Para Spinoza, pues, el esfuerzo con el que el hombre persevera en su ser no sólo es la esencia del hombre, sino que también constituye el único fundamento de la virtud, y mientras más consiga el hombre perseverar en su ser, más virtuoso y potente será, debido a que la virtud se identifica con su potencia o fuerza de existir.¹⁶⁹

Ahora bien, cuando el hombre actúa determinado por una causa exterior no se puede decir propiamente que obra de manera virtuosa, puesto que, si bien es cierto que con ello atiende su propia utilidad, su acción se explicará no por su propia potencia, sino por la del objeto que lo afecta.

¹⁶⁸ E, IV, Prop. XX.

¹⁶⁹ Cfr. E, IV, Def. VIII.

Por eso, para Spinoza, el hombre obra según su potencia, es decir, según su virtud “sólo en la medida en que está determinado por el hecho de entender¹⁷⁰”, lo que significa que “actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa que obrar, vivir, o conservar su ser bajo la guía de la razón; poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad”¹⁷¹.

De esta manera, el hombre que busca su propia utilidad bajo la guía de la razón no sólo conserva su ser, sino que también obra de manera virtuosa, y con ello, afirma su potencia y conquista su libertad. Esta es la gran diferencia con los hombres que buscan su utilidad a través de los afectos que los hacen padecer, ya que su acción se explica por la potencia de causas exteriores y no por la propia.

En ese sentido, hay muchas cosas en la Naturaleza que son útiles a los hombres y con las que pueden conservar su ser, pero aquellas que le son más convenientes son las que más se le asemejan, debido a que tienen algo en común con su naturaleza y, por esa razón, podrán aumentar su potencia de obrar.

De esta manera, lo más excelente para conservar nuestro ser es aquello con lo que tenemos algo en común, ya que si una cosa concuerda más con nuestra naturaleza aumentará nuestra potencia de obrar y, en esa medida, será buena; por el contrario, si una cosa es completamente distinta a nuestra naturaleza no podrá ni aumentar ni disminuir nuestra potencia de obrar, es decir, nos será enteramente indiferente. Igualmente, si una cosa singular nos es contraria no nos servirá para conservar nuestro ser, debido a que más bien disminuirá nuestra potencia de obrar y, en ese sentido, será mala.

¹⁷⁰ E, IV, Prop. XXIII.

¹⁷¹ E, IV, Prop. XXIV.

De ahí, Spinoza llega a la conclusión de que lo más útil para el hombre es el hombre mismo, y no un objeto en particular o cualquier otra cosa singular de la Naturaleza, ya sea un animal, una planta o una piedra. Para Spinoza, el hombre es lo más conveniente para conservar nuestro ser porque concuerda enteramente con nuestra naturaleza, y al concordar en esencia, concuerda también en potencia, esto es, en fuerza de existir:

Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos¹⁷².

Por eso, lo más conveniente al hombre es el hombre gobernado por la razón, ya que cuando esto ocurre son capaces de unirse y actuar como un solo individuo, y juntos tienen mayor poder sobre la Naturaleza. Además, los hombres cuando son gobernados por sus afectos tienden a ser contrarios y a pesar de que son semejantes y coincidan en naturaleza, las pasiones los llevan a odiarse o a detestarse.

Aquí conviene decir, sin embargo, que si bien es cierto que lo más útil al hombre es el hombre gobernado por la razón, para que esto sea posible cada

¹⁷² E, IV, Prop. XVIII, Esc.

uno de ellos tiene que hacer uso de la potencia de su entendimiento a través de una práctica que requiere esfuerzo y constancia, de tal modo que paulatinamente sean capaces no de dejar a un lado su vida afectiva –puesto que esto es imposible– sino de regularla u orientarla de manera tal que sus afectos sean en realidad acciones y no tanto pasiones.

Spinoza es el primero en reconocer este proceso como sumamente difícil, debido a que los hombres tienden más a seguir sus apetitos y a creer que por el hecho de ser conscientes de lo que desean ya son libres, pero igualmente plantea la posibilidad de que puedan conquistar su libertad a través del conocimiento de sí mismos y de lo que les rodea. Aquí Spinoza enfatiza que la libertad no es un estado que se le dé al hombre de manera gratuita, sino que requiere de un esfuerzo por conquistarlo y hacerlo efectivo: esa es la diferencia entre un estado de esclavitud o servidumbre y un estado de libertad plena.

Por eso, Steven B. Smith acierta cuando en su libro *Spinoza y el libro de la vida* indica que “para Spinoza, la libertad no es la condición natural en la que hemos nacido. Esta condición natural es más bien la servidumbre de las pasiones y la imaginación. La libertad es un logro de la razón que resulta de saber frenar el poder de las pasiones y de un conocimiento adecuado de éstas”¹⁷³. Aunque más que “frenar las pasiones”, de lo que se trata es de comprenderlas y orientarlas o, mejor aún, transformarlas en acciones.

De cualquier modo, si no es posible llegar a ese estado en que los hombres actúen como si fueran todos una sola mente y un solo cuerpo, la vida entre ellos, aún gobernados por sus afectos y sus pasiones, es más conveniente para conservar nuestro ser que aquella que pudiésemos tener entre animales

¹⁷³ Steven B. Smith, *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 65-66.

salvajes o en la más abyecta soledad, pues la libertad sólo es posible en la comunidad de hombres que se han organizado en una sociedad determinada, es decir, en un Estado político, y de ese intercambio se obtienen mayores ventajas que perjuicios:

Lo que acabamos de decir lo atestigua también diariamente la experiencia, con tantos y tan impresionantes testimonios que está prácticamente en boca de todos el dicho: “el hombre es un dios para el hombre”. Sin embargo, sucede raramente que los hombres vivan según la guía de la razón, pues sus cosas discurren de manera que la mayoría son envidiosos y se ocasionan daño unos a otros. Y, con todo, difícilmente pueden soportar la vida en soledad, de suerte que la definición según la cual el hombre es “un animal social” suele complacer grandemente a la mayoría; y, en realidad, las cosas están hechas de manera que de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que daños.¹⁷⁴

De esta manera, para Spinoza, lo más conveniente al hombre es la vida en sociedad, particularmente en el Estado, ya que de ese intercambio con el resto de los hombres se obtendrán mayores beneficios que daños, además de que en el Estado el hombre renuncia a su derecho natural para realizar cualquier acción con la que pueda conservar su ser, y se transfiere ese poder a la sociedad entera que establece por consenso lo que es más óptimo o provechoso para conservar a la comunidad en su conjunto.

Por otro lado, en la medida en que el hombre es conciente de que lo más útil para la conservación de su ser es la relación que establezca con los demás

¹⁷⁴ E, IV, Prop. XXV, Esc.

hombres, comprenderá que la única libertad posible es la que se conquista en la sociedad, y que fuera de ella la libertad es una ficción.

Por eso, Spinoza señala que “lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil, y, al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado”¹⁷⁵.

En ese sentido, la razón también establece que de dos bienes hay que elegir siempre el mayor y de dos males el menor, lo que quiere decir que ante un bien que nos impida disfrutar de uno más provechoso debemos evitarlo, porque en realidad es un mal. De la misma manera, ante dos males debemos elegir el menor, ya que de esa forma nos libraremos de aquel que atente contra nuestra conservación.

Así pues, en el caso concreto de las cosas singulares que nos afectan en el tiempo presente, la misma razón establece que “apeteceremos un bien mayor futuro más que un bien menor presente, y un mal menor presente más que un mal mayor futuro”¹⁷⁶. Esto significa que si nos guiamos por la razón, sólo se verá el provecho íntegro que uno u otro bien puede causarnos para la conservación efectiva de nuestra existencia, independientemente de que uno u otro se identifiquen con el presente o con el futuro.

Por eso, cuantas veces estemos en el dilema de elegir un bien mayor futuro o un bien menor presente, renunciaremos necesariamente al bien menor presente debido a que en realidad es un mal que nos impide la conservación íntegra de nuestro ser. De igual modo, ante un mal menor presente y un mayor mal futuro, elegiremos el mal menor para evitar aquel que puede atentar contra

¹⁷⁵ E, IV, Prop. XL.

¹⁷⁶ E, IV, Prop. LXVI.

nuestra existencia y, en esa medida, ese supuesto mal se convertirá en un bien.

De este modo, Spinoza plantea que aquel hombre que se guía por la razón y actúa conforme a lo que ella establece –cosa sumamente difícil, pero posible de llevarla a cabo– no sólo conserva su ser y afirma su potencia, es decir, no sólo es un hombre virtuoso, sino que fundamentalmente obra de acuerdo con su voluntad y en esa medida es un hombre libre:

Así pues, si confrontamos esto con lo que hemos mostrado acerca de la fuerza de los afectos, veremos fácilmente qué diferencia hay entre el hombre que se guía por el solo afecto, o sea, por la opinión, y el hombre que se guía por la razón. El primero, en efecto, obra –quíralo o no– sin saber en absoluto lo que hace, mientras que el segundo no ejecuta la voluntad de nadie, sino sólo la suya, y hace sólo aquellas cosas que sabe son primordiales en la vida y que, por esa razón, desea en el más alto grado. Por eso llamo al primero esclavo, y al segundo libre¹⁷⁷.

El hombre libre, pues, es aquel que se guía por la razón para conservar su ser y, en tanto más lo consigue, más virtuoso y potente es, mientras que el esclavo es aquel que hace lo que no quiere y que además es ignorante de las causas que lo llevan a actuar de una manera determinada. De tal forma que la vida del esclavo se encuentra arrojada a la fortuna y es vencido diariamente por la potencia de las causas exteriores.

¹⁷⁷ E, IV, Prop. LXVI, Esc.

En ese sentido, el hombre libre, dice Spinoza, “en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”¹⁷⁸.

Además, sabe que no es posible que no seamos pasionales, debido a que somos una parte de la Naturaleza y, en esa medida, siempre existirá una cosa singular que sea más potente que otra y alguna de ellas, o varias, nos excederá en fuerza de existir y nos hará padecer. Es decir, comprende que la causa de las pasiones se explica por la potencia de las causas exteriores y por la disposición específica de nuestro cuerpo y de nuestra imaginación hacia ellas.

Por todo ello, el hombre libre es el hombre sabio, es decir, aquel que guiado por la razón consigue conservar su ser en función de la verdadera utilidad para la perfección de su existencia y, en ese sentido, aumenta su potencia de obrar, tiene un ánimo fuerte y es virtuoso:

El varón de ánimo fuerte considera ante todo que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina, y, por ende, sabe que todo cuanto piensa ser molesto y malo, y cuanto le parece inmoral, horrendo, injusto y deshonesto, obedece a que su concepción de las cosas es indistinta, mutilada y confusa; y, por esta causa, se esfuerza sobre todo por concebir las cosas tal como son en sí, y por apartar los obstáculos que se oponen al verdadero conocimiento, tales como el odio, la ira, la envidia, la irrisión, la soberbia y los demás de este estilo, que hemos comentado con anterioridad; y, de esta suerte, se esfuerza cuanto le es posible, como hemos dicho, por obrar bien y estar alegre¹⁷⁹.

¹⁷⁸ E, IV, Prop. LXVII

¹⁷⁹ E, IV, Prop. LXXIII, Esc.

De esta manera, el hombre libre no teme a la muerte, pues todos los deseos que surgen del entendimiento sólo son afectos de alegría, y el temor siempre es una forma de tristeza. Igualmente, busca lo menos posible tener el favor de los ignorantes, aunque es consciente de que la vida en sociedad es indispensable para la conservación de su ser, y es agradecido porque estima a los hombres como lo más conveniente para su existencia, evitando actuar con dolo.

En pocas palabras, “el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo”¹⁸⁰, y en esa medida, es virtuoso y sumamente potente.

Así pues, Spinoza ratifica la idea de que el estado general en que se encuentra el hombre es un estado de ignorancia semejante al de la esclavitud y la servidumbre, debido a que confunde su libertad con la mera conciencia de sus apetitos. Igualmente, imagina las afecciones de su cuerpo antes que comprenderlas y, por esa razón, más bien padece ante las causas exteriores y no actúa sobre ellas. La cuestión consiste, pues, para conquistar su libertad, en hacer uso de la potencia de su razón –acción sumamente difícil pero posible de llevarla a cabo– para comprender el origen de sus afectos y orientarlos en función de su verdadera utilidad y de la conservación de su ser.

Así, al concebir a la vida como el objeto de meditación del hombre libre, y a la práctica para conseguir el perfeccionamiento de la existencia como una sabiduría, Spinoza delinea todo un programa ético-filosófico, incluso político, y con él una alternativa para conducir e incrementar nuestra fuerza de existir.

¹⁸⁰ E, IV, Prop. LXXIII.

3.3 Muerte

En lo que respecta a la muerte, Spinoza la concibe como la consecuencia natural de la limitación de la potencia de existir de una cosa singular frente a otra u otras que la exceden en potencia, es decir, para el filósofo holandés la muerte no es algo que deseen ni los hombres ni cualquier cosa natural, debido a que todos se esfuerzan por perseverar en su existencia con una potencia indefinida.

Por esa razón, la muerte sólo puede explicarse como una alteración en las relaciones de movimiento y reposo en el cuerpo tanto del hombre como de las demás cosas singulares o modos finitos de existencia: “la muerte del cuerpo sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de reposo y movimiento que hay entre ellas”¹⁸¹.

Esta alteración de las relaciones de movimiento y reposo, a su vez, es causada por la potencia de las causas exteriores que, al afectar de una manera específica al cuerpo, generan en él algún desajuste interno que lo lleva a romper la armonía o unidad de los demás individuos que lo componen, impidiéndole afirmar su potencia de obrar y de existir:

Aquello que provoca que se conserve la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano está conservando la forma del cuerpo humano, y, por tanto, ocasiona que el cuerpo humano pueda ser afectado de muchas maneras, y que pueda afectar, a su vez, de muchas maneras a los

¹⁸¹ E, IV, Prop. XXXIX, Esc.

cuerpos exteriores, y de esta suerte es bueno. Por su parte, lo que provoca que las partes del cuerpo humano modifiquen su relación de reposo y movimiento, ocasiona que el cuerpo humano revista otra forma, esto es, que el cuerpo humano se destruya y, por consiguiente, que se vea privado de toda aptitud para ser afectado de muchas maneras; por tanto, es malo¹⁸².

Así pues, la muerte es consecuencia de un mal encuentro con otra cosa singular que altera las relaciones de movimiento y reposo en nuestro cuerpo, pero no es algo hacia lo que éste tienda, ya que siempre busca conservarse en su ser e incrementar su potencia de obrar.

Ahora bien, en el caso de los hombres gobernados por sus afectos, si las tristezas propiciadas por el peso de las causas exteriores son mayores que sus alegrías, entonces en su imaginación creerá que desea la muerte, pero en realidad lo que lo lleva a pensar eso es el mismo afecto que alguna cosa singular le inflige y que disminuye su potencia de obrar a tal grado que tiene la idea inadecuada de querer morir:

Así pues, nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza. Y así, nadie tiene aversión a los alimentos, ni se da muerte, en virtud de la necesidad de su naturaleza, sino compelido por causas exteriores; ello puede suceder de muchas maneras: uno se da muerte obligado por otro, que le desvía la mano en la que lleva casualmente una espada, forzándole a dirigir el arma contra su corazón; otro, obligado por el mandato de un tirano a abrirse las venas, como Séneca, esto es, deseando evitar un mal mayor por medio de otro menor; otro, en fin, porque causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal modo

¹⁸² E, IV, Prop. XXXIX, Dem.

que éste se reviste de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía, y cuya idea no puede darse en el alma. Pero que el hombre se esfuerce, por la necesidad de su naturaleza, en no existir, o en cambiar su forma por otra, es tan imposible como que de la nada se produzca algo, según todo el mundo puede ver a poco que medite¹⁸³.

De este modo, se observa que para Spinoza es imposible que el hombre se esfuerce por no perseverar en su ser, es decir, por destruirse y quitarse la vida. Al contrario, la potencia del hombre consiste en su deseo de existir y realizar toda acción por la cual sea posible hacerlo, de tal forma que “nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto”¹⁸⁴.

La muerte, pues, es una consecuencia natural que se explica por nuestra potencia finita de existir y la relación que establecemos con el resto de las cosas singulares que nos exceden en potencia, pero no es algo que queramos ni que propiciemos, justo porque lo que nos define de manera esencial es el deseo de vivir y perseverar mediante todo aquello que nos sea útil.

En ese sentido, y si somos consecuentes con ese imperativo de nuestra naturaleza, no pensaremos, como dice Spinoza, en la muerte, sino en la vida y en la posibilidad de afirmarla frente a cualquier tipo de obstáculo o situación adversa que se nos presente, o sea, la vida y no la muerte es el objeto de nuestra reflexión y de nuestra acción.

¹⁸³ E, IV, Prop. XX, Escolio.

¹⁸⁴ E, IV, Prop. XXI.

Conclusiones: La alternativa spinozista: un *ethos* de la potencia afirmativa.

Si como afirmó Bolívar Echeverría, la categoría de *ethos* se refiere a una actitud o comportamiento vital para estar en el mundo y simultáneamente para dejarnos habitar por él y, de acuerdo con lo que hemos analizado en el presente trabajo de investigación sobre el pensamiento de Spinoza en torno al deseo, los afectos y la libertad, el principio que anima la acción del hombre y su virtud es la conservación de la vida a través de todo aquello que le sea verdaderamente útil; entonces es posible asentar que Spinoza perfila en su pensamiento un particular *ethos* basado en la afirmación y conservación de la existencia del hombre frente a cualquier tipo de situación histórica, social, política o individual.

En este sentido, la única forma de vivir bien, o de vivir de manera virtuosa, de acuerdo con Spinoza, es a través de la realización de todas aquellas acciones que, según la guía de la razón, sean verdaderamente convenientes o útiles para la conservación de nuestro ser, es decir, para la afirmación de nuestra existencia.

Por eso, si el hombre hace pleno uso de la potencia de su entendimiento, será capaz de comprender no sólo la causa de sus afectos, sino también la manera por la que puede incrementar su potencia de obrar a partir de sí mismo.

El hombre, pues, al entender que lo más útil para la afirmación de su existencia es el hombre mismo, y al obrar a través del deseo que nace de la razón, será capaz, a su vez, de lograr un contento de ánimo que se identifica con la felicidad en sí misma.

De esta manera, Spinoza, al final de la parte V de la *Ética*, indica que la felicidad es la virtud misma y que no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que esto es posible porque somos capaces de vivir placenteramente en la virtud.

Así pues, una existencia que incrementa su vigor mediante la comprensión de lo que le sucede y de las acciones que realiza a partir de sí misma se encuentra afectada de alegría y en constante afirmación. Igualmente, esta alegría que provoca la afirmación de su potencia de existir en tanto se refiere a todas las partes que componen al cuerpo genera un regocijo o gozo que se identifica con la virtud y la felicidad.

Por esa razón, el hombre libre goza de su existencia cuanto más obra y no aspira a nada como consecuencia de sus actos, sino que la manera virtuosa en que vive es ya en sí misma la máxima dicha a la que pueda aspirar; mientras que, el ignorante, además de vivir esclavo de sus pasiones, oscila miserablemente entre la esperanza y el miedo.

Igualmente, Spinoza plantea que no hay libertad posible fuera de las leyes de la Naturaleza, ya que se requiere de su comprensión plena para establecer de manera clara y distinta, el lugar que ocupa el hombre en ella y la manera en que puede, a partir de la relación práctica que establezca con el resto de las cosas singulares, incrementar su potencia de obrar por sí mismo.

Esta libertad que es capaz de conquistar el hombre mediante el conocimiento de todo lo que le rodea, implica la vida en sociedad y, de manera más concreta, en el Estado, pues fuera de la convivencia con los hombres, quienes son los seres de la Naturaleza más útiles para sí mismos, la libertad es una ilusión.

Además, esta libertad que el hombre es capaz de conquistar mediante el autoconocimiento y el ejercicio práctico en la sociedad, implica un esfuerzo sumamente arduo, pues estamos acostumbrados a imaginar y a vivir afectados por la fuerza de las cosas singulares, antes que hacer uso de la potencia de nuestro entendimiento.

Pero justo ahí radica la alternativa spinozista de la afirmación de la potencia de ser: en el reconocimiento de un camino difícil que hay que seguir, pero muy posible de llevar a cabo porque no parte de algo que esté fuera de la esencia del hombre ni de las leyes de la Naturaleza, sino que se encuentra en su propia potencia de existir y de obrar.

De esta manera, si tomamos en consideración el contexto histórico y cultural marcado por la crisis del siglo XVII en el que emerge el pensamiento de Spinoza, analizado en el primer capítulo, es posible afirmar que éste delinea una alternativa que va más allá de la encriptación o de la cultura de la duplicidad que conformó la comunidad judía marrana a lo largo de años de persecución.

Para Spinoza, la única estrategia para vivir lo invivable, no será a través de un particular *ethos* barroco, o al menos algo semejante a él, que acepta la contradicción entre aquello que es hostil a nuestra existencia y nuestra misma

potencia de existir que se le opone, y a la cual intenta disolver mediante una actitud de resistencia que nunca rompe abiertamente con ella.

Más bien, lo que Spinoza propone es afirmar la existencia del hombre contra todo aquello que busque inhibirla o impedirla, sin ningún tipo de concesiones ni ocultamientos, y mediante la denuncia de todos aquellos mecanismos que exaltan las pasiones tristes o que propician situaciones afectivas basadas en ellas para quebrantar nuestro ánimo.

En ese sentido, Antonio Negri tiene razón al señalar que el pensamiento de Spinoza no se deja cautivar por la crisis que atraviesa todo el siglo XVII europeo ni por la sensibilidad barroca que va perfilando, a pesar de que las condiciones eran óptimas para que lo hiciera, ya que en un ambiente hostil, en el que su propia comunidad lo había expulsado, y en donde la tendencia de la época era la de asumir una posición pesimista frente a la fugacidad de las cosas, incluida la vida humana, bien podría haber seguido una ruta completamente distinta.

Contrario a esa posibilidad, su meditación se encuentra fuertemente impregnada por la utopía renacentista que aún no extingue su potente flama en la Ámsterdam de aquellos años, así como por la fuerza de la vida cuya finitud no la hace disminuir ni su potencia ni su perfección.

De igual modo, en el pensamiento de Spinoza no hay ningún llamado al resentimiento ni mucho menos a la tristeza para buscar en ellos un abrigo ante las adversidades. Como bien señaló Gabriel Albiac, a pesar de que Spinoza era un excluido entre los excluidos, nunca hizo de esa condición negativa su causa ni su bandera. Más bien partió del principio de la afirmación de la potencia de ser del hombre como el único criterio de valoración de una

existencia virtuosa y, por lo tanto, determinada por sí misma a actuar y a conservarse.

Por último, si Bolívar Echeverría concibe al *ethos* barroco como la estrategia quizá más eficaz para vivir lo invivable frente a una situación de crisis o de abierta hostilidad; la alternativa de Spinoza frente a un escenario similar no consiste ni en la encriptación ni en la aceptación inevitable de un proceso que nos obligue a resistirlo a través de la cultura de la duplicidad –siendo y no siendo a la vez, o estando y no estando de manera simultánea–, sino en la afirmación o el incremento de la potencia de existir sin ningún tipo de limitación ni de cesión hacia lo que intenta vencernos.

Así pues, de acuerdo con lo que hemos analizado en los tres libros de la Ética estudiados en el presente trabajo de investigación, es posible concluir que la propuesta de Spinoza es la de un *ethos* de la potencia afirmativa, que está más allá del *ethos* barroco, realista, romántico o clásico, que Bolívar Echeverría sugiere como las diversas estrategias para afrontar la crisis de la modernidad capitalista y de dirigir la vida; es decir, Spinoza propone un comportamiento vital, o una estrategia ético-política basada en la potencia de ser y en lo más conveniente para aumentarla, mediante la realización de todo aquello que nos sea verdaderamente útil.

Este *ethos* de la potencia afirmativa de Spinoza contrasta, a su vez, con otras expresiones culturales para afrontar o resistir la crisis del siglo XVII, como las propuestas poéticas desarrolladas en España por autores como Francisco de Quevedo, Luis de Góngora o incluso Baltazar Gracián, quienes asumirán un pesimismo irónico, más cercano al *ethos* clásico descrito por Echeverría, que reconoce la tensión entre lo hostil y la fuerza para oponérsele, pero que acepta

de manera resignada la consumación final de ese proceso, con la consecuente disolución de la vida, la libertad y el deseo.

Asumir la vida y aumentarla, a pesar de adversidades o de situaciones conflictivas, es el principio del que parte el *ethos* de la potencia afirmativa de Spinoza, que supone, a su vez, mantenernos con el mismo vigor y alegría para existir en cualquier tipo de circunstancia.

Bibliografía:

Abud Jaso, Juan José, *El gran cuerpo: Individuo, Afectos y Política en la Ética de Spinoza*, Tesis para obtener el título de Maestro en Filosofía, México, UNAM, 2009.

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

Althusser, Louis, *La filosofía como arma de la revolución en La soledad de Maquiavelo*, Akal, Madrid, 2008.

Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2009.

Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 2001.

Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brower, Colección Palimpsesto: Derechos humanos y desarrollo, Bilbao, 2001.

Echeverría, Bolívar (compilador), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM / El Equilibrista, México, 1994.

Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 1998.

Echeverría, Bolívar, *Definición de cultura*, FCE, México, 2010.

Gebhardt, *Spinoza*, Trad. de Oscar Cohan, Prol. de Diego Tatián, Losada, Buenos Aires, 2008.

Hazard, Paul, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Alianza, Madrid, 1988.

Hobsbawm, Eric, *La crisis del siglo XVII* en Aston, Trevor (Comp.), *Crisis en Europa, 1560-1660*, Introducción de Christopher Hill, Alianza, Madrid, 1983.

Landa, Josu, *Éticas de crisis. Cinismo, epicureísmo, estoicismo*, Fondo Editorial del Caribe, Colección Filosofía, República Bolivariana de Venezuela, 2012.

Maravall, José Antonio, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona, 8ª. Edición, 2000.

Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos / UAM-I, México, 1993.

Negri, Antonio, *Althusser, Maquiavelo y el operaismo italiano (Prefacio)*, en Althusser, Louis, *Maquiavelo y nosotros*, Akal, Madrid, 2004.

Negri, Antonio, *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid, 2008.

O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*, FCE, México, 1995.

Smith, Steven B., *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*, Traducción de Juan Manuel Forte, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

Spinoza, *Ética*, Edición a cargo de Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

Spinoza, *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

ÍNDICE

Introducción

Capítulo 1

La crisis del siglo XVII

1.1 El concepto de crisis

1.2 La crisis y la cultura del barroco

1.3 Ethos barroco y crisis civilizatoria

1.4 La anomalía salvaje y la crisis del siglo XVII

1.5 Marranismo, crisis de identidad y modernidad

Capítulo 2

Cuerpo, imaginación y afectos: el deseo como esencia del hombre

2.1 El cuerpo: Cosas singulares, cuerpos simples e individuos compuestos.

2.2 El alma como idea del cuerpo.

2.3 Teoría de la imaginación y géneros del conocimiento.

2.4 El deseo como esencia del hombre

2.5 La teoría de las pasiones: imaginario, afectos y potencia de obrar

Capítulo 3

Existencia, libertad y muerte

3.1 Existencia: los límites o impotencia de la razón, la finitud y la perfección en el hombre

3.2 La libertad o la potencia del entendimiento

3.3 Muerte

Conclusiones

La alternativa spinozista: un *ethos* de la potencia afirmativa