



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de maestría y doctorado en Filosofía
Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

La filosofía de la libertad en B. Spinoza

Tesis que para optar por el grado de doctor en Filosofía presenta:

Rodrigo Díaz Medina

Tutor:

Dr. Luis Ramos-Alarcón Marcín (Facultad de Filosofía y Letras)

Comité tutorial:

Dr. Laura Aurora Benítez Grobet (Instituto de Investigaciones Filosóficas)

Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán (FES Acatlán)

Ciudad Universitaria, CD.MX., marzo 2024



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Índice

<i>Introducción</i>	<i>1</i>
<i>Capítulo 1.- Antecedentes</i>	<i>8</i>
1.1.- Sobre la libertad y algunos breves antecedentes.....	8
1.2.- Spinoza frente a Descartes.....	11
1.3.- Sobre las fuentes o desde qué horizonte pensar la filosofía de la libertad en Spinoza.....	21
<i>Capítulo 2.- Principios ontológicos de los conceptos de substancia, Dios, atributo y modo</i>	<i>49</i>
2.1.- Productividad de Dios.....	49
2.2.-Problemas en torno a la unidad y a la multiplicidad.....	52
2.3.-Producción, potencia y modos.....	68
2.4.-Leyes de la Naturaleza. Necesidad y producción.....	95
<i>Capítulo 3.- Sobre la libertad y la determinación de los individuos</i>	<i>102</i>
3.1.-Introducción sobre la producción, la necesidad y las leyes de la naturaleza respecto a la moral y la libertad.....	102
3.1.1.-Determinación y afirmación productiva en las singularidades finitas.....	108
3.2.-Dar cuenta del hombre.....	125
3.2.1.-Identidad ontológica entre mente y cuerpo.....	127
3.2.2.-Identidad y producción real de cada atributo en el hombre.....	137
3.2.2.1.-La naturaleza de la imaginación y el error.....	154
3.2.2.2.-La memoria.....	161
3.2.2.3.-Propiedad de la consciencia de las ideas de la imaginación.....	164
3.2.2.4.-Implicación entre imaginación-exterioridad y afectos.....	167

3.2.2.4.1.-La lógica de las pasiones y la imaginación.....	171
3.2.2.4.2.-Afectos respecto a la libertad y a la servidumbre.....	195
3.2.2.4.2.1.-La incompletitud de la libertad.....	214
3.2.2.4.2.2.-Las pasiones, la razón y la temporalidad.....	229
3.3.-Dimensión social.....	244
3.3.1.-De las pasiones a la ciudad en la <i>Ética</i>	245
3.3.2.-Del derecho natural al derecho civil en el <i>Tratado Teológico Político</i> y en el <i>Tratado Político</i>	252
Capítulo 4.- Práctica de la libertad	261
4.1 .- La libertad y la política.....	261
4.1.1.- El libre albedrío en el derecho civil.....	261
4.1.2.- El estado y la verdadera libertad.....	265
4.1.2.1.- Los hombres libres y el estado como un fin.....	266
4.2 .-Libertad como conocimiento y práctica.....	270
4.2.1.- La libertad y la perfección de la mente.....	279
4.2.1.1.-Amor intelectual a Dios y tercer género de conocimiento.....	288
4.2.1.2.-Beatitud como libertad.....	294
Conclusiones	301
Bibliografía	307

Gracias:

A mi familia.

Muy especialmente por su amistad, conocimientos y ayuda al Dr. Luis Ramos-Alarcón Marcín, a la Dra. Laura Aurora Benítez Grobet, al Dr. Luis Antonio Velasco Gúzman, a la Dra. Soledad Alejandra Velázquez Zaragoza y a la Dra. Zuraya Monroy Nasr.

A la UNAM.

A CONAHCYT por hacer posible este trabajo mediante la beca de investigación doctoral (2019-2023).

Abreviaturas en la obra de Spinoza:

Ética demostrada según el orden geométrico: E.

Axioma: ax.

Corolario: c.

Capítulo: cap.

Demostración: d.

Definición: Def.

Escolio: s.

Lema: Lem.

Proposición: p.

Explicación: Ex.

Prefacio: Pref.

Postulado: Post.

Correspondencia completa: Ep.

Principios de la Filosofía de Descartes: PPC

Tratado Político: TP

Tratado Teológico Político: TTP

Tratado de la reforma del entendimiento: TIE.

Introducción

El propósito de este trabajo es reflexionar fundamentalmente acerca del concepto de libertad en la filosofía de Baruch Spinoza. Ello irá orientado básicamente en dos sentidos, el primero será revisar los presupuestos tanto metafísicos y epistémicos que sustentan su postura respecto a una libertad que niegue el *libre albedrío* y que suma a las *determinaciones* inexorables de la naturaleza, es decir, a sus leyes de producción. Y, en segundo lugar, estudiaremos las consecuencias prácticas que implica pensar en una moral que asuma a la necesidad como uno de sus pilares. Ya que, frente a la síntesis entre determinación y libertad surge la pregunta fundamental de este trabajo: *¿Qué nos queda por obrar después de que se asuma al hombre como uno de los infinitos resultados de la necesidad productiva de Dios?*

Por ende, si se pretende dar un posicionamiento respecto a la actividad productiva y positiva de los seres humanos como entes libres, se deberá dar cuenta tanto del aspecto ontológico de Dios en torno a sus modos y sus determinaciones, así como de su cariz práctico. De esta manera, la hipótesis mediante la cual daremos respuesta a la problemática anterior se demostrará en dos partes complementarias. En la primera, se tocará el aspecto ontológico de la posibilidad de la libertad en el hombre, en donde ésta ya no podrá ser definida como absoluta (ello significa que ya no podrá entenderse como la relación que Dios establece con su propia naturaleza), sino que será relativa a su propia condición modal, es decir, estará determinada por su potencia limitada. Entonces, obrar libremente en el hombre ya no se podrá precisar en los siguientes términos: “Se dice *libre* aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; en cambio, *necesaria*, o, mejor, *coaccionada*, aquella que es determinada por otra a existir y a operar según una razón cierta y determinada.”¹ Sino que en el hombre se deberá definir en tanto que: “Un hombre libre, esto es, uno que vive según el solo dictamen de la razón, no es guiado por el miedo a la muerte sino que desea directamente el bien.”² Entonces, la redefinición de la libertad en torno al hombre radicará en la posibilidad de obrar de acuerdo con su propia naturaleza racional sin estar compelido por el influjo de las cosas externas como la pasión del miedo a la muerte.³

Entonces: ¿cómo podemos justificar que en la filosofía de Spinoza pueda haber un concepto de libertad absoluta en Dios y otro concepto restringido para el hombre? ¿Se podrá asegurar una coherencia ontológica entre ambos conceptos? Mi posición frente a tal problema será que, en efecto, hay una justificación teórica de nuestro filósofo para establecer que la libertad en el hombre no solamente es un recurso discursivo para garantizar una significatividad en los actos realizados a través de la razón, sino que hay una coherencia ontológica entre la productividad de la sustancia y los actos del hombre, ya que, mediante los conceptos de

¹ E1Def.VII.

² E4p67d.

³ Cfr. “[...] las fuerzas de los afectos, fácilmente veremos en que difieren el hombre que es guiado por el solo afecto, o sea, por la opinión, y el hombre que es guiado por la razón. Aquel, en efecto, lo quiera o no lo quiera, obra lo que ignora al máximo. Este, en cambio, conforma sus costumbres, no en función de los otros, sino por sí solo, y solamente obra las cosas que considera primordiales en la vida, las cuales, por ello, desea al máximo. Y así, llamo a aquel *siervo* y a este, sin embargo, *libre* solamente obra las cosas que considera primordiales en la vida, las cuales, por ello, desea al máximo. Y así, llamo a aquel *siervo* y a este, sin embargo, *libre*.” E4p66s.

productividad y potencia se podrán afirmar acciones verdaderamente libres -aunque sólo sean relativos a su propia naturaleza-. Para avalar dicho argumento se establecerá que la producción de la sustancia afirmará la producción y determinación de los modos *como* multiplicidades que detentan en sí un grado de potencia⁴ por el hecho de ser un *producto de* la sustancia. Ello significa que la productividad de Dios como determinación sobre sus afecciones o modos no negará una potencia productiva de los mismos, sino que la afirmará como su fruto necesario. La libertad, entonces, no se entenderá como un ir en contra, ni de nuestra propia esencia, ni de las determinaciones de Dios, sino que se concebirá como no estar coaccionados por poderes externos a nosotros mismos, los cuales, se expresan en el hombre (en tanto que unidad cuerpo-mente)⁵ como pasiones o padecimientos de causas externas. Por lo tanto, ya no habrá una suerte de oposición de la mente frente a cuerpo, así como tampoco habrá un enfrentamiento entre nosotros y el mundo externo, sino que para ser libres se tendrá que practicar un ejercicio de comprensión de la necesidad causal del de la naturaleza, así como de un proceso de autoconocimiento o concientización de nuestras propias afecciones y afectos. Por ende, para lograr la libertad -que no habrá de ser absoluta- será necesario transitar por un arduo camino por medio del entendimiento. La libertad para Spinoza, entonces, no se presenta para el hombre como un principio o como una propiedad *per se* (como se despliega para Dios), sino que se estipula como un resultado. En el cual, lo fundamental será el reconocimiento de nuestras determinaciones y capacidades reales, así como del conocimiento de la necesidad productiva de la naturaleza.

Ello además, implicará una satisfacción de ánimo que surge mediante la consciencia de sí y de la necesidad productiva de la naturaleza, es decir, este uso efectivo de la libertad como razón y conocimiento que quita las cadenas de la esclavitud al individuo (las cuales se dan a través de poderes e influjos causales externos a sí mismo), no se podrían entender sin mencionar las más importantes consecuencias prácticas que se derivan del concepto de libertad.⁶ La primera implicación que será importante destacar en esta segunda parte de la hipótesis, será que: actuar libremente no obedece ni a una lógica que se pueda calificar ni como *egoísta* ni, como *desinteresada*. Es decir, por un lado, no responderá a un fundamento en donde el individuo se establezca como el único punto nodal de la libertad sin consideración alguna de los otros, ya que, al ser los hombres (y la naturaleza que le rodea) parte de su misma existencia y realidad, conocerlos, considerarlos y procurarles un beneficio desde la razón formará parte de su mismo camino de liberación. Por ende, el entendimiento y la

⁴ En este sentido se defenderá la tesis deleuziana de “grado de potencia” como una diferenciación de la esencia de las modificaciones producidas por Dios, incluso si aún no han sido actualizadas en los atributos, afirma el francés: “Pero la parte se revela irreductible, grado de potencia original y distinto de todos los demás. Somos una parte de la potencia de Dios, pero precisamente en la medida en que esta potencia es «explicada» por nuestra esencia misma. La participación en Spinoza siempre será pensada como una participación de potencias. Pero jamás la participación de potencias suprime la distinción de las esencias. Jamás Spinoza confunde una esencia de modo y una esencia de substancia: mi potencia permanece mi propia esencia, la potencia de Dios permanece su propia esencia, en el momento mismo en que mi potencia es una parte de la potencia de Dios.” Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 85 Sin embargo, tampoco será defendida como una tesis original de Deleuze, si bien tiene una sistematización importante en este pensador, se podrían rastrear sus orígenes, incluso en François Lamy, como será notorio en el subcapítulo: 2.1.1- *El espíritu hegeliano frente a la idea de substancia. Producción abstracta y degradación*.

⁵ En la ontología de Spinoza habrá un cambio significativo en tanto que sustituye el concepto de alma (*anima*) por mente (*mens*).

⁶ Cfr. E5p42s.

atención del otro será parte del mismo conato del individuo. Lo que, a su vez, se establecerá para Spinoza como un aumento de su propia libertad. Por ende, si bien no se le puede designar a esta filosofía como “egoísta”, tampoco se le puede denominar una moral “sacrificial” ya que siempre aporta al individuo que la ejerce un acento superlativo en su propia virtud, ello es, en su propio conato (esfuerzo) o libertad. Por esta misma razón, tampoco se puede aseverar que la base del camino hacia la liberación sea solamente “el otro”, esto es, los individuos que circunden al sujeto en tanto que actor moral. Sino que la razón como libertad para el hombre se deberá ejercer en un plano que implique tanto al sujeto de entendimiento como un ser capaz de incrementar su potencia de obrar, así como su cooperación social. Por ende, ambos serán interdependientes y copartícipes, ya que, no obstante, la libertad en la naturaleza del hombre se ejerce través de la razón que incrementa su conato o potencia de obrar, por otro lado, esta misma potencia indicará que los lazos de amistad con los hombres serán reconocidos como una condición necesaria y útil para alcanzar dicha meta. De esta manera, el hombre libre se alegrará por el esfuerzo que realiza mediante la razón para favorecer a los demás y unirlos a sí mismo⁷. El agente moral incrementará, entonces, su conato mediante el bien ajeno, ya que para Spinoza no constituye un aliciente ni psicológico, ni axiológico el hecho de “esforzarse por dar o por procurar la felicidad ajena mediante la razón sin recibir nada a cambio”, sino que, por contraparte, para nuestro filósofo todo acto de procurar el bien ajeno recibe como recompensa un incremento de potencia de nuestro propio conato. No existe mal alguno en contentarnos por el bien realizado a los otros, la generosidad es un acto alegre derivado de la razón que produce un bien tanto a quien se lo procura, como a quien lo hace. Por esta razón, Spinoza describirá críticamente una moral del “desinterés o del sacrificio”, en la cual, el bien que se tratará de realizar a los hombres será causado mediante la tristeza que se genera a través del afecto de la conmiseración que, se define en la *Ética* como: “[...] una tristeza acompañada de la idea de un mal que le ha sucedido a otro que imaginamos ser similar a nosotros.”⁸ De este afecto surge la benevolencia que se la precisa en los siguientes términos: “Esta voluntad o apetito de hacer bien, que surge de que la cosa a que queremos hacer un beneficio nos mueve a conmiseración, se llama *benevolencia*, la cual, por tanto, no es nada otro que un *deseo surgido de la conmiseración*.”⁹ Por lo tanto, para Spinoza la conmiseración que mueve a la benevolencia desde el punto de vista del individuo razonante no es recomendable ya que al no surgir del entendimiento no se podrá ayudar realmente ni al otro, ni a sí mismo.¹⁰

Ello, se explica debido a que la tristeza que el individuo tiene se torna entonces el eje de la acción sobre el otro, y lo que hay en realidad es la incapacidad de entender el mal o las necesidades que les acontecen a quienes nos rodean. Como bien se afirma en el pasaje antes citado, sucede que los hombres generalmente se dejan engañar por las lágrimas ajenas (por la imagen del “mal” que les acontece) y, tiempo después de realizada la ayuda, el benefactor suele llegar al arrepentimiento. Por lo tanto, sólo quien es movido por la razón: “sabe que es *realmente* bueno”. Por ende, quien realiza la ayuda desde la tristeza suele darse cuenta demasiado tarde

⁷ E3p39s.

⁸ E3Def.Af. XVIII.

⁹ E3p27s.

¹⁰ Cfr. E4p50s.

que las obras que efectuó en merced del otro no son más que el resultado de la ignorancia y, por lo tanto, su auxilio resulta con frecuencia inútil¹¹. Por ende, para nuestro filósofo el bien que un hombre de razón ejerce sobre otros individuos le siguen necesariamente afectos alegres para sí. Y, dado que el entendimiento que la razón ejerce tanto sobre el sujeto mismo, así como sobre las cosas que le acontecen, se podrá afirmar que el bien que se da a los otros (desde la generosidad como un afecto activo) se presenta como verdaderamente útil, ya que, al ser fruto del entendimiento establecerá lazos que operarán sobre las necesidades reales de los otros. Cuestión que implica en el agente moral el incremento de su propia potencia de obrar, su entendimiento y su libertad. El individuo, entonces, no encontrará algo más ventajoso que la virtud y siempre será recompensado por su práctica misma ya que ésta siempre recibe una recompensa que, en lugar de presentarse del exterior, siempre se dará en el interior del esfuerzo mismo del hombre¹². La retribución de la virtud no es otra cosa que ella misma. Por ende, en Spinoza no hay una ética de la libertad que apueste por ni por el desinterés, ni por el egocentrismo, en el primer caso porque siempre habrá una recompensa que estará necesariamente vinculada a un aumento de la libertad como nuestra verdadera felicidad¹³ y, en el segundo caso, porque se establecerá un marco en el cual la generosidad, la amistad y la ayuda al otro conferirán un aumento de la libertad a través de la idea razonada del bien que hace al otro.¹⁴

En este sentido, la mejor forma de entender la libertad es como un aumento de la virtud, es decir, como un esfuerzo por existir. Esto será, por otra parte, estudiarla como un proceso gradual del entendimiento humano (que no es otra cosa que su propia potencia). Este proceso irá desde la imaginación y opinión en tanto que conocimiento inmediato e inadecuado, el cual, es común a todos e implica la asociación confusa y parcial de las imágenes experienciales, hasta el segundo y tercer género de conocimiento, que será adecuado y verdadero; éste, se logra a través del esfuerzo de comprensión de las causas y las esencias de las cosas. El hombre, entonces, para nuestro filósofo no nace libre, sino se hace. Y esto se logra mediante una continua lucha en y para la existencia en tanto que somos seres modales. La existencia modal, por ende, siempre se da en relaciones diferenciales y corporales con otros modos (humanos o no), lo cual implica campos de batalla y pasiones que, a su vez, entrañan determinaciones en la existencia del hombre mediante influjos externos a nuestra naturaleza.

Llegar a la libertad, por lo tanto, no es una garantía de que la vida de un hombre transcurrirá siempre en ese estadio, sino que, para permanecer fuera de la influencia de las pasiones, es decir, de las cosas externas que lo determinan más allá de su propia naturaleza, el hombre deberá esforzarse continuamente por alcanzar la

¹¹ Sin embargo, quienes no actúan a través del entendimiento, pero tampoco se conmueven por conmiseración tendrían que ser calificados de inhumanos, ya que serán incapaces de generar cualquier lazo de sociabilidad y, por ello, Spinoza propondrá que, desde la imaginación convendrá fundar una moral impulsada por el estado político para incitar que entre sus miembros haya al menos una base de convivencia, que si bien tiene injerencia en el plano imaginativo, tendrá como función incitar a que sus miembros socialicen a través del entendimiento.

¹²Cfr. E4p18s.

¹³ Cfr. “Además, como la virtud [...] no es nada otro que obrar según las leyes de la naturaleza propia, y como nadie se esfuerza por conservar su ser [...] sino en virtud de las leyes de su propia naturaleza, de ello se sigue, *primero*, que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio y que la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser.” *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. E4p51.

virtud en este campo de batalla llamado *naturaleza naturada*. ¿Será posible, entonces, que un hombre pueda estar continuamente fuera de la esclavitud de sus pasiones? La respuesta para nuestro filósofo será negativa, ya que el hombre al ser un ente modal deberá ser finito y se encontrará necesariamente con fuerzas más potentes que él mismo, por lo tanto, la vida humana supondrá que algunas ocasiones nos podamos ver arrastrados por la corriente de las pasiones. Es en este sentido que, para Spinoza será importante demostrar que el camino a la libertad deberá estar soportado por una política capaz de responder a la *necesidad humana* de perseverar en su ser tanto en sus vías pasionales como racionales. Por esta razón, para nosotros la política y la moral de Spinoza responden a la misma necesidad humana de perseverancia, que no solamente debe ser entendida como supervivencia, sino como la búsqueda del incremento de su propia capacidad de conato, es decir, de su propia virtud o libertad. Sin embargo, coincidimos plenamente con el Dr. Luis Ramos Alarcón-Marcín en el sentido de que para la política y para la moral hay dos criterios de libertad distintos¹⁵, ya que, si bien ambas responden a la necesidad de dominar a las pasiones humanas para alcanzar la mayor libertad posible, la primera, utilizará al estado político como instrumento para regular los afectos, el cual, a su vez empleará herramientas tales como las leyes e instituciones que ejercen su poder en el libre albedrío de los hombres; en palabras de Ramos Alarcón ello se fundamenta en: “[...] la distinción entre la responsabilidad civil fundada en el concepto de *potestas* humana -y no en la verdadera libertad, aunque la posibilite-.”¹⁶ Por ello, no obstante el estado presupone una libertad que no es verdadera sino la que se da a través de la voluntad humana, al promover un conato específico en la sociabilidad de los individuos, instaurará una *condición de posibilidad* de la verdadera libertad. Por otra parte, la moral utiliza como instrumento un carácter intelectual, disciplinar, individual y metódico, el cual, tiene una injerencia benéfica en las pasiones ya que le faculta a la imaginación establecer una dinámica tal, que permite al individuo salir del estado afectivo dominado por la naturaleza de las cosas externas. Dicha comprensión implica, tanto el conocimiento de sí en el individuo (lo cual, a su vez, involucrará el dominio de las pasiones) y, por otra parte, el conocimiento del otro. Entonces, el último argumento mediante el cual describiremos la importancia de este doble aspecto en la libertad estará fundamentado en el concepto de Dios. El cual será significativo moralmente, ya que, si su misma y original potencia pertenece a todos los modos, entonces será condición del entendimiento que el hombre se identifique tanto a sí mismo, así como a todo lo que le circunda con el ser de *la sustancia* ya que todo modo (o toda naturaleza naturada) es *en, por y producto de ella*. Esta fuerza originaria de Dios (en tanto que es “*por él*”) no se entenderá como una anulación de la potencia singular de los modos (“*en tanto que son productos de*”), sino como una condición de ellos mismos (“*en tanto que es en ella*”). Ya que, al ser producto de su potencia infinita, no pueden surgir como otra cosa sino como causa viva y dinámica, al grado de que sin una sustancia obrante no habría multiplicidad. En donde su misma producción como fuerza activa e immanente no anula la causa que le da vida particular a cada uno de los modos. Y, de la misma manera cada uno de los modos no anulan la sustancialidad constitutiva de la potencia productiva, sino que se identifican con ella, sin ser disueltos. En este sentido, es clave el concepto de *amor*

¹⁵ Cfr. Ramos Alarcón, Luis, “Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza”, *Revista Diánoia*, Vol. 60, No. 75. *Passim*.

¹⁶ *Ibid.* p. 105.

intelectual como identificación de la substancia en tanto que entendimiento del otro, ya que, para Spinoza, Dios como potencia absoluta causa todas las cosas.¹⁷

Por otra parte, a Dios se le conocerá a través de las cosas o modos, ya que éstos surgen de Él como su causa viva.¹⁸ Entonces, se podrá concluir que Dios será tanto causa de mi perfección como del entendimiento que se puede tener sobre las cosas singulares. Por ende, aunque todo dependa de Dios, tanto ideas adecuadas, como inadecuadas, la identificación de Dios como causa primera de la que depende la esencia y la existencia de las cosas, afecta al alma de manera distinta que si se sigue de la imaginación.¹⁹ Por esta razón, se hace evidente que si bien tanto en la imaginación, así como en las nociones comunes (segundo género de conocimiento spinozano) nos afectan las cosas producidas por Dios, en el tercer género en tanto que hay una relación de amor con la causa que las produjo, las cosas se entenderán de tal manera que producirán un estado de beatitud, que no es otra cosa que la máxima potencia o libertad a la que aspira nuestra mente.²⁰ En consecuencia, el estadio de máximo conocimiento y libertad al que puede llegar un hombre se da por el conocimiento de Dios, que implica el entendimiento del otro. De este parámetro ético podríamos replantear, entonces, el tema de la imposibilidad del egoísmo y del desinterés frente al concepto de piedad. Ello, porque si entendemos dicho concepto como un producto del reconocimiento virtuoso del vínculo entre los hombres que surge del entendimiento y la razón (es decir, de la beatitud) y que, además, genera el deseo de hacer el bien,²¹ entonces, la piedad surgirá como un deseo por hacer el bien, lo cual es producido mediante nuestra sola naturaleza. Siendo ello así, tendríamos que concluir que no se podría ser piadoso de manera ni egoísta, ni desinteresada, ya que, si bien el conocimiento será una liberación para sí en donde se logrará comprender las relaciones causales e inmanentes de las cosas, así como de nosotros mismos, por otra parte, también implicará el deseo de unirse a los demás mediante vínculos útiles de amistad y cooperación.

En fin, sólo nos resta indicar el camino por el cual trazaremos los argumentos más importantes del presente trabajo. En el primer capítulo haremos una revisión histórica del concepto de libertad y de la importancia que tiene para la filosofía el hecho de que Spinoza propusiera este concepto determinado mediante el entendimiento y no a través de la voluntad. En el segundo capítulo trataremos de argumentar a favor de la hipótesis propuesta en esta introducción, en donde, mediante la revisión de los conceptos ontológicos fundamentales para el spinozismo tales como: sustancia, modo, atributo, producción y necesidad, estableceremos que hay una coherencia entre la productividad necesaria de la sustancia y aquella derivada de sus modos y que, por lo tanto, la posibilidad de proclamar la libertad en el hombre radica en fundamentar la ontología de lo modal como un producto que es una parte de la sustancia y, por esta razón, podrá obrar ciertas y determinadas cosas desde su propia naturaleza. En el tercer capítulo estudiaremos la ontología del hombre en la que habremos de erigir la relación entre la libertad del hombre y su mente, en donde ésta, si bien, establece

¹⁷ Cfr. E5p33s.

¹⁸ Cfr. E5p24. E5p25.

¹⁹ Cfr. E5p33s.

²⁰ Cfr. E5 pref.

²¹ Cfr. E4p37s.

una unidad ontológica con el cuerpo humano, por otra parte, adquiere una significatividad y una explicación particular desde el atributo de lo mental como una capacidad racional de dominar sus pasiones; además, se estudiará la consecuencia de la práctica de la libertad como la crítica a una filosofía tanto egoísta como desinteresada desde los conceptos de amistad, piedad y utilidad. Posteriormente, en el cuarto capítulo se revisarán las últimas consecuencias prácticas de nuestro trabajo como la interrogante sobre los criterios que un hombre libre puede tener sobre el bien y el mal, en donde propondremos que, a pesar de que, lo bueno no se puede derivar de una manera universal, sin embargo, hacer el bien sí puede tener criterios objetivos, ya que el hecho de conocer cada situación particular permite al agente moral entender de forma adecuada y objetiva qué necesita cada individuo en distintas situaciones; siendo ello así, el hombre necesitará un criterio propio y libre para juzgar concretamente qué es lo mejor en cada situación concreta. Finalmente, en este último capítulo revisaremos las relaciones entre la libertad en lo político y la libertad moral.

En la actualidad importantes filósofos han reflexionado acerca del problema del estatuto de la libertad en Spinoza, sin embargo, mencionaremos sobre todo a algunos teóricos como E. Curley, J. Bennet, Michael Della Rocca, Y. Melamed, Moa de Lucia Dahlbeck, Johan Dahlbeck, o Steven Nadler (quienes plantean, cada uno con sus propios matices y argumentos) una especificidad en la filosofía moral y psicológica de Spinoza, a saber, que el presupuesto ético sobre el que se fundamenta el desarrollo práctico de la libertad es un principio *egoísta* que, será entendido como el principio y fin de todo el progreso humano. En este sentido, estos filósofos subrayarán el papel que tiene una moral plenamente individualista, en la cual, *los otros* se presentarán, o bien, como un obstáculo para nuestra liberación, o bien, como una plataforma, desde la cual, se puedan establecer las alianzas estratégicas para nuestros propios propósitos. Por ende, a través de estas interpretaciones nos replantearemos los problemas más importantes que surgen de dichas concepciones ontológicas y éticas acerca de la libertad en el hombre. Por otra parte, en todo el primer capítulo del este trabajo haremos una revisión histórica de las distintas lecturas que se han trazado sobre Spinoza con la finalidad de tener más claridad en la resolución del problema central de este trabajo.

Capítulo 1.- Antecedentes

1.1.-Sobre la libertad y algunos breves antecedentes

Comencemos por indicar que a inicios del S. XVII el concepto de libertad se encontraba en pugna entre dos grandes bloques teóricos, los cuales asumían posturas que implicaban importantes consecuencias tanto metafísicas, como epistemológicas y morales. Por un lado, se encontraba la postura teológica cristiana representada por el catolicismo, en la cual se establecerá una relación específica entre su concepto de Dios y la libertad humana. La divinidad, desde este punto de vista religioso, será el origen de la creación del mundo, el principio y el fin de todo ente y acontecimiento. En este sentido, se asume a cabalidad el libro del *Génesis* cuando señala que: “Dios, en el principio creó los cielos y la tierra. La tierra era un caos total, las tinieblas cubrían el abismo, y el Espíritu de Dios iba y venía sobre la superficie de las aguas. Y dijo Dios “¡Qué exista luz!” Y la luz llegó a existir. Dios consideró que la luz era buena y la separó de las tinieblas. A la luz la llamó “día” y a las tinieblas “noche”. Y vino la noche, y llegó la mañana: ese fue el primer día.”²² Fundamentalmente, desde esta perspectiva, el cristianismo católico estará propugnando por una teología creacionista²³, en donde Dios produce a partir de su propia voluntad todo lo que acontece sin ningún tipo de determinación, ni externa, ni interna (es decir, de su propia naturaleza). Sin embargo, una de sus creaciones irá más allá del orden común: el “hombre”. Ya que éste ha sido dotado con la facultad del libre albedrío, a través de la cual, los sujetos tendrán la capacidad de salvarse por medio de sus acciones y decisiones si obedecen las leyes divinas (sujetas a la voluntad de Dios). Como bien apunta el spinozista español Pedro Lomba acerca de esta clase de teología, en particular la del mínimo Marin Mersenne, pero que también se podrá extender al catolicismo en general: “El hombre, pues, es semejante a Dios por constituir una excepción respecto del resto de la creación: no hay «violencia ni fuerza» que pueda doblegar su voluntad. Es decir, nada que no sea ella misma pueda determinarla absolutamente. Esto es lo que significa que la libertad sea «originaria», que sea la esencia que particulariza a los hombres en tanto que criaturas semejantes a su creador.”²⁴ Por el contrario, el concepto de libertad estaba en disputa frente a los intelectuales llamados libertinos (término que, si bien se originó por una secta cristiana del S. XVI), ya en pleno S. XVII, englobó a una serie de pensadores que pusieron en tela de juicio ciertos dogmas teológicos centrales para el catolicismo. A saber, el creacionismo, la objetividad absoluta del bien y el mal y, fundamentalmente, la noción de libre albedrío. La gran mayoría de estos pensadores estaban formados por escépticos como Pierre Charron y François de La Mothe Le Vayer, deístas como Thomas Hobbes y epicúreos como Charles de Saint-Évremond y Pierre Gassendi²⁵. Asimismo, los ataques entre las distintas facciones hegemónicas del cristianismo bajo el calificativo de “libertino” también eran moneda de cambio, por lo que teólogos católicos como el mismo Mersenne y François Garasse, movilizaron sus fuerzas para señalar

²² *Génesis: 1, 1-5.*

²³ Creacionismo: “Doctrina religiosa acerca de la creación del mundo, de la materia viva y la inanimada en virtud de un solo acto creador. Es creacionista la idea bíblica acerca de la creación de todo lo existente por parte de Dios en el transcurso de seis días.” M. M Rosenthal, P.F Ludin, *Diccionario de Filosofía*, p. 91.

²⁴ Lomba, Pedro, “Libertinos y spinozistas. Dos categorías que atraviesan el siglo XVII”. *Daimon. Revista internacional de Filosofía*, No. 69, p. 145.

²⁵ Cfr. Onfray, Michel, *Los libertinos barrocos, contra historia de la filosofía III, passim.*

que los cimientos del calvinismo y el luteranismo estaban en concordancia con el libertinismo en sus principales postulados²⁶. Por lo que, en este punto, parece darse una paradoja histórica al constatarse que Calvino en el S. XVI se opuso directamente a la secta cristiana que dio nombre a al movimiento intelectual del S. XVII; y que, por lo tanto, dicho término se vuelve en su contra para afianzar a la iglesia de Roma como la hegemónica en las creencias y el pensamiento teológico occidental. Sin embargo, a mediados y a finales del mismo siglo, calvinistas y reformados habían alcanzado bastante importancia en algunos territorios europeos, como en Países Bajos e Inglaterra, por lo que a su vez, aprovecharon algunos de los presupuestos bajo los cuales habían sufrido el ataque de los católicos para defenderse de un nuevo peligro o, más bien, para establecer toda una nueva genealogía de la impiedad, ya no solamente bajo el signo del libertinismo, ahora, junto a él, el nuevo culpable será Spinoza y el spinozismo.

Por lo tanto, frente a dicho clima, en donde se trataba no solamente de reflexionar sino de apoderarse y establecer un dominio en el campo de batalla en torno al concepto de libertad, Spinoza terminará siendo un sinónimo de libertinismo. Este hombre anatemizado, este ateo (o más exactamente este antiteísta)²⁷, dio fundamento y coherencia a muchas de las críticas establecidas por sus predecesores. Cuestión por demás nada rara ya que, desde nuestro punto de vista, la filosofía spinozista efectivamente comparte una serie de postulados significativos con los libertinos, como la negación del libre albedrío (tanto divino como humano), la importancia que se le atribuye a la extensión (o materia) como un atributo mismo de la divinidad, un cierto deísmo²⁸ en tanto que Dios tiene una determinación interna a partir de su propiedades y atributos y, finalmente, a la relativización del bien y del mal, ya no como valores absolutos, sino como relaciones específicas y objetivas respecto a cada uno de los hombres. Este importante filósofo, entonces, no podría haber elaborado un sistema tan completo y acabado sin algunos de sus predecesores, como bien afirma Bayle: “Ha sido un ateo de sistema, de método totalmente nuevo, aunque tuviera en común con muchos otros filósofos, antiguos y modernos, europeos y orientales, [en] el fondo de su doctrina.”²⁹ En cierto sentido, es lógico que todo sistema filosófico significativo

²⁶ Habrá de indicarse que algunas de las pugnas intelectuales más interesantes del siglo XVII, como bien indica Pedro Lomba, se dieron entre la hegemonía católica frente a calvinistas y reformados, que también luchaban por su parcela de respectivo poder. En este sentido, el concepto de libertino jugó un papel importante en esta refriega, ya que si bien nace como una suerte de adjetivación para pensadores que: “[...] ya no se definen como seguidores de Cristo, a gentes que, si mantienen con la Biblia alguna relación, es más filológica y filosófica que religiosa.” Lomba, Pedro, *Márgenes de la Modernidad, libertinismo y filosofía en el siglo XVII*, p. 19. Mas, en dicho contexto pronto se utilizó para la batalla entre católicos frente a calvinistas y reformados: “Además, en este momento, el significado del concepto sufre una transformación especialmente relevante, debida quizás a la violenta hegemonía teológica e intelectual que el catolicismo está tratando de fraguarse en la Francia de esos años: calvinistas y reformados en general son vinculados muy esencialmente, con gesto severo, a esta suerte de cajón de sastre en que se convierte la categoría de libertino.” *Ibidem*.

²⁷ Teísmo: “Doctrina filosófico-religiosa. Admite la existencia de un dios personal como ser sobrenatural dotado de razón y de voluntad, ser que influye de manera misteriosa sobre todos los procesos materiales y espirituales, incluidas la vida individual y la social de los hombres. El teísmo ve todo cuanto sucede en el mundo como cumplimiento de la voluntad divina. En el teísmo, la sujeción natural a ley se hace depender de la providencia divina. El teísmo constituye la base ideológica del clericalismo, de la teología y del fideísmo. Es fundamentalmente hostil a la ciencia y a la concepción científica del mundo”. M. M Rosenthal, P.F Ludin, *Diccionario de Filosofía*, p. 449.

²⁸ Deísmo: “Doctrina que admite la existencia de Dios en calidad de causa primera e impersonal del mundo; desde el punto de vista del deísmo, el mundo, una vez creado, queda sujeto a la acción de sus propias leyes.” *Ibid*. 108.

²⁹ Bayle, Pierre, *Diccionario histórico y crítico, Artículo Spinoza*, en *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, edición, introducción y traducción de Pedro Lomba, p. 35.

beba de ciertas fuentes históricas, así como de problemas y teorías importantes de su época, además de estar inserto en un contexto sociopolítico determinado. Es por ello que son encomiables los estudios de intelectuales como los de Gabriel Albiac, P. F. Moreau, Y. Yovel, V. Delbos, Pedro Lomba, Wolfson, Jonathan I. Israel, Leo Strauss, León Dujovne, María Jimena Solé (entre otros), incluso del mismo Bayle, quien a pesar de ser un duro crítico del sistema de Spinoza es el primero en trazar una historia del spinozismo, dando una importancia teórica sólida a sus fuentes, a su contexto estatal, religioso e incluso personal. Entonces: ¿Será de vital importancia establecer una lectura de todas sus influencias, contexto histórico o incluso inquirir en detalles de su biografía para poder indagar de forma congruente qué entendía nuestro filósofo por libertad? Nuestra respuesta será parcialmente afirmativa ya que consideramos que metodológicamente se puede abordar el problema fundamentalmente a través del análisis puntual de los principales textos metafísicos y morales de Spinoza, ello es, por medio del examen de los argumentos desde los cuales Spinoza forjará un concepto de libertad no solamente revolucionario, sino también coherente con un método y una filosofía sistemática. Si bien, esto será nuestro principal hilo conductor a lo largo de este trabajo, no obstante, dejar completamente a un lado su contexto político y filosófico, así como algunas de sus lecturas que han sido desarrolladas a través de la historia, traería como consecuencia un empobrecimiento sustancial de este texto. Por lo tanto, si bien este trabajo tendrá como objetivo principal estudiar cómo, dentro de una cierta coherencia interna en el mismo sistema de Spinoza es posible el desarrollo de un concepto de libertad que niegue el libre albedrío y asuma la determinación, por otra parte, será necesario conocer las posturas filosóficas y teológicas más importantes que han sido implicadas en este problema. Si, por un lado, la intención será estudiar el problema de la libertad con relación a un sistema de pensamiento coherente y sólido, lo cual, estará sustentado a través de los conceptos de determinación, modo, producción, sustancia y Dios, por otra parte, omitir la forma en la que la historia de la filosofía ha asumido, criticado o reinterpretado a Spinoza traerá un par de problemas graves. El primero, será pretender plantear una lectura que no asuma lo histórico en el pensamiento y que, por lo tanto, sostenga que los sistemas de los filósofos de “carne y hueso” son teorías absolutamente lógicas, cerradas y acabadas; las cuales, no han estado sometidas a críticas, a replanteamientos, incluso a burlas o a escarnios. Y, por ende, nos debemos convertir en una especie de defensores de sistemas ya dados y sin mancha. Por esto, nos parece fundamental que, si bien se puede concebir el ejercicio de mostrar su coherencia interna, también será básico revisar cómo se han implicado nuevos problemas y, por supuesto, soluciones en ella misma; ya que proceder de esta manera nos abrirá oportunidades de lectura más sugestivas. En este sentido, el segundo problema, será pretender que la lectura de un autor singular sólo plantee problemas dentro de su mismo sistema o teoría, y no erija cuestiones significativas ni para su mismo contexto, ni para el futuro. ¿Acaso una filosofía tiene fecha de caducidad? Esta forma de plantear una teoría filosófica particular es la más estéril de todas, ya que ciertamente nada, mucho menos las ideas, son productos de sí mismas, será necesario, plantear de dónde viene y también, por qué no, dar indicaciones de hacia dónde va.

En el aspecto de los antecedentes y el contexto histórico-filosófico en particular, será importante revisar el pensamiento de René Descartes como la fuente primordial de la que Spinoza bebe, no sólo en torno a los problemas cardinales de su época, sino también en cuanto al manejo de un cierto mapa conceptual, del cual, si

bien se puede rastrear una herencia escolástica, habrá un uso específico de ciertos términos que Spinoza heredará, o bien, redefinirá desde una base cartesiana. Coincidimos con Edwin Curley cuando acerca del método de Wolfson cuando señala que: “Parte del problema de Wolfson es que pierde muy poco tiempo estudiando a los predecesores inmediatos de Spinoza y gasta mucho tiempo en la filosofía escolástica, de la cual, Spinoza no tenía mucha simpatía.”³⁰ Además, si bien Curley menciona que tanto Hobbes como Descartes son las principales referencias que se deben retomar metodológicamente para el estudio de Spinoza, también nos parece que es muy importante, y máxime tratándose del tema de la libertad, recordar algunas otras influencias directas de Spinoza, que por su inmediatez también forjaron notables puntos de vista en Spinoza, los cuales, integrará más tarde a su sistema. Nos referimos a los heréticos Juan de Prado y Uriel da Costa, quienes sufrieron en carne propia la expulsión de la comunidad judía sefaradí del Ámsterdam del S. XVII. Este tridente de pensadores hebreos maldecidos, propugnaban por la tolerancia de las ideas religiosas, filosóficas y políticas, por la libre expresión de éstas, y fundamentalmente por una moral que no estuviese coaccionada por ningún tipo de dogmas, ni creencias, sino que estuviese sustentada fundamentalmente en el uso pleno de la razón.

1.2.- Spinoza frente a Descartes

¿Cómo entender lo que ya se ha esbozado brevemente en términos de antecedentes filosóficos e históricos, ahora en términos estrictamente spinozistas? Para proceder a esta tarea habrá de señalarse que Spinoza, efectivamente, retoma sus principales conceptualizaciones y problemáticas filosóficas de Descartes. Por lo cual, será importante revisar cierta terminología que Spinoza redefine respecto al sistema cartesiano. En particular, cuatro conceptos que nos acompañarán toda la tesis (y que, además, serán fundamentales para constituir una nueva teoría de la mente, de las pasiones y de la libertad en Spinoza), los cuales son: Dios, modo, atributo y sustancia. En primer lugar, analicemos la noción de sustancia, ya que, por su importancia establecerá un marco teórico tanto en Descartes, como en Spinoza que definirá la orientación de su sistema y, por ende, su visión moral y antropológica. En este sentido, para Descartes la sustancia no es sino aquello que es causa de sí o de su existencia. Afirma el filósofo sobre esto que: “Cuando concebimos la sustancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir. *Puede haber oscuridad en relación con la explicación de esta afirmación: «no tiene necesidad sino de sí misma»*. Es así, pues, propiamente hablando, sólo Dios es tal y no hay cosa alguna creada que pueda existir un solo instante sin ser mantenida y conservada por su poder.”³¹ Lo anterior, tan claramente determinado por Descartes, Spinoza lo podría haber firmado como propio. No solamente en el sentido de colocar a la sustancia como un principio desde el cual se constituya a la existencia como fundamento de sí misma, sino también como el sustento ontológico de todo aquello que no se basta a sí mismo. Spinoza, entonces, definirá a la sustancia como: “[...] aquello que es en sí y es concebido por sí, esto es, aquello cuyo concepto no precisa del concepto de otra cosa por el que deba ser formado.”³² Asimismo, hay una conceptualización semejante en Descartes en el sentido de que al único ser que

³⁰ Curley, Edwin, *Behind the geometrical method, A Reading of Spinoza's Ethics*, p. 7. (La traducción es mía.)

³¹ Descartes, *Principios de la Filosofía*, § 51, p. 52.

³² E1Def. 3.

se le puede definir como sustancia, a cabalidad, es a Dios, ya que en la definición 6 de la primera parte de la *Ética* afirma que: “Por Dios entiendo un ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.”³³ Dios será, por lo tanto, sustancia para ambos modernos, para Descartes una sustancia que como bien expresa en el párrafo anteriormente citado de los *Principios*, permite que todo esté conservado y mantenido en su poder. Por su parte, Spinoza expresa una idea similar cuando asegura que: “Aparte de Dios, ni se da ni puede ser concebida ninguna sustancia [...], esto es [...], ninguna cosa que es en sí y que es concebida por sí. Mas los modos [...] no pueden ser, ni ser concebidos, sin la sustancia, por lo que solo pueden ser en la naturaleza divina y solo por ella pueden ser concebidos. Ahora bien, nada se da aparte de las sustancias y los modos [...]”³⁴ Estas dos posturas, que aparentemente tienen tanto en común, ya que, para Descartes, como para Spinoza, al ser Dios infinito y perfecto³⁵, sustentará en sí a todo aquel ser que desde su propia definición y naturaleza no se siga su existencia. Sin embargo, la profunda diferencia radicará en que para Descartes toda materia y pensamiento se genera a partir de un creacionismo, es decir, desde el libre albedrío o voluntad divina. En donde, si bien, hay un importante avance respecto de la fundamentación de las ciencias debido a que Dios establece leyes sólidas desde el inicio de la creación, por otra parte, se seguirá manteniendo intacta la voluntad de Dios frente al mundo. Dios en su infinitud, tiene la capacidad de cambiar las leyes de la naturaleza, puede aniquilar todo fundamento y pudo haber decidido no crear la materia. Sin embargo, en virtud de su infinita bondad Dios tomó la decisión de establecer un mundo con leyes determinadas y fuera del engaño³⁶. Al respecto Descartes escribe que:

El arquitecto es así la causa de la casa, y el padre la causa de su hijo, únicamente en cuanto a la producción; por ello, una vez acabada la obra, ella puede subsistir y permanecer sin esa causa; pero el sol es la causa de la luz que procede de él, y Dios es la causa de todas las cosas creadas, no solamente en lo que depende de la producción de ellas, sino también en lo que concierne a su conservación o su duración en el ser. Por eso Él debe obrar siempre sobre su efecto de la misma manera para conservarlo en el primer ser que le ha dado. Y esto se demuestra muy claramente por lo que yo he explicado de la independencia de las partes del tiempo [...]³⁷

³³ E1Def. 6.

³⁴ E1p15d.

³⁵ Para Descartes revisar: *Principios de la Filosofía*, §19, p. 33, § 24, p. 36, § 27, p. 37.

³⁶ Sobre esto habrá de aclararse que, para Descartes la idea de la infinitud de Dios que califica su perfección es distinta de la idea de ilimitación que se refiere a un proceso que, si bien detenta un permanente cambio en los estados de la naturaleza, por otra parte, no implica a los atributos divinos. Sobre ello Laura Benítez afirma que: “El tema del mundo natural está dominado, en Descartes, por dos grandes preocupaciones que crean diversas tensiones al interior de la teoría. Una preocupación es lograr para la filosofía natural un lenguaje propio e independiente del dictum teológico; la otra, es no hallar mejor fundamento que el ser divino para entender la génesis y desarrollo del mundo. En mi opinión, la mejor que Descartes encontró para solucionar este conflicto fue la “vía cusana”, que separa la infinitud de Dios de la ilimitación del universo. Con ello, Descartes buscó circunscribir los procesos espaciales, temporales y numéricos del universo, a su diversidad de entidades, sucesos, cambios, divisiones, agregados, etc. En tales procesos, ciertamente, no encontramos límite (como es el caso de la división de la materia o la cantidad de las estrellas), pero no por ello hablamos de infinitud, sino de ilimitación por dos razones: una epistemológica, porque desconocemos si el proceso de división de la materia o de agregación de estrellas tienen un límite; y, la otra, ontológica porque, aunque de facto no hubiera un límite, el mero hecho de ser procesos nos habla de su infinitud potencial por lo cual, en el caso del mundo, no podemos hablar de infinitud actual.” Benítez, Laura, “Determinismo y libertad en la Filosofía Natural de Descartes”, *Revista Estudios 107*, vol. XI, invierno 2013, ITAM, p.164.

³⁷ Descartes, *Meditaciones Metafísicas, anexo, respuestas a las quintas objeciones hechas por el Sr. P. Gassendi*, p. 399.

Asimismo, para Descartes, Dios no produce en sí, sino por sí mismo. El arquitecto (como metáfora de Dios), como se puntualiza en la anterior referencia, no produce el edificio en sí, sino sólo como causa externa a él, por lo tanto, sólo producirá por sí mismo. Dios es la causa productiva y trascendente de sus criaturas, por lo que, la primera producción serán dos sustancias, las cuales tendrán como atributo principal, una el ser pensante y la otra ser extensa. La sustancia para Descartes ha adquirido, así, una nueva significación en su sistema ya que no es sólo aquello que necesita de sí, sino que también se le puede definir como una creación de Dios. En este sentido, Descartes afirma que:

Se tiene, por tanto, razón por parte de la Escuela al afirmar que el término ‘sustancia’ no es «unívoco» respecto de Dios y de las criaturas, es decir, que no hay significación alguna de esta palabra que concibamos distintamente y que convenga a Dios y a las criaturas. *Pero puesto que entre las cosas creadas algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras, las distinguimos de aquellas que sólo tienen necesidad del concurso ordinario de Dios, llamando a éstas, sustancias y a aquéllas, cualidades o atributos de estas sustancias.*³⁸

Por lo tanto, sustancia se le nombra a Dios como aquel ente único que es causa de sí, pero también a sus criaturas que no necesiten de otra cosa más que de su participación inmediata (*o bien que tienen la necesidad de un concurso ordinario con Dios*). En este sentido, habrá dos sustancias creadas, una de naturaleza material a la cual le pertenece el atributo de la extensión y otra de naturaleza intelectual, a la que le pertenece el atributo del pensamiento. Por atributo se refiere a la cualidad que califica a la sustancia en torno a su naturaleza íntima o esencia. Al respecto señala Descartes: “Y la principal distinción que observo entre todas las cosas *creadas*, es que unas son intelectuales, es decir, son *sustancias* inteligentes, o bien *propiedades que* pertenecen a este género de sustancias; las otras son corporales, es decir *son cuerpos o bien propiedades que* pertenecen al cuerpo.”³⁹

Finalmente, señalaremos que la naturaleza de los atributos de cada una de las sustancias será radicalmente distinta, razón por la cual, a la materia no le pertenece pensar, y al pensamiento no le pertenece ser extenso. Ello es claro en la lógica de las *Meditaciones Metafísicas*, ya que, si puedo dudar de todo cuanto percibo e incluso de mí mismo cuerpo, pero no puedo dudar de que pienso, entonces, los pensamientos no necesitan participar de la extensión para tener una existencia determinada. En este sentido Descartes afirma que:

Y en verdad, la idea que tengo del espíritu humano en cuanto que es una cosa que piensa, y no extensa en longitud, latitud y profundidad, y que no participa en nada de lo que pertenece al cuerpo, es incomparablemente más distinta que la idea de cualquier cosa corporal. Y cuando considero que dudo, es decir, que soy una cosa incompleta y dependiente, la idea de un ser completo e independiente, es decir, de Dios, se presenta a mi espíritu con igual distinción y claridad [...] ⁴⁰

³⁸ Descartes, *Principios de la Filosofía*, § 51, p. 52.

³⁹ Descartes, *Principios de la Filosofía*, § 48, p. 50.

⁴⁰ Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, cuarta meditación, p. 192.

Habrá, por ende, una distinción importante entre lo que pertenece al cuerpo y lo que pertenece al pensamiento. Será absurdo establecer las siguientes preguntas en el marco del sistema cartesiano: ¿Cuánta extensión tiene un pensamiento? ¿Qué lugar ocupa en el espacio, una idea, un pensamiento, un deseo? Esto, debido a que no puede haber sustancias que compartan el mismo atributo; lo cual, será la piedra angular entre su distinción ontológica. Los atributos serán las propiedades principales de las sustancias a través de las cuales se constituye su naturaleza y su esencia. Sobre estos atributos de la extensión y el pensamiento se desarrollarán aún más propiedades que, son secundarias y no establecen una relación de dependencia necesaria con las sustancias creadas. Acerca de los atributos como lo constitutivo de la esencia y la naturaleza de cada sustancia se afirma en los *Principios* que:

*Cada sustancia tiene un atributo principal, siendo el atributo del alma el pensamiento y el del cuerpo la extensión. Aun cuando cualquier atributo baste para dar a conocer la sustancia, sin embargo, cada sustancia posee uno que constituye su naturaleza y su esencia y del cual dependen todos los otros. A saber, la extensión tridimensional constituye la naturaleza de la sustancia corporal; el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia que piensa.*⁴¹

Por lo tanto, será notable que los atributos pertenezcan a la esencia o naturaleza íntima de cada sustancia. Por otra parte, habrá una distinción más, las modificaciones. Éstas, son propiedades de las mismas sustancias, son la forma en la que las sustancias se afectan o diversifican, pero que, a su vez, ya no dependen sola y directamente de la sustancia como la extensión o el pensamiento, sino es la misma diversificación de estos primeros atributos. En virtud de ello, Descartes definirá al modo en los siguientes términos:

*“[...] cuando considero que la sustancia es afectada o diversificada por ellos, entonces uso «en modo particular el término modo o forma, pero cuando en razón de esta disposición o cambio, la sustancia puede denominarse tal, entonces llamo cualidades a las diversas formas que hacen que ella sea nombrada sustancia. Finalmente, cuando pienso más generalmente que estos modos o cualidades son en la sustancia, sin considerarlos de otro modo que, como dependientes de la sustancia, los denomino atributos.”*⁴²

Las principales modificaciones de ambas sustancias son, entonces: “[...] el entendimiento, la voluntad, y todas los modos de conocer y de desear, pertenecen a la sustancia que piensa; la magnitud o la extensión en longitud, anchura y profundidad, la figura, el movimiento, la situación de las partes y las disposición para ser divididas que poseen, así como otras propiedades semejantes, se refieren al *cuerpo*.”⁴³ Este tipo de distinción de la sustancia se le llamará distinción modal, que, como ya mencionamos, son especificidades acerca de diversas cualidades de la naturaleza o bien acerca de éstas respecto a su misma sustancia⁴⁴. Sin embargo, no habrá que confundir esta distinción como una conceptualización capaz de dar cuenta de individuos particulares.

⁴¹ Descartes, *Principios de la Filosofía*, § 53 p. 53.

⁴² Descartes, *Principios de la Filosofía*, § 56 p. 55.

⁴³ Descartes, *Principios de la Filosofía*, § 48 p. 50.

⁴⁴ Cfr. Descartes, *Principios de la Filosofía*, § 51 pp. 58, 59.

Para dar razón de ello, se estipulará la distinción *real* de las sustancias que, en primera instancia, se hace entre ellas mismas. Por ejemplo, la sustancia extensa, será realmente distinta de la sustancia pensante. Sobre ello, en los *Principios* se afirma que:

La distinción real se da propiamente entre dos o más sustancias, pudiendo concluir que dos sustancias son realmente distintas una de la otra, sólo a partir de que podemos concebir a una de ellas clara y distintamente sin la otra; así, siguiendo lo que nosotros conocemos de Dios, estamos seguros de que puede hacer todo aquello de lo que nosotros tenemos *una idea clara* y distinta.⁴⁵

La distinción real cumplirá un papel importante, ya que como es notable en la anterior referencia, por una parte, permitirá establecer que la distinción entre dos o más sustancias será real en cuanto que es derivada de una idea clara y distinta. Esto es así porque si podemos conocer de Dios “que es sumamente bueno, infinito, poderoso y no nos engaña”, entonces podremos estar seguros de que, todo aquello de lo cual tengamos una idea clara y distinta será real. Es decir, realmente distinto uno de lo otro, en este caso la sustancia extensa de la pensante. Por otro lado, bajo este mismo argumento podremos distinguir que cada una de las *partes de las sustancias* serán también distinciones reales, es decir, cada una de las fracciones en tanto que devienen *entes*, serán determinaciones constitutivas de las mismas sustancias. Las partes realmente existentes que podamos determinar con nuestro pensamiento, ello es, a través de una idea clara y distinta, serán realmente unas distintas de las otras. Este importante argumento establece que:

Esto es por lo que a partir de que nosotros tenemos ahora la idea, por ejemplo, de una sustancia extensa o corporal, aun cuando en el momento presente no conozcamos todavía si tal cosa existe en el presente en el mundo, sin embargo, *puesto que tenemos la idea de ella*, podemos concluir que puede ser y que en el caso de que exista, cada parte de la misma que podamos determinar con nuestro pensamiento, debe ser realmente distinta de las otras partes de esa sustancia.⁴⁶

Entonces, las partes de las sustancias son determinaciones reales que podemos conocer a través de ideas claras y distintas.⁴⁷ Por ende, los individuos son determinaciones reales de las sustancias, en tanto que son partes de éstas. Ello, será muy importante para determinar la naturaleza del hombre, ya que entonces será verdaderamente una parte de la sustancia, será una distinción real de la misma. Sin embargo, no será como cualquier objeto común de la naturaleza, ya que es un ser compuesto de sustancia extensa y sustancia pensante. En este sentido, será un ser que englobe tanto una sustancia extensa (su cuerpo) y una sustancia pensante (su alma). Las cuales, si bien están unidas, también son realmente diferentes una de la otra. Asimismo, mediante esta distinción podemos establecer que cada cuerpo y cada alma son efectivamente una sustancia diferente de cualquier otra sustancia pensante y corpórea. Toda partición de las sustancias creadas que podamos determinar

⁴⁵ Descartes, *Principios de la Filosofía*, § 60 pp. 57, 58.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Sobre esto afirma la filósofa Laura Benítez que: “Las sustancias corpóreas son concebibles como creadas, por ello, relativamente independientes y completas, esto es, subraya que no son meros atributos que necesiten inherir en alguna sustancia. Al ser concebibles como sustancias son posiblemente reales, pero de lo que se trata es de saber si estas sustancias existen verdaderamente, si están realmente en el mundo. Descartes considera que a través de sus atributos, los cuales no pueden predicarse de la nada, podemos concluir que las sustancias corpóreas existen.” Benítez Laura, *El Mundo en René Descartes*, p. 47.

con nuestro pensamiento a través de una idea clara y distintita será, de la misma manera, una distinción real de la misma sustancia. En este sentido se afirma que:

Asimismo, puesto que cada uno percibe en sí mismo que piensa y que puede, al darse cuenta de ello, excluir de sí *o de su alma* toda otra substancia, sea pensante o corporal, también podemos concluir que cada uno de nosotros así considerado es realmente distinto de toda otra substancia pensante y de cualquier otra substancia corpórea. Y aun cuando Dios uniera tan estrechamente a un alma con un cuerpo que no fuera posible unirlos más íntimamente, y formara un compuesto de las dos substancias así unidas, *también concebimos que* permanecerían siendo realmente distintas *a pesar de esta unión*, puesto que, cualquiera que hubiera sido la unión introducida por Dios entre ellas, no ha podido desprenderse del poder que tenía de separarlas o bien de conservar a una de ellas sin conservar la otra. Y las cosas que Dios puede separar o conservar con independencia unas de otras, son realmente distintas.⁴⁸

Por lo anterior, se puede afirmar que, el hombre es un compuesto de dos substancias realmente distintas, tanto entre sí mismas, como con respecto a otras substancias de su misma naturaleza. Nuestro cuerpo es realmente distinto a nuestra alma. Asimismo, nuestra alma es distinta a otras almas y a otros cuerpos. Los individuos son particularidades de las substancias; ello, en tanto que las partes son sus distinciones reales. Esto, traerá consecuencias muy importantes, ya que el hombre será la única creatura en la naturaleza dotada de ambas substancias, que si bien son distintas también forman una unidad peculiar. Sobre esto afirma Laura Benítez:

[...]Descartes propone que no se puede separar la extensión (modo esencial) del cuerpo (cosa o substancia extensa). Esto se debe, ontológicamente, a la naturaleza sustentadora de la substancia y recíprocamente, a la inherencia de los modos y atributos. La substancia sostiene, fija y mantiene, en tanto que los atributos no pueden darse sin sustrato. De aquí resulta que la consideración independiente de los modos es fallida y debida a una división impropia, pues, de acuerdo con la estrategia establecida, ningún atributo esencial puede separarse de la substancia en la cual inhiere [...].⁴⁹

Ni los animales presentarán esta característica, ya que son autómatas o máquinas que se determinan a través de cierta fuerza de vida que no es, de ninguna manera para éstos una determinación del pensamiento, ya que ésta se presenta solamente en el ser humano a través de la creación y donación de Dios. Al respecto:

Pero en cuanto a mí, no solamente he dicho que en los animales no había pensamiento, como se me quiere achacar, sino que además de eso lo he probado con razones tan fuertes, que hasta ahora no he visto a nadie que haya objetado nada considerable en su contra. Y son más bien quienes afirman que los perros cuando están despiertos saben que corren, y aun durmiendo, que ladran, y quienes hablan como si se entendiesen con ellos y viesan todo lo que pasa en sus corazones, los que no prueban nada de lo que dicen. Porque si bien añaden: *que no pueden convencerse de que las operaciones de los animales puedan ser explicadas suficientemente por medio de la mecánica, sin atribuirles ni sentimientos, ni alma, ni vida* (es decir, como yo lo explico, sin el pensamiento; porque nunca les he negado lo que vulgarmente se le llama vida, alma corporal y sentido orgánico), *sino que, por el contrario, están dispuestos a sostener; contra la opinión de cualquiera, que eso es algo por completo imposible y hasta ridículo, [...].*⁵⁰

Esto le facultará a Descartes, por una parte, poder establecer un criterio mecánico sobre el cuerpo humano, que le permitirá, asimismo, estudiar sus relaciones mecánicas internas y la relación que estas guardan

⁴⁸*Ibidem.*

⁴⁹ Benítez, Laura, *El Mundo en René Descartes*, p. 35.

⁵⁰ Descartes, *Meditaciones metafísicas seguidas de objeciones y respuestas, Respuestas de Descartes a las sextas objeciones*, pp. 361, 362.

con su medio⁵¹. Por otro lado, le posibilitará determinar el vínculo que guardan sus pasiones en tanto que afecciones del cuerpo sobre el alma. Por lo tanto, la psicología y la moral cartesiana se presentan como un dualismo, en el cual, el alma debe ejercer una suerte de voluntad o de control sobre el cuerpo. Desde esta óptica, habrá una división entre pasión y acción, en donde una acción del cuerpo se constituye como una pasión del alma, ya que ésta sufre la actividad regulativa vital del primero. Al respecto se afirma en *Las pasiones del alma*:

Una vez consideradas todas las funciones que corresponden únicamente al cuerpo es fácil saber que en nosotros no queda nada que debamos atribuir a nuestra alma, excepto los pensamientos, los cuales son principalmente de dos tipos, a saber: unos son las acciones del alma, otros son sus pasiones. Las que llamo sus acciones son todas nuestras voluntades, puesto que experimentamos que proceden directamente de nuestra alma y parecen depender sólo de ella; como, por el contrario, podemos llamar por lo general pasiones tuyas todas las clases de percepciones o conocimientos que se hallan en nosotros, porque a menudo no es nuestra alma la que los hace tal como son y porque siempre los recibe de las cosas que son representadas por ellos.⁵²

De esta manera, el alma al tener acciones racionales podrá contener, dirigir y darle una nueva orientación a la actividad del cuerpo. Sin embargo, no obstante, es cierto que el alma puede alcanzar una plenitud racional, por otra parte, al establecerse en Descartes inicialmente en su método una cancelación sistemática de los prejuicios sobre los cuales hemos sustentado nuestro conocimiento (lo cual, será patente en el *Discurso del Método*⁵³, en las *Meditaciones metafísicas*⁵⁴ y en *Las reglas para la dirección del espíritu*⁵⁵) se abre una problemática fuerte y una propuesta frente a ello en el aspecto moral. A saber: ¿cómo es posible una vida práctica y social si en el método cartesiano se tiene que proceder primigeniamente a través de la cancelación total de los prejuicios hasta que el entendimiento haya alcanzado ideas claras y distintas sobre las cuales poder establecer las bases sólidas de nuestro conocimiento? La resolución que provee Descartes responderá a distintos criterios que, irán desde ejercer prácticas morales comunes entre sujetos sociales y, por otra parte, se establecerá la importancia de conceptualizar un alma pensante con la facultad del libre albedrío como un modo o, en otras palabras, como una práctica de la misma sustancia pensante. Por lo que, en la tercera parte del *Discurso* hace una metáfora respecto del hábitat, en donde, se establece que si bien es pertinente para el conocimiento de lo verdadero derribar todo el edificio del prejuicio u opinión que no esté sustentado sobre bases sólidas, también es oportuno guardar una habitación, un cuarto de reserva, para vivir mientras se cimenta la nueva construcción. Esta habitación, no estará sometida entonces al derrumbe, habrá que sostenerlo sobre los algunos prejuicios y

⁵¹ Cfr. Descartes, *Tratado del hombre, Parte tercera, Los sentidos externos en esta máquina y cómo se corresponden con los nuestros, passim*.

⁵² Descartes, *Pasiones del Alma*, Art. 17, p. 471.

⁵³ Cfr. Descartes, *Discurso del Método*, Segunda parte, *Passim*. En especial: “[...] por lo que toca a las opiniones, a las que hasta entonces había dado mi crédito, no podía yo hacer nada mejor que emprender de una vez la labor de suprimirlas, para sustituirlas luego por otras mejores o por las mismas, cuando las hubiere ajustado al nivel de la razón. Y tuve firmemente por cierto que, por este medio, conseguiría dirigir mi vida mucho mejor que si me contentase con edificar sobre cimientos viejos y me apoyase solamente en los principios que había aprendido siendo joven, sin haber examinado nunca si eran o no verdaderos.” *Ibid.*, p.111.

⁵⁴ Cfr. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Primera meditación, Acerca de las cosas que se pueden poner en duda, Cuarta Meditación, Acerca de lo verdadero y de lo falso, *Passim*.

⁵⁵ Cfr. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla II: Conviene ocuparse sólo de aquellos objetos, cuyo conocimiento cierto e indudable, nuestra mente parece capaz de alcanzar, *Passim*.

opiniones (habrá que aprovechar los viejos materiales de construcción del derrumbe). Menciona sobre esto Descartes:

Por último, como para empezar a reconstruir el alojamiento en donde uno habita, no basta haberlo derribado y haber hecho acopio de materiales y de arquitectos, o haberse ejercitado uno mismo en la arquitectura y haber trazado además cuidadosamente el diseño del nuevo edificio, sino que también hay que proveerse de alguna otra habitación en donde pasar cómodamente el tiempo que dure el trabajo; así, pues, con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios, y no dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese, hube de arreglarme una moral provisional, que no consistía sino en tres o cuatro máximas, que con mucho gusto voy a comunicaros.⁵⁶

Esta teoría que, se manifiesta en los textos morales de Descartes como uno de sus pilares, tratará de resolver el problema de la ausencia de ideas claras y distintas entre tanto se establece un conocimiento lo suficientemente sólido en sus cimientos. Los presupuestos para poder llevar una vida moralmente asequible dentro de los cuales se pueda organizar una existencia con ausencia de certidumbre (pero con una regulación del ánimo tal que procure cierta tranquilidad y dominio de las pasiones que el cuerpo ejerce sobre el alma), serán los siguientes: a) proponer que la facultad de la voluntad o del libre albedrío es más amplia que la del entendimiento⁵⁷, lo cual, promoverá una cierta ética provisional, que estará fundamentada en algunos criterios como: determinación del ánimo (fortaleza de la voluntad)⁵⁸, b) sensatez del sentido común como conciencia de las propias capacidades productivas⁵⁹, y c) el ordenamiento de los sujetos a través de las normas morales, religiosas y políticas de las distintas sociedades en donde habitan los individuos⁶⁰. La principal ventaja de esta concepción moral será que sustenta *al libre albedrío como regulador primordial de la conducta humana ya que se garantiza un ejercicio de libre elección como voluntad* que, se presenta como una constitución en donde prima la posibilidad frente a situaciones concretas, especialmente desde circunstancias que nos planteen un dilema. Sin embargo, para Spinoza esta concepción de libre albedrío presenta un problema grave, ya que niega las determinaciones reales sobre el pensamiento. En esta negación se imaginará que las ideas han sido producidas a través de una facultad que esté más allá de la dinámica causal del mundo y más allá del deseo. En

⁵⁶ Descartes, *Discurso del método*, Tercera parte, p. 117.

⁵⁷ Cfr. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Cuarta meditación, *passim*; Cfr. Descartes, *Conversaciones con Burman*, Cuarta meditación p. 433; Cfr. Descartes, *Pasiones del Alma*, Art. 41, p. 480. Cfr. Descartes, *Correspondencia con Isabel de Boheme*, Carta de Descartes a Isabel de Boheme 6 de octubre de 1645, *passim*.

⁵⁸ Cfr. “Mi segunda máxima fue la de ser en mis acciones lo más firme y resuelto que pudiera y seguir tan constante en las más dudosas opiniones, una vez determinado a ellas, como si fuesen segurísimas, imitando en esto a los caminantes que, extraviados en algún bosque, no deben andar errantes dando vueltas por una y otra parte, ni menos detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más derecho que puedan hacia un sitio fijo, sin cambiar de sin cambiar de dirección por leves razones, aun cuando en un principio haya sido sólo el azar el que les haya determinado a elegir ese rumbo, pues de este modo, si no llegan precisamente a donde quieren ir, por lo menos acabarán por llegar a alguna parte, en donde es de pensar que estarán mejor que no en medio del bosque.” Descartes, *Discurso del Método*, p. 118.

⁵⁹ Cfr. “Mi tercera máxima fue procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo, y generalmente acostumbrarme a creer que nada hay que esté enteramente en nuestro poder sino nuestros propios pensamientos; o de suerte que después de haber obrado lo mejor que hemos podido, en lo tocante a las cosas exteriores, todo lo que falla en el éxito es para nosotros absolutamente imposible.” *Ibid.* p. 119.

⁶⁰ Cfr. “La primera fue seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño, rigiéndome en todo lo demás por las opiniones más moderadas y más apartadas de rodo exceso que fuesen comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tendría que vivir.” *Ibid.* p. 117.

otras palabras, el problema será que el alma como sustancia pensante responda a un ordenamiento propio y desligado de cualquier determinación. Al respecto escribe Spinoza:

[...] Ciertamente, quienes piensan que las ideas consisten en las imágenes que se forman en nosotros por el encuentro de los cuerpos, se persuaden de que las ideas de aquellas cosas de las que no podemos formar ninguna imagen similar no son ideas, sino tan solo ficciones que fingimos en virtud del libre arbitrio de la voluntad. Por ello consideran a las ideas como pinturas mudas sobre una tabla y, poseídos por este prejuicio, no ven que una idea, en tanto que es idea, implica una afirmación o una negación. Además, quienes confunden las palabras con las ideas, o bien con la afirmación misma que la idea implica, piensan que pueden querer de manera contraria a como sienten, cuando afirman o niegan solo de palabra lo contrario de lo que sienten.⁶¹

Ello significa que, a partir del concepto de libre albedrío no se hace más que encubrir una disposición de las ideas, la cual es el deseo. Por lo que, éstas implicarán siempre una afirmación o una negación, es decir, un querer. Por ende, no se puede ir -a través de palabras o imágenes- en contra de lo que se ansía, por lo que siempre se estará determinado, al menos por nuestra propia naturaleza. Las palabras y las imágenes como juicios no hacen más que encubrir las cosas que apetecemos. En este sentido, afirma el filósofo de Ámsterdam:

De manera que la experiencia misma nos enseña, no menos claramente que la razón, que los hombres creen ser libres por esta sola causa, porque son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que los determinan a ellas; y además, que los decretos de la mente no son nada más que los apetitos mismos, los cuales varían según sea diversa la disposición del cuerpo. Pues cada cual lo modera todo en virtud de su afecto, y quienes tienen conflictos entre afectos contrarios no saben lo que quieren; quienes, en cambio, no tienen ninguno, son empujados aquí y allá por el más nimio motivo.⁶²

Por lo tanto, a partir de la crítica de una mente que se puede desligar de sus determinaciones Spinoza tratará de propugnar por una teoría del hombre que dé cuenta de las causas reales de la mente ya no como acciones del cuerpo sobre “el alma”, (lo cual, se traduce cartesianamente en pasiones del alma ya que, como vimos, lo que el cuerpo actúa, el alma lo suele padecer), sino que dé razón del hombre como una unidad -mental/corporal- de afecciones y afectos. Ante lo cual se afirma en la *Ética* que:

[...] que la mente y el cuerpo son una y la misma cosa que concebimos ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden, o sea, la concatenación de las cosas, es uno, ya sea concebida la naturaleza bajo este, ya bajo aquel atributo. En consecuencia, el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo por naturaleza al orden de las acciones y pasiones de la mente [...]⁶³

Ello, porque el libre albedrío solamente será una facultad de la imaginación, un conocimiento inadecuado, desde el cual suponemos que la mente determina al cuerpo a obrar conforme a sus dictados. Sin embargo, establecer ello es absurdo: “Ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni la mente al cuerpo al movimiento, ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay).”⁶⁴ En resumen, Spinoza tendrá que dar cuenta del hombre, ya no a través de “un alma” que puede determinar a un cuerpo, o de un cuerpo que puede determinar a un alma. Sino de un ser humano, radicalmente integral, un ser que visto bajo cualquier aspecto ya

⁶¹ E2p49s.

⁶² E3p2s.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ E3p2.

sea corporal o mental, es afectado por la misma naturaleza. Para nuestro filósofo, tener conocimiento de las determinaciones reales y productivas del hombre, será la condición para recorrer un verdadero camino hacia una libertad que no pretenda ir más allá de su necesidad. Muy por el contrario de la libertad de la voluntad o de la elección (la que, vale la pena señalar una vez más, no necesita un conocimiento verdadero para ser asequible moralmente), para Spinoza conocer las determinaciones reales, importantes y verdaderamente constitutivas del hombre, será el camino hacia una verdadera liberación de las fuerzas que oprimen nuestras necesidades más profundas, las cuales son, el vivir productivamente, la paz, el conocimiento y la felicidad. El camino a la liberación también será un radicalizar a la ética como el fin de toda filosofía, cuestión que, en Descartes será relegado a una suerte de moral provisional, ya que, si bien puede presentarse como razonable en tanto que permite al hombre atemperar sus pasiones y convivir en sociedad, en realidad lo que hará es encubrir a través de la imaginación (que en términos spinozianos será sinónimo de libre albedrío) ciertos poderes que determinan al hombre, no mediante su naturaleza íntima o por medio sus necesidades más profundas, sino a través de poderes externos a él. Por ende, se apostará por una ética que comprenda las distintas determinaciones a las que ha sido sometido el hombre a través de su vida y su historia. Pero si se comprende que estamos totalmente determinados, entonces, surge nuestro problema eje: *¿Qué puede hacer el hombre? ¿Para qué nos liberamos? ¿Para qué comprender? ¿Nos queda la simple y tediosa contemplación?* Para entender a cabalidad estos problemas y sus posibles respuestas, habrá de comprenderse que Spinoza radicalizará el concepto de sustancia cartesiano, lo cual le permitirá trastocar toda la ordenación de dicha filosofía. Ello, le facultará, por un lado, establecer una nueva jerarquía de los estatutos ontológicos de las principales estructuras de la realidad. Y, por otra parte, podrá desarrollar una nueva teoría del hombre que le permita replantarse problemas morales, psicológicos y cognitivos desde una perspectiva en la que la mente y el cuerpo compartan una misma organización, realidad y existencia. Una nueva metafísica para resolver viejos problemas morales. Nuevas significaciones conceptuales, para una nueva teoría de los individuos. En este sentido, para el sistema metafísico cartesiano que abre tantos interesantes problemas para Spinoza, se les tratará de dar una nueva ordenación, significación conceptual y sentido. Por lo que se determinará que, a partir del concepto de *causa de sí*, habrá un desarrollo radical de lo que nuestro filósofo entiende por sustancia, la cual, al estar en una unidad, infinitud y perfección (o grado de realidad) insoluble, le permitirá producir a través de una cantidad infinita de atributos, los cuales la desarrollan y expresan. Ya no habrá, por ende, sustancias creadas. Carecerá de sentido hablar de la voluntad divina, ya que la *producción* de Dios estará determinada por su misma naturaleza y se dará de forma eterna, sin inicio, ni fin. Además, las modificaciones que bajo la óptica cartesiana se conceptualizan como las distinciones de las cualidades secundarias de cada atributo, ahora serán el producto necesario de la sustancia y sus atributos. Por lo tanto, los individuos se producirán ya no como distinciones reales de las sustancias, es decir, como divisiones o como “partes de”, sino como productos de su potencia infinita y su necesidad. Entonces, los modos como productos de la sustancia no son ni creaciones en el tiempo, ni partes de Dios, sino que lo son en tanto que esencias, las cuales se encuentran en y por la sustancia, siempre en una actualidad constante e inmanente. De esta manera, si bien se puede afirmar que en la ontología de Spinoza la sustancia produce sus modos -dentro de los cuales se encuentra el hombre-, en donde éstos no “emanan” de una fuente

originaria hacia el exterior (como el arquitecto cartesiano), sino que están directa o inmanentemente *en ella*⁶⁵, entonces, se podría asentar que la producción de un modo (entendida como la realización de su esencia) depende de la misma sustancia, ya que ésta produce tanto la esencia del modo como la duración en la existencia⁶⁶. Por otro lado, para entender a cabalidad dicho planteamiento será preciso saber de qué manera se da este proceso al interior de la potencia del obrar sustancial; ello, con la finalidad de poder explicar cómo los modos se encuentran totalmente determinados y si a esto se le puede llamar libertad. Esto es, si frente a este necesitarismo se puede obrar sin una mediación coactiva (de manera parcial o total). Desde este horizonte, por ende, se podrá reformular el problema central de la tesis, ya que, *en tanto que los modos (los hombres) son productos de la sustancia como potencia productora, y si su realización se encuentra determinada física e inmanentemente por Dios, generando así modos finitos dentro de una radical determinación: ¿Dichos modos llegarán a tener una cierta individuación productiva de tal manera que, si bien, su esencia está determinada a obrar a través de las leyes de la naturaleza, por otra parte, se puedan afirmar de ellos productos positivos como frutos de sus obras? En otras palabras: ¿Se le puede llamar a una radical necesidad o determinación de obrar o producir: libertad o liberación? Si lo afirmamos ¿Libertad o liberación, de qué o para qué?*

1.3.- Sobre las fuentes o desde qué horizonte pensar la filosofía de la libertad en Spinoza

¿Cómo dejar de pensar en las antípodas a Baruch Spinoza? Y cómo no hacerlo si en todos los terrenos que pisa causa una suerte de explosiones interpretativas que llevan a su pensamiento hacia terrenos extremos. ¿No acaso los pensamientos más vivos están sometidos a esta suerte? Por esta razón, históricamente interpretar a Spinoza no ha sido tarea fácil, ya que este pensador ha sido desde un inicio un polemista absoluto. Muy pronto comenzaron sus detractores a interpretar impiedad, ateísmo, libertinaje, epicureísmo y deísmo en sus ideas. Las que, sin duda, no solamente encarnaban un atentado contra el pensamiento, sino también un peligro contra ciertos ordenamientos morales, teológicos y políticos. Rememoremos que el famoso anatema, antes ya practicado al tío lejano de Spinoza, Uriel da Costa y a su amigo Juan de Prado, fue dictado cuando nuestro pensador tenía sólo 24 años. Además, las cartas de Bleijenberg en donde se le acusa veladamente de impiedad, también fueron redactadas apenas fue publicado el texto de juventud de Spinoza: *Principios de filosofía de Descartes demostrados según el orden geométrico*. Así, durante toda su vida, nuestro autor no dejó de recibir ataques no solamente intelectuales, sino también agresiones físicas, cosas, al fin y al cabo, pertenecientes a un mismo orden. Por supuesto, sus ideas fundamentalmente sobre Dios, el alma, la libertad y el estado, eran bastante peligrosas para la tranquilidad de las buenas conciencias. Ejemplarmente, contaba con enemigos de múltiples bandos: ¿Qué buscaban? ¿Acaso un chivo expiatorio, es decir, un enemigo común frente al cual posicionarse para establecer el mejor dominio intelectual o, en otras palabras, querían hallar un sistema o una teoría enigmática frente a la cual ofrecer sus mejores argumentos? ¿O, tal vez, si distinguían un peligro real en

⁶⁵ Cfr. E1p15.

⁶⁶ Cfr. “La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia.» E1p24 «Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia. E1p25 [...] Si lo niegas, entonces Dios no es la causa de la esencia de las cosas, y así [...], la esencia de las cosas puede ser concebida sin Dios. Pero esto [...] es absurdo. Luego Dios es también la causa de la esencia de las cosas.” E1p25d.

el pensamiento del amsterdams, entonces, podrían acaso entrever afirmativamente en el horizonte de los nuevos principios un cambio importante respecto a la moral, un giro que los afectaría en la pérdida del poder como control y dominio? Los primeros spinozistas y no en el sentido apologético, sino en que son los primeros es bosquejar un cierto esfuerzo por comprender este sistema impío, estarán en el S. XVII fundamentalmente divididos en dos grandes sectores intelectuales: los anticartesianos y los cartesianos. Los primeros, estaban compuestos por católicos, luteranos, calvinistas y judíos que veían en Spinoza una especie de Descartes radicalizado y llevado a la locura. Y esto no es extraño, ya que como señalan tanto Gabriel Albiac⁶⁷, así como Jonathan Israel⁶⁸ y León Dujovne⁶⁹ el cartesianismo también representó para las ortodoxias un problema fuerte, no sólo porque revolucionó muchos preceptos aristotélico-escolásticos, sino porque también muchos principios spinozistas, efectivamente se explicaron (y no sin razón) desde conceptos cartesianos. Entre las figuras del S. XVII que resaltan en esta batalla se encuentran el teólogo calvinista y después socianista: Aubert de Versé, quien fue el primero en elaborar una crítica sólida y fundamentada acerca de la raíz cartesiana del spinozismo. En este sentido, como afirma Jothan Israel: “La originalidad de Aubert reside en que es el primer escritor europeo, ciertamente en francés, que argumenta sistemáticamente que los fundamentos del sistema de Spinoza yacen en las “principales hipótesis del cartesianismo”, y que, en consecuencia, para extirpar el spinozismo se debe primero cortar sus raíces cartesianas.”⁷⁰ Siendo ello así, sus ataques no tenían solamente como referencia inmediata y única el pensamiento de Spinoza, sino que sus arremetidas pretendían alcanzar algo más profundo, a su cartesianismo subyacente. Por ello, sus ataques no solamente señalaban a Spinoza por sí mismo, sino también a los cartesianos siendo ellos también férreos críticos de Spinoza; sus ofensivas, por lo tanto, le parecían una enmascarada para cubrir un cierto spinozismo. Entonces: ¿acaso el problema no era Spinoza en sí mismo, sino algo que se escondía detrás de una posible lectura de Descartes? ¿Es que más bien temían que Spinoza fuera un cartesiano radical? ¿Ya veían peligros en los mismos problemas abiertos por la filosofía cartesiana? Los escritos de Aubert iban dirigidos, principalmente a Johannes Brendenbug, un miembro de la secta cristiana de los colegiantes, que eran un grupo de deístas, entre los cuales se encontraban algunos de los amigos más cercanos de Spinoza como Meyer (su editor) y Jarig Jelles (su primer biógrafo, quien intentó hacer una apología de la doctrina spinozista a través de establecer cierta congruencia entre el sistema del filósofo y un cristianismo secularizado e intelectualista). Por otro lado, Brendenbug era un férreo crítico del sistema de Spinoza desde una perspectiva meramente cartesiana, por lo que a ojos de Aubert comenzará a parecer sospechoso, no sólo por haber entablado una relación intelectual con algunos de los viejos conocidos de Spinoza dentro del grupo de los colegiantes; sino que, fundamental y lógicamente, son autores que comparten (aunque resignificado en

⁶⁷ Cfr. Albiac, Gabriel, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Sección I, Cap. 3.2.1 *Stolidi Cartesiani*, Horizontes de Dom François Lamy, pp. 155-168.

⁶⁸ Cfr. Israel, Jonathan, *La ilustración radical, La filosofía y la construcción de la modernidad*, “*Spinozismi architectus*”, pp. 438-451, 438-484, 595-602, 605-608.

⁶⁹ Cfr. Dujovne, León, *Spinoza, su vida, su época-su obra, su influencia, II La época de Baruch Spinoza, cap. 1. Algunas ideas de la ética de Spinoza. — Problema metodológico: Las influencias en Spinoza. El orden en el estudio. — Esquema de la filosofía de Spinoza. Cuestiones planteadas por Descartes*, pp. 25-42, *Cap. 2 Las “genealogías” del pensamiento de Spinoza. — Las primeras apreciaciones sobre el origen de la filosofía de Spinoza. La opinión de Leibnitz. Las polémicas. Cartesianos anti-espinocistas*, pp. 43-56.

⁷⁰ Israel, Jonathan, *La ilustración radical, La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, p. 439.

Spinoza) un cierto mapa conceptual similar y una serie de problemas en común con el neerlandés. Por lo tanto, era una tarea importantísima para los cartesianos desligarse del spinozismo y resaltar que, así como comparten ciertos esquemas y planteamientos, también habrá discrepancias radicales en cuanto a la significación y a la resolución de éstas. Como señala de manera acertada Dujovne:

Negar que Spinoza haya sido discípulo de Descartes era, por tanto, necesidad apremiante para esos cartesianos que no sólo debieron defender a Descartes de los ataques que apuntaban directamente a él, sino también de los ataques indirectos, dirigidos, frecuentemente con malicia, contra su presunto discípulo. En 1684 publicó Aubert de Versé su *L'Impie convaincu ou dissertation contre Spinoza, dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme*, para censurar a Spinoza tanto como los principios cartesianos, su base supuesta.⁷¹

Estas querellas no quedaron en la refriega entre Aubert y Brendenbug, fueron una constante en todo el S. XVII y principios y mediados del S. XVIII. Inmediatamente tomaron la batuta personajes como Pierre Poiret, quien sospechaba del cartesiano Pierre Bayle, uno de los llamados libertinos eruditos del XVII, que además, fue un personaje central en la historia del spinozismo, ya que a pesar de que (al igual que Brendenbug en su *Enervatio Tractatus Theologicus-Politicus*) estableció una dura crítica a los preceptos ateos, impíos y epicúreos de Spinoza, por otra parte, señaló de manera sólida y sistemática el sustento de ideas que le parecían las fuentes históricas más fiables del autor del *Tratado teológico político*. No sólo este estudio histórico del spinozismo se hizo sospechoso a las acusaciones, también otros posicionamientos de Bayle como el llamado “ateísmo virtuoso” que proponía erigir a la vida personal de Spinoza como intachable, mientras que su sistema implicaba los mayores errores y malentendidos. Respecto a esto, como acertadamente señala Pedro Lomba (en su introducción a los artículos sobre *Spinoza y el spinozismo* del *Diccionario histórico y crítico*), Bayle defendió la libertad de pensamiento y de la libre comunicación de las ideas, ya que para el francés ser virtuoso en la teoría, ya sea a través de la religión o la filosofía, no garantizaba una práctica ni virtuosa, ni moral. De la misma manera, una teoría impía y errónea, podrá implicar una vida virtuosa, como en el caso de Epicuro o de Spinoza. Y, por las mismas razones, defendió la tolerancia de creencias y la garantía política de esto que será la separación de la iglesia y el Estado. Al respecto, el spinozista español señala que:

La audacia de Bayle, así pues, casi no ha conocido límites. Sus tesis sobre el ateísmo y sobre la libertad de conciencia se han abierto paso luchando denodada y constantemente contra todo argumento de autoridad; utilizando, cuando se ha visto requerido a ello por las tesis contra las que debía combatir, argumentos eminentemente libertinos, ampliando incluso su alcance; peleando infatigablemente, contra todo y contra todos, en favor de la tolerancia religiosa, o, lo que vienen a ser lo mismo, en favor de la sumisión del poder eclesiástico al poder civil como único medio para establecer una convivencia pacífica de los ciudadanos y de las diferentes sectas religiosas dentro del Estado. Estas tesis de raigambre spinoziana, y el argumento en virtud del cual han sido defendidas, determinarán en gran medida la gran difusión de la obra de Pierre Bayle.⁷²

Así, a lo largo de la historia del S. XVII y la de inicios y mediados del S. XVIII, podemos observar que los posicionamientos respecto a la filosofía de Spinoza (la cual se convirtió en una especie de arquetipo de la impiedad) fueron muy comunes e importantes. De lado de los cartesianos, fue una tarea doblemente

⁷¹ Cfr. Dujovne, León, *Spinoza, su vida, su época-su obra, su influencia, II La época de Baruch Spinoza*, p. 46.

⁷² Lomba, Pedro, Introducción a *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, (textos seleccionados de *Diccionario histórico y crítico*, de Pierre Bayle), pp. 28, 29.

importante, ya que por un lado se trató de defender que: “los presupuestos de Descartes en manera alguna tenían como consecuencia la impiedad”. Sobre esto indica Gabriel Albiac que:

El objetivo pasa, en cualquier caso, a centrar el punto de mira del cartesianismo. La polémica sobre la ortodoxia o heterodoxia apologética del cartesianismo se juega, durante las tres últimas décadas del siglo, mediante persona (Espinosa) interpuesta. Empeño jesuita (al que Leibniz aportará su nada despreciable grano de arena) por mostrar la estricta filiación cartesiana del judío amstelodamo. Derroche literario de los discípulos de Descartes para dejar bien en claro que sólo desde la sistemática rigurosa de un cartesianismo estricto es posible proporcionar la *refutatio* precisa de un sistema filosófico cuya monstruosidad corre pareja con su invulnerabilidad para la pobre panoplia de la escolástica tardía.⁷³

Aristotelismo escolástico vs. cartesianismo en torno a su defensa contra el adjetivo de spinozismo. Actores que diferían en la forma del ataque/defensa respecto al horror de ser equiparados con el judío maldito. Por ejemplo, el importante filósofo cartesiano Nicolas Malebranche opinará que frente a un sistema metafísico tan extraño, enrevesado e impío más valdría guardar silencio. Opinión que, sabemos gracias a sus epístolas con otro distinguido apologeta del cartesianismo tradicional: François Lamy, quien no solamente escribió una de las primeras y más importantes refutaciones contra el sistema de Spinoza: *Le nouvel athéisme renversé, ou réfutation du système de Spinoza* y que, además, mantuvo una férrea defensa de Descartes frente a los censuradores de la escolástica oficial, entre los que destacan Pirot y Courcier. Se erigía, entonces, el enredo intelectual más grande frente a la figura de Spinoza respecto a las luminarias filosóficas del S.XVII y principios del S. XVIII que se sumaron a esta disputa. Una de estas facciones, la de los cartesianos, ciertamente estaba más cerca de Spinoza, ya que al menos se podría hacer una lectura de su sistema desde sus presupuestos. Por lo que estaban muy cerca de caer en el fondo de ese abismo. Un vacío terrorífico en el que todo gira alrededor de la pérdida del libre albedrío que, podría estar sustentado en la idea de una sustancia que tiene una necesidad imperiosa de existir y de ser conforme a una necesidad implacable. Por esta razón es que se prepararon todas las armas frente a esta idea, ya que para ellos leer así a Descartes sería una perversión absurda. Esto, se seguiría debido a la interpretación de que la sustancia extensa no fuese un producto de la creación, sino un atributo de Dios, además, de que el alma no pudiese tener autonomía respecto al mundo y que se perdiese toda garantía de la voluntad. El erudito valenciano menciona sobre ello que: “Y, sin embargo, la paradoja es más que evidente. La hostilidad cartesiana traduce un manifiesto temor a la confusión, derivado de una intuición muy explícita: la teoría espinosiana de la substancia es cartesianamente comprensible. De ahí el curioso *qui pro quod* que inaugura un siglo de anti-espinosismo: de la *Ethica* no se ha leído [...] más que aquello que era legible: su Parte 1.”⁷⁴ Y más adelante continúa en el texto: “Algo, en la máquina teórica cartesiana, queda, por definición, fuera de todo cuestionamiento, duda, posibilidad de ser sometido al escalpelo de la razón: el universo de las convicciones morales, políticas, religiosas.”⁷⁵ Entonces, el gran peligro de Spinoza era que, a través del concepto de sustancia, sustentado en los mismos *Principios de la filosofía* de Descartes, pudiese ser radicalizado, es decir, concretizado de tal forma que lograrse ser usado para trastocar los principios más intocables para los cartesianos más ortodoxos. A saber: el dualismo entre mente cuerpo, la creación, los principios religiosos y las normas estatales,

⁷³ Albiac, Gabriel, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, p. 159.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 165.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 166.

así como la voluntad de Dios y el libre albedrío del hombre. Por lo que para los cartesianos como: F. Lamy, N. Malebranche, así como Brendenbug, Christoph Wittich en su obra *L'Anti-Spinoza* y Pyerre-Sylvain Régis (quien escribió uno de los textos más importantes en donde se trataba de desembarazar al cartesianismo de Spinoza desde su “concepto errado de Dios”: *Réfutation de l'opinion de Spinoza, touchant l'existence et la nature de Dieu*) estuvo a punto de cumplirse aquel famoso aforismo de Nietzsche: “Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, también éste mira dentro de ti.”⁷⁶ Ya sea por el miedo a ser o a devenir en el monstruo de Spinoza, ya sea por una suerte de mal entendido o, en verdad, por una discrepancia profunda entre cartesianismo y spinozismo, es que se llevó a cabo una férrea defensa, que iba desde el combate frontal hasta el silencio. No está por demás señalar que este camino de ser cartesiano no era, por supuesto, transitado en soledad por estos autores, era una vía con fieras al asecho. Por ello, sus adversarios, aún más ortodoxos, aún más aristotélicos, aprovecharon la coyuntura, no sólo para explicar la impiedad de Spinoza, sino también su supuesta base: *Descartes*. Entre los actores que más se involucraron en implicar el cartesianismo con el spinozismo, no solamente figuraban personajes menores dentro de la historia del pensamiento y hoy casi desconocidos como: el abad Faydit, el abad Nicase, o censores de la Sorbona, como Pirot y Courcier; sino también importantes luminarias de la filosofía que, si bien pudieron haber abrevado de fuentes aristotélico-escolásticas, por otra parte, muchos fueron o bien influencia directa o bien parte del siglo de la Ilustración. Entre los que destacan, Henry More, Pierre Daniel-Huet, Jakob Thomasius, su ilustre alumno G.W.F Leibniz, el hijo de Jakob, Christian Thomasius, así como Christian Wolff, el más importante leibniziano y figura central en el siglo de las luces alemán. Entonces, habrá que destacar que había una relevancia importante, no solamente en el hecho de indicar la impiedad y el epicureísmo de Spinoza, sino también indicar sus raíces. La filosofía es un campo de batalla, en el cual, a principios del S. XVII y aún a mediados del s. XVIII Spinoza fue un arma bien utilizada para ganar terreno. ¿En dónde queda Spinoza auténticamente en este enredo? Digamos que su uso meramente negativo fue la vía que mantuvo con una cierta flama de vida su filosofía, ya que por una parte, si bien es cierto que en su época y en su futuro inmediato, sólo tuvo como seguidores fieles a su pequeño grupo de amigos, por otra parte, esa negatividad tanto de los cartesianos, como de los anticartesianos, hizo que su filosofía se mantuviera con una cierta vigencia y, en muchas ocasiones, de forma sistemática y bien documentada como en los casos de los cartesianos F. Lamy y P. Bayle, o de los “anticartesianos” como Jakob Thomasius, Pierra Daniel-Huet, o del mismo Leibniz. Estos esfuerzos por comprender un sistema metafísico tan complejo, en donde, se profesan presupuestos revolucionarios para su contexto, por ejemplo, un determinismo que niega la libertad de la voluntad y que, en cambio, propondrá una suerte de liberación por medio del entendimiento y la razón, fue materia de polémica y de ardua reflexión. Así, Spinoza no sólo ha sido importante en tiempos de “buena fama”, sino también en su contexto más aciago. Nuestro filósofo parecía el diablo y los estudiosos de su sistema, brujas, el signo más nimio de adoración a Satanás te podría llevar a la hoguera llamada censura en este caso. No quedaban muchos caminos, o bien el silencio como el padre Malebranche pregonaba, o bien la arremetida que, a su vez, se convertía en una defensa e, igualmente, en un esfuerzo por comprender y por mantener vivo un espíritu. Lo cual, otorgará como resultado

⁷⁶ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, §146, p.56.

posicionamientos individuales, críticas sistemáticas y fundamentadas que, asimismo, abrirán en Spinoza nuevos horizontes interpretativos de su sistema. Así, destacamos la ambigüedad de un Bayle que lo coloca como un ateo virtuoso, de un hombre aborrecible por su sistema, pero con una moral intachable. Por otra parte, tenemos a F. Lamy quien para refutarlo necesitó una copiosa obra, un tratado de tres volúmenes como *Le Nouvel Athéisme renversé, ou réfutation du système de Spinoza*, lo cual no podría indicar otra cosa que un conocimiento basto de su sistema. Ni siquiera los “anticartesianos” (por poner un adjetivo que nos permita ubicar a los distintos actores que propugnaron por una crítica a Spinoza y, de paso, a Descartes) que, si bien guardaban ciertas líneas generales, por otro lado, tampoco evitaron caer en ambigüedades respecto a la figura y planteamientos del filósofo impío. Un ejemplo claro de ello es el ataque que Jakob Thomasius (importante profesor de filosofía de la universidad de Leipzig) proyectó en una de las primeras y enérgicas críticas en contra de la libertad de expresión y de pensamiento manifestados en el *Tratado teológico político*. Sobre ello, en el interesante texto doctoral “*Historia de la santificación de un filósofo maldito*” de María J. Solé, spinozista argentina, se afirma que:

El 8 de mayo de 1670, Jakob Thomasius, profesor de filosofía moral en la Universidad de Leipzig, pronunció su “Discurso contra el anónimo acerca de la libertad de filosofar”. Se trata de un esmerado análisis y de una aguda crítica de aquel escrito. Thomasius considera la demanda de tolerancia religiosa y libertad de filosofar como un mero pretexto para el libertinaje y la intención sediciosa de su anónimo autor. Pues según él, el desconocido pretende imponer esta libertad –que él caracteriza como una verdadera “caja de Pandora” no sólo en los ámbitos de las escuelas filosóficas sino también dentro de la teología.⁷⁷

La paradoja estriba en que el mismo hijo de Jakob, Christian Thomasius, figura central de la ilustración alemana, defendió a ultranza la tolerancia, la libertad de pensamiento y religión. Por ende, la misma visión sobre el spinozismo irá sufriendo, poco a poco, breves pero consustanciales cambios en su interpretación. De esta manera, la crítica del hijo de Jakob, Christian, sólo estará centrada en el ateísmo, en otras palabras, en la idea de implicar a la divinidad con la materia o extensión⁷⁸.

La razón de señalar todos estos cambios será indicar de qué forma las críticas de Spinoza, y su respectiva postura frente a él (a pesar de haber nacido como una filosofía totalmente impía y censurable para su época) se fueron diversificando y, los mismos pensadores, a la vez que se trataban de desmarcar de dicha filosofía, en su esfuerzo por refutarla, la comprendían. Y, en algunos casos, la asimilaban o, al menos fueron perspicazmente acusados de ello. Los casos de Bayle, F. Lamy, Brendenbug y de Pyerre-Sylvain Régis, son muy claros. Sin embargo, hay procesos más borrascosos, que sin duda merecerían un texto propio, pero que vale la pena mencionarlos aquí, sólo para entrever el importante despliegue de matices que tuvo el spinozismo

⁷⁷ Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789), Historia de la santificación de un filósofo maldito*, p. 56.

⁷⁸ Cfr. “La tolerancia profesada por este pensador, en muchos aspectos considerado progresista, no impidió que se expresara con suma dureza contra los ateos. Un texto suyo publicado algunos años más tarde titulado *Introducción a la ética*, evidencia el horror que le generaba el ateísmo. El ateo reemplaza a Dios por sí mismo. Por consiguiente, sostiene Thomasius, si un ateo se comporta del mismo modo que lo hacen los hombres creyentes, y hace todo aquello que realiza un hombre virtuoso es por motivos muy diferentes. El ateo lo hace porque *su razón* le enseña que llevar una “vida irracional” lo haría muy infeliz. De este modo, Thomasius sostiene que un hombre que en vez de actuar de modo virtuosos porque la fe en Dios y la piedad se lo exigen, se comporta como un hombre virtuoso únicamente según los dictámenes de su facultad racional, “no se distingue de un simio.” *Ibid.* pp. 78, 79.

en la historia del pensamiento. Dos casos significativos, serán los de Leibniz y Wolff, frente a su propia lectura de Spinoza, y de cómo estas mismas interpretaciones, a pesar de que eran críticas, implicaron un cambio de vista muy importante respecto a la recepción de la filosofía alemana, tanto en la ilustración, en el idealismo y el romanticismo en torno a Spinoza. Ambos pensadores, a lo largo de su obra intelectual mantuvieron relaciones muy ambiguas respecto a Spinoza; por ejemplo, Leibniz, tuvo un contacto tal, que le permitió conócelo personalmente. Sobre su acercamiento se guardan apenas un par de cartas, en donde, él mismo admite en distintas ocasiones que le fue a ver personalmente pero, se sabe que negaba en público dichas afirmaciones. Sintió un fuerte rechazo por la idea de implicar a la materia como uno de los atributos divinos, y sobre todo combatió fuertemente la idea de un Dios determinado que, fundamentalmente, carezca de voluntad y, por ende, de libre albedrío. Al respecto afirma Leibniz:

Lo que Spinoza afirma en (Eth., pt 1. prop. 34) es que: “Dios es, por la misma necesidad, la causa de sí y de todas las cosas”, y en (Polit. Tract., p. 270, c. 2, no. 2) que “el poder de las cosas es el poder de Dios”, yo no lo puedo admitir. Dios existe necesariamente, pero él produce las cosas libremente, y el poder de las cosas es producido por Dios pero es diferente del poder divino, de esta manera, las cosas obran a través del poder que han recibido para actuar.⁷⁹

Es por ello que la idea de sustancia spinozista le parecía no sólo absurda sino también peligrosa, por supuesto, en el ámbito moral ya que si no hay libre elección en Dios ¿Qué nos quedará a nosotros? La filosofía de Spinoza tenderá, para Leibniz, al ateísmo al negar la voluntad divina y su separación respecto al mundo, Dios se mundanizará, algo inconcebible para el autor de la *Teodicea*. Bajo todas luces será para Leibniz un sistema reprochable y fatalista respecto a las obras del hombre. Ya que como podremos observar en la siguiente referencia, para él, el hecho de que todo esté causado no significa que todo lo esté a través de las causas físicas externas, sino que el alma es una creación directamente producida y determinada por Dios. Al respecto:

Sin lugar a duda que hay ciertas cosas en el alma que no pueden ser explicadas de una manera adecuada excepto por las cosas externas, y hasta ahora el alma está sujeta a la exterioridad; pero ello no es por una afluencia psíquica, sino por así decirlo por una moral, en la medida en la que Dios al crear la mente tuvo más en cuenta a otras cosas que ella misma. Porque en la conservación y en la creación de cada cosa tiene en cuenta todas las demás.⁸⁰

Lo cual, garantizará su libre albedrío:

Por lo demás, no todas las cosas están igualmente en nuestro poder. Porque nos inclinamos más a esto o aquello. [...] el reino de Dios no suprime ni la libertad divina, ni la libertad humana, sino sólo la indiferencia del equilibrio, como quienes piensan que no hay razones para aquellas acciones que no comprenden.⁸¹

Sin embargo, no faltaron acusaciones y, también, declaraciones y actitudes ambiguas respecto a Spinoza. Si bien, habrá una oposición clara a su sistema, por otra parte, subsiste una curiosidad impetuosa por la figura del ateo. Además, como afirma María J. Solé también hay ciertas analogías entre ambos pensamientos: “Pero, por otro lado, Leibniz evidencia una gran curiosidad respecto de la doctrina spinoziana y reconoce

⁷⁹ Leibniz, *Refutation of Spinoza*. c. 1708, p. 177. (La traducción es mía.)

⁸⁰ *Ibid.*, p. 182

⁸¹ *Ibid.*, p. 183

además la existencia de ciertas analogías entre esta doctrina y su propia filosofía. En efecto, ambos comparten un supuesto básico, heredado del racionalismo inaugurado por Descartes: la pretensión de brindar una explicación racional para la totalidad de lo real. [...] Sin embargo, Leibniz realiza objeciones a la doctrina spinoziana e incluso podría decirse que construye su propia filosofía en oposición a esta.”⁸² Por lo tanto, en torno a la filosofía de Spinoza hubo una gran curiosidad, puntos en común y, por lo tanto, acusaciones. Caso similar ocurrió con Wolff, el más importante alumno de Leibniz, quien, a través de proponer un racionalismo por medio del cual pudiésemos conocer de forma absoluta la totalidad del ser, fue identificado, de la misma manera que su mentor, con un cierto spinozismo. Por lo que, en su tratado de *Teología Natural*, se vio obligado a hacer un análisis y una crítica al sistema metafísico del autor de la *Ética*. Al respecto, María J. Solé afirma que:

El objetivo general de Wolff en su *Teologia natural*, en cuya segunda parte Wolff incluyó la refutación a Spinoza, es demostrar racionalmente la existencia de Dios. Por lo tanto, una de sus utilidades principales es la de refutar el ateísmo. [...] Pero el núcleo principal de la crítica es, según creo, el hecho de que, de acuerdo con el profesor alemán, Spinoza había querido pensar la extensión de un modo sustancial. Wolff sostiene que esto es conceptualmente imposible, pues la sustancia extensa sólo podría definirse como la coexistencia de lo múltiple, que existe de un modo exterior, en una unidad.⁸³

Si bien es verdad que se trató de establecer una crítica acerca de Spinoza, poniendo como sustento la imposibilidad de un Dios con atributos mundanos, por otra parte, tanto en Leibniz como en Wolff, nos encontramos con algo totalmente positivo, que es, el esfuerzo por interpretar sin calificativos y de forma objetiva una filosofía que se conocía como maldita. Sin embargo, desde Bayle las distintas lecturas de nuestro filósofo no han tenido una injerencia puramente negativa. Si, por una parte, es cierto que la filosofía de Spinoza fue sistemáticamente objeto de adjetivos que sólo denostaban una teoría sumamente revolucionaria, la cual, pretendía desembarazar a Dios de su voluntad, radicalizar la unidad de mente-cuerpo, negar la inmortalidad del alma y el libre albedrío, por otro lado, estas distintas críticas fueron adquiriendo matices sumamente diversos. El motivo de explicar este inicio espinoso y difícil camino para esta filosofía será resaltar lo complejo que es interpretar a un filósofo con el ímpetu de revolucionar tantas cargas histórico-morales, teológicas y políticas. No es extraña la sorpresa frente a él, tantos enemigos que se rompen la cabeza y que elaboran complicados tratados en su contra o que prefieren no mirar cara a cara al diablo, por lo que será mejor callar. Señalar el contexto inicial de Spinoza es reformular el problema, ya que, se hace necesario comprender hasta qué punto, dentro de la filosofía, ha sido tan fundamental respetar ciertos cánones institucionales, sobre todo religiosos y políticos; máxime, tratándose del tema de la libertad, el hombre y la voluntad de Dios. Surgió, entonces, la apología de viejos conceptos, pero también los intentos desesperados por comprender de qué se trataba la nueva filosofía, intentos, aunque negativos, loables. Pruebas de ensayo-error múltiples y diversas que, sin quererlo, fueron las parteras de un nuevo pensamiento. Es así como el nuevo engendro, en su forma positiva, es decir, en signo de spinozismo abierto y declarado, no dejó de ser conflictivo, mucho menos entre sus distintas facciones. Tantos personajes de pensamiento tan múltiple y distinto, que lo han estado colocando como cabeza de una

⁸²Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789)*, *Historia de la santificación de un filósofo maldito*, p. 66.

⁸³*Ibid.*, p. 139.

revolución. Así, desde Lessing y Mendelssohn, quienes trazaban las primeras tímidas pinceladas de un spinozismo auténtico. Esto, se dio a partir de la opinión de que las filosofías de Leibniz y Wolff eran, esencialmente, un spinozismo depurado. Cuento aparte eran las lecturas innovadoras de Herder o de Goethe, quienes veían en el natural de Ámsterdam un verdadero revolucionario del pensamiento. Además, para ellos Spinoza estará lejos de ser un panteísta, sino que la sustancia conservará un estatuto fuerte de indivisibilidad, la relación entre la *naturaleza naturante* y la *naturaleza naturada*, se dará a través de leyes inmutables. Ello como una expresión de la fuerza de Dios sobre las cosas⁸⁴. La visión en un siglo de “antispinozismo o spinozismo crítico”, entonces, fue expandiéndose y diversificándose, desde la asunción de algunos postulados de forma escrupulosa, o bien, hasta su reconocimiento como figura central en el pensamiento como refería Hegel en su *Historia de la Filosofía*: “Hay que reconocer, pues, que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista de spinozismo; ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía.”⁸⁵ Este cambio de visión no ocurrió solamente en Alemania, en donde Spinoza se configuró como uno de los pilares revolucionarios del pensamiento ilustrado y romántico, idealista y materialista; sino también en Francia, en donde la ilustración retomó algunos de sus postulados políticos como la tolerancia, la división de poderes, la separación entre iglesia y estado, además de colocar a la democracia como la forma de gobierno más desarrollada. Si bien es cierto que en autores de suma jerarquía como Rousseau, Voltaire o Montesquieu no aparece la figura de Spinoza dentro su marco referencial más importante, sí podemos rastrear sus ideas en muchos postulados importantes del desarrollo del pensamiento ilustrado francés. Por otra parte, la ilustración radical, como le llama Jonathan Israel a aquella que se proclamaba atea, materialista y hedonista y, por lo tanto, enemiga radical del clero, que prefería una democracia representativa, amiga de la libertad primordial de expresión y pensamiento, así como de las libertades sexuales, llegó a reivindicar a Spinoza como uno de sus pilares. Spinoza, desde este movimiento, será el gran enemigo del Dios transcendente y el gran enemigo del Dios monarca. Por lo tanto, el rebelde, el ateo, el epicúreo, el materialista, será tenido bajo los ojos “radicales” de Diderot, de d’Alembert, de La Mettrie, de Helvétius, d’Holbach, Fontenelle, Morellet y Raynal, como una fuente de la que se extraen principios sumamente importantes para un pensamiento revolucionario y transformador⁸⁶. En este mismo sentido, habrá que resaltar la importancia central que tuvo Spinoza como “materialista” para Feuerbach, Engels y Marx. Y de la misma manera, la importancia que tuvo el spinozismo para marxistas, o para liberales y todo tipo de intelectuales, tanto científicos, como artistas, ésta ha sido una historia tan compleja como rica. ¿En dónde pararnos? ¿Nos colocamos en Spinoza mismo sin atender a su contexto? Sin embargo, habrá que tener en cuenta de que han pasado más de cuatro siglos de interpretaciones, que han hecho de Spinoza, al principio: un ateo, panteísta, deísta y un epicúreo en forma negativa para sus críticos del XVII y XVIII y asimismo estos mismos adjetivos le fueron dados por los ilustrados franceses, por otra parte, ha sido interpretado como un naturalista para la *Sturm and Drang*, o bien como un idealista o un

⁸⁴ Cfr. Herder, *God. Some conversations, passim*, Cfr. Goethe, *Teoría de la naturaleza*, Segunda parte: Teoría general de la naturaleza: Estudio sobre Spinoza, *passim*.

⁸⁵ Hegel, *Historia de la Filosofía*. Vol 3., pp. 284, 285.

⁸⁶ Cfr. Israel, Jonathan, *La ilustración radical, La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, Cuarta parte, cap. XXXVII, XXXVIII, pp. 870-899, *passim*.

materialista. Incluso, se ha planteado con Pléjanov o Deborin en la antigua Unión Soviética como un Marx antes de Marx, o de forma más exacta, que Marx es un desarrollador lógico y natural de las ideas esenciales de Spinoza⁸⁷. ¿Cuál es, entonces, el sentido de la filosofía de Spinoza? ¿Planteamos su pensamiento como un antecesor de Freud y Darwin como lo señala Hampshire? ¿Un egoísta como la escuela anglosajona recientemente lo ha estipulado? ¿Es un revolucionario de la ciencia? ¿Un pilar para el ecologismo como se puede colegir de los trabajos de Arne Næss? ¿Un antihumanista como para Althusser, un humanista como para Dilthey? ¿Desde dónde comenzar?

Para replantear el tema de la libertad nos será de utilidad retomar la lectura de Hegel, ya que si bien ésta ha recogido ciertos prejuicios que sin duda son equívocos históricos sobre la lectura de Spinoza, por otra parte, plantea problemas importantes sobre la noción de libertad. De manera formal podríamos plantear la siguiente pregunta: *¿Cuál es el estatuto de determinación/libertad de los modos (o cuerpos o ideas) como multiplicidad, frente a la expresión de la sustancia?* La respuesta para Hegel en torno a este problema será que en Spinoza los modos (cuerpos e ideas) se disuelven en la unidad ontológica de la sustancia quedando los primeros sin ninguna importancia en el proceso del espíritu. Esta lectura no será para nada nueva (pero habrá recogido en el tiempo algunos de los puntos más importantes de sus antecedentes, además, será sistemáticamente completa y clara), ya que como pudimos ver desde Bayle, hasta Wolff, en donde al ser la sustancia una *totalidad en la extensión* se dividirá de forma infinita, otorgando “*al todo*” el estatuto de Dios, mientras que el hombre (o cualquier modo finito), no será más que una simple parte de ello, por lo que quedará determinado por vía negativa a obrar como una porción de la sustancia. Por lo tanto, bajo esta interpretación llevaría al hombre a un nihilismo inevitable ya que la libertad no sería posible porque todo modo existiría solamente como un reflejo de la sustancia. Desde esta perspectiva, no hay ningún proceso *real* en la producción de los modos y de su posterior síntesis, sino que esto sería un sumario de meras abstracciones que no llevan a la verdad de este movimiento como espíritu, ni como devenir de la consciencia en tanto que sujeto. Haciendo del spinozismo, entonces, una filosofía de la univocidad vacía, en donde los modos son meras negaciones de la sustancia y, lo que es más grave, es que serán negaciones simplemente esquemáticas. Y, por ende, sin ninguna opción de actuar con cierta autonomía: *Spinoza estaría anunciando, bajo esta perspectiva, la nulidad de la acción de la multiplicidad de los modos finitos y, por lo tanto, de su realidad, quedando solamente en la existencia como un reflejo de la acción Única de la sustancia.*⁸⁸

Este tipo de interpretación fue posible gracias a que comúnmente se estableció que Spinoza comienza su sistema por un concepto de Dios que va de la Totalidad de sí a la degradación modal; la ontología y la moral, entonces, se fundarán desde un absoluto productivo ya que será, en primera instancia, “*causa de sí*”. Desde este punto de vista Spinoza comienza por la sustancia y ésta, a su vez, es Dios que yace como principio absoluto de

⁸⁷ Cfr. L. Kline, Georg, *Introduction, Spinoza in soviet philosophy*, cap III Four Schools of Spinoza Interpretation among Russian Marxist, *passim*.

⁸⁸ Cfr. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, p. 287.

sí y de todas las cosas que son por Él⁸⁹. Esto, es evidente por la importancia que se le otorga al estudio de las primeras ocho definiciones del libro I de la *Ética* en las *Lecciones sobre historia de la Filosofía III*. En donde, se argumenta que en la totalidad de dicho tratado lo único que hace Spinoza es desarrollar el concepto de Dios o sustancia, el cual, ya se encuentra encriptado en estas definiciones. En este sentido escribe Hegel que:

Toda la filosofía spinozista se contiene ya en estas definiciones [Def: I-VIII, *Ética* I], las cuales son en conjunto, sin embargo, definiciones de carácter formal; en esto reside el gran defecto de Spinoza, en que arranca siempre de definiciones.⁹⁰

Bajo esta óptica, el ejercicio filosófico de Spinoza estará conformado a partir de una definición formal que transita hacia conceptos que, a su vez, la explican de manera esquemática. Todo estará cimentado sobre un solo pilar, sobre una sola definición, la integridad del sistema se compondrá sobre el fundamento de la *causa sui*:

La primera definición de Spinoza es la de *causa de sí mismo*. Dice: por causa de sí (*causa sui*) entiendo algo cuya esencia [o concepto] implica la existencia, o sea, aquello que sólo puede concebirse como existente.” La unidad del pensamiento general y de la existencia se establece, como se ve, desde el primer momento; y en torno a esta unidad habrá de girar continuamente todo.⁹¹

Esto, engendrará en Hegel un afán de explicar el sistema de Spinoza como una “filosofía de un mero principio fácil de comprender”⁹². Lo que surgirá de la idea de que su método resulta de una serie de esquemas analíticos transpuestos sobre una misma definición. Esto, será fruto de su imposibilidad de salir de un cartesianismo profundo que encuentra en el argumento *a priori* de Dios el motor de su sistema ontológico. Por ende, Hegel afirma que:

El pensamiento simple del idealismo spinozista es éste: sólo es verdadera la sustancia una, cuyos atributos son el pensamiento y la extensión o la naturaleza; sólo en esta unidad absoluta de realidad, sólo ella es Dios. Es como en Descartes, la unidad de pensamiento y ser o lo que el concepto de su existencia contiene dentro de sí mismo. La sustancia cartesiana probablemente encierra como idea, el ser mismo de su concepto; pero es solamente el ser como ser abstracto, no el ser en cuanto ser real o extensión.⁹³

⁸⁹ Es un caso notable el de Althusser, ya que su interpretación de Spinoza guarda, en este sentido, una relación muy semejante a la de Hegel, ya que para él Spinoza comienza necesariamente por Dios. El cual no es, en ningún sentido, un productor que detente una plenitud ontológica tal que pueda desplegar en sí y por sí mismo un campo de producción inmanente y absoluto, sino que asemeja a Dios a un campo vacío. Sin embargo, el resultado de esta carencia de ser real (para Hegel por la falta de desarrollo en cuanto a una posible evolución del concepto, para Althusser en el sentido de un vacío material), será totalmente distinto ya que para Hegel dicha carencia de ser tendrá como resultados productos dependientes de la causa formal, y por otro lado para Althusser, el vacío será como una condición de posibilidad de la aleatoriedad de los modos y por lo tanto de una acción totalmente libre e indeterminada de los mismos. Al respecto: “Sostendré la tesis de que el objeto de la filosofía es para Spinoza el vacío. Tesis paradójica, si se tiene en cuenta la masa de conceptos que son «trabajados» en la *Ética*. Sin embargo, basta notar cómo comienza. Él confiesa en una carta: «Unos comienzan por el mundo, otros por el alma humana, yo comienzo por Dios» [...]” Althusser, Louis, *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, en *Para un materialismo aleatorio*, p. 41.

⁹⁰ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, p.289.

⁹¹ *Ibid.*, p.285.

⁹² Cfr. “La filosofía de Spinoza es muy sencilla y fácil de comprender en su conjunto; la única dificultad estriba en el método estrecho de que se vale para expresar sus pensamientos y en la limitación de su punto de vista, que hace que sólo trate de modo insuficiente los puntos de vista fundamentales y los problemas centrales.” *Ibid.*, pp. 283, 284

⁹³ *Ibid.*, p. 284.

Ello significa que, para Hegel, habrá una identidad entre el concepto de Dios y el de sustancia en Spinoza. Por lo que se derivará, entonces, directamente su ontología de su metodología que parte de una sola definición. La cual, para el alemán, es una herencia del argumento *a priori* de Descartes⁹⁴, con la atenuante de que el francés, al menos, retomará el argumento ontológico desde una producción previa del espíritu. Es decir, habrá una diferenciación anterior entre sustancias, ya como *res extensa* y como *res cogitans*. No se situará en el argumento como un principio sobre el cual girará todo pensamiento, sino que se pensará a Dios como un producto que surge a partir de una contradicción fundamental entre dos planos, por ende, se establecerá que: “En Descartes, la corporalidad y el Yo pensante son esencias independientes por sí mismas; esta independencia de los dos extremos es levantada en el spinozismo al convertirse en momentos de la Esencia absoluta y única.”⁹⁵

En este sentido, para Hegel, el holandés comenzará por un absoluto que tendrá un desarrollo necesario sobre sí mismo. La sustancia iniciará siendo producción abstracta, tanto como la definición de Dios misma. Lo cual, anulará de entrada, lo que Descartes definió como sustancia extensa y sustancia pensante, redistribuyéndolos como atributos de Dios. Sin embargo, para el filósofo de Stuttgart, dicho origen es meramente esquemático, la nulidad ontológica de los mismos atributos, los relegarán como meras formas de entendimiento del sujeto sobre la sustancia, por lo tanto, asevera sobre éstos que:

En cuarto lugar, Spinoza define los *atributos*, pertenecientes a la sustancia como segundo elemento de ella. “Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe como lo que constituye a la esencia de la sustancia”; y sólo esto es lo verdadero para Spinoza. Y no cabe duda de que esta es una gran determinación, el atributo es evidentemente una determinabilidad, pero una determinabilidad que sigue siendo al mismo tiempo totalidad. Y Spinoza, como Descartes, solo admite dos determinabilidades, de éstas: el pensamiento y la extensión. El entendimiento las percibe como la esencia de la sustancia, pero la esencia no es superior a la sustancia, sino que es solamente la esencia de la consideración del entendimiento, la cual cae afuera de la sustancia. Cada uno de esos modos de consideración, la extensión y el pensamiento, contiene indudablemente un contenido íntegro de la sustancia, pero solamente bajo una forma que hace entrar en ello también el entendimiento; precisamente por ello son ambos lados idénticos en sí, infinitos. Tal es la verdadera perfección; lo que no se nos dice es dónde se convierte la sustancia en atributo.⁹⁶

Ello significa que los atributos desde este punto de vista serán formas que el entendimiento captura de la sustancia. Mas, a lo que se está refiriendo Hegel en el anterior pasaje, no será a una comprensión de la sustancia por sí misma, sino a una forma determinada bajo la que el entendimiento del hombre la percibe, por lo que no se podrá pensar en un progreso activo ni de la sustancia, ni del entendimiento desde los atributos (ello, desde el sistema de pensamiento hegeliano). Los atributos (meras recomposiciones epistémicas de la sustancia) no

⁹⁴ Parte de dicho argumento, consistirá en proponer que hay ciertos pensamientos innatos en el hombre, los cuales al ser analíticos permitirán cimentar en el hombre una base onto-epistémica sobre la cual será posible hacer una construcción del conocimiento científica: “Sólo me queda por examinar de qué manera he adquirido esa idea [la de Dios]. Porque no la he recibido por los sentidos, y jamás se me ha ofrecido en contra de lo que esperaba, como lo hacen las ideas de las cosas sensibles cuando tales cosas se presentan, o pretenden presentarse, a los órganos exteriores de mis sentidos. Tampoco es una pura producción o ficción de mi espíritu; porque no está en mi poder el disminuirle o añadirle nada. Y, por consiguiente, no queda más que decir, sino que, al igual que la idea de mí mismo, ella nació y fue producida conmigo desde que fui creado.” Descartes, *Meditaciones Metafísicas, Tercera meditación*, p. 191.

⁹⁵ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, p. 284.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 286.

podrán ser una negación de ésta ni en tanto que constituyan un sujeto, ni en tanto que sean una condición para constituirlo. Serán una forma de determinación sustancial meramente representativa e inactiva. Dicha postura, afirma Gueroult, la retoma Hegel de una lectura con “inspiración kantiana” sobre Spinoza, ya que los atributos no desempeñan el papel de productos activos de la sustancia. Sino que ejercen la función de categorías del entendimiento, mediante las cuales, el hombre tendrá la facultad de asirse con la idea de la esencia de la sustancia, pero no con lo que es verdadero de ella, sino con una forma representada y vacía. Escribe sobre ello:

Sin embargo, dado que el atributo se define como lo que el entendimiento percibe como la esencia de la sustancia, algunos han argumentado que solo expresa lo que es inteligible para la mente y que, al darle una visión subjetiva, nos robó su verdadera naturaleza [En este punto cita como referencia de confrontación: *Ciencia de la lógica II*, Libro 3, R, Hegel]. Tesis inaceptable, que contradice doblemente el concepto spinozista de la comprensión. De hecho, si los atributos son el resultado de la idea de que la comprensión se hace de la sustancia, la comprensión sería anterior a ellos y, en consecuencia, anterior al atributo del cual es el modo, lo cual es absurdo. Si la comprensión fenomenalizara lo que sabía, se definiría como la forma kantiana que metamorfosea las cosas que sabe, y no como la comprensión spinozista que las conoce tal como son en sí mismas (“ut in se sunt”). Finalmente, si la comprensión no pudiera saber por el atributo cuál es la esencia de la sustancia en sí misma, la naturaleza de esta última sería incognoscible, Dios, que permanece incomprendible, volvería a ser ese asilo ignorante donde todas las supersticiones encuentran su refugio, y el spinozismo sería destruido de la A a la Z.⁹⁷

Si se sigue detalladamente la lectura de Gueroult, se apreciará una característica muy importante de la interpretación que realiza Hegel de los atributos en Spinoza, la cual consiste en que estos no transitan por un proceso ontológico real, sino solamente por una “fenomenalización”, es decir, por un proceso exclusivamente epistémico. Que, no obstante, surge como una determinación de la sustancia, pero que será sólo en tanto que funda *una forma de ella* en los modos. Los cuales se componen, a su vez, como un medio accesible para los atributos. Será una vía que, por otra parte, no reconducirá al modo a la esencia de Dios, sino a una *manifestación o fenómeno* de lo que constituye su esencia. En otras palabras, los atributos se compondrán en el modo (en el hombre) como resultado de su entendimiento. Por lo que, se dejará tanto a la extensión como al pensamiento en una nada ontológica, puesto que la producción real sólo irá de Dios a los modos como productos negados del primero. Ello, traerá como consecuencia que el hombre tampoco pueda transitar en un proceso epistemológico que tenga acceso a la esencia de Dios y de las cosas como son en sí mismas. Si los atributos son el mero resultado de un proceso que tiene al modo como fundamento, entonces, no se podrá entender a Dios en la medida que dicha forma constituida por un modo concebirá una división. Ello, entre las formas a las que tiene acceso y, entre la esencia de Dios misma. Los atributos, sólo serán “resultado de la idea de la comprensión que se hace de la sustancia”. Analicemos más a fondo el concepto de atributo en *Ciencia de la lógica II*, no con el afán de que este trabajo gire a través del punto de vista de Hegel sobre Spinoza, sino porque abre un problema importante, a saber: Si la producción de la sustancia se establece solamente a partir de la mera concepción analítica, *a priori*, de su concepto: ¿cómo se producen los atributos? Si Spinoza afirma en la misma definición 4 del libro I de la *Ética*: “Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia.” ¿Qué estatuto ontológico tendrán los atributos como partes constitutivas de la esencia de la sustancia? ¿Qué papel juega el entendimiento en la concepción de los atributos? Para Hegel, la

⁹⁷ Martial Gueroult, *Spinoza I Dieu, (Ethique I)*, p. 50. (La traducción es mía.)

respuesta a ello será que los atributos no conforman la esencia de la sustancia, solo son aquello que las percibe como constitutivas de su esencia. Es decir, como una *forma perceptual empírica*, que depende de *un otro*, lo cual se refiere a que se presenta en la comprensión subjetiva como una manera extrínseca e inmediata de la sustancia. Ello es claro cuando se afirma que:

Después de la definición de lo absoluto, en Spinoza *se presenta* además la *definición del atributo*, que está determinado como la manera en que *el intelecto concibe la esencia de aquél*. Además de considerarse *al intelecto*, según su naturaleza, como posterior al atributo —pues Spinoza lo determina como *modo*— el atributo, o sea la determinación tomada como determinación de lo absoluto, se haya convertido así en dependiente *de un otro*, es decir, del intelecto, que se presenta, frente a la sustancia, de manera extrínseca e inmediata [...] Además, Spinoza determina los atributos como *infinitos*, y precisamente infinitos también en el sentido de una *infinita multitud*. En realidad, más adelante, aparecen sólo *dos* de ellos, el *pensar* y la *extensión*, y no está indicado cómo la infinita multitud se reduzca por necesidad sólo a la oposición, y precisamente a esta determinada oposición del pensar y la extensión.⁹⁸

Como es patente en dicha referencia, será importante señalar que Hegel anula la concepción spinozista de la infinidad de atributos reduciéndolas solamente a dos: “la extensión y el pensamiento”. Lo cual sería imposible para la lectura cabal del sistema spinozista ya que, no obstante, se presenta como una conclusión lógica que se extrae sus textos, por otro lado, al introyectarlas a la capacidad cognitiva del modo, no se podrán distinguir más que formas de la representación posible en la experiencia. Se reducirán todos los atributos infinitos a dos, el atributo extenso y el del pensamiento. En resumen, con relación a la producción y a la productividad de los atributos ocurrirán tres cosas desde este punto de vista. 1.- Los atributos serán determinaciones de la sustancia, ya que constituyen su esencia. 2.- La forma bajo la que constituyen su esencia será a través de sus modos, por lo tanto, se producirá sólo como formas de la comprensión humana (como atributo de la extensión y del pensamiento). Yacerá, entonces, como un producto necesario epistémicamente para el hombre, pero como un resultado improductivo para la sustancia. 3.- Se virará, de una determinación modal, a una determinación infinita o inconmensurable. Y que, de otra forma, sería constitutiva de la misma producción sustancial, pero bajo esta lectura, es sólo un mero *fenómeno* del entendimiento humano. Ello será evidente en el siguiente pasaje, donde Hegel afirma que:

Estos dos atributos, por consiguiente, son tomados de modo *empírico*. Pensar y ser representan lo absoluto en una determinación; lo absoluto mismo es su absoluta unidad, así que ellos son sólo formas esenciales; el orden de las cosas es el mismo que el de las representaciones o pensamientos, y el único absoluto se halla considerado sólo por la reflexión extrínseca, es decir, por un modo, bajo aquellas dos determinaciones, una vez como totalidad de representaciones, otra vez como totalidad de cosas y sus variaciones.⁹⁹

Por lo tanto, se señalará a partir de todo lo ya mencionado, que los atributos son determinaciones, no constitutivas, ni inherentes a la sustancia, sino extrínsecas a ella, que un modo sea infinito sólo tiene como horizonte ser una forma que calca una cualidad de la sustancia en el entendimiento. Que sea infinito en su género, no habrá más que interpretarlo como una totalidad representativa que constituye una manera bajo la cual podemos relacionarnos con la realidad. La nulidad de la sustancia para Hegel devendrá como un principio

⁹⁸ Hegel, *Ciencia de la lógica II*, p. 198.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 198, 199.

que, pese a tener importancia para el espíritu general de la historia de la filosofía¹⁰⁰, al interior del propio sistema de Spinoza, no hará más que producir (de forma negativa) sobre dicho absoluto carente de contenido, de sujeto y por lo tanto de devenir. Lo expuesto hasta ahora parece confirmar este punto de vista. Por otro lado, faltará demostrar qué ocurre respecto a la producción de los modos, aunque lo afirmado en la referencia anterior parece dar un indicativo muy claro, los modos (al igual que los atributos) no serán más que una degradación de la sustancia. Yacerán como un mero reflejo de la verdad (que es un principio producto del argumento ontológico en donde la sustancia se prueba a sí misma como principio abstracto). Se tratará de seres contingentes, móviles, externos a Dios. *Desde este punto de vista la verdad no podrá participar ni de los modos ni de los atributos ya que serán degradación de un Principio que siempre se anula a sí mismo y que, por tanto, carece de un Fin:*

Tal es en su conjunto la idea spinozista, es en el fondo lo mismo que el *öv* de los elétas, [...] Esta idea spinozista, debe reconocerse, en general, como verdadera, como fundada; la sustancia absoluta es la verdad, pero no es la verdad entera; para serlo, habría que concebirla como algo activo de suyo, como algo vivo, con lo cual se determina ya como espíritu. Pero la sustancia spinozista es solamente determinación general y, por lo tanto la determinación abstracta del espíritu [...] ¹⁰¹

De ello, se deduce que la filosofía de Spinoza girará como una espiral que dibuja círculos concéntricos cada vez más amplios, pero también cada vez más alejados de su origen absoluto y formal que es Dios, ya que el ser parmenídeo es sólo verdadero en su fundamento inmóvil y no en su productividad y en su devenir. Por lo tanto, si bien Hegel afirmó que hay una producción de sí, inmediatamente después asevera que entiende ésta como una negación improductiva:

Establecerse a sí mismo como si fuese el otro es el contraste y, al mismo tiempo, la negación de esta pérdida; estamos ante un concepto totalmente especulativo, más aún ante un concepto fundamental de toda especulación. La causa en que la causa es idéntica al efecto es la causa infinita [...], y si Spinoza hubiese seguido desarrollando lo que esta *causa sui* implica, no llegaría, como llega a la conclusión de que la sustancia es inmóvil.¹⁰²

¹⁰⁰ Hegel afirma en distintos textos la importancia de un comienzo abstracto en el espíritu reflexivo de la historia de la filosofía, éste será el inicio que se desarrollará como el germen o la semilla de un árbol, que aún sin tener una existencia concreta, será necesaria como una condición de posibilidad de una filosofía de lo concreto. “Que nuestro tema serán los principios de la filosofía y su desarrollo, especialmente en lo que se refiere a las filosofías antiguas [...] Aquellas son las más abstractas, las más simples y, por eso, también las más indeterminadas, o aquellas en las que la determinabilidad aún no está puesta aunque ellas contengan todas las determinaciones. Estos principios abstractos bastan hasta un cierto grado, llegan hasta un cierto punto, que aún posee interés. Pero porque su desarrollo todavía no es perfecto entran en la actualidad de lo particular; es decir, que se extienden en la aplicación solamente hasta una esfera determinada. [...] No tiene interés para nosotros referir a la vida y al espíritu su interpretación del devenir. En consecuencia, es el interés filosófico los que nos motiva a tener en cuenta aquí nada más que los principios de las filosofías.” Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*. 90, 91. En este sentido afirma que sin pasar por Spinoza no se podría hacer filosofía, es decir, desde su filosofía como un principio abstracto necesario para todo inicio de una reflexión filosófica desplegada en la historia, pero con una nulidad total de ella misma de poder pensar el devenir de sí misma como una lógica que explique cabalmente el espíritu, por ello afirma Hegel que: “Hay que reconocer que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo, ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. Pues [...] cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdad [...]” Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, pp.284, 285.

¹⁰¹ *Ibíd.* p. 285.

¹⁰² *Ibíd.*, pp. 285, 286.

Podremos, hasta este momento, hallar tres problemas fundamentales respecto al tema de la sustancia como productora de sí en Spinoza. En donde, si bien no compartimos las propuestas de interpretación hegelianas, por otro lado, son fundamentales para saber el estatuto de Dios respecto a sí mismo y respecto a sus productos.

1.- ¿La producción de la sustancia se desenvuelve exclusivamente a partir de la noción de la *causa sui*, y por lo tanto toda productividad estará “encriptada” en las primeras ocho definiciones de la *Ética*, desarrollando sobre la misma concepción abstracta un mero “análisis” que irá de lo “verdadero” a la producción de lo “negativo infinito”?

2.- Si prácticamente todo el sistema de Spinoza se fundamenta en la producción de la sustancia, en donde la verdad se desarrolla *interiamente*, dejando a la *externo* en el estatuto de fenómeno, entonces: ¿qué clase de producto es una modificación de la sustancia, y qué puede obrar o producir dicho modo en cuanto producto? ¿Será un producto-productivo o un producto-pasivo (*ya se piense en éste como un cuerpo o como una idea*)?

3.- Los atributos spinozistas para Hegel son meras formas del entendimiento, determinaciones de la misma sustancia que no forjan más que *formas de la esencia* de ésta. Sin embargo, serán exteriores a la misma y por lo tanto no constitutivas. Dado este horizonte: ¿por qué hay una preponderancia en el desarrollo de la idea misma de absoluto conforme a las primeras nueve proposiciones del libro I de la *Ética* más allá del campo epistémico? ¿Por qué hay un desarrollo *intrínseco, íntimo* entre la idea de sustancia y atributo que desemboca en la idea de Dios como sustancia absolutamente infinita? ¿Habrá entonces que redefinir a la misma como productora de los atributos, o a los atributos como productos-pasivos o productos-activos de un proceso intrínseco entre la sustancia y ellos mismos? ¿Por qué la idea de Dios surge hasta el final de dicho proceso? Habrá de señalarse, entonces, que la producción de los modos siempre es pasiva desde esta perspectiva. Todo modo es esclavo de la negatividad, en tanto que es una *parcialidad* degradada de la divinidad. La determinación y la necesidad serán las mensajeras de un fatalismo insoslayable.

Con las anteriores reflexiones creemos haber mostrado que la lectura hegeliana si bien da grandes saltos y omisiones importantes, por otra parte, abre problemas interesantes para comenzar a repensar sobre ciertos marcos el tema de la producción en Spinoza. ¿Podrá ser acaso que de esta lectura se hayan *originado* muchos de los malentendidos y prejuicios más graves sobre el holandés? Nuestra respuesta es *no*, ya que lo cierto es que esta interpretación *recoge y asimila* un gran número de contrariedades y refutaciones que se han originado a lo largo de la historia sobre una figura tan polémica como la de Baruch. Sin embargo, aunque se tratase de una serie de prejuicios, no por ello habrá que desestimarlos, muy por el contrario, será importante regresar una y otra vez a ellos, mostrarlos, esquematizarlos, problematizarlos, comprenderlos en su contexto histórico y, en la medida de lo posible, diluirlos sin olvidarlos. Señalemos finalmente, de donde creemos que se insertan estos prejuicios en la teoría de Hegel, por una parte, ya señalamos que Gueroult dice que la concepción de los atributos viene de una inspiración kantiana, no porque Hegel estuviera de acuerdo con la

crítica de Kant a Spinoza. La cual proponía, como es natural y lógico dentro del sistema de la filosofía crítica, que la filosofía de Spinoza se trataba de una teoría dogmática, la cual, se instala en una metafísica al rebasar las capacidades de la razón (que no ha hecho un examen previo de sí misma). Por lo tanto, para Kant, Spinoza no habría trazado una diferencia clara entre noúmeno y fenómeno, por lo que se instalará en lo absoluto de forma inmediata y apresurada. Desorientando, por ello, a la razón y a nuestras propias percepciones. En la carta a Jacobi del 30 de agosto del 1789, Kant, le hace saber al filósofo bávaro, que su libro acerca de la doctrina de Spinoza es correcto gracias a que:

Usted se ha dado cuenta de una distinción, en primer lugar, por haber presentado las dificultades del teleológico camino a la teología, que es el propio camino que Spinoza ha elegido. Dar pasos apresurados y aventurados hacia una meta alejada siempre es perjudicial para una visión profunda de las cosas. Quien nos muestra los acantilados no siempre los ha atravesado, e incluso si alguien mantiene que es imposible pasar sobre ellos a “toda vela” (del dogmatismo), no por ello ha negado toda la posibilidad de atravesarlos. Creo que no encontrará que la razón sea innecesaria o engañosa en esta empresa.¹⁰³

En resumen, lo que le menciona Kant a Jacobi es que sus apreciaciones sobre la teoría del filósofo de Ámsterdam son correctas, ya que, este último se lanza inmediatamente sobre una meta lejana, a través de pasos rápidos e intrépidos. Hecho que sólo podrá arrojar a los acantilados del dogmatismo, es decir, a la forma en la que se alcanzará el conocimiento de lo absoluto o de Dios más allá de una crítica de las facultades reales de la razón. Parece que Kant en este punto coincide, efectivamente con Jacobi, ya que el conocimiento de Dios no está mediado o, mejor dicho, *no debería* estar mediado por la razón *dogmática*. Porque para ésta, lo absoluto es indemostrable y por lo tanto toda filosofía precrítica erra en este sentido. Spinoza se entrega sin ningún miramiento a esta tarea. Lo cual, implicará en materia práctica que:

El complemento indispensable de la razón es algo que, aunque no forma parte del conocimiento especulativo, reside sólo en la razón misma, es algo que podemos nombrar (ello es, la libertad, un poder suprasensible de causalidad dentro de nosotros) pero que no podemos captar. La cuestión de si la razón podría despertarse a este concepto de teísmo sólo instruyéndose con los acontecimientos históricos o si sería necesaria una inspiración sobrenatural incomprensible [...], es una cuestión incidental, una cuestión del origen y de la introducción de esta idea. Porque también se puede admitir que, si el Evangelio no nos hubiera instruido previamente en las leyes morales universales, en su total pureza, nuestra razón aún no las habría descubierto tan completamente; aun así, una vez que los poseemos, podemos convencer a cualquiera de su exactitud y validez utilizando únicamente la razón.¹⁰⁴

Sobre ello podemos mencionar que, no obstante, Kant establecerá que las leyes de la moral necesitarán un uso de la razón que no participe de una causalidad fenoménica y que tenga como principio la libertad, es decir, una capacidad autónoma del hombre, por otra parte, al ser una facultad que no está coaccionada por las leyes naturales, sino que se las autoprovee, entonces, será un complemento del pensamiento especulativo en tanto herramienta de una moral que tenga como virtud principal no mezclar el ámbito del conocimiento práctico con el científico. En este sentido, habrá un doble error desde el punto de vista kantiano en el spinozismo. Ya que, por una parte, es dogmático en el sentido especulativo al situar a la razón en un absoluto metafísico

¹⁰³ Kant, *Complete correspondence, Letter to F.H Jacobi*, August 30, 1789, p. 158. (La traducción es mía.)

¹⁰⁴ *Ibidem*.

indemostrable como bien ha señalado en la referencia anterior. Asimismo, también errará en el aspecto práctico, ya que pierde de vista la libertad como un principio de autodeterminación de la ley moral.¹⁰⁵ Bajo esta perspectiva ¿Es justo el veredicto acerca de la inspiración kantiana de la interpretación hegeliana de Spinoza? Es cierto que Hegel en alguna medida trata de establecer un cierto paralelismo entre Kant y Spinoza, en donde los atributos funcionan como una parte de la subjetividad del hombre sobre Dios. Sin embargo, como ya vimos, para Kant, Spinoza fue un dogmático y por ende dicho parentesco que bien le pudo haber atribuido Hegel, sólo podría tener un fundamento bajo su propio punto de vista. Nuestra hipótesis sobre ello es que, si Hegel traza alguna similitud entre ambas teorías, se debe a que para él ambos pensadores fueron incapaces de asentar una síntesis entre el mundo *nouménico* y *fenoménico*. Esto con algunos matices ya que, para Hegel, Kant castra a la razón debido a la impotencia de llegar a lo absoluto como una verdad y, se quedará en lo absoluto sólo como una verdad de la consciencia para sí misma, por otro lado, Spinoza llega a lo absoluto como un principio, pero después no hay una negación como un devenir real, sino que sólo habrá puras pseudonegaciones o negaciones abstractas (del entendimiento del hombre hacia lo absoluto). Por lo tanto, subsiste una incapacidad fuerte de ambas teorías de llegar a la verdad, en Spinoza porque toda verdad queda como un principio abstracto y todo producto particular es una especie de degradación del entendimiento humano; mientras que para Kant el absoluto es representado como una consciencia que no puede salir de sí misma, y por lo tanto no puede acceder a ninguna verdad sino solamente a los fenómenos superficiales. Sobre ello, afirma Hegel:

La filosofía kantiana es teóricamente la Ilustración elevada al plano, metódico, basada en la tesis de que el hombre no puede conocer ninguna verdad, sino solamente los fenómenos; hace penetrar la ciencia en la conciencia y en la conciencia de sí, pero se aferra a este punto de vista, como un conocer subjetivo finito. Aunque llegue a tocar ya la idea infinita, y aunque exprese, sus determinaciones formales, llegando al postulado concreto de ellas, vuelve a rechazarla como verdad, para convertirla en algo puramente subjetivo, desde el momento en que acepta el conocimiento finito como el punto de vista fijo y último.¹⁰⁶

En efecto, observamos que para Hegel: Spinoza y Kant son las dos caras de una misma moneda, ya que, para él natural de Stuttgart, ambas teorías presentan la imposibilidad de acceder a una verdad dinámica y viva, a una verdad del devenir real. Esto se traduce en dogmatismo *objetivo* para Spinoza y *subjetivo* para Kant, con la misma incapacidad de ambos para superarlo. En Spinoza ya que no puede salir del absoluto que se traza en Dios o en la sustancia si se quiere evitar caer en la negatividad abstracta de los modos singulares, en Kant porque no se puede salir del absoluto que se traza en la conciencia de sí y no puede acceder a las verdades y se queda sobre las capas de los fenómenos. Mientras que Spinoza niega el devenir, para Kant todo se trata de un constructo del entendimiento. La misma imposibilidad, desde sitios antagónicos, pero, al fin y al cabo, idéntica. Sin embargo ¿Son justas las acusaciones de Hegel sobre Spinoza? ¿De dónde o por qué se arraigaron en él los prejuicios de establecer que el Dios de Spinoza para producir las modificaciones finitas se tendría que negar infinitamente *de forma pasiva y abstracta*? Habrá que decirlo de forma clara, estas acusaciones si bien pueden ser injustas bajo el análisis de los textos de Spinoza por sí mismos, tendrán un peso histórico fuerte, ya que

¹⁰⁵ Cfr. Kant, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, en *El ocaso de la ilustración la polémica del spinozismo*, María J. Solé (comp.), pp. 439- 463.

¹⁰⁶ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, p. 420.

están sustentadas en uno de los más grandes malentendidos en la historia del “antispinozismo o spinozismo crítico o negativo”, esto es: *la división de la sustancia*. Esta lectura vendrá planteada a través, al menos, de los siglos XVII y XVIII, ya que como menciona Pedro Lomba en una nota del texto de Bayle sobre el artículo de Spinoza: “Uno de los mayores escollos que se encuentra en la comprensión del spinozismo a finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, es precisamente, esta confusión de *modo o modificación y parte*, confusión que lleva a concebir a la Sustancia spinoziana, como una suerte de compuesto o agregado. Esta confusión tiene su origen en el escrito polémico de Malebranche: *Entretiens sur la métaphisique*, IX, 2, La cual será repetida no sólo en las obras de Bayle, sino también en las críticas al sistema spinoziano de Francois Lamy [...]”¹⁰⁷ En el texto de Malebranche que Pedro Lomba pone en el centro de la cuestión de la división de la sustancia, el parisino en clara referencia a Spinoza afirma que:

Aunque no hay pocas extravagancias de las que no sean capaces los hombres, creo que los que gestan semejantes quimeras no están convencidos de ellas. Pues, al fin, el autor que ha renovado esa impiedad conviene en que Dios es el ser infinitamente perfecto. Y si es así ¿Cómo iba a creer que los seres creados son partes o modificaciones de la Divinidad? ¿Es una perfección que tus partes sean injustas, tus modificaciones desgraciadas, ignorantes, insensatas o impías? Hay más pecadores que gente de bien, más idólatras que fieles: ¡Qué desorden, qué combate entre la Divinidad y sus partes! ¡Qué monstruo, Aristeo, qué espantosa y ridícula quimera! Un Dios necesariamente odiado, insultado, despreciado, o al menos ignorado por la mayor parte de lo que existe -pues ¿cuánta gente piensa en reconocer a la divinidad? -; un Dios necesariamente o desgraciado o insensible en la mayoría de sus partes o de sus modificaciones; un Dios castigándose o vengándose a sí mismo. En una palabra, un Dios infinitamente perfecto compuesto, sin embargo, por todos los desórdenes del universo. ¡Qué noción tan repleta de contradicciones visibles! Con toda seguridad, si hay gente capaz de forjarse un Dios sobre una idea tan monstruosa, o es que no quieren tenerlo, o son espíritus nacidos para buscar la idea de un círculo en un triángulo.¹⁰⁸

Malebranche, por lo tanto, aún con el cuidado de no decir el nombre del filósofo maldito, se ocupa, en este pequeño párrafo, dos de los pilares conceptuales de Spinoza, como lo son la noción de Dios y de modo. Que, desde la perspectiva del filósofo católico se conciben como *un todo* respecto a *sus partes*. Ello, se puede explicar desde su filiación cartesiana, ya que, para el autor de los *Principios de la filosofía*, la distinción *real* de las cosas particulares se da a través de la división de las sustancias creadas por Dios¹⁰⁹. Entonces, desde la sustancia extensa, los cuerpos se establecerán a través de una *división o una distinción real* de ella misma. Lo cual otorga a los cuerpos singulares un sustento ontológico tal, que su existencia sea reconocible e independiente de otras existencias particulares. Esta forma de dividirse y de estar compuesta mediante partes de la sustancia tendrá que ser externa a Dios, ya que éste al ser una sustancia perfecta e infinita, no podría, ni dividirse, ni modificarse, es decir, no sería capaz de devenir en otro ser o seres. Por ende, lo que los cartesianos observaron en Spinoza los asqueó, ya que ellos comprendían que, si para el spinozismo uno de los atributos de Dios era la extensión, entonces, al participar de la naturaleza y esencia divina, Dios se tendría que dividir en una cantidad infinita de modos. Sin embargo, este error y horror para la conciencia filosófica del XVII y XVIII no se quedó simplemente en los cartesianos, también se agarraron de ese clavo ardiendo, que era la división o partición de

¹⁰⁷ Lomba, Pedro, Nota al Artículo Spinoza, Bayle Pierre, en *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, p. 76.

¹⁰⁸ Malebranche, *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, IX, 2, p. 182.

¹⁰⁹ Vid. *Supra*. Cap. 1.2. Spinoza frente a Descartes.

Dios, los opositores al cartesianismo como Aubert de Versé, Henry More o Pierre Daniel-Huet. Para ellos, la culpa estaba en la misma concepción de la sustancia cartesiana; por otra parte, para los cartesianos, en la raigambre panteísta de Spinoza que, de un plumazo, o en unas pocas proposiciones, redujo a Dios a las sustancias creadas por Él. Dios con atributos materiales y divisibles, Dios siendo sustancia extensa, es para los cartesianos fruto de todas las contradicciones. Como ya se señaló claramente en Malebranche, el Dios de Spinoza para los cartesianos es impotente, puesto que carece de una voluntad o un libre albedrío que esté más allá de las determinaciones de la materia y es contradictorio, puesto que sus partes entran en conflicto consigo mismas. En fin, será un Dios que al dividirse y negarse continuamente queda reducido a la nada. Las críticas de los “anticartesianos” diferirán, en que para ellos ya la misma noción de sustancia de Descartes se encontraba al borde de poderse implicar en cada una de las sustancias creadas. Aubert, menciona sobre ello, en la parte final de su tratado crítico a Spinoza que: “El Impío, convencido, creado, no tiene poder, y es Dios quien calla. Así que admito que no hay libertad y que se le permite convertirse en ateo o en Spinozista. Esto es lo que tenía que decir contra Spinoza. Y pude hacerlo sin examinar los principios Cartesianos, puesto que forman los fundamentos del Spinozismo.”¹¹⁰

Aubert de Versé dedica unas pocas menciones del cartesianismo, en especial el de Malebranche, casi sin tocar el sistema de Descartes, ya que para él será más que suficiente atacar a Spinoza para terminar por derribar su impío principio: “el cartesianismo”. Sin embargo, en la totalidad del texto se hace un esfuerzo por empatar ambos sistemas. Caso atípico el de Versé, ya que él propone regresar a un materialismo fideísta, en donde haya distinción clara entre la materia y Dios. Ello, con la finalidad de evitar el malentendido spinozista de entremezclar la sustancia infinita de Dios con la materia infinita. Finalmente, para Aubert el concepto de sustancia creada para Descartes no diferirá del de emanación y, por ende, ello le da paso a que la sustancia extensa en sí misma se pueda dividir. Esto será la causa lógica de proponer que la sustancia es Dios, y que a la vez esta se pueda dividir. Aubert, trata de combatir a Descartes y a Spinoza a través de la división fuerte entre dos planos, que corresponden a una Materia eterna y a Dios. La materia, al proponerse de esta forma, no podrá devenir como multiplicidad, ya que, a su vez, hay una división entre materia como perfección y una materia como extensión. Esta es una interesante forma de combatir al spinozismo, no obstante, no faltaron una gran pluralidad de ataques frente a un enemigo en común. En donde, se podrá inferir que la división de la materia jugó un papel muy importante en esta refriega, ya que implicaba a Dios... y por supuesto, nadie quería a un Dios contradictorio, que se peleara consigo mismo, que se amara y se odiara, y que permitiera el mal¹¹¹. Sólo hasta Mendelssohn y Lessing¹¹² se pudieron establecer los primeros intentos de darle importancia a los mismos

¹¹⁰ Versé, Aubert, *L'impie convaincu, ou Dissertation contre Spinoza. Dans laquelle l'on réfute les fondemens de son atheisme. L'on trouvera dans cet ouvrage non seulement la réfutation des maximes impies de Spinoza, mais aussi celle des principales hypotheses du Cartesianisme, que l'on fait voir être l'origine du Spinosisme*, p. 240. (La traducción es mía.)

¹¹¹ Cfr. Cartas de Spinoza con Blinjenbergh 18-24.

¹¹² Ni siquiera sus amigos colegiantes, ni su colega Tschirnhaus, importante filósofo y científico ilustrado se atrevió a darle solidez a una interpretación que evitara este malentendido. Sobre ello apunta Solé: “Se sabe gracias a su autobiografía, que Wolff poseía las *Obras postumas* de Spinoza, pues un viajero se las había traído de tierras extranjeras y que en 1705 había conocido en Leipzig a Walther von Tschirnhaus, con quien había mantenido una discusión acerca del pensamiento spinoziano y especialmente acerca de su noción de Dios y su relación con la naturaleza. Aparentemente, Tschirnhaus le

textos de la *Ética* que establecen una distinción entre el plano de la *naturaleza naturante* (Dios y atributos) como principios individuales, y con Herder¹¹³ y Goethe¹¹⁴, como un verdadero cambio de paradigma en los estudios de Spinoza, ya que consolidaron de forma importante esta distinción. Por ende, tanto para los filósofos que han visto en Descartes el origen de la impiedad spinozista, como los mismos cartesianos, comparten un punto en común, que establecerá que el Dios de Spinoza se puede dividir al no mantener un plano de distinción ontológica entre la materia y sustancia. Para los anticartesianos como Daniel-Huet y Henry More, el problema del origen de la división de Dios es que se la conciba en tanto que sustancia. Para Huet, la división por parte de Descartes y Spinoza se da a través de implicar a la razón en la palabra revelada de la teología y de la biblia. Para este pensador, será necesaria la unificación de la palabra revelada y una distancia entre la razón y Dios. El problema para él será el hiper racionalismo de nuestros filósofos. Al respecto, el italiano Giuliano Mori nos aclara:

Las Escrituras debían ser evaluadas y analizadas filológicamente mediante el escrutinio de la razón, que se estableció como el principio sobre el cual se basarían los análisis exegéticos. El spinozismo y el cartesianismo no eran más que aspectos diferentes de la misma actitud blasfema, porque una interpretación crítica y racional del texto bíblico requería aceptar las afirmaciones del racionalismo absoluto. De la misma manera que los cartesianos se atrevieron a ejercer la razón humana sobre las verdades reveladas, los spinozianos se atrevieron a poner en duda y criticar el texto de la Biblia. Para afrontar las amenazas planteadas por el spinozismo, Huet tuvo que ir más allá del tradicional llamamiento al sometimiento de la razón a la fe. La exégesis spinoziana tenía que ser contrarrestada por otro sistema exegético, uno que tenía que apuntar específicamente a demoler las líneas de argumentación ideadas en el *Tractatus theologico-politicus*.¹¹⁵

habría asegurado que, contrariamente a la opinión común, Spinoza no confunde a Dios con la naturaleza.” Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789), Historia de la santificación de un filósofo maldito*, p. 139.

¹¹³ Para Herder era muy importante señalar la distinción entre el plano ontológico de la *naturaleza naturada* y la *naturaleza naturante*. Para él, si bien habrá una causalidad entre Dios y sus productos como es patente: “Para el (para Spinoza) la idea de Dios es lo primero y lo último, puedo estar autorizado a decir que es la idea de todo cuando existe, para él, se todo se encuentra en su base de conocimiento, todo mundo y todo entendimiento, toda consciencia y toda cosa [...]”. Herder, *God some conversations*, second conversation, p. 95. Sin embargo, sería erróneo establecer que por ello las cosas pudiesen ser comparadas con Dios mismo ya que: “El eterno poder de Dios produjo todo cuanto existe, ya que en Él será imposible inactividad alguna. Entonces, ninguna cosa es eterna como Dios. Para su existencia depende de una secuencia y, como cualquier cosa de su tipo, tiene una medida temporal y cambiante en ella.” *Ibid.* p. 101. Ello, será importante ya que se evitarán confusiones en la moral de Spinoza tales como pensar que si es idéntica la naturaleza de la sustancia y sus atributos a la de sus modos, entonces, Dios puede, por ejemplo generar el mal hacia sí mismo., en este sentido: “Tú sabes Theophron hay una gran cantidad de malos entendidos y blasfemias que fueron imputadas a Spinoza, por ejemplo que, “de acuerdo con su sistema”, Dios hace tanto el bien como el mal en el mundo, y que Él comete todos los errores, pecados y peleas hacia Sí mismo.” Cfr. *Ibid.* p. 97. (La traducción es mía).

¹¹⁴ Por otra parte, para Goethe la ruptura respecto a la tradición interpretativa de Spinoza se dará en torno al concepto de infinito, en donde este a la vez que califica a Dios, tiene una incidencia en la manera a través de la cual los seres vivos tienen una relación con las cosas. Por ende, para este autor el conocimiento del ser humano hacia Dios se da mediante la posibilidad de concebir y experimentar una infinitud de cosas, entender a Dios ya no significará concebir un ente Único que bajo su ser anule a sus productos. Al respecto: “Todo ser (*Wesen*) viviente que hay, lo que llamamos partes, pero de tal forma inseparables del todo que ellas mismas sólo y con el todo pueden ser comprendidas. Y ni las partes pueden ser adoptadas como las medidas del todo, ni el todo como medida de las partes. Por eso, como ya hemos dicho antes, repetimos que un ser vivo limitado es parte del infinito o, mejor tiene algo de infinito en sí, si no preferimos decir que no se puede aprehender enteramente el concepto de existencia y perfección del ser viviente, ni siquiera de más limitado, y que, por lo tanto, hay que considerarlo infinito como el inmenso todo en el que están comprendidas todas las existencias. Hay una inmensidad de cosas que percibimos, de las cuales nuestra alma es capaz de captar numerosísimas relaciones. Almas que tienen una fuerza interior para expandirse comienzan a ordenar los objetos para facilitarse el conocimiento, y comienzan a conectarse y a conjuntarse para alcanzar el placer.” Cfr. Goethe, *Teoría de la Naturaleza, Estudio sobre Spinoza*, pp. 176, 176.

¹¹⁵ Mori, Giuliano, “Ancient Theology and New Philosophies: PierreDaniel Huet against Descartes and Spinoza”, *Erudition and the republic of letters 4* (2019) 167-198, pp. 178-179.

Por lo tanto, el ámbito de la razón no puede estar por encima de la fe, el cual, sólo se mantiene a través del conocimiento de la certeza moral que, además, es el tipo de conocimiento más elevado al que puede aspirar al hombre. El fideísmo de Huet, establecerá que las certezas morales de la fe salvarán de la impiedad y del racionalismo a la unidad de Dios y el conocimiento que éste otorga a los hombres mediante la revelación. En este sentido escribe el fideísta francés:

Además, esta certeza de la fe, que viene de Dios y de la que ahora disfrutamos, es muy superior a la certeza humana: incluso a la del grado más alto, ya sea que la hayamos adquirido con la ayuda de nuestra razón o de nuestros sentidos [...]. Puesto que, por tanto, es cierto que el grado más alto de certeza, tal como, por ejemplo, aquel por el cual ciertamente algunos siguen mediante los [...] Principios y Axiomas en Geometría, es tan inferior a la Fe Cierta [...].¹¹⁶

El conocimiento de Dios se dará a través de la fe, otorgando así, una importancia fuerte a la creencia de milagros¹¹⁷, al dogma moral y teológico en la vida práctica. En Huet, se temerá al desgajo de Dios, mediante lo que la razón como facultad humana hará sobre él. La geometría, en tanto que criterio de la razón, como bien se establece en la anterior referencia, es un grado de evidencia más bajo que la fe y no se debe mezclar un campo de conocimiento con otro. Finalmente, señalemos que More de forma similar a la que postuló Aubert, pero creando un propio sistema filosófico propio e influyente, postuló dos tipos diferentes de extensión, la primera estará determinada por atributos divisibles y móviles de la materia. En donde, no obstante, existirán realmente sustancias en tanto que cuerpos, en donde, los distintos compuestos materiales que componen dicha extensión tendrán una jerarquía ontológica tal, que dos distintas sustancias no podrán ocupar el mismo sitio en un mismo tiempo. Las sustancias materiales serán para More impenetrables. Ello, con relación a Spinoza, es descrito de manera interesante por el inglés Jasper Reid en la siguiente referencia:

More se mostró bastante categórico en cuanto a que efectivamente había dos tipos de extensión bastante diferentes. Mientras que Spinoza intentó hacer que estas aprehensiones fueran meramente diferentes de una misma esencia, More trató estas dos extensiones como atributos de sustancias realmente distintas. Primero, había cuerpos, cada uno de los cuales era una sustancia material realmente distinta por derecho propio. Sus extensiones eran cognoscibles a través de los sentidos. Eran físicamente divisibles (o, para usar la expresión preferida de More, “discernibles”), además de impenetrables en el sentido de que era estrictamente imposible que dos cuerpos existieran en el mismo lugar al mismo tiempo. Ésta era, de hecho, su definición de lo que significaba ser un cuerpo: debía ser “una sustancia impenetrable y discernible”.¹¹⁸

Finalmente, el otro espacio extenso que propone More aguarda a las sustancias espirituales, por lo que, a partir de un sistema dualista y místico, blindo a Dios, al alma, a los ángeles, etc. de la división, del devenir y

¹¹⁶ Daniel-Huet, Pierre, *Philosophical Treatise, Concerning the weakness of human understanding*, pp. 15, 16. (La traducción es mía)

¹¹⁷ Cfr. “The same applies to miracles, which Huet defends by the same means through which he defends prophecies, regardless of Spinoza’s claims that his treatment of prophecies differed from his treatment of miracles. According to the *Tractatus*, while prophecies were at least morally certain, miracles were to be considered simply false, because reason teaches that nothing can escape the laws of nature. It would be absurd for God to violate the natural rules that he himself had imposed.” Giuliano Mori, “Ancient Theology and New Philosophies: Pierre Daniel Huet against Descartes and Spinoza”, *Erudition and the republic of letters 4* (2019) 167-198, p. 182.

¹¹⁸ Reid, Jasper, “Henry More and Nicolas Malebranche’s Critiques of Spinoza”, *European Journal of philosophy*, No. September 1 2005, p. 770. (La traducción es mía)

del cambio¹¹⁹. Es un espacio o una dimensión en la que habita Dios, y también el alma humana. Henry More, entonces, propone una extensión, un espacio inmaterial¹²⁰, en donde el peligro del cartesianismo-spinozismo no puedan penetrar con su mapa conceptual. Ya que se reconfigura toda la noción de materia, porque aquí el “pensamiento o el alma humana”, a diferencia de Descartes sí tendrá en un lugar determinado en donde habitar. Al respecto:

More postuló entonces otra extensión, aplicable a las sustancias espirituales, que describió explícitamente como inmateriales. Esta extensión desempeñó diversas funciones en el sistema de More. Por ejemplo, casos finitos pertenecerían a espíritus creados como el alma humana. Pero el ejemplo más claro de este tipo de extensión inmaterial es la infinita que atribuyó al espacio. La teoría del espacio de More fue, en algunos aspectos, una reacción contra la posición de Descartes.¹²¹

En resumen, desde ópticas muy distintas, pero todas atravesadas por el pensamiento teológico, ven en el racionalismo tanto de Descartes como de Spinoza un peligro. Sobre todo, porque en ambos se presenta un proceso degradante, -tanto en el aspecto metafísico, como moral- de la figura de Dios. Su partición para Aubert se presenta como la consecuencia de no haber comprendido bien dos aspectos distintos de la materia y, de forma similar para More, pero desde un punto de vista místico y neoplatónico, se recompone la noción de extensión en un plano dualista en donde habrá una cuarta dimensión en la que habitarán todas las sustancias inmateriales. Finalmente, para Huet, el campo de Dios es el terreno propio de la fe, el cual, se divide, se degrada y entra en crisis en cuanto la razón hace un examen de él. El blindaje de Dios, es decir, de su partición en los casos de More y Aubert de Versé, estarán más comprometidos a reconfigurar, la noción de materia y espacio y, para Huet, en fortalecer los dogmas teológicos y la fe; así como separar el campo especulativo racional, del ámbito y la competencia de la teología, que tendrá que ver con la moral.

El mismo problema esencial en la filosofía de Spinoza de la división de la sustancia, en tanto que es equivalente al concepto de Dios, se presentaba para la filosofía cartesiana. Aunque, como podemos observar, los problemas que abre el autor de la *Ética* son mucho más comprensibles (y tal vez por ello más terribles) para los cartesianos. Si bien Descartes, indisputablemente, deja a un lado muchos prejuicios establecidos por la

¹¹⁹ Entre las sustancias inmateriales o, espíritus que More concibe, se encuentran: “We have shewn that the Notion of a *Spirit* in general is not at all incongruous nor impossible: And it is as congruous, consistent and intelligible in the *sundry kinds* thereof; as for example that of God, of Angels, of the Souls of Men and Brutes, and the *Seminal Forms* of things.” More, Henry, *The Immortality of the Soul.*, Chap. IV. § 1, p. 31.

¹²⁰ En el siguiente poema filosófico se puede apreciar bien la idea de More al establecer un sistema que separe el plano de la extensión como un espacio inmaterial para los espíritus. More, *Democritus Platonissans*, 2nd ed., from *Philosophical Poems*, (1647), 68, p. 208:

This all would be if the *Cuspe* of the *Cone*
Were very God. Wherefore I rightly 't deem
Onely a Creaturall projection,
Which flowing yet from God hath ever been,
Fill'd the vast empty space with its large stream.
But yet it is not totall every where.
As was even now by reason rightly seen;
Wherefore not God, whose nature doth appear
Entirely omnipresent, weigh'd with judgement clear.

¹²¹ Jasper Reid, Henry “More and Nicolas Malebranche’s Critiques of Spinoza”, *European Journal of philosophy*, No. September 1 2005, p. 770. (La traducción es mía)

teología, al menos en materia física y metafísica, no obstante, sigue respetando algunos de sus postulados como la voluntad de Dios, el creacionismo, el libre albedrío o, el respeto de las costumbres para la convivencia moral. Esta, es una gran diferencia entre Huet, More y de Versé, respecto de los filósofos cartesianos, ya que al igual que para Spinoza, quedan mucho menos rincones del mundo que se puedan aguardar o tener que conocer a través de la fe. Es más, diríamos que en Spinoza para la fe ya no habría espacio. Cartesianos y spinozistas (spinozistas, en tanto que cartesianos en este aspecto) son filósofos comprometidos con la razón y el conocimiento. Por esa razón, tal vez es que el spinozismo espantaba a los cartesianos más moderados como Malebranche y Wittchi, ya que es una radicalización de la razón en algunos terrenos que el mismo Descartes (especulaciones sobre ello merecerían un trabajo aparte) no pudo conquistar. En fin, desde esta óptica más razonable y, dejando a un lado presupuestos ortodoxos y/o místicos como los que acabamos de analizar, se abre una pregunta para los cartesianos, si Dios para el spinozismo, en tanto que sustancia única, tiene como atributo la extensión y ésta se divide, entonces: ¿qué queda fundamentalmente de la naturaleza originaria de Dios? Es decir: ¿hay división en Dios en tanto que la extensión es uno de sus atributos? Para ellos, no hay otra salida. Aunque se quiera plantear como una confusión o como una mala lectura de la filosofía de Spinoza y que, aunque en muchos aspectos la es, no por ello deja de ser lógica la respuesta que emiten, a saber: si uno de los atributos de Dios es la extensión y, para la lógica cartesiana en tanto que es una sustancia creada se puede dividir, entonces, la única sustancia que ahora se propone podrá ser objeto de partición. La modalidad, dice Bayle (el más leído e influyente de los críticos cartesianos de Spinoza) aunque se haya querido ocultar bajo una nueva acepción, sigue las mismas características intrínsecas de la división. Refiere el libertino erudito que:

Nótese que Spinoza no podría negar que los caracteres de la distinción empleados por los escolásticos son muy justos, pues en función de estas marcas como él reconoce que las piedras y los animales no son la misma modalidad del ser infinito. Así pues, reconoce, se me dirá, que hay alguna diferencia entre las cosas. Es muy preciso que lo reconozca, pues no estaba lo bastante loco como para creer que no hay alguna diferencia entre él y el judío que le dio una puñalada, ni para osar decir que en todos los respectos su cama y su habitación eran el mismo ser que el emperador de China. ¿Qué decía, pues? Vais a verlo: enseñaba, no que los árboles fuesen dos partes de la extensión, sino que son dos modificaciones suyas. Os sorprenderá que haya trabajado tantos años en forjar un nuevo sistema, pues uno de sus pilares debería ser la supuesta diferencia entra la palabra *parte* y la palabra *modificación*. ¿Ha podido esperar alguna ventaja de ese cambio de palabras? Que evite cuanto quiera el nombre de *parte*; que lo sustituya cuanto quiera por el de *modalidad o modificación*; ¿en qué cambia esto el asunto? Las ideas que se vinculan a la palabra *parte* ¿se borran? ¿No serán aplicadas a la palabra *modificación*? Los signos y los caracteres de la diferencia, ¿son menos reales o menos evidentes cuando se divide la materia en modificaciones que cuando se divide en partes? Todo esto no son más que visiones. La idea de la materia permanece siempre como la de un compuesto, como la de un montón de varias sustancias.¹²²

En este sentido es notable que para Bayle la forma de abordar dicho problema será a través de la sustancia. El primer problema, que establece será que, de la correcta concepción de Dios como creador simple en el cartesianismo se establece un absurdo spinozista, al involucrarlo en la extensión o materia, ya que, de forma lógica y automática pierde su uniformidad, su perfección e infinitud y comienza a tener partes. Lo

¹²² Pierre Bayle, *Artículo Spinoza*, en *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, edición, introducción y traducción, Pedro Lomba, p. 77.

material, ya no será sustancia creada, sino estará inmanentemente en y por él. Y, por ende, cada una de las cosas singulares producidas serán Él mismo. Es por esto que se podrá aseverar, al igual que lo hizo Malebranche en sus *Conversaciones sobre la metafísica y la religión* (cita anteriormente referida en este mismo capítulo), que esta cuestión se presenta como más que absurda, ya que Dios en ese caso puede entrar en guerra consigo mismo, se puede amar y odiar, o incluso Dios bajo la forma de un hombre se puede asesinar a sí mismo matando a otro hombre (que es también parte de Dios mismo)¹²³. No obstante, Bayle declara que la división de la misma materia es importante para dar razón de las distintas singularidades, ya que, es fundamental distinguir al asesino de la víctima y a la copa de la botella (por muchas buenas razones), sin embargo, para Descartes y para su escuela, no hubo una mejor forma que a partir de la materia. La sustancia extensa para los cartesianos, irreparablemente se divide. Por ello afirma el pensador francés que:

Si es absurdo hacer extenso a Dios, pues es quitarle su simplicidad y componerle de un número infinito de partes, ¿qué diremos cuando pensemos que es reducirle a la condición de la materia, el más vil de todos los seres y que casi todos los filósofos antiguos han situado por encima inmediatamente de la nada? Quien dice materia, dice teatro de toda suerte de cambios, campo de batalla de las causas contrarias, sujeto de todas las corrupciones y de todas las generaciones; dicho en una palabra, el ser cuya naturaleza es la más incomprensible con la inmutabilidad de Dios.¹²⁴

Esto que Bayle establece como un problema fuerte, ya lo habían notado otros pensadores cartesianos como C. Wittich y F. Lamy. El primero de estos pensadores, estableció el problema a partir de la famosa caracterización de la sustancia spinozista, la cual produce y es *en sí y por sí*. Desde este primer plano, ya se puede entrever que el problema será que, en Descartes, la sustancia extensa, si bien es producto de la creación de Dios, no puede ser *en Dios*, ya que, si fuera *en Él*, tendría todas las propiedades de la materia, como el movimiento y la división. Así dice Wittich, la idea de sustancia desde este punto de vista tendrá que determinarse como un todo respecto a sus partes. Por lo cual, para comprender una parte, se tienen que comprender las demás, por lo tanto, el conocimiento racional se vuelve absurdo. Ya que no necesitaría comprender el todo para comprender las principales causas de cualquier objeto. Por ende, el conocimiento de la sustancia en tanto que la dicotomía entre todo y parte, (posibilitada a través de la caracterización de “*en la sustancia*” y *facultada, a su vez, por la anulación de la sustancia extensa como creación externa de Dios*), será absurda, y por lo tanto debemos pensar a Dios fuera de esta síntesis entre *en sí y por sí*, la cual, en resumen, facilita la noción cognitiva y ontológica *del todo y la parte* en la sustancia. Todo ello es notable en el siguiente fragmento:

Cuando se dice que una sustancia está en sí y por sí misma, se entiende que está en el pensamiento, en el intelecto. Es decir, entendemos que una sustancia es de esta manera, pero no se puede determinar si tenemos este concepto de que existe. Asimismo, si decimos que un todo es aquello que está compuesto de todas sus partes, esto no nos permite inferir que el todo existe, ya que si bien nos muestra qué es un todo, se entiende cómo está en nuestro intelecto, es decir, cómo existe un todo en nuestro intelecto. Del

¹²³ Cfr. *Ibid.* §3, pp. 79-82.

¹²⁴ *Ibid.*, 75, 76.

mismo modo, por mucho que realmente tengamos una idea clara y distinta de cómo es la sustancia, no podemos por ello decir que una sustancia existe de esa manera.¹²⁵

Al mismo problema se enfrentó el interesante pensador: François Lamy. Que estableció, de forma muy parecida a Wittich, que la sustancia desde el punto de vista de Spinoza no es más que un conglomerado de partes que se integran en una unidad ficticia. Esto, remarca Lamy traerá una serie de problemas fuertes para la noción de Dios, ya que, para concebir la divisibilidad y el movimiento, tendríamos que recurrir directamente a comprender de forma cabal el entendimiento de Dios, el cual es infinito y está en el todo. De suerte que se vuelve imposible tanto conocer cosas particulares, ya que necesitamos el conocimiento de la sustancia, así como también se torna absurdo conocer a Dios, ya que necesitamos todas y cada una de sus infinitas partes, las cuales son un producto que emana de la sustancia originaria. Sin más, el problema se establece de forma muy parecida al del resto de los lectores cartesianos de Spinoza. Ello se plantea en este sentido:

Además, que las modificaciones de un mismo ser, el que se quiera tomar, es esencialmente relativo a este mismo ser (Dios), de suerte que, uno no puede acuñar la idea de un modo que, al concebirlo por la idea misma de la sustancia modificada, & que, por ende, no se pueda concebir un modo, sin concebir, así, a los otros que emanan necesariamente de la sustancia modificada. Esto es tan así, que no se puede concebir la figura sin concebir el entendimiento al que efectivamente pertenece y que entonces no se puede concebir ni la divisibilidad ni el movimiento, sin concebir así el entendimiento y la figura que es sólo su límite, de donde concluyo, que si las sustancias que nosotros hemos nombrado, no fueran más que la modificación de El ser infinito, no se podría concebir ninguno de ellos, sin incluir en el mismo concepto formal, o en la misma idea, el ser infinito, por ejemplo, ya no podría pensar en una forma sin concebir actual y formalmente la conciencia divina: Cosa que es falsa y Absurda. Asimismo, ya no podría concebir una criatura sin concebir a las otras por la misma razón. De manera que ya no puede concebir la divisibilidad sin concebir la figura y el entendimiento, ni concebir la voluntad sobre este pensamiento sin concebir la inteligencia. Las criaturas no son más que modos de una misma substancia.¹²⁶

Respecto a esta cuestión, su forma de resolver el problema es francamente original. Esto porque no parece colocarse en un cartesianismo ortodoxo, sino más bien en una corriente cartesiana que no sólo busca arreglar el problema de la relación entre la Dios y las sustancias creadas a través de la creación *ex nihilo*, sino da cuenta de la relación actual y lógica entre Dios y la extensión. Lo que es de llamar la atención, es que tampoco se recurre a la voluntad de Dios. Sino que establece una liga entre los productos materiales y singulares de Dios a través del concepto de intensidad. Por lo tanto, las cosas particulares, para este cartesiano (¿y spinozista adelantado a su época?) efectivamente tienen una relación con Dios que, si bien no están en una dinámica partitiva, no obstante, son actuales a la sustancia por ser productos de ella. En efecto, el problema de Spinoza de la relación actual de la sustancia con sus productos se hizo patente en Lamy, por lo cual, buscó una forma de resolver este escollo más allá de la voluntad de Dios o más allá de su creación. Sin quererlo Lamy dio una buena alternativa a la lectura positiva de Spinoza, planteándose la forma en la que la sustancia y sus productos

¹²⁵ Wittichius, *Anti-Spinoza* 7. *Apud*, Alexander X. Douglas, *Spinoza and Dutch Cartesianism, Philosophy and Theology*, p. 136. (La traducción es mía.)

¹²⁶ Lamy, Dom François *Le Nouvel Athéisme Renversé, ou réfutation du système de Spinoza, tirée pour la plupart de la conoissance de la nature de l'homme*, pp. 536-538. (La traducción es mía.)

se relacionaran más allá de la voluntad y la creación de Dios, pero también más allá de la dinámica “todo-parte”. Al respecto afirma Lamy:

Entonces hay seres que, son menos unos que otros. El ser y la perfección son la misma cosa. El ser infinito, tiene una suprema unidad, su ser es infinito porque es infinitamente perfecto. Yo soy infinitamente menos que él: porque no hay un punto de comparación para ser como él [...]. El ser que no se comprende a sí mismo y que no comprende al ser que lo hace, es menos perfecto, es menos ser que yo, que me conoce y que ve mi causa. Así que hay infinitos grados de Ser que están todos unidos por una implicación indivisible en el ser infinito y que hacen infinitamente divisibles las producciones de este ser. Así que los grados infinitos de ser tomado intensivamente nada tienen en común con la multiplicación extensiva de Dios siendo infinito sólo a través de los grados infinitos tomados intensivamente, que se unen en él, y a los que nada se puede agregar. Finalmente, la multiplicación extensiva del ser por la creación del Universo, sin añadir nada a esta suerte de infinito intensivo, que es el de Dios.¹²⁷

Por lo tanto, a partir de esto es claro que Lamy establece que la relación entre Dios y sus productos es intensiva, ello también quiere decir, que hay una noción de potencia mediante la cual Dios establece sobre sus productos cierta fuerza mediante la cual, se hacen distinguibles unos de los otros. Es curioso que esta interpretación que Lamy establece como una explicación alternativa de Descartes, *parece* una inspiración para muchos otros intérpretes que no han reconocido en la exégesis spinoziana de Lamy una alternativa no sólo para el cartesianismo, sino para el spinozismo. En este sentido, el concepto de: “*En*” la sustancia, significó para Lamy siempre el *todo y la parte*, sin embargo, para los futuros spinozistas, paradójicamente, *en la sustancia*, se establecerá más como una relación entre la potencia de la sustancia y sus diferentes intensidades. Sin duda, esta lectura “cartesiana de Spinoza” se podría haber tomado como inspiración para las lecturas de Herder y Goethe que superaron a cabalidad la dicotomía entre *todo-parte*, y qué decir de Deleuze y sus intensidades de las potencias singulares. Es motivo de reflexión la razón de que se hagan tantas menciones de Kant en *Spinoza y el problema de la expresión*, que siempre negó ser un spinozista que del mismo Lamy quien estableció a las singularidades como intensidades.

En fin, regresando a nuestro punto principal, concluyamos que Hegel, es prácticamente el heredero de estos puntos de vista críticos, ya que, dentro de la metafísica de Spinoza, establece una sustancia, que, aunque es absoluta, es abstracta y vacía. Y, por lo tanto, sus productos individuales, al estar directamente *en ella como partes (para los cartesianos) como meras negaciones (para Hegel)*, serán, en ambos casos, desnuda degradación. *Esto en el aspecto moral tendrá una repercusión muy importante, ya que, tanto para Hegel, como para los antispinozistas, del XVII y el XVIII*, el hecho de que las cosas fueran una porción de una totalidad, una parte ínfima, arrastrada por un influjo infinitamente mayor que uno, no conducirá a nada más que a un fatalismo y a una pérdida absoluta de la libertad en todos los sentidos. Para los cartesianos porque el libre albedrío, tan criticado por Spinoza, será una facultad que esté garantizada a través de la división entre la sustancia material y la intelectual y, por lo tanto, será un principio de un actuar moral. Siendo ello así, una alternativa de libertad

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 539-540. (La traducción es mía).

que se proponga a través del conocimiento y la necesidad sería inviable, ya que la moral tiene sentido para ellos a través de la facultad de decidir y de la fuerza de voluntad que el libre albedrío le otorgue a la vida práctica.

Esto es, en muchos sentidos, un poder del hombre frente al influjo del mal y la necesidad. Para Hegel, la libertad de Spinoza sólo estará determinada a través de un movimiento estoico de espera fatalista, ya que el hombre pertenece a una esfera del ser (que al igual que la parte de los cartesianos) es *impotente al influjo* del absoluto o del todo. Para Hegel y para los críticos de Spinoza del XVII y principios y mediados del XVIII, la filosofía moral del Spinoza es tan impotente y fatalista, que no pocas veces se llegó a decir que su filosofía práctica estaba vinculada más a un orientalismo contemplativo y resignado que a la búsqueda de una vida activa y productiva.

Capítulo 2.- Principios ontológicos de los conceptos de sustancia, Dios, atributo y modo

2.1- Productividad de Dios

En este capítulo analizaremos el concepto de productividad de Dios y sus consecuencias sobre sus modos. Dicha investigación irá orientada a dar cuenta de las distintas cosas que puede realizar el individuo como poseedor de una potencia relativa que, a pesar de estar fundamentada en Dios, detenta una esencia única que no se pierde en una sustancia que elimine todas las diferencias producidas por ella, sino que será una productividad que, a pesar de crear una cantidad infinita de modos, en tanto que éstos son esencias, estarán de manera eterna y necesaria en Dios. Por ende, afirmaremos que el concepto de Dios no es meramente abstracto, ya que esto implicaría que sus productos al ser resultados de una unidad totalizante sean causados por un proceso de corrupción ontológica, esto es, se transitará de la potencia absoluta a la impotencia total, bajo esta óptica la producción de los modos no detentaría una potencia capaz de sustentar individualidad y mucho menos libertad. Por otra parte, habrá una lectura de la producción de Dios que será importante resaltar, ya que, si bien no compartimos muchos de sus presupuestos, por otro lado, abrirá un horizonte de interpretación importante y, por ende, establecerá problemas interesantes, a saber, dicha interpretación es la del exégeta y traductor español Vidal Peña: ya que para él, el sistema de Spinoza al otorgarle una importancia preponderante a la expresión y producción de modos por medio de los atributos se decantará en una lectura pluralista (o bien, anti-monista y anti-dualista) y, por lo tanto, el papel de Dios se reduce a ser un concepto limítrofe o solamente crítico.¹²⁸ De lo cual se sigue que al resolverse la identidad de la sustancia en términos de infinitud no podrá expresar, en forma alguna, ningún tipo de unidad, su producción siempre será infinita y múltiple. Lo cual, terminará por identificar con su indeterminación. Dicha multiplicidad, así como la imposibilidad de cualquier unidad, se demuestra en que esencialmente Dios está constituido de infinitos atributos, así como de infinitas leyes que lo constituyen. Entonces ¿Cuál es el papel del concepto spinozista de Dios para Vidal Peña? Será crítico y reformativo acerca de los conocimientos que se pueden obtener de las afecciones de la sustancia. A Dios será imposible de conocerlo directamente y en su totalidad a través las leyes de la naturaleza¹²⁹. Sino que, en su absoluta indeterminación solamente será posible

¹²⁸ Cfr. “«Afirmar» la Substancia —un hecho, al parecer, positivo— no es, pues, afirmar *nada* en concreto: ningún contenido real concreto es asumido por ella, y ni siquiera —desde luego— Pensamiento y Extensión. Cuando se dice que la filosofía de Spinoza, en vez de partir del *Cogito* como la de Descartes, parte de *Dios*, y es, por tanto, una filosofía más «de la realidad» que «del conocimiento», más «dogmática» que «crítica», no se dice —creemos— algo muy exacto. Difícilmente ese «Dios» significaría el «orden de todo lo real», acriticamente aceptado por Spinoza como un «postulado de armonía universal», o algo semejante (de hecho, aunque se olvide eso a veces, Spinoza ha argumentado en contra de la armonía universal, e incluso se ha burlado de ella). Ese Dios no es la presuposición de una realidad *racional* en sí, al margen por completo del conocimiento; es la presuposición, o el reconocimiento, de una realidad *infinita*, y no precisamente «al margen» del conocimiento, sino como *limitación crítica* del mismo.” Peña, Vidal I., *El materialismo de Spinoza, Ensayo sobre la ontología spinozista*, p. 89.

¹²⁹ Cfr. “Que la noción de Substancia en Spinoza consista en ser indeterminación ha sido ampliamente reconocido por los comentaristas; incluso se ha correlacionado explícitamente, en alguna ocasión, el puesto sistemático de la substancia, en la filosofía de Spinoza, con el puesto del Noúmeno en la de Kant, en cuanto que la ausencia de determinación aboca, en definitiva, a una suerte de concepto-límite, que es, por así decirlo, el techo de la cognoscibilidad. Pero esa «incognoscibilidad» suele ser entendida de un modo negativo. Ya hemos visto como, para nosotros, la Idea de Materia ontológico-general, aunque crítica, no debería ser concebida como algo puramente negativo. Por eso debemos prestar atención a los intentos por compaginar el carácter plural de la Substancia con una cierta dimensión positiva. Vamos a fijarnos ahora en dos de esos intentos: el primero, por ser reciente, y un caso muy típico de como la consideración *positiva* del

reconocerlo como un reflejo *representativo* de su potencia¹³⁰. (Sin embargo, como veremos más adelante, el hecho de que la sustancia sea indeterminada será uno de los pilares conceptuales por los que podremos dar razón de la unidad de la sustancia). Para este filósofo español, sistematizar y codificar la producción obrante de la sustancia, será una tarea “dialéctica”¹³¹ que se puede llevar a cabo desde el ámbito meramente modal. Razón por la cual, Vidal Peña propondrá que el sistema ontológico de Spinoza se tendrá que dividir en dos campos que, si bien tienen una cierta relación, no se puede dar cuenta de ella sino a través de la crítica y la reformulación de los presupuestos, mediante los cuales, se conoce el mundo físico (en el caso del atributo de la extensión) o del mundo psico-anímico (en el caso del atributo del pensamiento). Estos terrenos ontológicos serán la *naturaleza naturante* que definirá como el campo ontológico de la materia general. En éste, se encontrarán Dios y sus infinitos atributos. Y, por otro lado, estará la *naturaleza naturada*, que comprende todas las afecciones de la sustancia desde las infinitas inmediatas, mediatas y las finitas de todos los atributos posibles. Campo que, será parte de lo que Peña llama materia ontológica especial¹³². Finalmente, esta división que se traza en dos terrenos ontológicos distintos que se relacionan simplemente a manera de representación, se comparará explícitamente con la filosofía crítica kantiana. Ya que, se sitúa a la *naturaleza naturante* como un símil de lo *nouménico* (lo indeterminado) y a la *naturaleza naturada* en el terreno de lo *fenoménico* (lo representativo)¹³³. Dicha lectura, no solamente guardará una profunda relación con Kant, sino también con Schopenhauer, con quien se llega a cotejar de manera positiva (cuestión, por supuesto, mediada por la interpretación que hace este filósofo de Spinoza)¹³⁴, ya que al terreno de la *naturaleza naturante*, se le confronta con el mundo como

concepto de Substancia, cuando se admite su esencial pluralidad, recae casi insensiblemente en la interpretación *monista* (que debe ser evitada); el segundo, por tratarse de una posición sumamente original (aunque no se la ha tenido muy en cuenta) y que, en algún sentido —aunque no en todos— se aproxima a nuestra propia posición.” *Ibid.* 90.

¹³⁰ Cfr. “Tenemos, pues, que incluso en el *Breve Tratado* (la obra de Spinoza donde se han señalado más dependencias de concepciones neoplatónicas, o («místico-panteístas»), la representación de Dios como un todo compuesto de partes es, por una parte, un «ente de razón» —luego, no un auténtico conocimiento de Dios— y, además, es una concepción que, en todo caso, no impide considerar Como *distintos* el plano de la Substancia de infinitos atributos, por un lado, y el de las cosas creadas, por otro, ya que la incorporación de estas «partes» al «todo-Dios» *no altera la esencia de este*, esencia accesible, como acabamos de ver, por otra vía que la de esa consideración en términos de «todo-partes.»” *Ibid.* 85.

¹³¹ Cfr. “Contra esta grave sospecha de «irracionalismo» podría argüirse que la Materia ontológico-general no se concibe (en virtud de la impostación dialéctica del propio proceso crítico que la constituye) como un «punto de llegada» definitivo, como un último refugio de la conciencia escéptica, que hallaría en la simple disolución de la realidad el postrero argumento en pro del quietismo. *El retorno al mundo de los fenómenos* (el mundo de la Ontología especial) es siempre indispensable; no quedan eliminados por el ejercicio de la crítica en que consiste el acceso al plano de la Ontología general” *Ibid.* p. 60.

¹³² Cfr. “La distinción se establece claramente en *Eth.* I, Prop. XXIX, Sch.—*Natura naturans* es la Substancia con sus Atributos, Dios como «causa libre»; *Natura naturata* son los modos. A la primera pertenece lo que es en sí y por sí se concibe; a la segunda, lo que es y se concibe por otro. Entre *Natura naturans* y *Natura naturata* hay una conexión, ya establecida por Spinoza en el *Breve Tratado*: conexión que, sin impedir hablar de *distinción*, veda sin embargo la posibilidad de concebir a la *Natura naturans* como «trascendente». Esa conexión (junto con la distinción) se mantiene en la *Ética I*. Por consiguiente, de Dios se habla en *dos* planos: el de la Substancia de infinitos atributos, y el de los modos. Ambos *son Dios*, pero se distinguen.” *Ibid.* p. 81.

¹³³ Cfr. “La concepción unitaria del «mundo»— como *Natura naturata* (Mj) exclusivamente, y *no* como totalidad omnicompreensiva u *omnitudo realitatis*, según alguna traducción del texto puede hacer creer— aparece mentada en los *CM* (II, VII *in fine*)²⁰, recurriéndose a la «analogía de toda la naturaleza» como criterio para establecer esa unidad, que se erige así en unidad —internamente diversificada— frente, a la *Natura naturans*. Esa unidad es la del nivel *especial* en su conjunto, dentro del cual, en todo caso —insistimos— siempre caben distinciones (la unidad de la *Natura naturata* no -es nunca algo monolítico, estando sus modos integrantes, siempre y en todo caso, distribuidos según los Atributos); el mismo criterio de *CM*, la «analogía de la naturaleza» (consecuente con una doctrina «paraleléstica» como la que Spinoza expondrá) excluye ya la *univocidad* de la misma.” *Ibidem*.

¹³⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 16-17, 32-33.

voluntad y, a la *naturaleza naturada*, con el mundo como *representación*¹³⁵. La razón de dicha exposición, aunque breve será de mucha utilidad ya que si bien no concordamos en la forma de resolver la problemática entre la relación de los distintos “campos ontológicos” en el sistema de Spinoza. Por otro lado, plantea problemas importantes respecto a Dios y la producción de sus afecciones, así como de su conocimiento. Ello, porque se pondrá en duda el papel positivo de la sustancia (por el hecho de ser indeterminación) sobre sus productos concretos, que fungirán meramente como representaciones de Dios. Esta cuestión traerá como consecuencia que, las afecciones ya no serán productos ni activos, ni afirmativos, sino solamente negaciones determinadas. Fantasmas quiméricos de una ontología general inasible del todo.

Frente a estas cuestiones, plantearemos que la sustancia si bien no puede ser para el hombre, ni para sus productos en general, mera representación, sino que se constituye como un concepto que expone un proceso real que, si bien comienza siendo (metodológicamente en el texto de la *Ética*) abstracto, no obstante, será inadecuado encriptar a todo el sistema ontológico spinozista en la mera definición de Dios como *causa sui*, tal como se realiza en la interpretación Hegeliana de la *Ética*.¹³⁶ Ello constituirá un despropósito, ya que no es posible reducir toda su filosofía a un principio sin atender al hecho de que la sustancia, tendrá un desarrollo que demostrará no solamente su definición como un concepto real, que implicará no solamente a la sustancia misma, sino a los atributos por los cuales se expresa y a sus afecciones que son sus productos concretos. En este capítulo revisaremos la manera en la que el concepto de Dios, una vez demostrado como real, es mera productividad, por sí y en sí. No obstante, será un proceso que mostrará unas veces la productividad como mera multiplicidad de productos concretos, que serán las afecciones de la sustancia y, por otro lado, revelará un aspecto común de dichos productos, que será Dios como una sustancia, que si bien es infinita¹³⁷ e inconmensurable como totalidad, por otra parte, tendrá que ser unívoca. Lo cual significa que, tendrá que mantener una unidad concreta consigo misma, deberá reunir todos los aspectos mediante los cuales puede expresarse o producirse. Es decir, encarnará un concepto que implique un ser que no pueda ni dividirse¹³⁸, ni producir otra sustancia, ni ser producida por otra sustancia¹³⁹, así como tampoco que pueda ser limitada por otro ser¹⁴⁰. En fin, Dios no podrá entrar en contradicción consigo mismo ni en la forma de producir a través de los infinitos atributos que lo componen, ni como *naturaleza naturante* respecto a la *naturaleza naturada*¹⁴¹. Por otro lado, no podrá ser Una, en el sentido en el que el concepto de Dios no podrá ser trascendente a sus productos, así como tampoco será un ser abstracto, ya que no absorberá las diferencias en un ser, sino que, desde su no contradicción, su coherencia y su

¹³⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 60-61, 67.

¹³⁶ Como bien lo afirma Hegel, ya que la definición de la sustancia como causa de sí no es sino una mera proposición analítica en la cual sólo se muestra que la *causa* de la existencia de la sustancia es ella misma.

¹³⁷ Cfr. E1 Def, 6., E1p8., E1p11., E1p12.

¹³⁸ E1p15.

¹³⁹ E1p6.

¹⁴⁰ Cfr. “Sustancia de un cierto atributo no existe más que una [...] y a su naturaleza pertenece el existir [...] A su naturaleza pertenecerá, pues, el existir como finita o como infinita. Pero no como finita, ya que [...] entonces debería ser limitada por otra de la misma naturaleza, la cual también debería existir necesariamente [...]; y habría, por tanto, dos sustancias del mismo atributo, lo cual es absurdo [...]” E1p8d.

¹⁴¹ Más adelante se analizará la proposición de la E1p8s. Como una intersección entre dos aspectos del ser. Lo cuales se distinguen, para esquematizar un proceso real. Por ende, no habrá una distinción de dichos campos como una distinción fuerte entre dos aspectos separados del mundo.

univocidad, producirá en su seno seres reales, múltiples y diversos. Finalmente cabe señalar que, sobre la cuestión del conocimiento, la interpretación de Vidal Peña también abre una problemática importante. Ya que, afirma que la función de la idea de Dios sobre el conocimiento será meramente crítica, por lo que será prácticamente imposible conocerlo como una positividad. Asir a la sustancia, implicaría comprenderla en cuanto totalidad, lo cual es imposible. Ya que, dicho concepto, pertenece teóricamente sólo al campo ontológico de la *naturaleza naturada*. En él existirá, en efecto, la posibilidad de tomar a la naturaleza como una totalidad o como infinito. Por ejemplo, en la modificación infinita mediata, en el campo del atributo de la extensión, que corresponde a la “figura total del universo”, se podrá totalizar, cuantificar, medir, bajo ciertas leyes, dicha “materia ontológica especial”¹⁴². Sobre la que, podremos tener una práctica concreta y una teorización completa de un modelo de universo determinado. Frente a estos problemas, que son interesantes y, en muchos sentidos válidos, argumentaremos en los siguientes apartados de la tesis que, si bien es cierto que el conocimiento de la sustancia no se puede dar como una totalidad, ya que dicho concepto le pertenece al campo modal infinito, por otra parte, ello no significará que la sustancia sea meramente representativa para el conocimiento humano. Ya que, si bien es imposible, por su misma estructura, acceder a ella como Unidad trascendente, tampoco el conocimiento del hombre en Spinoza será trascendental, ni en el sentido kantiano, ni en el schopenhaueriano. Lo cual, es un asunto claro en la lectura directa de la *Ética*, ya que en ésta se implica el conocimiento de la esencia de la sustancia a través de alguno de sus atributos. Por otra parte, no supondrá un conocimiento, pasivo o meramente contemplativo sobre la sustancia; así como tampoco, ético-deontológico, en donde se presupongan cualidades o mandamientos de Dios, o de la razón, que se tengan que seguir activamente sólo por deber. Sino que consideramos que el conocimiento que puede tener el hombre de la esencia de la sustancia, a la vez que es real, será activo. Es una actividad teórica y, al mismo tiempo, es indisolublemente ética. El conocimiento del tercer género implicará algo más allá de una representación en la sustancia. Será un acceso, que si bien no se puede establecer desde el concepto de “totalidad” (cuestión que, en efecto, ocurrirá con el segundo género de conocimiento, ya que éste busca la concordancia entre la parte y el todo), sí se puede erigir como el reconocimiento activo de un fundamento común que, si bien es inconmensurable en tanto totalidad, por otra parte, sí se presenta como un absoluto en tanto que infinitud productiva¹⁴³.

2.2.-Problemas en torno a la unidad y a la multiplicidad

En esta sección se dará cuenta de los problemas que giran en torno a la unidad y la multiplicidad de la sustancia, es decir, aquellos que impliquen la manera en la que la producción de la sustancia se exprese en sus afecciones. Los más significativos, a nuestro juicio, serán aquellos que implican en la sustancia modificaciones como un resultado, abstracto, vacío o meramente representativo. Ya que al ser productos de Dios como un ser totalmente

¹⁴² Cfr. Peña, Vidal I. *El materialismo de Spinoza, Ensayo sobre la ontología spinozista*, Cap. 4 *El primer Género de materialidad especial en la ontología de Spinoza; la Naturaleza extensa como «Facies totius universi»*. Apud.

¹⁴³ Cfr. “Lo más elevado que puede entender la mente es Dios, esto es [...], un ente absolutamente infinito y sin el cual [...] nada puede ser ni ser concebido. Y así [...], la suma utilidad de la mente, o sea [...], su sumo bien, es el conocimiento de Dios. Además, la mente, en tanto que entiende, solo en esa medida actúa [...] y solo en esa medida [...] puede decirse absolutamente que obra por virtud. Así pues, la virtud absoluta de la mente es entender. Pero lo más elevado que puede entender la mente es Dios [...]. Luego la suma virtud de la mente es entender, o sea, conocer a Dios.” E5p28d. Cfr. E5p35d.

encriptado en su principio (la *causa sui*), serán meras negaciones imposibilitadas a una participación positiva con la sustancia. Éste, será un Dios Uno, que reúne todas las multiplicidades y sus diferencias en su seno, las cuales, sólo serán distinguibles a partir de la distinción abstracta de un agente epistémico. Se afirmará la unidad y se negará la multiplicidad, dicho de otra forma, la multiplicidad será un mero fantasma, un fenómeno vacío. Habrá en este sentido, una determinación de la sustancia sobre sus productos, pero ésta se dará sólo a través de la negación de sí. Por otra parte, si se argumenta a favor de la multiplicidad como la indeterminación de Dios, pero negando su unidad como en el caso de Vidal Peña, podrán surgir otros problemas importantes y, a nuestro juicio, irresolubles incluso con el mismo texto de la *Ética* y con los postulados planteados en las *Epístolas de Spinoza* 34-26 con Hudde. Ya que, una lectura que no atienda a una cierta unidad teórica en la sustancia estaría omitiendo el hecho de que, en tanto Dios es fundamento de todo lo que existe, no se podrá producir por otra sustancia, ni se podrá dividir, ni podrá ser contradictoria consigo misma. Además, fundamentalmente para que la sustancia sea indeterminada, tendrá que ser *una*. De dicha unidad que no es determinada, pero que sí determina, se seguirá que todo lo que Dios produzca, tendrá que seguirse de su necesidad. Esa referencia a una posible unidad, entonces, será fundamental para entender que el proceso productivo que, se recorre desde la *naturaleza naturante* hasta la *naturaleza naturada*, se dé sin contradicción alguna. Es un procedimiento que, para establecerse como infinitamente múltiple, tendrá que designarse bajo el signo de la unidad. Ello, será analizado especialmente en las proposiciones 15, 16 y 17 del libro I de la *Ética*.

En segundo lugar, la consecuencia en la teoría moral que traerá el hecho de proponer a Dios como pura multiplicidad, será que se carecerá de un conocimiento profundo tanto de la sustancia como de sus productos. Al ser todo lo racional mera representación, se tendrá que decantar hacia una moral que fundamente sus acciones en la racionalización de los modos, pero solamente desde su superficialidad, organizándolos, calculándolos y midiéndolos. De tal manera que, no quedará lugar para establecer un entendimiento profundo de ellos como partícipes de la sustancia. Por lo tanto, como en algunos pasajes de la lectura del texto de Vidal Peña se puede divisar: o bien, se tendrá que poner en duda el papel del tercer género de conocimiento como realmente viable y práctico¹⁴⁴, o bien, se deberá de proponer en el tercer género de conocimiento una especie de saber reformativo-formal de los ámbitos racionales y pasionales del hombre¹⁴⁵. Lecturas, que a mi juicio son, irreductibles, al proceso real y práctico de la moral spinozista. En este sentido, se podrá afirmar que, distintas

¹⁴⁴ “La *scientia intuitiva* no es propiamente operatoria: 110 está capacitada para producir lo que Spinoza dice que produce; es un *desideratum* spinozista, pero no funciona de hecho en sus obras, manifestación explícita de su pensamiento. Spinoza mismo habría reconocido esa estrechez de alcance de la *scientia intuitiva*, no ya solo cuando manifiesta conocer muy pocas cosas a través de él, sino cuando, más claramente, niega (siempre según De Deugd), en el *TThp*, que el hombre tenga capacidad efectiva para conocer ideas por pura intuición.” *Ibid.* p. 95.

¹⁴⁵ “Y, en cierto modo, tomando literalmente al propio Spinoza, el problema que aquí hemos planteado (a Saber, si la definición que Spinoza da de «ciencia intuitiva.» —deducción de atributo a cosas— es un obstáculo para considerar la indeterminación divina como un plano efectivamente autónomo de consideración ontológica) podría ser visto como un pseudoproblema. Creo que puede sostenerse que Spinoza solo aparentemente se contradice (aunque, por otra parte, si haya en el «insuficiencia.»). Decimos que solo aparentemente pues cuando Spinoza dice que hay que proceder desde la *esencia formal* del atributo está diciendo literalmente que ese proceso deductivo *no* parte del atributo en cuanto este es un «esencia objetiva.» —esto es, en cuanto se integra en la esencia objetiva de Dios—, o sea, que no parte del atributo «realmente.» Partiría, en todo caso —si efectivamente partiese, cosa que, según hemos visto, no hace— de un «concepto formal.» del atributo que permitiese, al expresar la causa eficiente, deducir propiedades.” *Ibid.* p. 100.

formas de entender el concepto de Dios, así como su desarrollo respecto de sus afecciones, influirán directamente en las posibles lecturas de la teoría moral de Spinoza. Por ello, trataremos de entender la teoría del comportamiento humano, así como las concepciones del bien y el mal, de la felicidad, la tristeza, el miedo, la esperanza, la piedad, la salvación, etc., a través de una ontología real que permita desde un terreno sólido entender las distintas relaciones que ocurren entre el campo de lo *naturante* y lo *naturado*. No sólo como una representación, sino como una necesidad. Para ello, será preciso dar cuenta tanto de la unidad de Dios, como de su multiplicidad. Ya que, si bien pueden parecer conceptos irreductibles uno del otro, la unidad de este concepto, no se refiere a su proceso en cuanto a lo que puede producir, sino a que Dios es siempre en sí mismo. Es absoluto en el sentido etimológico de la palabra: “(del latín “absolutus”: incondicionado.)”¹⁴⁶. La unidad de dicho concepto se referirá a que fuera de lo infinito, no habrá ni proceso, ni producción, ni otra sustancia posible. La unidad, entonces, significará que sólo hay un ser infinitamente expresivo/productivo fuera del cual no hay nada. En otras palabras, fuera de su ser, que produce una infinitud de esencias no hay ni sustancia, ni producto alguno¹⁴⁷. Lo cual, (si se quiere paradójicamente) habrá de ser entendido desde la unidad teórica de la misma. Porque, más allá de Dios no hay nada, más allá de la infinita multiplicidad producida por Él no puede darse ninguna existencia. La unidad, como la necesaria identidad consigo misma, se puede probar implícita y fácticamente a través de todo el libro I de la *Ética*. Este proceso productivo, que va de la unidad como estructura confirmativa del absoluto, hasta la infinita multiplicidad que se da en Él, transita de la *naturaleza naturante* a la *naturada*. Como ya se afirmó anteriormente, desde esta perspectiva se estudiará fundamentalmente la relación entre ambos planos. Entonces, para que, la sustancia se exprese de maneras infinitas, es necesario que sea concordante consigo misma. Y, por lo tanto, nuestra tesis será que la condición para que la sustancia sea productiva es, en primer lugar, ineludible una distinción real de sí misma, en la cual pueda abarcar una cantidad infinita de atributos, a su vez infinitos. En segundo lugar, que dichos atributos respecto a la sustancia produzcan y expresen de manera necesaria productos positivos en su composición esencial y relacional y que, finalmente, expresen las leyes de la naturaleza conforme a las cuales existen, tanto en su esencia, como en su actualidad. Por lo cual, dichas leyes de ordenación de los modos no estarán en discordia, ni como eficiencia, ni como inmanencia. Las leyes de la naturaleza serán, en este sentido, el puente o vehículo de comunicación entre el ámbito de lo *naturante* y lo *naturado*.

Epistémicamente, se podrá reconocer esto porque en un mundo determinado será posible dar razón de ciertas regularidades, tanto físicas como anímicas de los entes que nos rodean¹⁴⁸. La ontología estará dada en el mismo sentido, afirmaremos que el hecho de que todas las cosas estén determinadas no implicará que el hombre no pueda tener cierta libertad en su acción. Ya que la libertad ética en el spinozismo no significa estar por fuera

¹⁴⁶ M.M. Rosental, P.F. Iudin, *Diccionario Filosófico: Diccionario Soviético de Filosofía*. 1956:1. En: <http://www.filosofia.org/urss/dfi1965.htm>.

¹⁴⁷ Cfr. “Lo absoluto es lo incondicionado, independiente, desligado, lo que es en sí, lo que no está mediatizado por nada, lo inmutable. Lo relativo caracteriza al fenómeno en sus relaciones y nexos con otros fenómenos, en dependencia de otros fenómenos. La materia en movimiento, tomada en su conjunto, no se halla condicionada ni limitada por nada, es eterna e inagotable, o sea, absoluta.” *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Vid Infra*. Cap. 2.4.- Leyes de la Naturaleza. Necesidad y producción.

de las leyes naturales, ni como resistencia, ni como exaltación mística, ni tampoco hallarse por encima de las leyes de producción y de la necesidad de la sustancia. El papel de una determinación o una necesidad fuerte no implica que un modo (cuerpo o idea) no exprese frente a otro modo una cierta capacidad de resistencia. El individuo en Spinoza, como ya lo ha analizado Matheron, juega un papel importante, ya que expresa un campo de potencia constitutivo de la propia producción de la sustancia¹⁴⁹. Por lo que, un individuo frente a otros individuos podrá gozar de cierta autonomía¹⁵⁰. De esta manera, una determinación ontológica fuerte, implica una libertad moral. Ya que es la condición de posibilidad de poder conocer a profundidad el mundo humano (ya sea de forma psico-individual o social). Lo cual otorgará los criterios necesarios para aprender a convivir con los otros, para conocer las leyes que rigen nuestro propio ánimo, para salir del ámbito de la servidumbre y construir una sociedad más libre y segura. En este mismo sentido, se afirmará que, el hecho de que exista una necesidad fuerte no será un impedimento para que el hombre pueda tomar decisiones -aunque éstas se encuentren determinadas de distintas maneras-. Ya que, si bien, hay un proceso necesario mediante el cual todas las cosas, se organizan, se reúnen, se rechazan o bien, se destruyen, ello se forja mediante la interacción entre distintas fuerzas que producen, a través de su potencia individual, hechos determinados. Esta necesidad no implica quitar la fuerza individual que se ejerció en un momento específico, ya que el campo de la potencia singular estará determinado tanto por las leyes inmanentes de la naturaleza, así como por las fuerzas diferenciales de distintos cuerpos e ideas que luchan entre sí. Esto, lo colocará en un terreno propicio para que ejerza su fuerza, de tal manera que, la determinación será un vehículo positivo para su actividad concreta.

¹⁴⁹Cfr. “Ahora, ¿Parece que Dios sólo puede producir lo infinito [...]? ¿Debemos concluir que, en realidad no hay individuos particulares dentro del todo? ¿Qué nos queda dentro de dicha abstracción? Hay esencias individuales, Spinoza nunca lo dudará y cada una de ellas estará diseñada directamente por Dios, independientemente de las demás [...] Como la esfera está diseñada por la rotación de un semi círculo. Y aun para existir de una manera u otra tienes que ser infinito... de ahí la paradoja: una esencia singular considerada aisladamente no puede gozar por sí sola este derecho a la existencia, (existencia que por otra parte le confiere su derecho de inteligibilidad); la cosa finita tiende a actualizarse en la medida de lo posible, sin embargo, si la falta de una infinidad de determinaciones, su *vis existendi* (vía de existencia) es limitada no le permitirá actualizarse.” Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza.*, p.18. (La traducción es mía.)

¹⁵⁰ Acerca de la autonomía en la moral de Spinoza y su papel respecto a la libertad es importante revisar la postura de Matthew Kisner, quien establece que, no obstante la libertad está definida en un sentido ontológico, por otra parte también tiene una aplicabilidad ética, en el cual, se vincula nuestra capacidad de entendimiento respecto a la autonomía, a respecto afirma que: “What, then, are Spinoza’s views on autonomy? His most important claim is that autonomy consists in having adequate ideas. Since these ideas have a fixed content, Spinoza would not agree with those who understand autonomy as consisting in a content-neutral procedure for reasoning. For instance, one might argue that reason promotes our autonomy because it involves a process of reflecting on and considering one’s own desires and preferences; this is often referred to as a ‘procedural account’ of autonomy. A notable example is hierarchical accounts of autonomy as consisting in second-order endorsement of the desires and preferences that move us might think that Spinoza would not countenance a distinct notion of autonomy, applying only to agents, since he upholds the naturalistic view that humans are part of the natural world, to be understood in the same way as natural things; indeed, he was so committed to this view that he endorsed panpsychism, arguing that all things, even rocks, have minds. However, Spinoza’s naturalism does not imply that he would fail to recognize the obvious differences between inanimate objects and agents. [...] While Spinoza holds that humans are part of the natural world and, consequently, causally determined, he nevertheless recognizes that we are special because we are capable of the highest degree of intelligibility and perfection, in other words, rationality. So, even though Spinoza accepts that rocks have minds, in the sense of ideas representing them, he has no trouble accepting that these minds are not capable of the things required of agents, such as deliberation or responding to reasons. Consequently, he should have no trouble recognizing a distinct sort of self-determination that only humans possess. In fact, Spinoza is uniquely concerned with human freedom, which consists in traits that are specific to agents, such as having rational emotions and acting in accordance with reason. Therefore, we need not worry that Spinoza’s ‘free’ has a wider extension than autonomy.” Kisner, M. J., *Spinoza on human freedom. Reason, Autonomy and the Good Life*, pp. 58, 59.

Así, el problema metafísico de la constitución de la sustancia respecto de su unidad, o multiplicidad, se torna fundamental con relación al problema de la conformación ética. Ya que, el hecho de que, una sustancia absorba en sí las diferencias y sus multiplicidades, impedirá cualquier acción real y autónoma de sus productos. De una interpretación monista-panteísta a ultranza de Spinoza, (como bien se puede demostrar en textos como: *La historia de la filosofía III* de Hegel, *The philosophy of Spinoza* de H.A Wolfson¹⁵¹, *Por un Spinoza Radical* de Paul Wienpahl¹⁵², o la de los primeros cartesianos) resultará, una ética de la renuncia o de la resignación “orientalizada”, en el estoicismo, o bien, en una mística judía como presupondrá Wolfson. Si todo está determinado a partir de la negación de la sustancia “Única”, entonces, no nos quedará más que soportar nuestro papel en el mundo, o bien, tratar de fingir ser actores de una vida que no nos pertenece bajo ningún sentido. Así, todo acto individual será reintegrado a un principio universal, tanto de su ser como de su actuar. Por lo tanto, el acto de conocer será un reintegrarse a la sustancia originaria, asumir que la vida es tal cual: “determinadamente fatal e inmutable”. El entendimiento, entonces, irá gradualmente de lo individual al “todo” (concepción que, si bien no es adecuada para interpretar a Dios en Spinoza mismo, sí lo será para las interpretaciones que acabamos de mencionar). Lo sustancial, bajo esta exégesis, podrá producir multiplicidad *sólo* a través de la negación de sí. Proceso que, comienza en el hecho de establecer a los conceptos tanto de entendimiento, como de atributo desde el ámbito de lo subjetivo¹⁵³. Por lo que éstos serán instrumentos cognitivos del hombre para aprehender la “totalidad” de la sustancia, esto es, para ir de lo determinado negativo (modos), a lo indeterminado positivo (sustancia). Sin embargo, dicho *ir* no se traduce del todo como una actividad autónoma, sino un asumir que dicho obrar ya está dado, no por el individuo, sino por Dios que acoge todas las diferencias en un Único obrar.

Por otra parte, la lectura que se sitúa radicalmente distinta tratará de concebir a Dios desde la pura multiplicidad. El problema que se presenta, a nuestro juicio es que, anulará el concepto mismo de sustancia, ya que si se quiere establecer como múltiple tendremos que conceder necesariamente que, se puede dividir. Por otra parte, se podrá instaurar, una multiplicidad de sustancias, por lo que habría un afuera de la sustancia. Hecho completamente contradictorio tanto con la conformación sustancial, como con la producción de las afecciones

¹⁵¹ Cfr. Wolfson, H.A., *The philosophy of Spinoza, Unfolding the latent processes of his reasoning*, Chapter IV Unity of substance, *apud*. Por ejemplo, se defiende la teoría de un Dios emanatista: “The theory of emanation maintains that the entire universe with all its manifold finite beings is the unfolding of the infinite divine nature, the product of its thinking. There is nothing in the universe which is not involved in the nature of God, and nothing happens in the universe which does not emanate from Him. "Inasmuch as it has been demonstrated that God is incorporeal and has also been established that the universe is His work and that He is its efficient cause.” p. 88.

¹⁵² Este autor trata de establecer una relación en entre el budismo y Spinoza, en donde afirma que, toda fuente de sufrimiento se da en el ámbito de lo modal, por contraparte Dios será toda fuente de toda plenitud. Cfr. Paul Wienpahl, *Por un Spinoza Radical, passim*.

¹⁵³ El subjetivismo de los atributos conlleva a que el ser en su diversidad expresiva y productiva ser una mera interpretación del hombre. La línea de estudios más importantes, que han interpretado a Spinoza desde este punto de vista, las ha recopilado Juan Diego Moya, en el siguiente artículo: «[...] el subjetivista, adoptado por comentaristas del fuste de G. W. F. Hegel, Johann Eduard Erdmann (en su *Geschichte der Philosophie*, p. 63 [según la edición de 1896 {cf. G. H. R. Parkinson, 1954: p. 84, nota 4}]), Paul Deussen (en *Die neuere Philosophie* [1917], p. 60 [*Loc. cit.*]), Harry Austryn Wolfson (en *Spinoza's Philosophy. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning* [1934]), Paul Wienpahl (en *The Radical Spinoza* [1979]; P. Wienpahl, 1990: p. 80) y Jonathan Bennett (en *A Study of Spinoza's Ethics* [1984]; Jonathan Bennett, 1990: p. 153).» Bedoya, Juan D. M., *En torno de la distinción existente entre los atributos según su sentido spinoziano*, en *Revista Conatus, Filosofía de Spinoza*, Vol 6, p. 24.

de Dios. Si la sustancia yaciera como pura multiplicidad, todo estaría en el mero ámbito de lo *naturado*. Sólo habría multiplicidad o modificaciones, aunque serían modificaciones o afecciones con un sustento en sí mismas (por lo que el spinozismo sería un prototipo de leibnizianismo). Cada fragmento del mundo, cada mónada, fungiría como fundamento de sí. Nos referiremos fundamentalmente a la lectura de, Vidal Peña, quien, en este punto sería la verdadera antípoda de la interpretación Hegeliana. Porque a partir de la infinitud, tanto de las leyes de expresión de la sustancia, como de los atributos, se interpretará a la sustancia como una idea límite. Esto, debido a que fungirá en términos de nómeno irrepresentable e incognoscible para el hombre. Ello, porque al ser todo diversidad no habrá un terreno sólido sobre el cual plantear un conocimiento absolutamente certero sobre ésta, sólo quedará establecerla como una idea crítica, que reformará y reformulará una y otra vez el campo en el conocimiento representativo-fenoménico. En el aspecto ético, al no haber un conocimiento cierto de la sustancia, habrá tres posibilidades. La primera, negar y dudar del tercer género de conocimiento como un posible referente ético real. La segunda, tomarlo como un aspecto deontológico o místico. O finalmente, cogerlo como una posibilidad reformadora del conocimiento del campo de los afectos. Sobre estas formas posibles, Vidal Peña propondrá la primera y la tercera en virtud de negarlo como un conocimiento “idealista”, “cosmista” y “holista”. Por lo que, lo ubicará como una reforma que, de manera continua, renueva el conocimiento (en el caso ético, de los afectos y del comportamiento humano). Por ejemplo, descentrando al hombre como centro del universo, quitándole el lugar privilegiado que ha llegado a obtener, ya sea frente a los otros hombres o frente a la naturaleza. La idea de la sustancia, reforma visiones totalizantes sobre una estructura que rompe con cualquier forma de organizar el ser. Por ende, será un concepto que permitirá que los conocimientos científicos avancen de manera “dialéctica” generando totalidades en el campo de lo modal, para después reconfigurarlas. Por esta razón, desde el segundo género de conocimiento (campo de la ontología especial, en el atributo del pensamiento), habrá posibilidades de generar conocimientos éticos ricos y trazados desde la razón.¹⁵⁴ Ello, sin negar que el: “[...] Deseo es presentado nada menos que como motor primordial de la conducta humana; más aún, la Definición primera de los afectos (en esa misma parte tercera) enuncia que “el deseo es la esencia misma del hombre [...]” Por lo tanto, la postura de Vidal Peña frente a la moral de Spinoza tratará de ser una mediación y pragmática de todos nuestros afectos. En donde, lo importante será tratar de dar una dirección a partir de nuestras potencias racionales, sobre los afectos que, conduzcan a la alegría como una fortaleza del ánimo¹⁵⁵. En

¹⁵⁴ Para este spinozista, el campo de la ontología especial, se subdivide en, dos formas de conocimiento del ser, el campo del pensamiento y el de la extensión, es decir, de la física. Serán dos tipos de materia especial que se designan en el texto como m1 y m2. Es por esta razón que, se llega a defender la teoría que, establece que el hecho de que Spinoza solamente presente dos atributos, se debe a que la ciencia en su tiempo había desarrollado fundamentalmente la forma física y psico-epistémica de conocer el mundo. Razón, por la cual habrá una cantidad infinitas de conocer a la sustancia, las cuales, al menos en el siglo XVII no se habían de desarrollado. Es por ello, que sea factible que hoy, la química o la biología sean atributos de la sustancia. En este sentido escribe: “De suerte que los atributos aparecen, así, como «categorías» científicas, de las cuales Spinoza dice conocer dos, porque ese era el nivel de su época; pero la explotación de la Substancia en términos químicos, biológicos, económicos, sociológicos, etc., aunque necesariamente desconocida para Spinoza, queda, sin embargo, abierta por su concepto de Substancia [...]. En este sentido, una virtud fundamental de la filosofía spinoziana habría sido la de *no* introducir una «jerarquía de atributos» (reconociendo, así, el autónomo derecho de otras ciencias para hablar de la realidad sin «reduccionismos» científicas [...].” Peña, Vidal I, *El materialismo de Spinoza, Ensayo sobre la ontología spinozista*, p.93.

¹⁵⁵ Si bien este tema no es ampliamente tocado en el texto exegético más importante de Vidal Peña *El materialismo de Spinoza, Ensayo sobre la ontología spinozista, apud*, sobre éste podremos encontrar las bases sobre las que se pueden sustentar el artículo “Espinoza: Orden geométrico y alegría”, *Universidad de Oviedo*, Oviedo, 1971.

este sentido, no podríamos diferir un ápice de la teoría de Vidal Peñal, quien además desde el ámbito de la ordenación modal sustentará un conocimiento político e histórico, con fundamentos sólidos en Spinoza¹⁵⁶. Sin embargo, al ser la sustancia pura multiplicidad inasible, al vivir bajo la sombra de meros productos fenoménicos y representativos: ¿Qué seguridad, de cierto, podrá tener el hombre frente al otro que le increpa o le necesita? ¿Qué ocurrirá frente al compromiso real, afectivo y práctico, que el hombre puede tener ante el mundo que le rodea y frente al hombre ya en su sentido individual o social? Es en este sentido, que la interpretación de la moral de Spinoza, frente a una sustancia incognoscible se queda coja. Ya que si bien podemos aceptar sin reparos el hecho de que existe un vitalismo en el cual interviene la razón como mediadora de las pasiones humanas y que, además, será innegable, que en la teoría política de Spinoza habrá un campo abierto para el gobierno de las pasiones¹⁵⁷, por otra parte, desde nuestra lectura afirmaremos que, en el tercer género de conocimiento, se reconocerá al hombre y, al mundo en general, como un producto de una sustancia común. Se trazará, por lo tanto, una línea causal inmanente de Dios a los modos; la *naturaleza naturante*, no sólo se expresará, sino que producirá concretamente en la *naturaleza naturada*. Siendo ello de tal manera, el concepto de amor intelectual a Dios resultará coherente para dar cuenta de la producción de Dios respecto a sus modos, no sólo como la práctica intelectual más alta de todas, sino como la práctica afectiva más eficaz y aplicable a un mundo concreto y real. Ello, fundamentalmente, sería de lo que adolece la lectura de la teoría moral spinozista, en Vidal Peña.

Entonces: *¿Cómo se establece la producción de Dios en tanto que unidad, hasta sus múltiples productos?* Y, aún más profundamente para comprender dicha cuestión: *¿Qué entiende Spinoza por unidad?* En la serie de correspondencia, que va de las epístolas 34 a la 35, en las cuales les da respuesta a las cartas del médico y óptico Johannes Hudde, nuestro filósofo trata fundamentalmente de esclarecer el concepto de unidad, a partir de tres criterios fundamentales, a saber. 1.- Explicar por sí mismo el concepto de unidad. Lo que implicará, saber cuál es su definición real y los posibles objetos a los que se aplicará. 2.- Dar cuenta de las distintas características que implica esta cualidad. Por ejemplo, dicha cualidad referida a la sustancia implicará que ésta tiene que concordar, con su infinitud, perfección (realidad) e indeterminación. 3.- Finalmente, habrá que dar razón de la unidad, tanto de los atributos, como de la sustancia.

Antes de continuar con este análisis, será importante aclarar dos factores importantes a estudiar, el primero será que la unidad como cualidad fundamental de la sustancia, será lo inversamente proporcional a un ser cerrado, abstracto, finito o limitado. Entonces, el segundo factor que habremos de poner sobre la mesa antes

¹⁵⁶ Cfr. Peña, Vidal I, *El materialismo de Spinoza, Ensayo sobre la ontología spinozista*, pp. 80-82.

¹⁵⁷ Acción que si bien en la política, defenderemos que basta sin ser suficiente, con el campo de la representación y la imaginación, mediante la cual, se pueden dirigir los afectos de los hombres. Sin embargo, será pertinente añadir que, si bien para algunos tipos de estados como el monárquico, o el aristocrático en sus primeras etapas, basta con un campo representacional, en donde las sumas potestades, dirijan los afectos de los súbditos. Por otro lado, en distintas configuraciones de la aristocracia, así como de la democracia, habrá otras condiciones para que los ciudadanos, tengan comportamientos más racionales. No habrá que olvidar que el fin del estado en el TTP, la libertad, no se contrapone a la seguridad y la paz, que es el fin propio del TP. Por lo cual, si bien Spinoza es realista, y no busca que el estado cohabite íntegramente con puros sabios, si propugnará por crear un terreno fértil, para que la mayor cantidad de hombres, pueda tener acceso a la sabiduría o razón.

de comenzar el estudio de las epístolas será una pregunta que servirá como eje al resto del subcapítulo: *¿Es Spinoza un monista?* Cuestión que surge porque, al arrojar todas nuestras apuestas sobre la unidad de la sustancia, entonces, se podrá sospechar de un muy viable monismo. Esta pregunta en sí podrá resultar problemática por el hecho de la diversidad histórica que engloba dicho concepto. Un sistema monista podrá abarcar desde posturas idealistas, hasta materialistas. Sin embargo, atañéndonos a la generalidad más amplia de la concepción de este tipo de esquema metafísico, será evidente que se refiere a una clase de doctrinas que a partir de un principio general establecen todo su sistema filosófico. Ferrater Mora, en su Diccionario, hace recordar que el primer filósofo en clasificar cierto tipo de doctrinas como monistas fue Wolff; quien otorgaba este término a aquellos sistemas que solamente admiten una sustancia:

Según hemos indicado en el artículo DUALISMO, Wolff fue el primero en usar el término 'monista' (Monist) para referirse a los filósofos que no admiten más que una sola sustancia (*Psychologia rationalis*, 1734, 5 34). Como indica Eucken (tanto en *Die geistige Strömungen der Gegenwart*, 1904, C I, como en *Geschichte der philosophischen Terminologie*, 1879, reimp., 1960, pág. 132), al hablar de una sola sustancia Wolff se refería no necesariamente a una sustancia, sino más bien a una sustancia una, es decir, a una sola especie de sustancia. En efecto, se puede ser monista y admitir que hay solamente materia o que hay solamente espíritu, pero no se deja de ser monista cuando se admite que hay una pluralidad de individuos siempre que éstos sean de la misma sustancia.¹⁵⁸

La importancia de dicha distinción para la historia de la filosofía vendrá de Christian Wolff, quien indicaba que esa distinción englobará a todo aquel sistema que admita una sustancia Única. Sobre todo, en su estructura, en su conformación y su naturaleza. Estas características atributivas o constitutivas serán las que indiquen si una determinada postura filosófica es monista o dualista. Entonces, para Wolff se puede ser monista si se admite que solo hay materia o sólo hay espíritu. Ello, independientemente de que haya una pluralidad de individuos, con la condición de que pertenezcan a una misma sustancia. Por ejemplo, todos los pensamientos, tendrán que pertenecer a la sustancia material. De la misma manera, si se aceptase una sustancia solamente espiritual, todo objeto extenso sería producto del espíritu. Todo producto que se origine de una sustancia, si bien puede ser múltiple y diverso, tendrá como origen a la sustancia de una sola constitución. Por lo tanto, el monismo podrá ser, respecto a sus productos, pluralista, o bien, egoísta. Es decir, que establezca al yo como el único ente existente del mundo, esta última postura pertenecerá exclusivamente al idealismo. Al respecto escribe el filósofo alemán:

Pues o bien sólo aceptan una clase de seres o bien aceptan dos. A los primeros se los llama monistas, a los segundos dualistas. Los monistas son, a su vez, de dos especies, o idealistas o materialistas. Aquéllos sólo aceptan espíritus o también seres que no se componen de materia, y entre éstos se cuentan los por nosotros llamados seres simples, a los que se asemejan las unidades leibnizianas, el mundo y los cuerpos que se hallan dentro de él los tienen por meras representaciones de los seres simples y no los consideran otra cosa que un sueño según reglas. Éstos, en cambio, no dejan lugar dentro de la Filosofía a más ser que al corpóreo y a los espíritus y a las almas los tienen por una simple energía corpórea, pero no por un ser con existencia separada. Los dualistas tienen tanto a los cuerpos como a los espíritus por reales y por seres diferentes que pueden existir el uno sin el otro. Finalmente, los idealistas o bien aceptan más de un

¹⁵⁸ Mora Ferrater, *Diccionario de Filosofía, Tomo II*, p. 227.

ente o bien se tienen a sí mismos por el único ente real. A los primeros se los denomina pluralistas, a los segundos egoístas.¹⁵⁹

Por esta razón, Ferrater Mora, indica que este tipo de posición metafísica es *reduccionista*. Ya que, no obstante, se puede ser pluralista respecto a sus productos, todo se somete a una sola forma estructural. De esta manera, además, al igual que Hegel identifica a Spinoza con una posición parmenídea, es decir, en torno a una Unidad de la “materia” o de “una idea” que, aunque sus productos pueden ser múltiples, sólo lo serán en tanto fenómenos aparentes, ya que su forma y esencia real será subsumida por una sola forma sustancial (o atributo). Lo cual, es evidente cuando se afirma:

Ahora bien, ha sido común emplear los términos 'monismo' y 'monistas' para referirse respectivamente a la doctrina y a los filósofos que defienden la doctrina según la cual hay solamente una substancia. En este último sentido son monistas filósofos como Parménides y Spinoza. En el primer sentido, es decir, en el de monismo como doctrina que afirma que hay solamente una especie de substancia, son monistas tanto los materialistas como los espiritualistas. Wolff indicaba que los monistas y los dualistas son ambos dogmáticos (a diferencia de los escépticos). Los monistas pueden ser a su vez idealistas ("espiritualistas") o materialistas. En todos los casos, la doctrina que se contrapone al monismo es el dualismo; solamente se contrapone al pluralismo cuando se afirma que hay un solo tipo de substancia y hay, además, solamente una substancia. Es característico del monismo en cualquiera de sus especies reducir cualquier substancia a la que se estima como única existente, declarando que o bien no existe o bien es únicamente una mera apariencia de la substancia, o del tipo de substancia, existente. El monismo es pues "reduccionista"¹⁶⁰

Los elementos que son notables en esta distinción y, que serán claves para entender la razón por la cual se ha interpretado a Spinoza como un monista, son los siguientes. A) Qué el monismo implica, no necesariamente la unidad de la sustancia, es decir, que haya una sola sustancia. Sino que involucra, de forma irremisible, que la sustancia sea Una. Esto significa que, la sustancia guarde en sí misma sólo una estructura, ya sea material o espiritual. A partir de ello podemos asegurar que la condición para ser monista no es la unidad o la univocidad de la sustancia, sino que dicha unidad o univocidad tengan en sí una estructura o forma única bajo alguno de los dos aspectos antes mencionados y, por esta razón, dicho sistema será reduccionista. Esto, porque sólo encontrará su fundamento en la materia, o en el espíritu. B) Un sistema monista no implica la ausencia o presencia de pluralidad como productos *de* y *en* la sustancia. Puede haber o no pluralidad. En el sistema de Parménides, no hay pluralidad, no hay productos, puesto que toda multiplicidad es producto de la ilusión; y bajo este esquema será un monismo egoísta. Sin embargo, según la visión de Wolff, como en Spinoza hay productos, pero hay una sustancia de una misma estructura para todos ellos, también habrá un sistema monista. C) Todo monismo es reduccionista. No porque se anule toda diferencia, sino porque toda diferencia guarda una relación profunda con la estructura cualitativa de la sustancia. El monismo, no será cuantitativo, sino cualitativo. Entonces, no estará basado sobre formas, múltiples o unitarias de la sustancia; sino sobre un tipo de estructura cualitativa. En resumen, ni la unidad, ni la multiplicidad de la sustancia se definirán como un

¹⁵⁹ Wolff, Christian, *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*, prólogo a la segunda edición, pp. 44, 45.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

sistema monista, sino una misma estructura sustancial o material o espiritual. Por ende, tampoco una diversidad de formas o productos de una sustancia de una misma constitución establecerán un sistema plural.

Hecha esta aclaración, regresemos a Spinoza y a las cartas a Hudde. Las cuales, nos permitirán dilucidar si se podrá enfrascar a la filosofía de Spinoza frente a lo que originalmente se concibe como un sistema monista. Además, del tipo de implicaciones que se pueden derivar de un esquema en donde se establezca que la sustancia esté conformada por una sola estructura, sea material o espiritual. Para este propósito, comenzamos por el análisis de la carta 34. La cual, no será más que una copia idéntica de la demostración de la unidad de la sustancia que se establece en el escolio segundo de la proposición 8 de la primera parte de la *Ética*. De esta manera, en ambos textos se comienza por dar razón de los entes particulares. Por ejemplo, si hay 50 tazas de café, se tendrá que dar razón de cada una de ellas para definir las por sí mismas. Esto, porque el concepto taza de café no incluye el número 50. Por lo tanto, toda aquella definición que implique en la realidad un número, o, una división o multiplicidad, *deberá su ser* a una causa externa. Dicho de otra manera, será un concepto *determinado* y, por lo tanto, limitado y finito. Por otra parte, Spinoza afirma en la misma carta 34 que la causa positiva por la que cada cosa existe, o bien, hay que colocarla fuera de sí, como en el caso de los modos, o bien dentro de sí, como en el caso de Dios¹⁶¹. En este sentido, se afirma que:

Sin embargo, como (por hipótesis) la existencia necesaria pertenece a la naturaleza de Dios, también es necesario que su definición verdadera incluya su existencia necesaria; de ahí que de su definición verdadera hay que concluir su existencia necesaria. Y como de su definición verdadera (como ya he demostrado por la segunda y la tercera hipótesis) no se puede concluir la existencia necesaria de muchos Dioses, se sigue tan sólo la existencia de un Dios único.¹⁶²

Esta prueba de la unidad de Dios gira en torno a su definición en donde, se presupone que, si algo se tiene que concluir en diversidad, entonces, su existencia depende de una exterioridad. El concepto hombre podrá considerarse como numérico, en tanto que puede haber en una cantidad indefinida. Aunque sólo hubiese un hombre, se pueden concebir una cantidad *n*. Por contraparte, al concebir la definición de la sustancia, no podrá ser posible implicar, ni de manera fáctica, ni *a priori*, una cantidad múltiple de Dioses. La razón es porque a su naturaleza le pertenece su existencia. En conclusión, la prueba que se ofrece en esta primera epístola a Hudde, no es clara por sí misma. Lo que se debe a que el argumento esgrimido aquí está limitado a demostrar, de forma analítica (es decir, sólo a través de su propio concepto), la unidad de Dios consigo mismo. Hecho que se podrá resumir de la siguiente manera. 1.- Todo concepto que pueda concebirse como múltiple, debe tener una causa externa. 2.- Si hay algo, que demuestre su existencia como necesaria, dicho concepto no podrá ser concebido como múltiple ya que se basta a sí mismo. 3.- El concepto de Dios, en tanto que sustancia, implica su existencia necesaria, por lo tanto, se bastará a sí mismo. Y su definición, en tanto que expresión de su existencia y de su causa¹⁶³ sólo se podrá expresar en tanto que unidad. Si prestamos atención a los puntos mencionados será

¹⁶¹ *Ep.* 34, p. 256.

¹⁶² *Ibid.* pp. 246, 247.

¹⁶³ Habrá una sutil diferencia entre la argumentación de la carta 34, a la del escolio 2 de la proposición 8 de la parte primera de la *Ética*, ya que en la primera se da un énfasis más importante a la distinción entre la causa interna y externa, mientras que en el escolio el acento se otorgará a la distinción entre esencia y existencia: “Este me parece, por ahora, muy distinguido

manifiesto que tanto el concepto de sustancia está implícito en el de existencia, como en el de causa de sí. Entonces, probar la unidad de la sustancia solamente desde esta perspectiva, nos llevará a una lectura en donde el sistema spinozista esté encriptado en la definición de la *causa sui*. Esta carta entendida por sí misma, por ende, nos obligaría a convenir con el Spinoza de Hegel. En donde todo parte de un principio abstracto que ni produce, ni obra de forma positiva en el ámbito *naturado*. Ante este panorama planteado por dichos argumentos podemos distinguir dos problemas importantes. A saber, si la unidad de la sustancia consiste en establecer a partir de una definición unidireccional la causa y la existencia de un ente: ¿Cómo es posible que en el sistema de la misma *Ética* se presente a la sustancia desde su forma más analítica y abstracta, hasta una expresión productiva que implique una cantidad infinita de atributos? Y, frente a ello: ¿Qué papel jugará la unidad de la sustancia? ¿Se desplegará como un concepto remanente a la estructura de la *causa sui*, es decir, se demostrará por el mero hecho de que la esencia implica su existencia? O bien ¿Es un concepto importante para el desarrollo productivo de la misma sustancia? De ser ello así ¿En qué estatuto quedaría un supuesto monismo en Spinoza? Esto, porque si la sustancia a través de su unidad presentara productividad pero, con una forma atributiva unitaria, ya sea material o ideal (espiritual), todos sus productos, terminarían expresando una misma forma. Por lo que, se terminaría cayendo aun así en un sistema monista. A pesar de la diversidad de las formas que se pudiesen dar en sus productos, a pesar de la potencia o fuerza singular que pudiesen comportar las distintas modificaciones sustanciales, se terminaría cayendo en un monismo. La estructura de conformación de la sustancia sería la misma que la de todos sus productos; frente a los cuales, terminará anulando todas sus diferencias.

Respecto a todas estas cuestiones, trataremos de demostrar que la unidad de la sustancia juega un papel fundamental junto con otras propiedades sustanciales (como la infinitud, la indeterminación, la indivisibilidad, o la interioridad) para su conformación como un fundamento con estructuras absolutamente plurales. La unidad, adelantamos como hipótesis, no conforma un sistema monista. Porque junto con las propiedades que acabamos de mencionar, propician que el sistema ontológico de Spinoza a pesar de estar conformado por una sola sustancia, en su interioridad y conformación, estará integrada por una cantidad infinita de atributos. Los que al ser objetivos y productivos, ello es, al constituir la esencia de la sustancia, serán la conformación de distinciones reales y objetivamente productivas. Por lo tanto, si bien habrá una sustancia que reúne una infinidad de atributos, por ello mismo no estará determinada por una sola expresión de sí, o por una sola forma de productividad. No será ni una estructura, ni materialista, ni idealista. La forma constitutiva interna de la sustancia estará conformada por atributos productivos reales. Sin embargo, para que éstos tengan una ordenación mediante la cual, un atributo singular no tenga un estatuto inferior o mayor a otro será necesario que todos produzcan y expresen una realidad común. *Ya que, si un atributo fundamentase a otro o lo determinase, como consecuencia, la sustancia cohabitaría con atributos de un estatuto ontológico distinto. Dichas expresiones productivas*

señor, ser el mejor método para demostrar la tesis propuesta. Anteriormente había demostrado esto mismo sirviéndome de la distinción entre la esencia y la existencia. Pero como me atengo a lo que usted me ha indicado, he preferido enviarle esta demostración. Confío que le satisfaga y espero su juicio sobre ella. Entre tanto, quedo de usted, etc.” *Ep. 34*, p. 247. Sin embargo, es notable la fundamental relación que hay entre la existencia, y su causa; como es notable en el mismo argumento sobre la unidad de Dios.

reales, al determinarse, entrarían directamente en un sistema ontológico monista, ya que una estructura subsumiría a la otra bajo su lógica. Una lógica que determine a lo material sobre lo ideal o viceversa, tendrá como resultado un monismo fuerte, ya sea materialista o idealista. Ello, repetimos, porque el monismo no es necesariamente estratificar una sola sustancia, sino que a una dada cantidad “n” de sustancias se les pueda calificar bajo un mismo atributo, subsumiendo todas y cada una de las sustancias a una sola forma. Es por esta razón que, Spinoza propone una igualdad y una distinción infinita en todos los atributos. Por lo tanto, para Spinoza la unidad de la sustancia es la condición de posibilidad para un pluralismo efectivo en Ella misma, ya no solamente en sus productos como en el caso descrito por Wolff anteriormente. Ya que, esto permitirá a los atributos, tomados como distintos aspectos de la realidad de la sustancia, expresar una fuerza o potencia que, a la vez que fundamenta cada uno de los atributos, los conforma como aspectos concretos y productivos de la realidad. La conformación de la realidad, a pesar de darse en la propiedad de la unidad de Dios, será condición para detentar una interioridad infinita e indeterminada. Por lo tanto, sus atributos, es decir, sus campos de estructura formal y de conformación esencial serán infinitos. La unidad de Dios habrá salvado su pluralidad productiva. Spinoza no será ni monista, ni dualista, será pluralista. Infinitamente pluralista. La estructura formal y productiva de la sustancia, así como su distinción infinita distinción interna, serán inconmensurables en sus atributos.

Entonces, trataremos de mostrar que la carta 34 es incomprensible si se lee solamente por sí misma. La unidad como cualidad de la sustancia, necesitará de un andamiaje conceptual más amplio, que le permita salir de su ser abstracto. Por consiguiente, creemos que en las epístolas 35 y 36, se encontrarán todos los elementos que se pudieron encontrar de la proposición 1 a la 11 de la primera parte de la *Ética*. En las cuales, se demostrará no solamente que la definición real de la sustancia llega hasta la proposición 11 cuando se afirma que Dios es una substancia absolutamente infinita, sino también se manifestará que las cualidades de la sustancia lejos de ser meras descripciones de ésta serán conceptos que, mediante su entrelazamiento lógico y productivo, permitirán que la sustancia tenga una distinción real e infinita a través de su esencia, es decir, a través de sus atributos. Sin más dilatación comencemos por señalar la epístola 35 y sus equivalencias con las once primeras proposiciones de la *Ética*. La referida epístola comienza con seis propiedades de la sustancia con las que se demostrará su unidad. Las cuales, no sólo calificarán a la sustancia en sí como una estructura con ciertas características, sino que constituirán un sistema de implicaciones lógicas que, se concretarán en la sustancia como un concepto concreto y real. Ello, tal como ocurre en la *Ética*.

La primera propiedad de la sustancia será su eternidad. Ya que, todo lo que se concibe a través de la duración puede ser concebido como no existente. Sin embargo, aquello de lo que se siga su existencia necesaria tendrá que ser concebido como eterno. Al respecto afirma Spinoza: “1° Es eterno: pues, si se le atribuyera una duración determinada, concebir ese ser fuera de una duración determinada sería concebirlo como no existente o como no incluyendo la existencia necesaria, lo cual contradice su propia definición.”¹⁶⁴

¹⁶⁴ Ep. 35, p. 248.

Esta propiedad que, en esta carta se muestra de manera casi axiomática. En la *Ética*, tal cual está concebida aquí, tampoco será propiamente una proposición; sino que estará vinculada con la definición 8 acerca de la eternidad en la primera parte de dicho tratado. Ésta se comenzará a mostrar de forma real y concreta hasta que se demuestre junto con las demás propiedades de la sustancia. Antes de la proposición 11 (que es donde se demostrará con toda su fuerza), también se mencionará dicha cualidad en el escolio 2 de la proposición 8 de la primera parte de la *Ética*. En donde se afirma que, si se puede concebir una existencia que no dependa de la temporalidad, entonces, no se implicará la duración en ella. Como es notable, seguirá siendo mera axiomática, como el mismo Spinoza lo reconoce en este escolio¹⁶⁵. Sin embargo ¿Cómo se relaciona con las otras propiedades de la sustancia? Ello, será a través de la misma dinámica productiva de la sustancia, en la cual, todas sus propiedades se interrelacionarán como conceptos interdependientes unos de los otros. La unidad se demostrará, entonces, no sólo a través de la causa de sí y de la necesidad de su existencia (forma en la que se ha establecido esta demostración en la carta 34, así como en el escolio 2 de la proposición 8 de *Ética* 1). Ello, porque si se demuestra la eternidad de la sustancia sólo a través de su definición como causa de su existencia se seguirá conformando como una demostración circular y analítica. En la cual, se presupondrá a la eternidad en el mismo concepto de existencia. En este sentido, es que Spinoza no se limitará a demostrar cada una de las propiedades a través de la existencia necesaria de Dios (como *causa sui*). Sino que a través de todas las propiedades entrelazadas conceptualmente (unidad, eternidad, simplicidad, indeterminación, indivisibilidad y perfección) se demostrará a la existencia como una necesidad inmanente y productiva de sí. La necesidad de la sustancia se justificará a través de distintas propiedades activas que conformarán su expresión; de manera tal que una no está por encima de otra. Todas conforman la existencia y la composición de la esencia de la sustancia. Prueba de ello es que los atributos comparten propiedades con la sustancia. Si leemos desde esta óptica las cinco propiedades siguientes, podremos aseverar que la conformación de la sustancia no se da ni a través de una mono-propiedad (por ejemplo, la unidad de la sustancia, la infinitud, la indeterminación etc.), ni tampoco productivamente se expresa mediante una mono-atributividad¹⁶⁶ (es decir, ni lo material, ni lo ideal subsumen a la otra estructura bajo su forma, así como tampoco, a ninguno de los infinitos atributos). Sino que estará constituida por una serie de características que inherentes una a otras, se conformará entonces, como una poli-propiedad y una poli-atributividad. La unidad, tendrá que ser demostrada necesariamente a través de la eternidad, la simplicidad, la indeterminación, la indivisibilidad, la necesidad y la perfección (grado de realidad absoluta)¹⁶⁷. De la misma manera, cualquier propiedad se demostrará, irreparablemente a través de todas las demás.

La segunda propiedad que se mencionará, entonces, en esta carta será la de la simplicidad de la sustancia. Spinoza escribe sobre ella que, Dios: “2º Es simple y no compuesto de partes: pues es necesario que

¹⁶⁵ Cfr. “No dudo de que a todos los que juzgan confusamente de las cosas y no están acostumbrados a conocerlas por sus primeras causas les sea difícil concebir la demostración de la proposición 7. Y ello es así porque no distinguen entre las modificaciones de las sustancias y las sustancias mismas, ni saben de qué manera se producen las cosas.” E1p8s2.

¹⁶⁶ Ello es, que no hay un monismo formal.

¹⁶⁷ E2Def.6.

las partes componentes sean anteriores, en cuanto a la naturaleza y al conocimiento, a su compuesto; lo cual no sucede en lo que es eterno por naturaleza.”¹⁶⁸ Esta propiedad mencionada aquí, tendrá su fundamento en la definición 6 de la primera parte de la *Ética*, en donde, se afirma que la sustancia es aquello que al ser en sí y concebirse por sí no necesita de otra cosa por la que deba ser formado. La simplicidad de la sustancia (así como cualquier propiedad expuesta en las cartas a Hudde o en la primera parte de la *Ética*), también podrá ser demostrada de forma meramente abstracta y analítica. Basta con otorgar a la existencia la propiedad de simplicidad para que de ahí pudiésemos concluir que, si la sustancia tiene una existencia necesaria, entonces, deberá ser simple. Sin embargo, eso no será tan sencillo, particularmente en la *Ética*, ni aún en la presente epístola. Ya que todas las propiedades de la sustancia tendrán una conceptualización lógica e interdependiente, en la que cada uno de los elementos se implicara con la totalidad de las propiedades. Por ejemplo, de la simplicidad, se deberá seguir que no puede estar dispuesta por partes porque esto entrañaría que tiene una constitución abstracta. Por lo tanto, será indivisible. En este sentido, nos permitiremos colocar la cuarta propiedad a continuación ya que de la propiedad de la simpleza se seguirá la de indivisibilidad:

4. ° Es indivisible: porque si fuera divisible, se podría dividir en partes de la misma o de diversa naturaleza; si lo segundo, podría ser destruido y, por tanto, no existir; si lo primero, cualquier parte incluiría por sí misma la existencia necesaria y, así, podría existir y ser concebida una sin otra y, por consiguiente, aquella naturaleza podría ser comprendida como finita, lo cual, según lo que precede, se opone a la definición. Vemos, pues, que, si queremos atribuir alguna imperfección a ese ser, caemos rápidamente en una contradicción. Pues tanto si la imperfección que pretenderíamos asignar a tal naturaleza consistiera en algún defecto o en ciertos límites que ella poseyera, como si residiera en algún cambio que, por falta de fuerzas, ella pudiera sufrir de las causas externas, siempre nos veríamos forzados a admitir que esa naturaleza, que incluye la existencia necesaria, o no existe o no existe necesariamente.¹⁶⁹

Sin embargo, como es notable en esta cualidad, no solamente se demuestra a través del hecho de carecer de partes. Sino que esto implicará su infinitud y su perfección. Por esta razón, en la *Ética* es importante de la indivisibilidad de la proposición 12 a la 16 de la primera parte; ya que, si bien es cierto que todas las propiedades se necesitan mutuamente, la indivisibilidad de la sustancia será la forma cualitativa que Spinoza encontrará (*junto con la unidad*), de expresar a través de los atributos, una estructura tal que, en su interioridad sea necesaria una pluralidad infinita. Spinoza afirma acerca de la indivisibilidad:

*No se puede concebir verdaderamente ningún atributo de la sustancia del que se siga que la sustancia puede ser dividida.*¹⁷⁰ [...] Pues las partes en que la sustancia así concebida se dividiría, o bien retendrían la naturaleza de la sustancia, o bien no. Si lo primero, entonces [...] cada parte debería ser infinita y [...] causa de sí y [...] constar de un atributo diverso, de manera que a partir de una sustancia podrían constituirse varias, lo cual [...] es absurdo. Añádase a esto que esas partes [...] no tendrían nada en común con su todo y que el todo [...] podría ser y ser concebido sin sus partes, de lo cual nadie podrá dudar que es absurdo. Mas si se supone lo segundo, a saber, que esas partes no retienen la naturaleza de la sustancia, entonces, como se habría dividido toda la sustancia en partes iguales, esta perdería la naturaleza de sustancia y dejaría de ser, lo cual [...] es absurdo.¹⁷¹

¹⁶⁸ *Ep.* 35, p. 248.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 248.

¹⁷⁰ E1p12.

¹⁷¹ E1p12d.

Esta primera demostración de la proposición 12, en donde afirma Spinoza que de ningún atributo se sigue la división de la sustancia, se seguirá de la demostración de la proposición 13 en donde se demuestra la indivisibilidad, ya no a través de sus atributos, sino sólo mediante la sustancia como absolutamente infinita. La importancia de establecer, en primer lugar, la demostración de la indivisibilidad a través del atributo radicará en que en la proposición 11 se demostró que la única sustancia es absolutamente infinita. Dios será, en este sentido, el concepto que engloba, no sólo todos los atributos, sino también todas las propiedades de la sustancia. Por lo que, a partir de que le pertenecen una cantidad infinita de atributos se podrá establecer el siguiente problema: ¿Si alguno de los atributos se pudiese dividir, al pertenecerle a la sustancia, ésta también se podría dividir? A lo que responde Spinoza que, si las partes en las que la sustancia (concebida a través de sus atributos) pudieran ser divididas, entonces cada parte, de conservarse como sustancia (*es decir, manteniendo tal cual sus propiedades y atributos*) deberá ser infinita, causa de sí y, además, deberá contar de un atributo distinto del que ya fue dividido. Todas estas cuestiones absurdas, ya que, si de un atributo se siguiese una sustancia, entonces, ello implicaría un nuevo atributo. Pero, como se demuestra en la proposición 6 del libro 1 de la *Ética* es imposible, ya que es inadmisibles que existan dos sustancias del mismo atributo, y por lo tanto una sustancia no puede producir otra sustancia.¹⁷² Y, finalmente de dividirse la sustancia, esta dejaría de ser sustancia. Por lo tanto, ésta será indivisible. El mismo argumento se establecerá en la proposición 13 de la misma parte de *Ética*¹⁷³. Mas en el escolio de la misma, por el hecho de establecerse como sustancia absolutamente infinita se afirma que: “Que la sustancia sea indivisible se entiende de manera más sencilla en virtud de esto, de que la naturaleza de la sustancia no puede ser concebida sino como infinita y de que por *parte de la sustancia* no se puede entender otra cosa sino una sustancia finita, lo cual [...] implica una contradicción manifiesta.”¹⁷⁴ Por lo tanto, además de concebirse como indivisible a partir de la proposición 11 se deberá concebir como infinita. Todo ello, tendrá una relación importante con la unidad de la sustancia, como podremos ver a continuación en la carta 36 a Hudde:

Siendo esto así, se sigue que sólo puede existir un ser, a saber, Dios, que exista por su propia fuerza. Pues si suponemos, por ejemplo, que la extensión implica la existencia, es necesario que sea eterna e indeterminada y que no exprese absolutamente ninguna imperfección, sino perfección; en cuyo caso, la extensión pertenecerá a Dios o será algo que, de algún modo, expresa la naturaleza de Dios, puesto que Dios es un ser que es, no sólo en cierto aspecto, sino absolutamente indeterminado y omnipotente en su esencia. Y esto que decimos (a voluntad) de la extensión, habrá que afirmarlo igualmente de todo aquello que queremos considerar como tal. Concluyo, pues, como en mi carta anterior, que nada fuera de Dios, sino que sólo Dios subsiste por suficiencia propia. Creo que esto basta para aclarar el sentido de la carta precedente, pero usted podrá juzgar mejor de ello.¹⁷⁵

Es notable, en todo ello, la complejidad de la argumentación de Spinoza para justificar la unidad de la sustancia; esto, no solamente como única propiedad congénita de sí, sino como un entramado de relaciones lógicas, necesarias e inherentes entre sí, que no sólo calificarán a la sustancia como existente, sino como activa.

¹⁷² Cfr. E1p6d.

¹⁷³ Cfr. “Pues si fuese divisible, las partes en que fuese dividida, o bien retendrían la naturaleza de la sustancia absolutamente infinita, o bien no. Si lo primero, se darían entonces varias sustancias de la misma naturaleza, lo cual [...] es absurdo. Si se supone lo segundo, entonces [...] la sustancia absolutamente infinita podría dejar de ser, lo cual [...] es también absurdo.” E1p13d.

¹⁷⁴ E1p13s.

¹⁷⁵ *Ep.* 35, p. 253.

Si bien, no se utiliza el concepto de unidad en cuanto tal en dicha demostración, por otra parte, el concepto de Dios englobará todas las propiedades por las que ésta se demostrará dicho concepto. Por ende, es importante que la sustancia englobe las cualidades de indeterminación¹⁷⁶, necesidad, eternidad, perfección¹⁷⁷, indivisibilidad y simpleza. Y que éstas, además de demostrar la unidad de la sustancia, demuestren a su vez, cada una de las propiedades en relación con las demás. Desde todo este andamiaje conceptual, será posible fundamentar una sola sustancia, con una serie de propiedades que no sólo califican y constituyen a la sustancia en sí, sino también a cada uno de sus atributos. Así, en su infinitud, expresarán por sí la naturaleza misma de Dios. Por lo tanto, como bien afirma Spinoza en el pasaje anterior, la existencia, ya expresada en sus atributos, así como por la misma sustancia tomada como absolutamente infinita, manifestará una fuerza de un ser que tiene una estructura tal para existir por sí. Existencia que, al ser absolutamente indeterminada y omnipotente en su esencia, detendrá en sí una multiplicidad infinita de atributos. Una forma infinita de manifestar la fuerza misma de la existencia. La potencia y la fuerza de la existencia serán la naturaleza que se expresará a través de una infinidad de atributos que romperán con cualquier esquema monista. Ello, por el hecho de no subsumir una forma atributiva sobre otra. Cada atributo, como veremos en el siguiente capítulo, a la vez que expresa la fuerza constitutiva de la existencia, tiene su propia lógica.

Finalmente nos queda señalar la última la demostración de la carta 35, en donde podemos observar la forma en la que todas las propiedades se establecen como parte de la estructura unificada de la sustancia. Que, como vimos en la demostración de la carta 36, constituyen una sola fuerza productiva y expresiva. La cual a su vez constituye la naturaleza de los atributos. Al respecto:

Yendo, pues, finalmente a la cuestión, afirmo que sólo puede existir un único ser a cuya naturaleza pertenece la existencia, a saber, sólo aquel que tiene en sí todas las perfecciones y al que llamaré Dios. En efecto, si suponemos un ser a cuya naturaleza pertenece la existencia, ese ser no puede contener en sí ninguna imperfección, sino que debe expresar toda perfección (por el número 5o). Por tanto, la naturaleza de ese ser debe pertenecer a Dios (el cual, por el número 6o, también debemos afirmar que existe), ya que incluye todas las perfecciones y ninguna imperfección; y no puede existir fuera de Dios, pues, si existiera fuera de Dios, una sola y la misma naturaleza, que implica la existencia necesaria, existiría doble, lo cual, según la precedente demostración, es absurdo. Por tanto, nada fuera de Dios, sino sólo Dios, implica la existencia necesaria.¹⁷⁸

En resumen, el intento de Spinoza ha sido colocar las propiedades de tal forma que fuesen interdependientes unas de otras. Ello con la finalidad de establecer una estructura de las propiedades tal en Dios, en la que fuese posible ubicar todos los aspectos en que se puede manifestar la realidad en una naturaleza

¹⁷⁶ La indeterminación, será una de las propiedades fundamentales de la sustancia, de las cuales se podrá deducir su unidad: “3. ° No puede ser concebido como determinado, sino tan sólo como infinito: ya que, si la naturaleza de este ser fuera determinada y se concibiera como tal, fuera de esos términos, esa naturaleza sería concebida como no existente, lo cual repugna también a su definición.” *Ep. 35*, p. 248.

¹⁷⁷ También se ha demostrado en la carta 35 dicha propiedad como parte de la unidad de la sustancia: “5. ° Todo aquello que implica la existencia necesaria no puede incluir en sí mismo ninguna imperfección. 6. ° Además, como sólo de la perfección puede provenir que un ser exista por su suficiencia y por su fuerza; si suponemos nosotros que un ser que no expresa todas las perfecciones existe por su naturaleza, se sigue de ahí que debemos suponer también que aquel ser, que incluye en sí mismo todas las perfecciones, también existe. En efecto, si un ser dotado de menor poder existe por su propia suficiencia, con más razón otro ser dotado de mayor poder.” *Ep. 35*, p. 249.

¹⁷⁸ *Ep. 35*, p. 249.

sustancial, tal que, todos los atributos se expresasen sin subsumir un atributo sobre otro, por esta razón afirma en la anterior referencia que la sustancia al ser necesariamente existente le pertenecen todas las perfecciones. Por lo tanto, el ser que se manifestará en cada uno de los atributos será meramente una fuerza de existir que será común a todos, tanto a los atributos, como a los productos de éstos. Dicha fuerza no anulará la potencia, ni la diferencia entre la pluralidad. Sino que permitirá identificarlos como existencias determinadas y necesarias de la sustancia. La potencia de la sustancia determina a que necesariamente exista todo lo que pueda ser bajo la norma de una pluralidad infinita y lógica en sus atributos y en sus productos.

2.3-Producción, potencia y modos

En el capítulo anterior señalamos que el problema en torno a la unidad y la multiplicidad en Spinoza se vuelve importante en cuanto analizamos si Spinoza es un monista, un dualista o un pluralista. Ya que esto nos dará una idea de cómo están conformados los productos de Dios. Ello significará saber si las formas de éstos son eminentemente materiales o espirituales. Es decir, el problema no girará en torno a si en un sistema ontológico hay una, dos, tres o infinitas sustancias. Sino que lo realmente significativo será dar cuenta de la forma de la esencia de dicha sustancia. Lo cual, implica saber la manera en la que se conforma su productividad. En otras palabras, el monismo será reduccionista ya que conforma a sus productos a través de una sola propiedad o, dicho de otra manera, exclusivamente mediante un atributo. Se podrá conformar un sistema ontológico con distintitas sustancias, sin embargo, si éstas reducen todo su producto a una sola forma, ya sea material o espiritual, dicha ordenación ontológica será monista. Por contraparte, si hubiese un sistema con una sola sustancia, la cual pudiese estar conformada por dos atributos formales distintos, dicho sistema sería un dualismo. Sin embargo, alguien como Wolff, quien acuñó para la historia de la filosofía dicha distinción conceptual, en su urgencia por encasillar a Spinoza en una de esas categorías, estableció una lectura de nuestro filósofo que era común en su siglo. Ya que en su clasificación sólo concebía sistemas monistas y dualistas, esto es, sistemas que conformaran una o dos formas sustanciales. Por lo tanto, para el filósofo alemán, el sistema spinozista será un monismo¹⁷⁹. Sin embargo, revisamos que Spinoza no puede ser llamado ni monista, ni dualista. Ello, debido a que la sustancia a pesar de ser una (y fundamentalmente por el hecho de ser una), será en sus atributos y sus propiedades múltiple. ¿Qué significa ello? ¿Es la unidad una forma de reducir sus propios atributos a una sola propiedad? La unidad significa, en sentido spinozista, que la sustancia es un plano productivo de la existencia pleno, perfecto, indivisible y, además, goza de una cantidad infinita de atributos, de los cuales ninguno está por encima del otro, ni epistémica, ni ontológicamente. Ello, en virtud de que éstas formas que le pertenecen a su propia naturaleza ya no serán distinciones meramente abstractas, no serán formas vacías, sino que serán forma y fondo, forma y contenido, serán distinciones reales de la propia sustancia, la distinción real se hará desde el plano de Dios. A la unidad de la sustancia le pertenecen una cantidad infinita de atributos que expresan, a su vez, una cantidad infinita de afecciones producidas por Dios. Es en este punto en donde sobreviene un problema que, al menos en nuestra perspectiva, nos parecerá de suma importancia. Si Dios

¹⁷⁹ Cfr. Morrison, J.C, *Wolff's criticism of Spinoza*, on *Jornal of the history of philosophy*, July-1993, p. 410-411.

produce a través de sus distinciones reales, entonces: ¿Qué producirán a su vez dichas distinciones de Dios mismo? Para dar respuesta a ello, se debe tener en cuenta que los atributos son la misma esencia de Dios, por lo que éstos producirán desde su género, es decir, desde su forma real de ser. Además, los productos del atributo del pensamiento no estarán por encima de aquellos que sean identificados bajo el atributo de la extensión, ni viceversa. Es más, ontológicamente hablando, tampoco ninguno de los atributos desconocidos para el hombre, así como sus modificaciones particulares, podrán estar por encima ni de la extensión ni del pensamiento. Un ejemplo en clásico en la literatura spinozista de cómo se puede desarmar el complejo entramado conceptual de nuestro filósofo, reduciéndolo a un monismo en el cual un atributo estaría por encima de otro, sería el Jonathan Bennet, ya que, para él, el objetivo principal del sistema metafísico de Spinoza será reducir el campo del pensamiento al de lo extenso. Por lo tanto, al ser al estar fundamentalmente constituida la sustancia de un atributo extenso se verá reducida y anulada por éste.¹⁸⁰ Efectivamente, lo más importante para esta lectura será establecer una cierta metafísica de la extensión y del espacio. Si tuviésemos que contestar a la pregunta anteriormente planteada a través de esta visión, tendríamos que señalar que lo que produce la sustancia serían solamente cuerpos extensos. La sustancia o Dios, sería un todo extenso y sin límites, en donde los cuerpos singulares serán una especie de densidades de ese cuerpo inmenso. Las singularidades producidas por la sustancia serán *partes de Ella*. Toda sustancia, será sustancia extensa y, por ende, toda producción de Dios serán cuerpos. Por lo tanto, las ideas que se generan en la mente humana no serán modificaciones por sí mismas, sino sólo existirán como una representación del mundo extenso en la mente de los hombres. Además, para Bennet no habría una separación entre la *naturaleza naturante* y la *naturaleza naturada*; ello, porque para su punto de vista habría en Spinoza un panteísmo, a través del cual, se podrá identificar a Dios con el concepto del *todo*¹⁸¹. Lo que permitiría representar a la sustancia como un cuerpo unificado, y lo más importante, bajo una misma forma. La sustancia producirá y sólo podrá producir, desde esta óptica monista, *cuerpos*. Entonces, bajo nuestra perspectiva y bajo la urgencia de evitar un reduccionismo de esta clase que, por demás, es inexistente en la obra de Spinoza, nos replanteamos: ¿Qué producen los atributos en tanto que son la esencia de la sustancia? En primer lugar, tendremos que asentir que producen formas reales. Es decir, el cómo no será solamente una forma vacía, sino que también será un qué¹⁸². Ello además se demostrará con el hecho de que entre más realidad tiene una cosa, más atributos le pertenecen. Por ende, al ser infinita y perfecta, a la sustancia le pertenecen una cantidad infinita de atributos. Y en tanto que le pertenece una realidad infinita (a la cual se le dará en el sistema spinozista el concepto de Dios) a su naturaleza le pertenecerá existir necesariamente y en sentido absoluto¹⁸³.

¹⁸⁰ Cfr. Jonathan Bennet, *Un estudio de la Ética de Spinoza.*, Cap. III. La doctrina de la substancia única, *passim*.

¹⁸¹ Cfr. *Ibid.* § 18. El monismo de Spinoza: el argumento oficial, *passim*.

¹⁸² Cfr. “A partir de esto se hace manifiesto que, aun cuando dos atributos sean concebidos como realmente distintos, esto es, uno sin intervención del otro, no podemos concluir de ello, no obstante, que constituyan dos entes o dos sustancias diversas.” E1p10s.

¹⁸³ E1p11.

Por otra parte, el poder existir dice Spinoza es potencia, mientras que el no poder existir es impotencia. Entonces, si Dios tiene la facultad de existir absolutamente, tendrá una potencia absolutamente necesaria¹⁸⁴.

Ello, a su vez, será la fuerza a través de la cual una entidad puede existir por sí misma. Por ende, los atributos expresan la potencia desde la cual Dios tiene la fuerza de existir absolutamente sin la necesidad de una causa externa. En este sentido, Spinoza llama perfecto a Dios debido a que no necesita ninguna causa externa para existir con una potencia absoluta, es decir, con una fuerza absoluta¹⁸⁵. Por lo tanto, al menos en la forma, la producción de los atributos respecto a Dios será a través de su fuerza de existencia, pero siempre internamente. Lo cual, significa que nada de lo que produzca Dios podrá ser fuera de *su* existencia común. Todas las cosas que son producidas en la existencia ya sean modificaciones pertenecientes al atributo de la extensión o del pensamiento serán el resultado de una fuerza específica de existir. La producción de la sustancia será la consecuencia de su misma necesidad de existir. Pero ¿Por qué existir en una cantidad infinita de formas? ¿Por qué todo se distingue en multiplicidad? Ello se debe a que la fuerza mediante la cual existe Dios, lo hace a través de su perfección, la cual, al afectarse de una manera sumamente necesaria, concibe en sí misma una cantidad infinita de cosas que pueden caer dentro de su entendimiento infinito. Para entender dicho punto será necesario remitirnos a la serie de proposiciones 15, 16 y 17 de la primera parte de la *Ética*. En donde, en la primera proposición ya referida, será notable como a través del hecho de que Dios posee una existencia ilimitada, indivisible, perfecta y a la que, por lo tanto, le pertenece una existencia absoluta (ello es, una fuerza o una potencia absoluta de existir por sí mismo), todos sus productos serán en Él y por Él mismo. Al respecto Spinoza:

Aparte de Dios, ni se da ni puede ser concebida ninguna sustancia [...], esto es [...], ninguna cosa que es en sí y que es concebida por sí. Mas los modos [...] no pueden ser, ni ser concebidos, sin la sustancia, por lo que solo pueden ser en la naturaleza divina y solo por ella pueden ser concebidos. Ahora bien, nada se da aparte de las sustancias y los modos [...]. Luego nada puede ser, ni ser concebido, sin Dios.¹⁸⁶

Regresando a la pregunta inicial ¿Qué producen los atributos? Hasta ahora, no obstante, carecemos del panorama de dicha cuestión en su completitud, tenemos algunas indicaciones que nos darán una pista de lo que nos quiere decir nuestro autor. A saber. 1.- Que la sustancia produce *en sí* misma, ya que es infinita, completa e indeterminada, puesto que su causa es ella misma. 2.- Además, todo lo que se produce en la existencia es *por Dios* mismo, ya que a su naturaleza le pertenece existir. Por lo que, gozará de una potencia o fuerza absoluta, mediante la cual se puede afirmar por sí mismo en la existencia, esto, sin ningún tipo de causa externa que pueda atentar contra su potencia. 3.- Los atributos que le pertenecen a una sustancia son necesaria y

¹⁸⁴ Cfr. “Poder no existir es impotencia y, por el contrario, poder existir es potencia [...]. Por ello, si lo que ahora existe necesariamente no son sino entes finitos, entonces hay entes finitos más potentes que el Ente absolutamente infinito.” E1p11d.

¹⁸⁵ Cfr. “La perfección de una cosa, así pues, no suprime su existencia, sino que, por el contrario, la pone. La imperfección, en cambio, la suprime, y por ello no podemos estar más ciertos de la existencia de ninguna cosa que de la existencia del Ente absolutamente infinito o perfecto, esto es, de Dios.” E1p11s.

¹⁸⁶ E1p15d.

absolutamente infinitos y reales, debido a que a través de ellos se manifiesta una forma de existir particular de la sustancia.

Nos resta indicar que Dios produce a través de sus atributos. Pero ¿Qué? Cada atributo tendrá una forma de producir particular, la cual reproduce todo aquello de lo que Dios es capaz de engendrar a través de su infinita potencia de existir. Si bien cada forma es real, a su vez depende ontológicamente de Dios, es decir de un plano de existencia absoluta, que dote a cada atributo con una realidad tal que permita que todos ellos, en tanto infinitos, encontrarse en un mismo estatuto ontológico. Es decir, que ninguna forma subsuma a otra. Por ende, si bien cada una de ellas tiene una atribución plena y no depende ni ontológicamente¹⁸⁷, ni epistémicamente una de otra, sí se adherirán todas de una realidad productiva común. Dicho de otra manera, cada forma de producción tendrá un ámbito de realidad y existencia pleno, en tanto que participa de una única realidad¹⁸⁸. Por lo cual, todo producto de Dios será una forma particular derivada de una potencia o fuerza de existir absoluta que a su vez es plena en cada atributo. Este proceso, que es potencia, fuerza y obra plena de Dios, es lo que trataremos de explicar en el presente pasaje. Las preguntas que nos servirán de guía para dar cuenta de este proceso fundamental serán muy sencillas y básicas dentro de este contexto. A saber: ¿Qué puede producir Dios a través de su existencia absoluta? Y ¿Cómo es posible distinguir productos múltiples si, en primer lugar, todos los atributos guardan relación con una fuerza plena y única y, por otra parte, entre las propiedades de la sustancia se encuentran la unidad y la indivisibilidad? Acerca del primer problema, propondremos que Dios produce sus propias afecciones o modos. Y, lo hace a través de un proceso mediante el cual será posible distinguir tanto esencias de afecciones o modos finitos y singulares, así como distinciones que siguen a la propia forma de los atributos. Con relación a ello y también como respuesta al segundo problema asentiremos que, para que las afecciones de Dios se den en tanto que multiplicidades finitas una condición de posibilidad para ello será que coexistan desde un plano absoluto de existencia y de potencia. El plano de la existencia en Dios permitirá que los atributos expresen desde su forma real una existencia común, en la cual, sin reducirse a ninguna forma determinada implique esencialmente todo aquello que desde la infinita potencia divina se pueda concebir como existente. En segundo lugar, lo que permitirá que la producción de modos desde una existencia plena, absoluta y unívoca será que, las esencias de las cosas producidas en cada atributo tengan el mismo orden y conexión en cada uno de los atributos expresados por Dios. Lo cual, a su vez, será importante en dos sentidos, el primero porque a partir de ello se podrá establecer una ciencia tal, que dé cuenta de las distintas causas a través de las cuales acontecen las cosas bajo las mismas leyes y bajo la misma necesidad. Esto, significa que no habrá ningún tipo de contradicción entre lo que ocurre en un atributo y lo que ocurre en cualquier otro. A esta identificación se le ha llamado clásicamente paralelismo, ya que si algo puede ser concebido de forma clara y distinta en el atributo del pensamiento (es decir, de acuerdo con una lógica deductiva de la causa primera y eficiente de las mismas ideas, ya sea en tanto que nociones comunes o en tanto que

¹⁸⁷ Nos referimos a que no dependen ontológicamente una de otra, no en cuanto a que ellas compartan un ámbito de realidad, la cual dote a sus productos particulares de un orden y conexión común. Sino en el sentido de que ninguna forma fundamentará a otra. No habrá ni reducción, ni fundamentación de lo material a lo ideal, ni de lo ideal a lo material.

¹⁸⁸ Revisar los argumentos del capítulo anterior mediante los cuales se ha propuesto que este ámbito único de realidad será el garante mediante el cual se fundamente una pluralidad de atributos reales en la sustancia.

esencia) dichas ideas serán correlativas tanto en el campo de la extensión, así como en la de cualquier atributo no concebido por el hombre. Y, por otra parte, el sistema metafísico de Spinoza, no obstante, permite que la producción de la sustancia sea infinita en sus afecciones de acuerdo con su capacidad productiva que es absoluta y, por otro lado, permitirá dar razón de los hechos del mundo a través de las leyes de la naturaleza. Ello es, que Dios obrará de acuerdo con su perfección ya que en Él no sucederá nada por azar, sino conforme a una lógica de producción, la cual no podrá ir en contra de lo que puede expresar como necesario y coherente. En resumen, Spinoza da cuenta tanto de la infinitud de las esencias que Dios puede producir, así como de la lógica que entraña su expresión y producción. Si bien Dios concibe una cantidad infinita de esencias, éstas no pueden ser ni azarasas, ni posibles, sino siempre necesarias.

Este proceso lo estudiaremos en tres partes, en la primera se dará cuenta de lo qué significan para Spinoza las partes respecto a los modos y la sustancia. En segundo lugar, estudiaremos la producción de los infinitos modos respecto a la potencia de Dios. Y finalmente, en el siguiente subcapítulo, estudiaremos el tema de la producción a través de las leyes de la naturaleza.

Respecto al primer problema, señalaremos que, es un error pensar a la sustancia articulada en partes, ya que ésta tiene que producir en su absoluta infinitud y potencia, sin distinción y sin segmentos diferenciados. Todo lo que produce le pertenece inmanentemente a Dios. Por lo tanto, los modos no podrán ser partes de la divinidad desde el punto de vista de sí misma. La sustancia para producir una infinitud de modificaciones lógicas y congruentes entre ellas y sus leyes naturales deberá ser unívoca, perfecta, infinita y absoluta. Al respecto se afirma en la *Ética*:

Si alguien, con todo, preguntase ahora por qué somos por naturaleza tan propensos a dividir la cantidad, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber, abstractamente, o superficialmente, como cuando la imaginamos, o bien como sustancia, lo que solo hace el intelecto. Si atendemos a la cantidad tal como está en la imaginación, que es lo que hacemos más a menudo y nos resulta más fácil, la encontraremos finita, divisible y compuesta de partes. Sin embargo, si atendemos a ella tal como está en el intelecto y la concebimos en tanto que es sustancia, lo cual es difícilísimo, entonces, como ya hemos demostrado suficientemente, la encontraremos infinita, única e indivisible. Lo cual será lo bastante manifiesto para todos los que sepan distinguir entre la imaginación y el intelecto. Sobre todo si también atienden a esto, a que la materia es la misma en todo lugar y a que en ella no se distinguen partes sino en tanto que la concebimos afectada de diversos modos, por lo que sus partes solo se distinguen modalmente, pero no realmente. Por ejemplo, concebimos que el agua, en tanto que es agua, se divide y que sus partes se separan unas de otras. Pero no en tanto que es sustancia corpórea, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide. Además, el agua, en tanto que agua, se genera y se corrompe, pero en tanto que sustancia ni se genera ni se corrompe.¹⁸⁹

Este pasaje es clave en la comprensión de la imposibilidad de la división de la sustancia. Sin embargo, si toda existencia posible pertenece a la sustancia: ¿Cómo podemos distinguir diferentes cosas a partir de ella? ¿Por qué tenemos la necesidad de separar y distinguir? ¿Ontológica y epistemológicamente qué estatuto tendrán dichas divisiones? La respuesta para nuestro filósofo es concreta, sólo habrá dos vías, la primera será a partir de la imaginación, ello, en tanto que apercibimos un objeto como separado de Dios (o de su causa) a partir de

¹⁸⁹ E1p15.

su representación objetual. En esta concepción de las cosas en donde la existencia de una sustancia carece de una definición precisa, se encontrará que ella es divisible y finita, es decir, será abstracta e inadecuada. Ya que, al comenzar por las imágenes de las cosas, Dios no tendría las propiedades que le han sido otorgadas a partir de la razón, sino mediante las propiedades de los modos, en tanto que son finitos, divisibles y múltiples. Por ende, la segunda vía será desde el entendimiento como presupuesto que le otorga a Dios una existencia en tanto que unidad, infinitud e indivisibilidad, ya que Él no tiene posibilidad de ni de vacío, ni de límite, ni de impotencia, ni de partes. Sin embargo, habrá una distinción más ya que, no obstante, la sustancia no se puede dividir realmente, sí lo hace modalmente, desde este aspecto la división no sólo será posible, sino necesaria para la comprensión de las afecciones sustanciales y, por ende, del entendimiento del hombre acerca de Dios. Entonces, la clave para la distinción de la sustancia se encuentra en el modo mismo, y no en su división. La sustancia sólo puede ser vista como dividida desde el punto de vista del entendimiento humano, inadecuado y abstracto. La distinción en tanto que entendimiento será tangencialmente importante en este proceso, porque desde el entendimiento se le concibe a la sustancia como un absoluto infinito y carente de partes. En este sentido, vale la pena subrayar que, así como es inadecuado calificar a Dios desde el punto de vista de las partes, en el mismo sentido, será inadecuado calificar a la sustancia como un todo¹⁹⁰. Ello, porque este concepto implicará que la cosa calificada por él debe tener, por necesidad una parte. Será una relación dicotómica inseparable. Correspondencia que sólo será indicada y adecuada cuando se hable de cuerpos o ideas correspondientes a la *naturaleza naturada* (modificaciones finitas e infinitas). Si se pudiese establecer que a la *naturaleza naturante* (Dios y a sus atributos) le corresponde la propiedad de la *totalidad*, se tendría que instaurar que lo absolutamente infinito, lo absolutamente perfecto y potente, es susceptible de ser dividido y separado. Lo cual, es imposible y absurdo debido a que el concepto de absoluto carece de una determinación externa a sí mismo, por ende, *el todo*, al ser básicamente una suma de partes, estará dispuesto a partir del cambio y actualización de éstas. Mientras que la infinitud de afecciones producidas en Dios, en tanto que esencias es actual. De esta manera, si bien Dios puede producir una infinitud de modos, estos, por otra parte, tendrán que ser siempre actuales e immanentes. Por lo tanto, serán entes absolutamente reales en Él mismo. Dios como un absoluto de potencia, produce una multiplicidad infinita de afecciones que, por su estructura y naturaleza misma no permite su partición. Por otro lado, desde la imaginación se la entiende como divisible, no se la comprende como un

¹⁹⁰ No han faltado en la historia del spinozismo, lecturas que han establecido como una propiedad o una cualificación adecuada el concepto de todo a Dios. Un ejemplo clásico de dicha interpretación es la interesante lectura que hace Stuart Hampshire. Para él, el despliegue de la sustancia y su conocimiento se da a partir de una disposición orgánica del todo respecto a sus partes. Por lo cual, para él lo importante tanto en el ámbito de la epistemología, como en el de la moral, será reconstruir a partir de la deducción lógica el ámbito de lo modal, como parte, hasta llegar a la totalidad, para él, la sustancia. Esto, con la finalidad de establecer un sistema panteísta que dé cuenta de la parte a partir del todo. Moralmente, le permitirá establecer conductas que permitan comprender al hombre como una parte de la naturaleza y no solamente como bien afirma Spinoza “como un reino dentro de otro reino”. Epistemológicamente, le permitirá conducir, a partir de las leyes de la naturaleza, una ciencia capaz de dar cuenta de los modos singulares y finitos a partir de la deducción lógica de principios universales. Si bien esta lectura es interesante, ya que tiene intentos valiosos de acercar a Spinoza teorías científicas y psicológicas más contemporáneas. Además de implicar desde su concepción del todo como un organismo, a la biología como una parte fundamental del sistema spinozista. Sin embargo, a pesar de sus virtudes y esfuerzos, la identificación del todo respecto a Dios es inadecuada, como el mismo texto de la *Ética* nos arrojará. Lo cual, será evidente en el concepto de “figura total del universo”. Damos toda la razón a Vidal Peña acerca del señalamiento de este punto. Sólo se puede hacer una división de la realidad a partir del campo de lo modal.

absoluto. La imaginación entenderá a la sustancia como conformada de partes. La producción de una modalidad, entonces, se podrá distinguir en tanto que es precisamente ya una parte del todo, sólo en tanto que es distinguida así por el entendimiento humano. Esto, no es asunto menor, ni falta de importancia en el proceso epistemológico en Spinoza. Ya que el proceso del entendimiento humano es distinto al del Dios, el primero no entiende produciendo, sino a través de un proceso mediante el cual se vuelve capaz de distinguir la forma en la que se producen necesariamente las afecciones divinas, mientras que Dios en tanto que concibe algo lo produce. En el proceso del conocimiento de producción de la sustancia hay una diferencia importante entre lo que se podría distinguir como una parte del todo, de una producción modal infinitamente necesaria de la sustancia. La sustancia, como totalidad, habrá de ser una de las principales tareas en la identificación de la producción modal en lecturas spinozistas que imposten el campo de la *naturaleza naturante*, al de la *naturaleza naturada*. Nosotros, no obstante, no apoyamos una separación radical entre ambos campos de la realidad, como en el caso de Vidal Peña, tampoco pensamos que esta implicación de los dos campos en un mismo plano sea adecuada. Ya que, esto significaría que la naturaleza divisible y cambiante de los modos pudiese aplicarse a ambos aspectos de la realidad, a productor y a producto. Si ello fuese así, si la sustancia se pudiese dividir como un todo, no solamente estaríamos cometiendo una omisión al mismo texto de la *Ética*, sino que la consecuencia más grave sería regresar a un monismo ontológico reduccionista. Esto porque el todo, no puede abarcar el infinito como absoluto. Ello, se explica bien en la correspondencia de Spinoza con Meyer, en donde se hace una distinción puntual entre lo que entiende como dos formas distintas de infinitos. Al respecto en la carta 12 afirma el filósofo:

El tema del infinito siempre ha parecido a todos difícilísimo e incluso inextricable, por no haber distinguido entre aquello que es infinito por su propia naturaleza o en virtud de su definición, y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa; por no haber distinguido, además, entre aquello que se dice infinito porque no tiene límites y aquello cuyas partes no podemos ni igualar ni explicar mediante un número, pese a que conocemos su máximo y su mínimo; y, finalmente, por no haber distinguido entre aquello que sólo podemos entender, pero no imaginar, y aquello que también podemos imaginar. Si hubieran prestado atención a todo esto, repito, nunca habrían sido asediados por tal cúmulo de dificultades. Pues habrían comprendido claramente cuál infinito no se puede dividir en partes o no puede tenerlas, y con cuál sucede todo lo contrario sin contradicción alguna. Y habrían comprendido, además, cuál infinito puede ser concebido, sin incoherencia ninguna, como mayor que otro, y cuál no, como se verá por lo que diremos enseguida.¹⁹¹

Entonces, al proponer Spinoza dos clases de infinito distintos, se establecerá una diferencia puntual entre lo que se concibe como absolutamente infinito y el infinito como producto de una causa externa a él mismo. La primera forma pertenece a la sustancia, en donde le pertenecerá dicha calificación por su definición misma. Es decir, su naturaleza misma implica la infinitud, no en tanto que carece de límites, sino en tanto que ella no conoce partes y no es propensa de división. La infinitud, entendida de esta manera es una existencia plena, en la cual, se podrá identificar a todos sus productos como efectos inmanentes de Ella. En resumen, el infinito como absoluto será todo aquello que es causa de sí y de todo aquello que sigue de su naturaleza. Es plenitud en tanto que productor, producción y producto. Por otro lado, también los modos como productos

¹⁹¹ *Ep.* 12., p. 130

inmediatos de Dios también son susceptibles de la distinción por medio del concepto de infinitud. Sin embargo, como se sigue de la propia distinción que nuestro filósofo lleva a cabo en este pasaje, la infinitud desde el punto de vista de los modos tendrá que ver con una separación entre el efecto y la causa. La existencia de la causa y el efecto, del productor y su producto, ya no serán plenas. Ya no se darán de forma absoluta todas las esencias que a la naturaleza de la sustancia siguen. Sino que la primera modificación de los atributos, si bien es infinita a causa de la naturaleza del atributo en el que se encuentran, será susceptible de división y de partición. La existencia de los modos ya no será plena, es decir, no seguirá a su propia necesidad, ni a su propia definición. Lo que ellas producen, en tanto que infinitas, tendrán como resultado *su organización y división mediante partes*. Lo infinito, será visto como un todo organizado a través del movimiento, la duración y el tiempo de sus distintas partes. Es por ello que el concepto de imaginación no deberá ser tomado a la ligera. Ya que, a partir de él, de manera abstracta, organizamos el mundo a través del orden de la naturaleza. Nuestro primer acercamiento al mundo será abstracto y tendrá un orden temporal. Finalmente, habrá de indicarse que, todos los modos son productos de una causa primera que es la existencia absoluta, por lo tanto, la esencia de los modos no implicará su existencia. Al respecto en la misma carta anteriormente indicada se afirma que:

A las afecciones de la sustancia las llamo modos, y su definición, por cuanto no es la misma definición de la sustancia, no puede implicar existencia alguna. De ahí que, aun cuando existan, podemos concebirlos como no existentes; de donde se sigue, además, que, mientras nos atengamos a la esencia de los modos y no prestemos atención al orden de toda la naturaleza, del hecho de que los modos ya existan no podemos concluir que existirán o no después ni que existieron antes o no. De donde se desprende claramente que nosotros concebimos la existencia de la sustancia como totalmente diversa de la existencia de los modos. De aquí se deriva la diferencia entre la eternidad y la duración. Pues por la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, mientras que la existencia de la sustancia se explica por la fruición infinita de existir o, forzando el latín, de ser.¹⁹²

Regresando al punto inicial de este argumento, en el cual tratamos de explicar que si apoyamos a las lecturas que sustentan la noción de que la sustancia sea un todo, no solamente estaremos faltando a las mismas propuestas ontológicas básicas de Spinoza, sino que se traerá como consecuencia primordial el retorno al monismo. Ello, porque el concepto de todo, como es notable en el pasaje anterior, implica la división por partes y segmentos. Y, por lo tanto, dicho concepto aplicado a la sustancia implicaría que la forma de sus productos ya no dependiese de sus atributos (que como ya pudimos anotar, son formas reales y su infinitud es absoluta en Dios), sino que lo hicieran solamente a través del concepto de sustancia como totalidad. Por lo tanto, esa totalidad se tendría que determinar a una forma sustancial única. Dios, ya no dentaría una existencia plena por sí mismo, ni implicaría lo absolutamente infinito, perfecto y potente, sino adquiriría una forma productiva susceptible de división. Como bien se apunta en el fragmento anteriormente citado de la carta 12, Dios será esencialmente necesidad y *fuera o potencia* absoluta de existir. En Él están todas las formas y todas las afecciones de sí de manera actual. Por ende, toda división implicaría necesariamente un modo, una forma abstracta de entender la realidad. Por ello, lecturas como las de Hampshire o Bennet, que identifican al todo con Dios implicarían un reduccionismo monista. En el primer caso la lectura será reduccionista hacia un idealismo, ya que para él lo primordial en Spinoza se encuentra en la producción de Dios como un entramado

¹⁹² *Ibidem*.

de ideas lógicas, las cuales, será tarea del hombre resolver para actuar conforme a dichas estructuras. Al respecto menciona dicho autor que:

Si el germen lógico del sistema de Spinoza ha de hallarse en su noción de la Naturaleza o totalidad de las cosas como sustancia única, debemos preguntar, en primer lugar, qué podemos querer decir, si es que queremos decir algo, cuando hablamos -según parece a veces natural hablar: del «Universo», o la «Naturaleza en su conjunto», o la «Totalidad de las cosas». La misma cuestión, o la «Naturaleza en su conjunto», o la «Totalidad de las cosas». La misma cuestión, virtualmente, podría plantearse de otra forma, preguntándonos qué podríamos querer decir, si es que queremos decir algo, al hablar de «conocimiento científico completo», o «conocimiento perfecto». Todas ellas parecen, a primera vista, expresiones inteligibles, que podríamos emplear normalmente aun cuando no pensáramos en ninguna argumentación metafísica. Como asignamos un sentido claro al crecimiento del conocimiento científico, y al hecho de que el conocimiento se haga cada vez menos incompleto, es natural admitir que tiene sentido hablar del caso límite de un conocimiento absolutamente perfecto; la consecuencia natural es que podemos evaluar todas las pretensiones cognoscitivas existentes por referencia a ese ideal de conocimiento completo y perfecto.¹⁹³

En resumen, Hampshire busca la coherencia interna de la sustancia a través de la autoconsciencia y la autocreación de Dios. Ya que afirma claramente que, si bien la sustancia se puede equiparar a un todo en la naturaleza y que a través de esto se puede hablar del “universo” o de la “totalidad de todas las cosas”, entonces, todas esas cosas parecerán expresiones inteligibles. Y, mientras tanto, el conocimiento del hombre es imperfecto, el de Dios será completo y perfecto. La forma del todo se divide y se organiza a través de la división del todo respecto a dicho conocimiento. La reducción monista del filósofo inglés será necesariamente idealista. Por otra parte, la lectura de Bennet sostendrá, de la misma manera, que básicamente la doctrina de Spinoza se compone de un panteísmo. El cual, a diferencia de Hampshire, no ve a Dios como un todo idealista, sino como un monismo en la forma materialista. Para él, lo importante en este sistema ontológico será dar cuenta de una metafísica de la extensión y de la materia. En la cual, se dé razón de la sustancia a través de la física. Por otro lado, afirma que los atributos son producto del todo de la sustancia. De esta manera, lo que es infinito como la sustancia, el todo y el atributo tendrán una relación estrecha. Por lo que afirma Bennett que:

Ello es que Spinoza uso "infinito" como un sinónimo virtual de "todo"; considero que “Dios tiene infinitos atributos” implicaba formalmente no solo que “Dios tiene todos los atributos” sino que era equivalente a estos. Cada uno de los pasajes citados en los que se liga la infinitud con la totalidad tomados literalmente, implican una equivalencia y, con frecuencia, comenzando tan pronto como d2, Spinoza muestra que, para él el concepto del infinito es el concepto de lo ilimitado, lo no-interrumpido, lo que no “comprende ninguna negación” (d6, explicación; véase también p8sl). Aun cuando esta es una idea vaga (los pensamientos de Spinoza en esta área no son sino vagos), apunta a un concepto de infinitud que es solo una versión elevada del concepto de totalidad, el todo, nada omitido. Si eso es correcto, entonces, cuando Spinoza dice que Dios tiene infinitos atributos, solo quiere decir que Dios existe en toda forma básica posible. Esto no implica formalmente que Dios exista de otra manera que como extenso y como pensante, esto es, que hay más de dos atributos.¹⁹⁴

Entonces, no obstante, podemos concordar con Bennett que los atributos son parte constitutiva de la esencia de Dios. Por otro lado, a nuestro juicio y a la luz de la misma *Ética* y de la *Carta 12* de la

¹⁹³ Stuart Hampshire, *Spinoza*, p. 158

¹⁹⁴ Bennet, Jonathan, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, p. 82

Correspondencia, la equiparación de los atributos con el todo es un error que le llevará más adelante a este académico a asimilar al atributo de la extensión como la parte realmente más importante y constitutiva de la sustancia. Frente a ello, somos conscientes de que en *Ética* 1 proposición 15, Spinoza llega a mencionar el concepto de “sustancia extensa”, sin embargo, esto se refiere a que la extensión es una de sus conformaciones reales, en donde ello, no querrá decir que se reduzcan, ni la sustancia, ni los infinitos atributos a la mera extensión. Por lo tanto, si se equipara al “todo” respecto a los atributos o a Dios, entonces, no solamente será posible, sino necesario establecer una sola forma que dé cuenta de una única realidad. La explicación en torno a ello, la hace evidente el mismo autor neozelandés:

Si no hubiese más que decir a favor del monismo que todo eso, difícilmente merecería nuestra atención directa. Pero dudo si p14d representa o bien la ruta de Spinoza hacia el monismo o su razón para quedarse con él. De cualquier manera, tiene mejores bases para sostener que hay solo una sustancia. Estas pueden extraerse de la *Ética*, pero Spinoza no las muestra como un argumento, presumiblemente porque no pudo ver como configurarlas en una forma demostrativa. Las mejores razones apoyan primero la tesis de que hay solo una sustancia extensa y luego la otra conjetura de que la sustancia extensa es también pensante. Al acreditar a Spinoza con esta línea de pensamiento, estoy sugiriendo que su pensamiento metafísico se fundaba en el mundo físico y hay mucha certeza de que eso era así. Cuando pase a ocuparme de la mente, en los capítulos VI y VII, se verá con toda evidencia que, para él, el cuerpo es el que lleva la batuta.¹⁹⁵

Finalmente, cabe señalar que, si bien es cierto que Spinoza dio una batalla por reconocer el campo de lo extenso como un atributo real de Dios, y por ende dignificó el papel del cuerpo humano frente a metafísicas y morales previas, que veían al cuerpo y al mundo como parte de pecado y la carne, tampoco es cierto que el papel de los demás atributos se redujera a ese campo. Ya que será evidente que los tipos de distinciones que muy claramente traza Spinoza respecto al todo, al infinito y al absoluto, tienen como objetivo propugnar por un sistema ontológico plural y pleno. El cuál, haga posible derivar las esencias y las propiedades de las modificaciones expresadas por Dios, ya como su causa primera, o como su causa eficiente. Será, por otra parte, un sistema que permita dar cuenta de las distintas formas de conocimiento acerca de la realidad. Por otra parte, cabe señalar enfáticamente que en el segundo género de conocimiento también se implica el concepto de “todo”, como un garante de conocimiento adecuado, sin embargo, a diferencia de los dos importantes intérpretes que acabamos de mencionar, en la lectura directa de los textos de Spinoza, este concepto se refiere al campo de la *naturaleza naturada*. Es decir, al arreglo de las modificaciones infinitas (que como acabamos de estudiar, *sí son susceptibles* de división) respecto a las modificaciones finitas. Lo cual, se explica a través de las nociones comunes que esclarecen lo que hay de común entre la parte y el todo, lo cual se da a su vez como un producto del atributo de la extensión entre la proporción entre movimiento y reposo, la figura total del universo y los cuerpos singulares. En el atributo del pensamiento, entre las ideas singulares y el entendimiento infinito de Dios. Por otra parte, acerca de este punto también será importante indicar que una de nuestras hipótesis fuertes, será que el vínculo que se traza entre la *naturaleza naturante* y la *naturaleza naturada*, se da precisamente en este campo. Ello, porque la evidencia misma del texto apunta a una comunicación importante a través del concepto de las leyes de la naturaleza. A partir de este momento, se hará inteligible la expresión y producción

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 86

por medio de esta noción, ya que se expresará la fuerza y la potencia por medio de la cual Dios obra con absoluta necesidad, perfección y fuerza o potencia. Sin embargo, aunque bajo esta forma de conocimiento se logren comprender las cosas “bajo una especie de eternidad”, ello es expresando una relación adecuada entre la parte y el todo por darse en el modo finito (como producto de Dios), de esta manera aún guardará, entonces, un remanente de abstracción. Mas, si entendemos el conocimiento en nuestro autor como un proceso, en donde las nociones comunes se servirán no solamente de la noción de “leyes de la naturaleza”, sino también de Dios como causa eficiente, el segundo género de conocimiento preparará al hombre, para un plano en el cual se puedan distinguir (intuir) intelectualmente, las esencias de las cosas. Esto, ya no con arreglo a la parte y el todo, sino directamente entre la esencia de las cosas singulares (que serán los productos de la sustancia que se siguen necesaria e infinitamente en tanto que absoluto de su propia potencia o naturaleza). La identificación en este campo será tal, que no se concebirá a las esencias de las cosas producidas por Dios como una parte de Él, sino como un resultado o producto necesario y que se implica por su propia naturaleza. Desde este plano productor, producción y producto, gozarán de una existencia absoluta, en donde el conocimiento del producto implique necesariamente el del productor. El conocimiento de las cosas singulares se hunde en el conocimiento de Dios, sin ser disuelto como singularidad.

En resumen, sustancia y modalidad son infinitud, pero desde ópticas distintas, la primera desde el seno mismo de la producción inseparable de su existencia necesaria y la segunda desde los productos como resultado lógico de su causa. Todo aquello que se derive de la sustancia como efecto de ésta deberá ser asentido en tanto que modificación o afección de ésta. Sin embargo: ¿Dicha producción es real? ¿Si se dice que la división de la sustancia sólo se dará a través de la abstracción y en tanto que modalidad, entonces, cómo se pretende establecer a los modos como productos ciertos de Dios? Este meollo problemático creemos que tendrá su principal respuesta tanto en la parte final del escolio 15 de la primera parte de la *Ética*, así como en las proposiciones 16 y 17. En las cuales, se da cuenta, en primer lugar, de la producción infinita de las modificaciones en la sustancia, y de la forma en las que éstas se expresan como existencias. Dicho proceso irá desde las esencias de las modificaciones como pertenecientes e indisolubles a la sustancia. En donde, si bien son productos reales que, no podrán ser entendidos como divisibles y separables de la sustancia absolutamente infinita, por otra parte, estarán directamente implicados en ella, así, podremos identificar a través del entendimiento al producto y al productor. En segundo lugar, se dará razón de la existencia concreta y actualizada del modo. Esto es, que su existencia, ya no sólo estará contenida en Dios como causa, sino que será existente, tanto como en (y por) la sustancia, como por sí misma.

Entonces, ya establecimos que tanto por la carta 12 a Meyer, así como por el escolio de la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*, la partición o división de la sustancia es imposible. Y, por lo tanto, cierto tipo de lecturas panteístas de Spinoza son inadecuadas en tanto que identifican a la naturaleza del todo (en tanto que la suma de las modificaciones como partes) con Dios. Sin embargo, si se pretende entender a la naturaleza absolutamente productiva o potente de Dios se tendrá que dar cuenta de sus propias afecciones como inseparables de su causa misma. De esta manera, si Dios es indivisible y, por lo tanto, absoluto, le siguen una

serie de afecciones infinitas. Respecto a ello, Spinoza asevera en la proposición 16 de la misma parte referida de la *Ética*:

*De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todas las que pueden caer bajo un intelecto infinito).*¹⁹⁶ [...] Esta proposición debe ser manifiesta para cualquiera solo con que atienda a esto, a que dada la definición de una cosa cualquiera, el intelecto concluye varias propiedades que en verdad se siguen necesariamente de ella (esto es, de la esencia misma de la cosa), y tantas más cuanto más realidad expresa la definición de la cosa, esto es, cuanto más realidad implica la esencia de la cosa definida. Y como la naturaleza divina tiene absolutamente infinitos atributos [...], cada uno de los cuales también expresa una esencia infinita en su género, de la necesidad de aquella se deben seguir necesariamente, por tanto, infinitas cosas en infinitos modos (esto es, todas las que pueden caer bajo un intelecto infinito).¹⁹⁷

Sin duda, este es uno de los pasajes más importantes, pero también uno de los más complejos en todo el sistema de la *Ética* ya que en él se habla del entendimiento infinito. Sin embargo, no se da razón de este concepto sino hasta la proposición 23 y 32 de la primera parte de la *Ética*, así como en la *carta 64* a Schuller. Por ende, nos parece importante clarificar dicho concepto y su estatuto ontológico antes de continuar con el tema de la producción necesaria de las modificaciones de Dios. Estableceremos, entonces, que para Spinoza dicho concepto pertenece a una modificación que se sigue inmediatamente de los atributos de Dios: “*Todo modo que existe necesariamente y como infinito, necesariamente ha debido seguirse, o bien de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, o bien de algún atributo modificado por una modificación que existe necesariamente y como infinita.*”¹⁹⁸ Por lo tanto, de los atributos en tanto que naturaleza absoluta se deben seguir modificaciones infinitas que existan necesariamente. Ello se deberá a que si todo es en y por Dios¹⁹⁹, entonces, será necesario que se sigan de ésta, modificaciones inmediatas y, de éstas, modificaciones mediatas que expresen la naturaleza de los atributos. En este sentido, se afirma en la demostración de la proposición 23 de la primera parte de la *Ética* que: “Luego si se concibe que un modo existe necesariamente y es infinito, estas dos cosas deben concluirse necesariamente, o ser percibidas, en virtud de algún atributo de Dios en tanto que se concibe que expresa la infinitud y la necesidad de la existencia, o sea (*es lo mismo por la definición 8*), la eternidad; esto es (*por la definición 6 y la proposición 19*), en tanto que es considerado absolutamente.”²⁰⁰

Finalmente, cabe indicar que tanto en la proposición 32 de *Ética* 1, como en la *carta 64*²⁰¹, se establece que el modo infinito inmediato correspondiente al atributo del pensamiento será el entendimiento infinito de Dios o la voluntad divina. Por ende, lo que entiende Dios o lo que puede concebir, se da como un *resultado o producto* de la naturaleza absolutamente infinita, perfecta y potente de la sustancia. Es por ello por lo que se afirma que:

¹⁹⁶ E1p16.

¹⁹⁷ E1p16d.

¹⁹⁸ E1p23.

¹⁹⁹ E1p15.

²⁰⁰ E1p23d.

²⁰¹ Cfr. “Finalmente, los ejemplos que usted pide (acerca de las modificaciones infinitas) son: del primer género, en el pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito.” *Ep.* 64, p. 315.

La voluntad es, como el intelecto, solo un cierto modo del pensar. Y así [...], una volición cualquiera no puede existir, ni ser determinada a operar, si no es determinada por otra causa, y esta a su vez por otra, y así al infinito. Pues si se supone a la voluntad como infinita, también debe ser determinada a existir y a operar por Dios, no en tanto que es la sustancia absolutamente infinita, sino en tanto que tiene un atributo que expresa la esencia infinita y eterna del pensamiento [...]. Así pues, de cualquier manera como sea concebida, como finita o como infinita, requiere de una causa por la cual sea determinada a existir y a operar. Y así [...], no puede ser llamada causa libre, sino solo necesaria o coaccionada.²⁰²

De esta manera, todo aquello que se establezca como entendimiento o voluntad, no será una causa absolutamente libre, sino sólo necesaria o coaccionada y, por ende, no pertenecerá al plano de la naturaleza naturante²⁰³. Sino que será una expresión y un producto necesario y determinado. En el caso de tratarse de un entendimiento o una voluntad finita, será producto de otras voliciones que lo determinen a obrar. En el caso del entendimiento o de la voluntad infinita será determinada por Dios en cuanto que tiene un atributo que expresa la esencia eterna e infinita del pensamiento. Por esta razón se afirma en el corolario de la misma proposición que la voluntad infinita o entendimiento infinito de Dios, se relacionan de igual manera con la naturaleza de Dios que el movimiento y el reposo, que serán la modificación infinita inmediata del atributo de la extensión. Por lo tanto, afirma el filósofo que de la naturaleza de Dios se siguen una infinitud de cosas, y esta producción *cae en el entendimiento infinito o voluntad infinita, pero ya determinadas* (por la perfección y la potencia absoluta de Dios) a obrar (o concebir) de cierta manera, es decir, necesariamente a través de la necesidad y perfección absoluta de la sustancia.

Pues la voluntad, como todo lo demás, precisa de una causa por la que sea determinada a existir y a operar de cierto modo. Y aun cuando de una voluntad dada, o de un intelecto, se sigan infinitas cosas, no por ello podrá decirse, no obstante, que Dios actúa en virtud de la libertad de la voluntad, como tampoco puede decirse que, dado que en virtud del movimiento y del reposo se siguen [infinitas cosas] (pues, en efecto, de ellos también se siguen infinitas cosas), [Dios] actúa en virtud de la libertad del movimiento y del reposo. Por ello, la voluntad no pertenece a la naturaleza de Dios en mayor medida que el resto de cosas naturales, sino que se relaciona con ella del mismo modo que el movimiento y el reposo y todo lo demás, de lo cual hemos mostrado que se sigue de la necesidad de la naturaleza divina y es determinado por ella a existir y a operar de cierto modo.²⁰⁴

Por lo tanto, a partir de lo anteriormente establecido adquiere sentido lo señalado en la proposición 16 de *Ética*. ¿A qué se refiere, entonces, Spinoza cuando habla del entendimiento infinito? ¿Por qué de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas que pueden caer dentro de dicho entendimiento? Ello se debe a que el entendimiento infinito no es parte de la naturaleza absolutamente infinita de Dios, sino que ya es un producto determinado de ella. Entonces, todo lo que puede concebir Dios se sigue de su necesidad. En otras palabras, toda producción está determinada a través de la naturaleza absolutamente infinita, perfecta e indeterminada de Dios. Todo lo que puede concebir Dios, ya está determinado por su propia naturaleza. Toda producción, ya sea infinita o finita, deberá estar causada. No será causa de sí, sino que siempre estará en otro. Las nociones del entendimiento infinito de Dios y la voluntad infinita de Dios, entonces, darán un vuelco radical en las

²⁰² E1p32d.

²⁰³ Cfr. “*El intelecto en acto, sea finito, sea infinito, al igual que la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la naturaleza naturada, no a la naturante.*” E1p31.

²⁰⁴ E1p32c2.

concepciones teológicas y metafísicas tradicionales. El aspecto moral y antropomórfico de Dios, en tanto que voluntad y poder de creación serán imposibles de establecer en un conocimiento radical y profundo de las leyes de la naturaleza y de la producción real de la sustancia. Spinoza dejará a un lado los dogmas de la religión cristiana y judía al hacer filosofía. Y a nuestro juicio, éste es principalmente uno de ellos. Ya que Dios al ser naturaleza plena y absoluta, y al seguirse infinitas cosas, en infinitos modos de Él, entonces también determinará a partir de su fuerza o potencia, lo que concibe. Dios ya no tendrá la facultad de elegir lo que suceda en el mundo a partir de una racionalidad como la humana, la cual tiene, desde su parcialidad imaginativa, la facultad de optar entre distintas posibilidades; es decir, entre lo que está “bien” y lo que está “mal”²⁰⁵. O entre lo que parece bello o feo. Se dejan a un lado criterios utilitarios de gusto y de interés personal. Dios es pura producción inmanente y plena, que sólo se hace consciente cuando ya, a través de su misma necesidad, produjo una infinitud de cosas, las cuales se dan en él y por él, de manera perfecta y sin contradicciones. Por ende, si detallamos bien el argumento de la proposición 16, nos daremos cuenta de que no es el entendimiento infinito el que causa una infinitud de cosas, sino sólo la naturaleza absoluta de Dios. El argumento de la demostración mediante el cual se prueba que el entendimiento infinito, sólo produce en tanto que también es un producto causado, por lo que se puede afirmar que, a la vez que produce, reproduce la naturaleza de Dios. Esto, se desarrolla de la siguiente manera: A) Se propone que de un entendimiento cualquiera que se sigue del conocimiento de la esencia de una cosa, resulta en el discernimiento de sus distintas propiedades. En donde, por ejemplo, del entendimiento de la esencia de un automóvil se puede concluir que sirve para moverse, que rueda a cierta velocidad, y que es capaz de recorrer cierta de distancia, etc. B) Por lo cual, dice Spinoza que entre cuanta más realidad se exprese en el entendimiento de la cosa definida, más realidad implicará y más propiedades se concebirán sobre ello. Es decir, la esencia de la cosa entendida y su definición, así como su naturaleza y sus propiedades objetivas, no dependen de mí, sino de su naturaleza misma. C) Entonces, el conocimiento que yo tenga de cualquier cosa estará determinado, al menos para el sistema spinozista, por la realidad objetiva que exprese la definición de la cosa que estoy entendiendo. Por lo tanto, si hay una cosa de una naturaleza absolutamente infinita, que es Dios, la cual es capaz albergar infinitos atributos, de los que, a su vez, por su necesidad deben seguirse infinitos modos, entonces, es claro que en el entendimiento infinito no estaría produciendo en sí las modificaciones singulares, sino la misma naturaleza absoluta de Dios. De esta manera, sobre el entendimiento infinito sólo estarían siendo determinados o causados una infinita cantidad de cosas. En otras palabras, todo lo que el entendimiento infinito pueda comprender como propiedades ya dadas de la sustancia.

²⁰⁵ Frente a ello Spinoza asegura de forma magistral en el Apéndice del libro 1 de la *Ética* que: “Y así, como las cosas no han podido ser producidas por Dios de ningún otro modo ni según ningún otro orden, y que esto sea verdad se sigue de la suma perfección de Dios, ninguna sana razón, ciertamente, podrá persuadirnos de que creamos que Dios no ha querido crear todas las cosas que son en su intelecto con aquella misma perfección con que las entiende. Mas dirán que en las cosas no hay perfección ni imperfección algunas, sino que aquello que hay en ellas en cuya virtud son dichas perfectas o imperfectas y buenas o malas, depende tan solo de la voluntad de Dios. Y que, por ello, si Dios hubiera querido podría haber hecho que lo que ahora es perfección fuese suma imperfección, y al contrario. Pero esto no sería otra cosa que afirmar abiertamente que Dios, que entiende necesariamente aquello que quiere, puede hacer en virtud de su voluntad que él mismo entienda las cosas de otra manera.” EIAp.

Entonces, viene el caos en la lectura de Spinoza, el meollo del asunto y nos asaltan grandes dudas. Ya que si nos atenemos a la teoría de la producción de los modos, podremos advertir que, sólo se puede dar cuenta de dicha realización desde el mismo campo de la *naturaleza naturada*, como ha llegado a proponer Vidal Peña, entonces, quedaría como un sinsentido lo afirmado en el escolio de la proposición 15 de *Ética* 1, en el cual se establece que la cantidad puede ser determinada a través de la imaginación o del entendimiento, en donde, la primera tendría una determinación meramente modal y la segunda real. Se trataría de un sinsentido porque no habría posibilidad de distinguir a la producción real de la sustancia respecto a sus afecciones, ya no como separados de ésta, sino como una ontología plena, en la que causa primera y efecto estuvieran contenidas en planos capaces de relacionarse, es decir, habría una imposibilidad de establecer un vínculo fuerte entre productor, producción y producto. Lo cual, expresaría un esquema de la realidad en donde la infinita multiplicidad de productos esté directamente contenida en y por Dios. En pocas palabras, el tercer género de conocimiento sería una promesa incumplida. Frente a ello, nuestra apuesta en el campo ontológico tendrá una repercusión importante en el campo epistemológico, ya que, a nuestro juicio, tratará de dar una cuenta de todos los ámbitos del conocimiento establecidos por Spinoza. Lo cual, además, traerá una secuela importante en el campo de la moral, ya que, a través de la identificación de la sustancia como causa primera de todas las cosas, se hará efectivo el amor intelectual a Dios. Cuestión que, por cierto, no se establece entre una unidad abstracta y trascendente, sino como una identificación concreta entre los productos reales de la sustancia y nuestro entendimiento: “Cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios”²⁰⁶, afirma nuestro autor. En fin, nuestra propuesta ontológica acerca de este problema será la siguiente: como ya se pudo analizar, desde la proposición 15 y 16 de *Ética* 1, se puede asegurar que, de la *naturaleza de la sustancia misma*, se siguen infinitas cosas, ello es, que la naturaleza absolutamente infinita, produce en sí y por sí esencias que son indistinguibles de ella misma. Por lo cual, la sustancia, a pesar de producir una cantidad infinita de cosas, permanecerá indivisible, única e indeterminada. Este tipo de producción ontológica propuesta por Spinoza tiene, además, dos ventajas adyacentes: la primera será, que se puede establecer una ciencia que sea capaz de reconocer a través de la perfección divina, (es decir, mediante la lógica que entraña necesariamente a Dios en tanto que productor) una regularidad en la naturaleza que permite reconocer leyes en ella misma y, por otro lado, como también mencionamos en el subcapítulo anterior, la unidad será un bastión de su pluralidad en la producción modal, ya que mediante ésta se evitará caer en una sola forma sustancial, que entrañe una lógica del “Todo”. En segundo lugar, tendremos que dar cuenta del cambio entre la producción plena de Dios en tanto que le pertenecen una cantidad infinita de atributos a la producción modal que se da en los atributos determinados. Al respecto menciona Spinoza que: “*Todas las cosas que se siguen de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios han debido existir siempre y ser infinitas, o sea, que son eternas e infinitas en virtud del mismo atributo.*”²⁰⁷ Lo cual significa que, la naturaleza que están expresando cada uno de los atributos sólo por sí mismos ya no es una existencia plena e indeterminada, en la que se puedan dar infinitos atributos, es decir, infinitas formas reales de ser. Sino que serán la concreción de una forma de existencia determinada. Y si

²⁰⁶ E5p24.

²⁰⁷ E1p21.

seguimos la distinción entre naturaleza *naturante* y naturaleza *naturada*, que a la letra se explica en la *Ética* de la siguiente manera:

Pues considero que por lo anterior ya consta que por *naturaleza naturante* hemos de entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es [...], Dios en tanto que es considerado como causa libre. Por *naturada*, sin embargo, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios en tanto que considerados como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ni ser ni ser concebidas.²⁰⁸

Será obvio que, la producción de Dios como plenitud será sólo concebida a través de su ser absolutamente infinito, esto es, algo que es pleno en sí y por sí mismo, a este estadio de la naturaleza le corresponde el concepto de naturaleza *naturante*. Ello es, determinante o productora. Mientras que en lo que recae en otra cosa, es decir, lo que está determinado en y por una causa distinta de su naturaleza misma será la naturaleza *naturada*. La diferencia principal entre ambos campos será que mientras el punto de vista de la sustancia será una existencia absoluta y plena, por otra parte, el punto de vista de los modos en tanto que tal, será parcial. Esto, porque incluso teniendo como producto un modo infinito y pudiendo establecer con éste el concepto de totalidad, estará expresando desde un atributo determinado. Por ende, el estatuto ontológico del proceso de producción de un modo tendrá que ir desde la creación absolutamente infinita, necesaria, potente y perfecta (es decir, plena e indeterminada de Dios), hasta la naturaleza *naturada* como productos que sólo expresan una forma *determinada y parcial de la realidad*, en donde, si bien no dependen de sí mismos para estar y ser, por otra parte, se encuentran necesariamente determinados en y por la sustancia. Dicho proceso de concreción de los modos a través de los distintos atributos ya no se dará de forma plena e infinitamente plural. Sino que estará determinada por la misma naturaleza absoluta de Dios. Por ejemplo, si tomamos solamente el atributo del pensamiento, aunque desarrolla una forma real y concreta de la sustancia, por otra parte, ya no expresa ni produce una infinitud de formas reales, sino simplemente una totalidad concreta e infinita, pero a su vez parcial. Esto se debe a que implica una totalidad sólo en tanto que puede expresar una forma infinita de la realidad y, por lo tanto, está dispuesta para su división o parcialización. Entonces, la segunda etapa de dicho proceso será totalmente lo contrario de lo que plantean autores como Hampshire, Bennett, o incluso el mismo Hegel, que proponen sistemas en Spinoza que van de la totalidad de lo “real” a la multiplicidad. Sin embargo, es claro que en Spinoza se va de lo absolutamente potente e indeterminado, de aquello a lo que le siguen una cantidad infinita de cosas, a lo más determinado. Así, la primera modificación infinita del atributo del pensamiento será el entendimiento infinito, que no será una causa libre, sino una determinación. Ahí caerán, como productos necesarios, una cantidad infinita de cosas que se siguen de la misma naturaleza absoluta de Dios. Por lo tanto, se hace concreto y determinado un solo tipo de realidad, una totalidad, que como ya es en otra cosa y no por sí, será susceptible de división. Otra cuestión importante que tenemos que agregar al respecto de la producción bajo el atributo del pensamiento será lo que Deleuze llama su “privilegio”. Ello, porque afirma el filósofo francés que en éste se expone la totalidad de lo real. Si de la naturaleza de Dios se siguen infinitas

²⁰⁸ E1p29s.

cosas (como se afirma en la proposición 16), y de ahí se colige que cuanto se produce en ella puede caer en el entendimiento infinito; entonces, dicho atributo tendrá el “privilegio” implicar la infinitud de los modos producidos por la sustancia. Al respecto se afirma en *Spinoza y el problema de la expresión* que:

Por una parte, todos los atributos son iguales; pero ello debe comprenderse en relación a la potencia de existir y de actuar. Por otra parte, esta potencia de existir no es más que una mitad del absoluto, la otra mitad es una potencia de pensar que le es igual: es en relación a esta segunda potencia que el atributo pensamiento goza de privilegios. Él solo condiciona una potencia igual a la que condicionan todos los atributos. No parece haber en ello ninguna contradicción, sino más bien un *hecho último*. Este hecho no concierne para nada a nuestra constitución, ni la limitación de nuestro conocimiento. Este hecho sería más bien el de la constitución divina o del desarrollo del absoluto. «El hecho es» que ningún atributo es suficiente para colmar la potencia de existir: puede existir y actuar algo, sin ser extenso ni pensante.²⁰⁹

Si bien coincidimos con Deleuze en la parte final de dicho pasaje, en donde aclara que ningún atributo del que participe el hombre, ya sea el pensamiento o la extensión, podrán colmar la absoluta infinitud de Dios y, por ende, esto se establecerá necesariamente como un argumento válido más a favor de la ordenación del entendimiento infinito de Dios como parte de la expresión del atributo del pensamiento, ya que, será una expresión productiva de la misma, pero que, ya no satisface las exigencias de una sustancia absolutamente infinita. Por otra parte, esta misma partición de la esencia de la sustancia (potencia de existir y potencia de pensar) nos parecerá problemática. Ello por la siguiente razón, derivado de que el estatuto ontológico de la plenitud de la sustancia como unidad productiva, perfecta, indeterminada y potente será precisamente el garante para establecer una multiplicidad de atributos, los cuales, deberán estar en una existencia plena, con un desarrollo tal que todos conformen la esencia misma de la sustancia y que, por ende, una forma atributiva no subsuma a otra, nos parece inadecuada la propuesta deleuziana. Ya que, por una parte, establecer dos mitades de la potencia, es decir, proponer dos partes de la misma esencia de Dios será en gran medida descolocararlo de su plenitud ontológica, mediante la cual, se rescata su producción como realmente múltiple y necesaria. Así, la consecuencia lógica de esto será, para él, establecer a un atributo como privilegiado sobre los demás. ¿No habrá en ello un regreso al panteísmo de la totalidad que subsume todo producto a sus partes? Y ¿No se retornará, o al menos no habrá un peligro de volver, a un monismo -del que muy loablemente trató de rescatar Deleuze a Spinoza- al tratar de asumir que la forma del pensamiento tiene la capacidad de establecer, sobre todos los demás atributos, la expresión de todas las modificaciones de los infinitos atributos? Dado el tipo de análisis que hemos asumido en esta tesis, y asumiendo a la letra lo establecido por Spinoza en *Ética* 2, proposición 7, donde se afirma lo siguiente: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.”²¹⁰ Tendremos que admitir, por ende, que hay un orden ontológico y productivo entre las modificaciones tanto del atributo de la extensión como del pensamiento. Entonces: ¿Por qué caben todas las modificaciones de todos los infinitos atributos de Dios sobre el entendimiento infinito de Dios perteneciente al atributo del pensamiento? Ello se debe a que todo producto de la naturaleza de la sustancia, en tanto que es necesario y real, se deberá expresar en todos y en cada uno de los atributos. Por consiguiente, el entendimiento infinito será una de tantas

²⁰⁹ G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 114

²¹⁰ E2p7.

formas en las que puede caer dicha producción. En consecuencia, si Spinoza afirma a que toda cosa cuanto se siga de su naturaleza absoluta cae en el entendimiento infinito de Dios, de la misma manera, podrá aseverar respecto a la proporción de movimiento-reposo (que equivale al modo infinito del atributo extenso), que todo cuanto se siga de la producción absoluta de la sustancia deberá caer, o estar contenido en la proporción de movimiento-reposo. Spinoza lo plantea en términos muy claros en el siguiente pasaje de la *Ética*, en donde no solamente se hace un eco importante de la relación entre el papel de la voluntad de Dios como su entendimiento infinito, sino también respecto al papel que juega como modo infinito de la extensión el movimiento y el reposo, por ello, es interesante percatarse que la producción de las infinitas afecciones de Dios, en tanto que puede caer o estar contenida en dichos atributos infinitos, ya está dada a partir de la potencia y perfección de la sustancia: “Se sigue: segundo, que la voluntad y el entendimiento se relacionan con la naturaleza de Dios como lo hacen el movimiento y el reposo y, en general, todas las cosas de la naturaleza, las cuales [...] deben ser determinadas por Dios a existir y obrar de cierta manera.”²¹¹ Por lo tanto, en el atributo de la extensión, sucederá prácticamente lo mismo que respecto al pensamiento sin ningún tipo de privilegio. Dicho atributo concreto, expresará una totalidad que ya no será la absoluta infinitud de la sustancia, sino sólo será infinita en tanto que una forma determinada de un único atributo. Por esta razón se afirma en la *Ética* que los atributos son infinitos en su género en tanto que: “Se dice *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice de un cuerpo que es finito porque siempre concebimos otro mayor. De la misma manera, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo”.²¹²

De esta forma, en tanto que un atributo es infinito en su género²¹³, se puede establecer que su infinitud ya no es la infinitud absoluta y, de ahí se seguirá que, una modificación infinita que expresa la naturaleza del atributo de la *extensión* expresará solamente la naturaleza de éste, en este caso la modificación infinita será la proporción entre movimiento y reposo. Además de esto, Spinoza da cuenta de la modificación que le sigue a una modificación infinita, esto es, una figura que media entre la infinitud de la primera modificación y los cuerpos concretos. Ello se conceptualizará como “la faz de todo el universo”²¹⁴, la cual, define de la siguiente manera:

Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de naturaleza diversa, constataremos que puede ser afectado de muchos otros modos conservando, no obstante, su misma naturaleza. Pues como quiera que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada una de ellas podrá (*por el lema anterior*), sin ninguna mutación en su naturaleza, moverse más lenta, más rápidamente y, en consecuencia, comunicar al resto sus movimientos, más rápida, más lentamente. Y si concebimos además un tercer género de individuos, compuesto de estos individuos del segundo [género], constataremos que puede ser afectado de muchos otros modos sin mutación alguna de su forma. Y si continuamos así al

²¹¹ E1p32c2 *Trad. Vidal Peña.

²¹² E1Def.2.

²¹³ E1Def.2 Exp.

²¹⁴ Cfr. “Finalmente, los ejemplos que usted pide son: del primer género, en el pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; en la extensión, en cambio, el movimiento y el reposo; del segundo género, la faz de todo el universo, la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma [...]” *Ep. 64.*, p. 351.

infinito, fácilmente concebiremos que toda la naturaleza es un individuo cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos sin mutación alguna de la totalidad del individuo.²¹⁵

Por ende, la faz total del universo se precisa como la suma de los cuerpos que confluyen a través del movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, hacia un cuerpo infinito que, no sufre mutación alguna a pesar de la infinita variabilidad de sus partes. Finalmente, cabe destacar que las dos mitades de la potencia de las que habla Deleuze no son sino dos caras *parciales* (en tanto que pertenecen a atributos particulares) de la potencia de Dios. Por lo que, no obstante, Spinoza afirma que: “De aquí se sigue que la potencia de pensar de Dios es igual que su potencia actual de obrar. Esto es, que cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, a partir de la idea de Dios, según el mismo orden y con la misma conexión.”²¹⁶ Entonces la potencia de pensar tendrá que estar relacionada a la potencia absoluta como esencia de ella misma y no como a una partición entre ella como pensamiento y obra. Hecho que es evidente porque describe a *una* potencia concerniente a dos géneros particulares de expresión, ya se mediante el atributo de la extensión (como obra) o del pensamiento. Este pasaje, por el contrario de mostrar “mitades” en la ontología de Spinoza, nos muestra que la condición de posibilidad de una producción infinita y absolutamente plural tiene como condición de posibilidad un plano de existencia necesario frente al cual una cantidad infinita de atributos o formas reales puedan expresarse con igual necesidad. Es decir, implicando y produciendo las infinitas cosas que le siguen a la absoluta potencia e infinitud de Dios. Entonces, la producción de la sustancia respecto a sus infinitas afecciones recorre desde el campo de la naturaleza *naturada*, implicando sus propias afecciones en sí misma. En donde, si bien, éstas son *propiedades* reales de Dios, son inseparables de él como su causa primera. Por otra parte, la naturaleza *naturada*, como aquello que está en otra cosa (es decir, aquello que debe tener una causa externa a sí misma para poder existir) se ve profundamente implicada en la producción de modos desde sí misma como finita o infinita respecto a la naturaleza *naturante*. Es decir, la potencia de Dios recorre y determina a la naturaleza desde ambos campos ontológicos. La primera prueba que dimos de ello será que tanto la voluntad de Dios (su entendimiento infinito), como la proporción determinada entre movimiento y reposo, son determinaciones concretas que se dan en y por Dios. Éstas, por un lado, responden a una forma de producción real bajo la perspectiva de un atributo determinado y, por otro, comprenden todas las infinitas determinaciones en tanto que afecciones necesarias que se siguen de la naturaleza de la sustancia. De esta manera, en tanto la naturaleza *naturada* es una afección infinita expresada por un atributo concreto (el de la extensión), su expresión estará determinada por la naturaleza del atributo particular que desarrolla e implica. Además, en los modos infinitos en tanto que conforman un “todo” y, en el mismo sentido, si se implica que en dichas modificaciones pueden caer las infinitas afecciones singulares producidas por Dios, entonces, a la vez que dicha modificación establece una infinitud como totalidad, también en esta modificación infinita se dan una infinitud de modificaciones. Las cuales, en este nivel ontológico podrán, efectivamente, ser identificadas inmediatamente por el hombre a partir de su división y de su aparición en el tiempo. Por ende, desde este campo se podrán comprender los productos de Dios abstractamente, ya que tendrán como fundamento su identificación

²¹⁵ E2p13L7s.

²¹⁶ E2p7c.

como entidades distinguibles desde su partición; por lo cual, ya no se identificarán en el hombre como productos immanentes a la propia producción de Dios, sino como cosas separadas de su fundamento y con una relación dinámica y temporal con los otros productos de Dios. En resumen, todo este proceso responde a una necesidad productiva de la misma sustancia absolutamente infinita. Al respecto, Spinoza asevera en la *carta 12* a Meyer que, la distinción entre lo que se puede establecer entre el aspecto de las modificaciones respecto al tiempo y la medida que se establecen a través de los conceptos de duración y cantidad, tienen como condición de posibilidad *separar al modo de aquello que lo causa. El tiempo y la cantidad en tanto que número, no serán otra cosa que auxiliares de la imaginación que ayudarán a concebir las cosas respecto a su relación inmediata con nosotros mismos. Ello es, de imaginarlas lo más fácilmente posible:*

Por otra parte, el tiempo y la medida surgen del hecho de que nosotros podemos determinar a nuestro arbitrio la duración y la cantidad, en cuanto que a ésta la concebimos aislada de la sustancia y a aquélla la separamos del modo como se deriva de las cosas eternas. El tiempo nos sirve para medir la duración, y la medida para determinar la cantidad, de suerte que podamos imaginar a ambas lo más fácilmente posible. Además, del hecho de que separamos las afecciones de la sustancia de la sustancia misma y de que las reducimos a clases, con el fin de imaginarlas lo más fácilmente posible, surge el número. Por todo lo cual se ve con claridad que la medida, el tiempo y el número no son otra cosa que simples modos de pensar o más bien de imaginar.²¹⁷

Entonces ¿Realmente se da razón de una necesidad de expresión y de producción de Dios respecto a sus modos? Creemos que, en efecto, se puede establecer desde Spinoza una ciencia que dé cuenta del modo de producción de Dios frente a sus productos singulares. Sin embargo, se podrá objetar que frente a la aseveración de que hay una continuidad y un proceso productivo que va de Dios hasta sus productos concretos en el campo de lo modal debido a que el mismo Spinoza asegura que es muy distinta la naturaleza de Dios de la que se establece respecto a sus productos. Esto, en primer lugar, debido a los conceptos de tiempo y medida ya que en la sustancia se implica una infinitud absoluta sin necesidad alguna de que transcurran las cosas abstractamente, por ende, no habrá en las afecciones desde su esencia directamente implicada, en y por Dios, la necesidad de que su existencia necesite su actualización a través de su relación con otras modificaciones finitas, por ende, es un campo de producción/acción absoluto. Mientras que, en los modos como objetos singulares, necesitarán de una determinación externa que los determine a existir individualmente, ello es, en tanto que partes de una totalidad infinita modal. Al respecto de este tema en la *Ética* se afirma que:

Cualquier cosa singular, o sea, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y esta causa, a su vez, tampoco puede existir y ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito.²¹⁸

Por ello, deberá estar determinada a obrar y existir por algo que también está determinado por otras cosas, estableciendo así, un proceso infinito. Las infinitas afecciones estarían implicadas en el absoluto y, a

²¹⁷ *Ep. 12*, p. 132.

²¹⁸ E1p28d. *Trad. Atilano Domínguez.

pesar de que Dios involucra y produce en tanto que absoluta pluralidad y multiplicidad, éstas son indistinguibles de sí como su causa primera. Ello es evidente en el siguiente la siguiente proposición:

*La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia.*²¹⁹ [...]Pues aquello cuya naturaleza (a saber, considerada en sí) implica la existencia, es causa de sí y existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza.²²⁰ De aquí se sigue que Dios no solo es la causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren existiendo, o sea (para utilizar un término escolástico), que Dios es la causa del ser de las cosas. Pues siempre que atendemos a la esencia de las cosas, existan o no existan, constatamos que esta no implica ni la existencia ni la duración. Y así, su esencia no puede ser la causa ni de su existencia ni de su duración, sino solo Dios, solo a cuya naturaleza pertenece el existir [...].²²¹

Con relación al pasaje citado, si entendemos a la proposición de 20 de la primera parte de la *Ética*, en donde se afirma que sólo a la esencia de la sustancia le pertenece existir; hecho que expresan los atributos a través de sus modificaciones infinitas a través de un desarrollo o explicación:

*La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo.*²²² [...] Dios [...] y todos sus atributos son eternos, esto es [...], cada uno de sus atributos expresa la existencia. Luego los mismos atributos de Dios que [...] explican la esencia eterna de Dios, explican simultáneamente su existencia eterna; esto es, aquello mismo que constituye la esencia de Dios constituye simultáneamente su existencia. Y así, esta [existencia] y aquella esencia son uno y lo mismo.²²³

Se manifestará cual es la problemática entre la existencia de las modificaciones como relaciones y la existencia de las esencias en tanto que son vistas a través de la sustancia. El argumento se desarrollará de la siguiente manera, donde lo podremos desglosar en su doble aspecto, a saber, en tanto que relaciones de modificaciones finitas y causales y en tanto que afecciones de esencias-existentes en y por la sustancia:

1.- Los modos no tendrán una existencia individual y actualizada necesaria. Sólo tendrán existencia en tanto que esencias producidas en y por Dios.

2.- Sólo Dios es causa de sí y por lo tanto tiene una existencia necesaria.

3.- La sustancia será causa de las cosas y por lo tanto de su existencia y no de manera contraria. La esencia de las cosas no puede ser causa su existencia.

4.- Por lo tanto, Dios antecede a las cosas creadas por él. De esta manera, no sólo es causa primera y efectiva de las cosas, sino también de que perseveren en la existencia. Así, la potencia por la que obran todas las cosas en cuanto es perseverancia también es causada por la acción de la sustancia.

²¹⁹ E1p24.

²²⁰ E1p24d.

²²¹ E1p24c.

²²² E1p20.

²²³ E1p20d.

5.- Por ende, la existencia de un modo finito y particular, en tanto individualidad y en cuanto relación diferencial, no se implica por su mera esencia. De esta manera, dicha afección sólo existirá como esencia implicada de forma indiferenciada en la sustancia. Aunque Dios produzca la esencia de infinitas modificaciones, el mero hecho de que éstas tengan una esencia, no implica que de ellas se causará su existencia dentro del marco de la naturaleza naturada, sino que ellas están en una existencia común determinada que es la sustancia y son productos de ella.

Frente a ello, será notable que la producción de la sustancia respecto a sus modificaciones, como se señaló en la *carta 12*, será inseparable o indivisible de sus productos. Por lo cual, desde la imaginación todas las infinitas cosas que se siguen de la sustancia serán conocidas como entes múltiples, divisibles, finitas, posibles y separados de su causa primera; mientras que, si son conocidas a través del entendimiento, se entenderán como causadas por una sustancia primera y común a todas las infinitas producciones. Sin embargo, desde el entendimiento las cosas deberán ser concebidas en tanto que infinitas singularidades ya que se siguen de la naturaleza absoluta de Dios -como es claro desde la proposición 16 de la primera parte de la *Ética*-. Asimismo, en las proposiciones 23, 32 de *Ética 1* y en la *carta 64*, se pudo establecer que hay modificaciones infinitas en tanto que totalidades que contienen en sí necesariamente una cantidad infinita de afecciones de la sustancia. Dichas modificaciones infinitas son, a la vez que totalidades que, expresan una forma real de la sustancia explicándola o desarrollándola, por otra parte, susceptibles de un conocimiento abstracto, temporal y cuantificativo. Decimos que son susceptibles, porque en sí mismas albergarán una verdad que va más allá del campo de la duración. Esta idea se desarrolla en la demostración de *Ética 1*, proposición 21, en donde se afirma que todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de un atributo no puede tener una duración determinada. Por lo cual, todo aquel producto que se sigue de la naturaleza de ésta, en tanto que necesidad y determinación, como esencia no tendrá una duración y su verdad se seguirá eternamente de dicha forma real. Se afirma en dicho texto:

Además, aquello que así se sigue de la necesidad de la naturaleza de algún atributo no puede tener una existencia o una duración determinada. Pues, si lo niegas, supóngase que una cosa que se sigue de la necesidad de la naturaleza de algún atributo, se da en algún atributo de Dios, por ejemplo la idea de Dios en el pensamiento, y supóngase que alguna vez [dicha cosa] no ha existido o no va a existir. Ahora bien, dado que se supone que el pensamiento es un atributo de Dios, debe existir necesaria e inmutablemente [...]. Por lo cual, más allá de los límites de la duración de la idea de Dios (que se supone, en efecto, que alguna vez no ha existido o que alguna vez no existirá), el pensamiento deberá existir sin la idea de Dios. Pero esto es contrario a la hipótesis. Se está suponiendo, en efecto, que, dado el pensamiento, de él se sigue necesariamente la idea de Dios. Luego la idea de Dios en el pensamiento, u otra cosa cualquiera que se siga necesariamente de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, no puede tener una duración determinada, sino que, en virtud de ese mismo atributo, esa cosa es eterna. Lo cual era lo segundo. Nótese que ha de afirmarse esto mismo de cualquier cosa que se siga necesariamente, en algún atributo de Dios, de la naturaleza absoluta de Dios.²²⁴

Ello, porque sería contradictorio pensar que la idea de Dios en tanto que existente depende de un pensamiento limitado, o bien, que otro pensamiento limite la idea de Dios, es decir, su entendimiento infinito.

²²⁴ E1p21d.

Por lo tanto, las modificaciones que son expresión inmediata de los atributos eternos les sigue una cierta eternidad. De esta manera, desde el atributo como expresión infinita de Dios se debe concebir una modificación que exprese dicha condición. Ya que, si la idea o el entendimiento infinito de Dios en el atributo del pensamiento fuese limitado por otro pensamiento dicha idea sería finita, pero ello, es absurdo en tanto que la idea de Dios detenta eternidad ya que *todo* está en ella en tanto que modificación infinita y parcial. Toda verdad, como aquello que expresa la necesidad de un atributo, tanto en su aspecto extensivo, como del pensamiento, es por definición eterna. Sin embargo, aunque se siga de aquí una verdad eterna, lo será *ya no* en tanto que *producción absoluta* de la sustancia, sino en tanto que *totalidad*. La cual, a su vez, contiene una cantidad infinita de afecciones producidas por la sustancia, pero ahora en un atributo determinado. Por lo tanto, éste será el horizonte común frente al cual la imaginación del hombre tendrá un acercamiento efectivo con el mundo, ya que como totalidad es susceptible de partición.²²⁵ Ahora bien, si estas modificaciones infinitas contienen en sí una cantidad de afecciones que ya ha producido Dios a través de su naturaleza misma, a la vez que serán multiplicidades absolutas permanecerán inseparables de su causa primera, será un horizonte de existencia pleno entre la causa y sus efectos. Mas estas infinitas afecciones desde el punto de vista de las modificaciones infinitas, ya que al ser desarrolladas desde un horizonte parcial de la sustancia (ya sea en el atributo del pensamiento o en el de la extensión o desde cualquier otro atributo desconocido para el hombre), se explicarán, entonces, desde cierto tipo de abstracción o negación de la sustancia como absoluto.²²⁶ Por ende, al expresarse la modificación infinita (desde cualquier atributo) como una infinitud parcial deberá ser calificada como una totalidad determinada por el obrar infinito de la sustancia.²²⁷ El punto de vista parcial de la modificación infinita, albergará entonces una cantidad infinita de afecciones o modificaciones que tendrán un contenido en cada una de las modificaciones infinitas inmediatas o mediatas de los atributos que se siguen de la sustancia. En el caso del atributo de la extensión dichas modificaciones determinadas serán calificadas conceptualmente por Spinoza como cuerpos. Al respecto: “Por *cuerpo* entiendo un modo que expresa de cierto y determinado modo la esencia de Dios en la medida en que se considera como cosa extensa [...]”²²⁸ Digo que *pertenece a la esencia* de una cosa aquello dado lo cual se pone necesariamente la cosa y que, quitado, se suprime la cosa necesariamente. O sea, aquello sin lo cual la cosa, y viceversa, aquello que sin la cosa, no puede ni ser ni ser concebido.²²⁹”

El cuerpo será la producción modal en tanto que se le considere bajo el atributo de la extensión, como contenido efectivo de la proporción entre movimiento y reposo (modo infinito inmediato). Por otro lado, la forma en la que la sustancia concibe a una modificación será a través de la esencia de una cosa, que será aquello mediante lo cual se defina su singularidad. Es decir, será su parte más importante, ya que hará que se distinga

²²⁵ Frente a lo cual, será importante regresar a los presupuestos de E1p15.

²²⁶ Lo cual es evidente en la explicación de la definición 6 de la primera parte de la *Ética*, ya que se asegura que sólo desde el punto de vista de la sustancia como horizonte absoluto no se implica negación alguna. Mientras que los atributos al ser ya infinitos, pero solamente en su género, implican algún tipo de negación. Cfr. E1Def.6.

²²⁷ Punto que también ya analizamos respecto al entendimiento infinito como voluntad de Dios, en tanto que son modificaciones infinitas ya determinadas por la misma naturaleza absoluta de la sustancia. Cfr. E1P23, E1P23, *Ep. 64*.

²²⁸ E2Def.1

²²⁹ E2Def.2

en tanto que producto inmanente y determinado de Dios mismo. Por otra parte, el contenido particular del atributo del pensamiento, desarrollado como entendimiento infinito de Dios, serán los “pensamientos singulares” que conforman al modo infinito inmediato del mismo atributo. Al respecto:

Los pensamientos singulares, o sea, este y aquel pensamiento, son modos que expresan la naturaleza de Dios de un cierto y determinado modo [...]. Luego compete a Dios [...] un atributo cuyo concepto implican todos los pensamientos singulares, por medio del cual estos son también concebidos. Así pues, el pensamiento es uno de los infinitos atributos de Dios que expresa la esencia eterna e infinita de Dios [...], o sea, Dios es cosa pensante.²³⁰

El pensamiento es un atributo de Dios en tanto que expresa su esencia eterna e infinita. Por lo tanto, el atributo expresa propiedades de la esencia de Dios, propiedades intrínsecas a su propia inmanencia y necesidad. El orden de expresión irá de la sustancia, a sus atributos y finalmente a los modos, en el modo del pensamiento se expresa a través de los pensamientos singulares. Los cuales le pertenecen todos a la naturaleza de la sustancia, que se expresa a partir de su necesidad en cada uno de los pensamientos. En el orden de la extensión, se expresa a partir del orden de los cuerpos.

Hasta el momento hemos descrito la forma en la que produce Dios desde un horizonte de existencia plena y absoluta. Condición de posibilidad de infinitas formas reales de expresión, así como de infinitas afecciones o modos indistinguibles de sí misma. Todo este proceso se dará desde un plano de eternidad, tanto respecto de las infinitas multiplicidades en y por Dios, como desde los modos infinitos inmediatos como totalidades que albergan todo cuanto pueda caer en ellos o, en otras palabras, todo cuanto puedan contener. Si ello se da desde un punto de vista eterno entonces: ¿Por qué se reitera en la *Ética* que el horizonte de los modos es tan distinto de la sustancia? ¿Nos quedarán frente a ello sólo dos vías de desarrollo de la producción, una en tanto que se establezca una distinción fuerte en ambos horizontes o bien otra que implique el campo de lo modal al campo de la sustancia? Desde el punto de vista de esta tesis, ninguna de las dos vías satisface las exigencias trazadas por Spinoza en su sistema filosófico. Por una parte, la pretensión de establecer como lo hace Hegel - por mencionar un caso paradigmático, aunque ya estudiamos que autores contemporáneos desarrollan positivamente esta idea-²³¹ una totalidad abstracta que implique el desarrollo de todo sistema modal, desde la pretendida definición de la causa de sí, estableciendo, por ende, un sistema panteísta que dé cuenta a partir de una partición infinita de un Dios abstracto de las distintas regiones de la realidad. Mas dichas lecturas no cumplirán con las exigencias ontológicas de un sistema como el de Spinoza puesto que no toman en cuenta que, la unidad de la sustancia no es un campo que pueda desplegar a través su partición como si fuera un desarrollo de un principio encriptado de realidades ontológicamente degradadas. Por otro lado, habrá lecturas que den cuenta de dicha distinción entre los dos campos de la naturaleza, en los cuales, si bien, se puede encontrar el gran mérito de un rescate del campo de lo múltiple y lo plural frente a la totalidad monista. Por otra parte, serán ideas que, en mayor o menor medida, puedan adolecer de dar cuenta del proceso que implica la producción

²³⁰ E2p1d.

²³¹ Jonathan Bennet, así como Stuart Hampshire.

desde la plenitud de la sustancia hacia sus modificaciones más simples. Por ejemplo, en el caso de Vidal Peña habrá un extrañamiento del tercer género de conocimiento. En el caso de Deleuze, habrá una especie de dualismo, una partición de la sustancia en dos tipos de potencia y, además, en dos tipos de leyes de la naturaleza, en donde, unas darán cuenta de la conformación de los cuerpos singulares en tanto que su actualización en su existencia individual, mientras que otras, serán las leyes de conformación y expresión de los modos en tanto que esencias. Frente a ambos tipos de lecturas tanto las monistas, como tanto aquel pluralismo que por evitar dar cuenta de la unidad de la sustancia como condición de una existencia para dar razón de un pluralismo efectivo, estableceremos que, en primer lugar, habrá una producción que se dará en sí y por sí en la misma sustancia. Será una creación plena entre Dios como cosa absolutamente infinita (es decir, como una entidad que alberga infinitos atributos como formas reales) y, como causa primera y absoluta de sus infinitas afecciones. Por lo cual, dichos entes en tanto que son realidades primeras y esenciales tienen una existencia plena porque no poseerán una distinción en tanto que modos; sin embargo, no dejan de ser infinitas, aunque no participen de la distinción a partir de los conceptos de número, parte o tiempo por considerarse auxiliares de la imaginación²³². Por otra parte, la distinción modal se establecerá a partir de que se constituye una abstracción o un punto de vista parcial de la sustancia. Lo primero es evidente en tanto que los modos infinitos mediatos e inmediatos, son el desarrollo de un solo atributo de la sustancia y no de la absoluta infinitud de éstos. Por lo cual, al ser expresión de uno sólo de sus géneros, estarán ya en y por otra cosa. Sin embargo, a esta forma de expresión, aunque parcial, le sigue una verdad eterna, en cuanto que son productos que también expresan y desarrollan una infinitud que, aunque está en y por otra cosa (es decir, es una infinitud como totalidad que se sustenta en una infinitud como absoluto) carece de la determinabilidad de la duración. Por otro lado, aunque dichas producciones desarrollen o expliquen la esencia de un atributo infinito, a su vez, implicarán como una determinación de la misma sustancia una cantidad infinita de cosas que se sigue de su misma naturaleza absoluta. Entonces, la producción a partir del absoluto o desde el punto de vista de la naturaleza *naturante* no podrá implicar división alguna entre la esencia de la sustancia y sus propiedades, será una producción plena y absolutamente múltiple. Pero desde el punto de vista de las modificaciones infinitas, al desarrollarse en atributos particulares, implicará que la producción de aquellas cosas que son inseparables de la sustancia se vean expresadas en la naturaleza infinita modal como partes de la totalidad que desarrollan inmediata o mediatamente a través de los atributos particulares de la sustancia. Por lo tanto, la tesis principal a desarrollar será que, no obstante, esas infinitas cosas que implican y desarrollan las modificaciones infinitas como sus partes, es decir de forma abstracta, no por ello dejarán de tener una determinación cierta de la sustancia²³³. Ya que ésta desde su plenitud produce todas y cada una de las cosas que siguen de su naturaleza absoluta. De esta manera, habrá una determinación de la actividad de la sustancia sobre los productos implicados en las modificaciones infinitas de cada uno de los atributos. Derivado de ello podemos inferir que, por un lado, habrá una determinación de la

²³² Cfr. “De lo dicho resulta bastante claro que ni el número ni la medida ni el tiempo pueden ser infinitos, puesto que no son sino auxiliares de la imaginación; de lo contrario, el número no sería número, ni la medida, medida, ni el tiempo, tiempo. De donde se colige fácilmente por qué muchos que confundían estos tres con las cosas mismas, por ignorar la verdadera naturaleza de las cosas, negaron el infinito en acto.” *Ep. 12*, p.133.

²³³ Este argumento se desarrolla en su totalidad en E1p25, E1p25d, E1p25c

sustancia sobre los modos en tanto que determinan una forma particular de expresarse. Por otra parte, habrá un “cómo” que, si bien, tiene una relación con la forma particular del atributo del que es parte cada atributo, por otro lado, la infinitud de atributos guarda un nexo de orden y conexión derivado de la potencia absoluta de la sustancia, la cual determina a todos sus productos a existir y a obrar de forma necesaria. Todo modo infinito en tanto que determinado a obrar de manera necesaria y además al albergar bajo una forma particular a cada una de las infinitas cosas producidas por la naturaleza absoluta de Dios, desarrollará cada una de esas esencias, ya en tanto que cuerpos singulares o bien, en tanto que pensamientos particulares. Por lo tanto, en tanto que cada una de las partes de las modificaciones infinitas no se pueden conocer como partes de una sustancia, en cuanto que ésta no es una totalidad divisible, por otro lado, sí estarán determinados a obrar y existir por Dios. Ello porque, aunque no sean implicaciones absolutas de la sustancia misma, sí estarán determinados a existir a través de alguno de sus atributos. Toda modificación, aunque por parte del horizonte inmediato humano se conozca a través de los auxiliares de la imaginación,²³⁴ no por esto dejarán de estar determinadas a través de la potencia de la sustancia. Todo producto modal, aunque esté conformado por una relación de partes inherentes a su naturaleza naturada misma, no dejará de estar en y por la sustancia. La cual, además determina toda su naturaleza a través de sus leyes. Por ende, Spinoza reconocerá tres géneros distintos de conocimiento frente a esta producción inmanente de la sustancia respecto a sus productos.²³⁵ De esta manera, la idea del proceso y producción de la determinación de la sustancia, desde su potencia y su absoluta infinitud y perfección, hasta sus productos más abstractos (pero que no por esto, dejan de ser en y por ella), estará planteada, desde la proposición 16, hasta el apéndice de la primera parte de la *Ética*. Sin embargo, queremos destacar acerca de dicha determinabilidad la proposición 26, que a la letra dice:

*Una cosa que ha sido determinada a operar algo ha sido determinada a ello, necesariamente, por Dios, y la que no ha sido determinada por Dios no puede determinarse a sí misma a operar.*²³⁶ Aquello por lo que se dice que las cosas están determinadas a operar algo, es necesariamente un algo positivo (*como es por sí notorio*). Y así, Dios es, por la necesidad de su naturaleza, causa eficiente (*por las proposiciones*

²³⁴ Como ya se analizó puntualmente en Ep. 12, E1p15, E1p16.

²³⁵ El primer género será el de la imaginación, el cual, conocerá a los cuerpos a través de la relación inmediata con las cosas. En donde, las aprehenderá con relación a las ideas provocadas por las impresiones que se han formado en su cuerpo, de donde derivará más acerca del conocimiento del propio cuerpo, que de la cosa conocida. Si algo golpea el cuerpo del caminante y lo lastima, a través de la impresión dolorosa pensará que el objeto que lo golpeó es malo, peor aún, que fue dispuesto por medio de un orden natural trascendente para provocarle un mal. A través de este hecho, el hombre colocará a su propio deseo y afectos, como principio y fin de la naturaleza misma. Sin embargo, aunque en primera instancia parecerá que el papel de la imaginación respecto del conocimiento es meramente negativo, será el horizonte común de toda experiencia primigenia de la realidad de los modos, por lo que también habrá toda una serie de procesos y pasos intermedios entre este tipo de conocimiento, y los del segundo y tercer género, en los cuales, se ejerce un uso efectivo del entendimiento. Por otro lado, acerca del segundo género del conocimiento se dará a partir de lo que Spinoza llama *nociones comunes*, las cuales, darán razón de lo que hay de concordancia entre la parte y el todo. En este sentido, se dará cuenta de los modos a través de la producción que se establece entre un modo infinito entendido como un todo determinado y las leyes que implican la conformación expresiva de su necesidad. Ello ya en el campo físico como atributo extensivo, o como epistémico o psicológico en el atributo del pensamiento; aseguramos que este ámbito del conocimiento se establece como resultante del horizonte de la naturaleza *naturada*, puesto que sólo a partir de aquí se podrá establecer una relación entre un infinito como un todo y sus partes. De la misma manera, también se implicará el reconocimiento de las leyes de la naturaleza como un puente entre la potencia absolutamente infinita, respecto a la determinación de las cosas a través de Dios como una causa eficiente. Finalmente, en el tercer género de conocimiento se instaurará a partir de la ciencia intuitiva que tratará de conocer a la esencia de las cosas como producidas y por la sustancia mediante sus atributos. *Vid. Infra*. Cap. 4.3. Libertad como conocimiento y práctica.

²³⁶ E1p26.

25 y 16) tanto de la esencia como de la existencia de aquello, lo cual era lo primero. De lo que también se sigue clarísimamente lo segundo que se propone, pues si una cosa que no ha sido determinada por Dios pudiese determinarse a sí misma, la primera parte de esta [proposición] sería falsa, lo cual es absurdo, como hemos mostrado.²³⁷

Por esta razón, ya que todas las cosas tienen en su esencia como causa a la naturaleza de la sustancia, todo está determinado a obrar de cierta manera. La determinación en este sentido se concibe como todo aquello que está causado y que responde a una expresión de la naturaleza divina. Ya que sólo Dios se puede determinar a sí mismo porque es absolutamente infinito y a través de sí como horizonte, toda determinación individual dependerá de él en tanto que todos sus productos son causados. No podrá existir una autodeterminación de los cuerpos singulares en este sentido, ya que todo obedece a las leyes mediante las cuales se expresa la naturaleza de la sustancia y, toda modalidad finita es producto de ello. Sin embargo, en tanto que la modalidad finita y determinada, no puede ser producida sólo por algún atributo infinito de Dios, sino sólo deviene en tanto que existencia actualizada, concreta e individual a través de la afección de otro modo determinado, por dicha razón afirma Spinoza que:

Todo cuanto es determinado a existir y operar es determinado así por Dios [...]. Pero lo que es finito y tiene una existencia determinada no ha podido ser producido por la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, pues lo que se sigue de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, eso es infinito y eterno [...]. Luego ha debido seguirse de Dios o de algún atributo suyo en tanto que es considerado como afectado por algún modo, pues nada se da aparte de la sustancia y de los modos [...], y los modos [...] nada son sino afecciones de los atributos de Dios.²³⁸

La producción de las cosas finitas no es externa a la producción de la sustancia, todas las cosas están en y por la sustancia, desde este punto de vista todas le pertenecen a su producción inmanente. Mas la existencia de las modificaciones finitas, a pesar de que, se encuentran determinadas a obrar y a existir en tanto que Dios las antecede como causa eficiente y primera, por otro lado, a través de su naturaleza constitutiva, sí tendrán exterioridad y, por ende, habrá una acción de cosas externas a ellos. En la cual, unas se afectan con otras y, por lo tanto, determinan su acción. Entonces, las cosas tendrán una determinación inmanente en tanto que están en la sustancia y son parte integral de ella y, por otro lado, una determinación en tanto que son consideradas como una parte entre otras partes de la totalidad del modo infinito. Por ende, la acción de otros cuerpos sobre ellas son relaciones que se remontan hasta el infinito y que sólo bajo la consideración de una división modal son posibles. Sin embargo, que las cosas singulares y finitas sólo puedan ser determinadas a existir y obrar a través de otras cosas, no las eximirá de que inmanentemente no tengan una causa primera y eficiente. La cual, sólo será causa eficiente en cuanto que, como se menciona en el Corolario 1 de Ética 16, parte primera: “[...] Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un intelecto infinito.”²³⁹ Ello, significa que la causa eficiente está ya contenida en el modo infinito inmediato, en cuanto que una parte siempre eterna y actual del mismo modo. Por lo tanto: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.”²⁴⁰ Entonces, todo lo que está en y por Dios debe ser concebido sólo a través de Él y no con nada concerniente a su ordenación

²³⁷ E1p26d.

²³⁸ E1p28d.

²³⁹ E1p16c1.

²⁴⁰ E1p18.

causal respecto al tiempo. Así, en Dios habrá una presencia siempre eterna de las cosas, las cuales, se manifestarán en sí con toda su necesidad, sin embargo, en tanto que conocemos las cosas a través de sus causas “eficiente y primera” también podremos reconocer la necesidad de la acción de las cosas en el mundo fáctico. En este sentido se establece que: “[...]Dios es causa por sí, no por accidente.”²⁴¹ En tanto que la sustancia tiene una realidad infinita, entonces, todas las cosas participarán de Dios en tanto que causa eficiente. En este sentido, determina a cada uno de los cuerpos a obrar en tanto que sus leyes. Al ser causa inmanente y eficiente de todas las cosas es por sí, ya que si fuera por accidente sería una causa externa y ello en cuanto que sustancia es imposible. Por lo tanto: “[...] Dios es absolutamente primera causa.”²⁴²

2.4.- Leyes de la Naturaleza. Necesidad y producción.

Ahora bien, se ha establecido que todo cuanto existe está determinado “en y por” la sustancia. Además, que Dios actúa sólo mediante su absoluta necesidad²⁴³, por lo cual obra en virtud de su absoluta perfección²⁴⁴ y potencia²⁴⁵. Si se ha afirmado en el corolario 2 de la proposición 16 de la primera parte de la *Ética* que, la acción de Dios se determina como no coaccionada por nadie y sólo obra en virtud de su propia necesidad. Entonces, a ésta se le llamará conceptualmente y desde este campo puramente metafísico: “leyes de la naturaleza.” Será ley, porque sigue a su absoluta necesidad y todo, cuanto existe en Dios estará determinado por esto. Al respecto de dicha forma absoluta de productividad de estas leyes Spinoza afirma que:

Hemos mostrado en la proposición 16 que de la sola necesidad de la naturaleza divina, o (lo que es lo mismo) de las solas leyes de su naturaleza, se siguen absolutamente infinitas cosas. Y en la proposición 15 hemos demostrado que nada puede ser ni ser concebido sin Dios, sino que todas las cosas son en Dios. Por ello, nada puede ser fuera de él por lo que sea determinado o coaccionado a actuar. Y así, Dios actúa en virtud de las solas leyes de su naturaleza y no coaccionado por nadie.²⁴⁶

Como ya se había afirmado, de la necesidad de la naturaleza o bien de sus leyes que, en este sentido son sinónimos, se siguen infinitas cosas [en esencia] por lo que todo es en Dios y, en tanto que es causa eficiente, es por Dios. Por lo tanto, como no puede haber una sustancia que trascienda a Dios como poseedor de infinitos atributos, entonces no estará coaccionado por nada y, por lo tanto, las leyes de la naturaleza serán una expresión inmanente que se da sobre sí, es decir, sobre sus infinitos productos. Determinando, no solamente su existencia en el entendimiento infinito, sino también la forma en la que permanecen como individuos en la existencia. Será, entonces, un proceso productivo que determina a todos sus productos en tanto que están absolutamente implicados en él, es decir como causa primera. Y, asimismo como causa eficiente, en cuanto productos

²⁴¹ E1p16c2.

²⁴² E1p16c3.

²⁴³ E1p35.

²⁴⁴ E1p11s.

²⁴⁵ Al respecto Spinoza afirma: “Pues de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí [...] de todas las cosas. Luego la potencia de Dios por la cual él mismo y todas las cosas son y operan, es su esencia misma.” E1p34d. Por lo tanto, si Dios se afecta a sí mismo, como su causa inmanente, la necesidad de su esencia será obrar de infinitas maneras. Entonces, el obrar o la potencia por la que él y todas las cosas existen, será su esencia misma.

²⁴⁶ E1p17d.

inherentes y eternos del entendimiento infinito de Dios. Esto último en cuanto la naturaleza naturada nos puede otorgar un conocimiento eterno y necesario. Es decir, no compelido por el tiempo.

Cabe hacer una importante aclaración a lo anterior para evitar malentendidos respecto al conocimiento humano, ya que, si bien en este proceso es necesaria la producción de la sustancia, por otra parte, el conocimiento del hombre no podrá desarrollar su productividad de la misma forma en la que lo hace Dios, ya que éste en cuanto ha concebido en su entendimiento infinito -por estar implicado en la naturaleza naturada- también ha sido implicado en sí mismo como parte determinada de una totalidad. Mientras que el horizonte en el cual el humano se acercará al conocimiento de las cosas será exactamente el contrario, ya que éste comenzará por el saber más abstracto y sesgado e irá avanzando (*si su ánimo lo dispone*) hasta lo más concreto y real. Por ende, lo que ocurre en los hechos cotidianos le servirán al hombre de marco común para establecer cada vez relaciones más reales entre la parte y el todo, así como entre la esencia de las cosas y su causa primera. A través de dicho proceso, la razón podrá dar un sentido causal propio a las impresiones de la imaginación, de esta manera, resultará en usos virtuosos que lleven a establecer un ordenamiento adecuado y necesario de aquello que nos ha afectado en el tiempo. Por otra parte, tener un conocimiento adecuado de nuestras afecciones y afectos dentro de una necesidad productiva y expresiva de la sustancia respecto a sus productos, no querrá decir que aquello que nos afectó en el tiempo sea absolutamente falso o negativo. Muy por el contrario, todo aquello que hemos conocido a través de esta vía tendrá una implicación parcialmente positiva en el sentido de que nos comunica que efectivamente hay entidades particulares fuera de nuestro cuerpo que nos afectan. La sustancia será -en tanto que potencia pura- actividad pura, todo estará desarrollado e implicado en esta como una forma absoluta de necesidad de cada uno de los procesos productivos de sus afecciones. Por lo que si nosotros somos afectados por ciertos cuerpos y los ordenamos de forma tal, que entendamos su causalidad inmanente, ya respecto a Dios como causa eficiente, así como en tanto que causa primera, necesariamente ordenaremos virtuosamente todos los acontecimientos que pasan a través de nuestras afecciones. Estableceremos, así, un continuo conocimiento de dicho proceso, por lo que al verlo como necesario, lo asiremos como una especie de eternidad. Este tema será desarrollado en el tercer capítulo con detenimiento, sin embargo, quisimos hacer la anotación en este punto, ya que, como bien señala Luis Ramos-Alarcón, si no se distingue con corrección que, efectivamente, puede haber un ordenamiento de nuestras afecciones respecto a un horizonte de producción pleno en el cual se desarrollen nuestras experiencias a través de las leyes de la naturaleza -es decir a través de la necesidad- productiva de Dios, entonces, el plano de la eternidad quedará trasado como un estatuto trascendente. Que, haría de Spinoza una especie de Parménides como es típico en la lectura idealista hegeliana. Al respecto escribe Ramos-Alarcón:

Si la imaginación siempre es engañosa, pareciera que la imaginación siempre será idea inadecuada y, por tanto, pareciera que la mente debería rechazar toda imaginación para poder producir ideas adecuadas. Esto no solo haría de Spinoza una especie de Parménides, que afirmara el ser a través del entendimiento y rechazara a la imaginación como el no ser. Esta posición traería muchos problemas al interior del pensamiento de Spinoza. Pero el segundo libro de la *Ética* establecía claramente que la mente solo conoce los cuerpos externos y a su propio cuerpo, que es su idea, por medio de los efectos que estos

producen en el cuerpo humano; es decir, no es posible que la mente conozca otros cuerpos existentes temporalmente, ni siquiera a su propio cuerpo, que por medio del efecto que es la imaginación.²⁴⁷

Sin embargo, para dar cuenta de este plano de producción absolutamente infinita en la esencia de la sustancia, así como el de la totalidad de los modos infinitos, será necesario establecer un marco ontológico para que sea posible una ordenación deductiva de las afecciones que permita establecer un marco en el cual se pueda conocer a las cosas bajo una especie de eternidad. Más adelante, vamos a proponer que, el marco a través del cual se puede redefinir la eternidad en Spinoza será una especie de continuo presente por el que pasan necesariamente todas nuestras afecciones, con una ordenación tal que, al estar causada por Dios tanto como eficiencia, como por tratarse de su causa primera, no se podrá distinguir entre un pasado, un presente y un futuro. Todo producto, entonces, al estar necesariamente determinado (es decir, al ser todas las cosas resultado de las leyes naturales), deberán ser entendidas bajo un proceso eternamente actual sin separación de sus causas. Será un proceso siempre presente, pero también sólo accesible por vía del entendimiento que reordena virtuosamente nuestros afectos.²⁴⁸

Por lo tanto, este marco ontológico, mediante el cual se implican la necesidad absoluta de la sustancia respecto a sus modos, estará desarrollada a lo largo de toda la proposición 17 de la primera parte de la *Ética*. Por ende, nos parece fructífero establecer las características más importantes de este contexto productivo. En primer lugar, se señala que derivado de la absoluta necesidad e infinitud de Dios se sigue que: “Corolario 1:[...] no se da ninguna causa que incite extrínseca o intrínsecamente a Dios a actuar, a no ser la perfección de su naturaleza misma.”²⁴⁹ Por lo cual, no habrá nada fuera de la naturaleza común de todas las cosas que lo incite a obrar, ya que sólo existe ella o bien como totalidad desde el entendimiento infinito de Dios en tanto que naturaleza *naturada*, o bien en tanto causa absolutamente primera desde la infinitud de sus atributos. A partir de esta implicación necesaria obra en tanto que perfección. Por otra parte, también cabe destacar que Dios en cuanto que determina sus productos ya desde la causa eficiente (naturaleza *naturada*) o como causa primera (naturaleza *naturante*), tendrá una implicación lógica en toda modificación. Dicha productividad está definida como necesidad de su existencia y, al ser absolutamente infinita se dirá que es causa libre, ya que actúa por su sola potencia: “Corolario 2: [...] que solo Dios es causa libre, pues solo Dios existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza [...] y actúa en virtud de la sola necesidad de su naturaleza [...]. Por tanto [...], solo [Dios] es causa libre.”²⁵⁰ Por ende, sólo Dios es causa de sí y, en este sentido, la producción en tanto que causa primera y eficiente de los modos se sigue de él, la primera como productora, la segunda ya como producto, por eso en la proposición 32 de la primera parte de la *Ética* se afirma que: “La voluntad no puede ser una causa libre, sino sólo necesaria.”²⁵¹ Ya que se sigue como producto determinado de la naturaleza absolutamente infinita de Dios, por lo cual se establece que: “Pues si se supone a la voluntad como infinita, también debe ser determinada a

²⁴⁷ Ramos Alarcón, Luis, *Teoría del conocimiento en Spinoza*, p. 290.

²⁴⁸ *Vid. Infra*. Cap. 3.2.2.4.2.2 Las pasiones, la razón y la temporalidad.

²⁴⁹ E1p17c1.

²⁵⁰ E1p17c2.

²⁵¹ E1p32.

existir y a operar por Dios, no en tanto que es la sustancia absolutamente infinita, sino en tanto que tiene un atributo que expresa la esencia infinita y eterna del pensamiento.”²⁵² Es decir, la voluntad o el entendimiento infinito es ya una expresión de la esencia de un atributo determinado de Dios. Por lo que dicha división de la voluntad o del entendimiento infinito sí es posible, ya que es un modo infinito que responde a la expresión determinada de uno sólo de los atributos divinos, en este caso del pensamiento. Por ende, dicha división del entendimiento infinito se da, entonces, como un producto ya determinado. De esta manera, nada en tanto que modo infinito o finito está fuera de Dios, sino que le pertenece en tanto que es causa primera. Sin embargo, Dios en tanto que causa libre, no podrá obrar en contradicción de su infinita perfección, ya que, si produce mediante su absoluta necesidad una infinitud de cosas, entonces, será absurdo que produzca algo fuera de tal naturaleza. El plano absoluto de producción estará determinado por las leyes o la necesidad de su naturaleza misma. Por ende, Spinoza menciona que:

Otros piensan que Dios es causa libre porque puede hacer, según piensan, que no se haga o no sea producido aquello que hemos dicho se sigue de su naturaleza, esto es, aquellas cosas que están en su potestad. Pero esto es lo mismo que si dijese que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos son iguales a dos ángulos rectos, o que de una causa dada no se siga un efecto, lo cual es absurdo.²⁵³

La voluntad divina como producto causado no puede ir en contrasentido de su perfección. Sólo se producirá a partir de una naturaleza común (en tanto que totalidad) a todas las cosas. La cual expresa un entendimiento infinito que sólo obra en tanto que su misma necesidad como algo causado o necesario. Es decir, a través de las leyes de la naturaleza o, en distintas palabras, de la necesidad de la producción absoluta de la sustancia. Por lo tanto, no hay una dicotomía entre voluntad y necesidad. Dicho tema escandalizó, entre muchos otros, a Leibniz para quien dicha necesidad limitaba la infinita potencia y voluntad divinas. Por lo que necesitó al igual que Descartes introducir el criterio de la absoluta voluntad divina para rescatar la diferencia teológica entre la voluntad divina como acción y el criterio moral de Dios.²⁵⁴ Para Spinoza, no hay división entre voluntad y producto necesario. Todo lo que produce Dios en tanto que absoluto es tanto absolutamente libre, como absolutamente necesario y perfecto. No sólo no habrá contradicción entre necesidad y libertad, sino que estarán profundamente implicadas. A partir de ello se sigue, como no se cansa de repetirlo Spinoza a lo largo de toda la primera parte de la *Ética*, que el entendimiento infinito o la voluntad, no tienen cabida desde Dios como una absoluta necesidad productiva, ya que se siguen solamente de forma abstracta y parcial, desde el punto de vista de un sólo atributo, que será el pensamiento. Dicho en otras palabras, tanto la voluntad como el entendimiento responden a las leyes de la naturaleza.²⁵⁵ Al respecto:

Más abajo mostraré sin la ayuda de esta proposición que a la naturaleza de Dios no pertenecen ni el intelecto ni la voluntad. Sé que son muchos los que piensan poder demostrar que a la naturaleza de Dios

²⁵² E1p32d.

²⁵³ E1p17s.

²⁵⁴ Cfr. Merrihew A., *Leibniz, Determinist, Theist, Idealist*, Ch. 2 Theism, God and Being, 2.7. Is Leibniz's Conception of God Spinozistic?, *passim*. Cfr. Garber, D., *Leibniz: Body, substance and monad*, Ch. 6 Divine Wisdom and Final Causes, *passim*.

²⁵⁵ Como es obvio desde la demostración de la proposición 17 ya que, la necesidad y las leyes de la naturaleza serán sinónimos en términos de productividad sustancial.

pertenece un intelecto sumo y una voluntad libre, pues afirman que nada más perfecto conocen, que puedan atribuir a Dios, que aquello que en nosotros es la suma perfección. Además, aunque conciben a Dios como sumamente inteligente en acto, no creen, sin embargo, que pueda hacer que existan todas las cosas que entiende en acto, pues piensan que de esa manera destruirían la potencia de Dios. Afirman que si hubiese creado todo lo que está en su intelecto, entonces no habría podido crear nada más, lo cual creen que repugna a la omnipotencia de Dios. Por eso prefieren afirmar un Dios indiferente a todo y que no crea nada aparte de aquello que ha decretado crear en virtud de una cierta voluntad absoluta.²⁵⁶

Spinoza tendrá que negar la posibilidad de una voluntad divina (en tanto que un poder decidir aleatorio sobre las cosas, es decir, que Dios podrá decretar que sí y que no crear), para después redefinir en qué consiste la voluntad de Dios. Ya que dicho concepto dejará a un lado sus matices antropológicos, en donde se tenga la opción de elegir entre uno u otro producto. En Dios no hay una voluntad moral en tanto que producción de afecciones de sí. La voluntad de Dios se redefine desde este marco, que entonces, superará la dicotomía entre voluntad y necesidad. No habrá ninguna diferencia entre voluntad y necesidad de producción, lo cual, se podrá entender como la determinación procedente de las leyes naturales de Dios como lo absolutamente perfecto. Por ello, en tanto que Dios es absoluto determina a través de su perfección y necesidad y no a través de su voluntad y entendimiento. Además, como una implicación directa en la necesidad, la infinitud y la perfección de Dios, se encuentra su potencia, ya que constituye una productividad tal, que a partir de ahí se causan infinitas cosas en infinitos modos. Será una potencia productiva tal que concretará el plano de obrar o de acción absoluta de la sustancia. El cual, determinará eternamente sus productos:

Mas yo pienso haber mostrado con suficiente claridad [...] que de la suma potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza, han fluido necesariamente infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todas las cosas. O sea, que siempre se siguen con la misma necesidad, de igual manera que de la naturaleza de un triángulo se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos son iguales a dos ángulos rectos. Por ello, la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde toda la eternidad y permanecerá por toda la eternidad en esa misma actualidad. Y así se afirma, a mi juicio al menos, una omnipotencia de Dios mucho más perfecta.²⁵⁷

Este argumento es fundamental, ya que si bien se cancela la posibilidad de una omnipotencia divina que tenga la facultad de elegir entre distintas posibilidades. Se abre la ocasión de establecer otro tipo de omnipotencia, la cual tendrá como características principales: A) Que el concepto es coherente consigo mismo, ya que, no habrá una totalidad de la potencia divina que se vea coartada por una supuesta impotencia o imperfección. B) Será eterna e infinita, ya que nada podrá limitar su existencia en tanto que sustancia. Y, finalmente C) para nuestra investigación la más importante debido a que concierne a la producción de la sustancia, ya que, en tanto que es omnipotente no podrá crear una serie infinita de cosas que sean contradictorias consigo misma. Por lo tanto, Dios siempre produce desde su omnipotencia, pero esta no es aleatoria con respecto a su necesidad de producción. O sea, que desde el campo *naturado* se responde necesariamente a la producción del campo *naturante* a través de las leyes de la naturaleza. En referencia a dicho plano de producción de las esencias respecto a Dios, Spinoza da el siguiente ejemplo:

²⁵⁶ E1p17s.

²⁵⁷ *Ibidem*

Por ejemplo, un hombre es causa de la existencia pero no de la esencia de otro hombre, pues esta es una verdad eterna y por ello pueden convenir completamente según la esencia. Pero, en cambio, deben diferir en la existencia. Y así, si la existencia de uno perece, no por ello perecerá la del otro. Mas si la esencia de uno pudiera ser destruida y hacerse falsa, también se destruiría la esencia del otro. Por consiguiente, una cosa que es causa de la esencia y de la existencia de algún efecto debe diferir de tal efecto tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia. Ahora bien, el intelecto de Dios es causa de la esencia y de la existencia de nuestro intelecto. Luego el intelecto de Dios, en la medida en que se concibe que constituye la esencia divina, difiere de nuestro intelecto tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia y no puede convenir con él en nada salvo en el nombre, como queríamos. Acerca de la voluntad se procede de la misma manera, como cualquiera puede ver con facilidad.²⁵⁸

Como se puede demostrar, el hombre en tanto que es modificación puede ser causa de la existencia de otro hombre más no de su esencia. Mientras que Dios es causa de la esencia y de la existencia de los hombres. Esto en tanto que, si se destruye un hombre, no se destruye la esencia de los hombres en general, mientras que, si se destruye la esencia de un solo hombre, se destruye la esencia de todos los hombres. Por ende, la producción de los hombres, en tanto que esencias, depende causalmente de que las leyes de la naturaleza se sigan a la infinita productividad de Dios, y no viceversa. Por lo tanto, el entendimiento infinito de Dios sólo produce en tanto que contiene a partir del atributo particular del pensamiento una cantidad infinita de modificaciones implicadas necesariamente en el entendimiento infinito como un todo, es decir, en tanto que naturaleza *naturada*. Por ende, la necesidad absoluta de Dios produce y determina al entendimiento, el cual tendrá una causalidad inherente a las leyes de la naturaleza. En resumen, las leyes de la naturaleza son la necesidad inmanente de producción infinita de la sustancia que implica su perfección, infinitud y potencia absolutas. Desde este campo de plenitud ontológica se determina a todo producto que se encuentre en y por la sustancia desde el entendimiento infinito de Dios, hasta los pensamientos singulares. Y, en el caso de la extensión, a partir la proporción movimiento-reposo, hasta la figura total del universo, así como en los cuerpos particulares. Todos son productos de la necesidad o de las leyes de la naturaleza absolutamente infinita.

A manera de conclusión sobre este capítulo podemos afirmar que, la producción de Dios se da desde una multiplicidad de atributos que califican a la sustancia como absolutamente infinita. Dicha multiplicidad se debe a que los fundamentos ontológicos de las propiedades de la sustancia garantizan que sus formas atributivas de expresión no subsuman o fundamenten a los demás infinitos atributos; por ejemplo, la extensión no podrá ser la base del pensamiento, ni el pensamiento de la extensión, por ende, bajo dicho punto de vista, la metafísica de Spinoza no podrá calificarse ni de materialista, ni de idealista. Por lo tanto, las propiedades de la infinitud, la unidad, la perfección, la indeterminación y la indivisibilidad, permitirán que cada atributo se fundamente sobre una base tal, que cada forma de expresión de la sustancia se entienda por sí misma. Ello, será el cimiento para desarrollar el siguiente capítulo en donde estudiaremos que los atributos de los que participa la consciencia del hombre son la extensión y el pensamiento, en donde no obstante podremos establecer que hay un paralelismo entre ambos atributos (esto por las leyes universales de producción de Dios), cada producto o modificación en su atributo particular se debe entender por sí mismo. Por ende, a pesar de que el producto de la extensión en el hombre sea su cuerpo y en el atributo del pensamiento sea su mente, en donde ambos forman una unidad, por

²⁵⁸ *Ibidem*.

otra parte, tanto la mente, como el cuerpo tendrán un campo de realización y expresión particular. Esto debido a que, si bien, lo mental y lo corporal forman una unidad indisoluble, por otra parte, no se entenderán de la misma forma bajo los sus dos distintos atributos. Por ende, ha sido de suma importancia revisar los presupuestos ontológicos del pensamiento ético de Spinoza, ya que, gracias a ello, podremos dar razón de la productividad del hombre que, atendiendo a las leyes universales de la naturaleza y a su infinita producción establece en sí un campo de productividad propia que detentará una libertad relativa frente a las potencias de los modos circundantes.

Capítulo 3. Sobre la libertad y la determinación de los individuos

3.1- Introducción sobre la producción, la necesidad y las leyes de la naturaleza, respecto a la moral y la libertad

En esta breve introducción, buscamos retratar de forma somera, un preámbulo a los problemas morales que acarrea dicha concepción ontológica de la producción de la sustancia que acabamos de analizar. Lo cual es importante de señalar, ya que, la moral de nuestro filósofo será naturalizada, es decir, que tendrá un horizonte común respecto a los atributos de Dios de los que participan todas sus modificaciones. Al respecto Spinoza afirma que:

La mayor parte de quienes han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de la naturaleza. Es más, parecen concebir al hombre, dentro de la naturaleza, como a un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que, más que seguirlo, el hombre perturba el orden de la naturaleza y que tiene una potencia absoluta sobre sus propias acciones, y que no es determinado por otra cosa más que por sí mismo.²⁵⁹

El problema moral de la libertad en Spinoza surge de este respecto, ya que, si bien todo está a determinado a obrar según las leyes de la sustancia, cada cosa también tiene un grado de realidad en tanto que más propiedades tenga. Frente a ello, se ha planteado desde diversas lecturas una necesidad tal en Spinoza que la libertad de obrar del hombre se ve compelida por el obrar absoluto de la sustancia, en este sentido podemos nombrar a Hegel, para quien los modos se ven asimilados por la “totalidad” de la sustancia. Sin embargo, en la presente investigación se apostará por probar que, no obstante, todo entra dentro de la dinámica de las leyes de la naturaleza en donde todo producto modal expresa, por ende, la necesidad divina, no por ello habrá una carencia absoluta de la concepción de libertad en el hombre, sino que ésta será relativa a su propia potencia respecto a los entes que confluyan con su circunstancia. Esto se debe a que, a pesar de que, el hombre no puede ir más allá de dichas leyes naturales, por otro lado, su potencia misma le permitirá un obrar determinado en el mundo ya que su grado de realidad difiere del resto de los modos. En este sentido, la libertad y la necesidad, en cuanto se refieren al obrar del hombre no son conceptos opuestos. Muy por el contrario, mientras el hombre siga su propia necesidad productiva, en tanto que causa adecuada, entonces, estará ejerciendo una libertad determinada. Por otra parte, el “enemigo” de la libertad en Spinoza, será la coacción de otras modificaciones que impliquen que el ejercicio de la acción del hombre se vea compelido a través de la potencia de cosas externas a su misma naturaleza y necesidad. Al respecto se asevera que: “Por *virtud* y *potencia* entiendo lo mismo. Esto es (*por la proposición 7 de la parte 3*), la virtud, en tanto que referida al hombre, es la esencia o naturaleza misma del hombre en la medida en que este tiene la potestad de hacer ciertas cosas que pueden ser entendidas mediante las solas leyes de su naturaleza.”²⁶⁰

²⁵⁹ E3Pref.

²⁶⁰ E4Def8.

Este tipo de implicaciones no solamente podrán ser estudiadas desde el campo de la libertad de la acción práctica del hombre frente a otros hombres, sino también frente a su entorno. Ello tendrá como consecuencia que cada modificación en tanto que producto expresivo de la potencia de la sustancia busque perseverar en su ser. Cada modificación tendrá un conato propio de existencia, dando por resultado que, cada modificación implique un grado de potencia y un grado de realidad distinto en cada singularidad. Lo cual, a su vez, indicará una cierta cantidad de propiedades²⁶¹ mediante las que expresará su grado de existencia. Al respecto:

Pues la perfección de las cosas ha de ser estimada por su sola naturaleza y potencia, y las cosas no son más o menos perfectas según deleiten u ofendan el sentido de los hombres ni según favorezcan o repugnen a la naturaleza humana. Y a quienes preguntan, ¿por qué Dios no ha creado a todos los hombres de manera que se gobiernen por la sola guía de la razón? no respondo nada más sino que no le ha faltado materia para crearlo todo, desde el más alto hasta el más ínfimo grado de perfección.²⁶²

Bajo este esquema, por ejemplo, un gato tendrá más propiedades de afección²⁶³ que una piedra, pero a su vez un humano tendrá más propiedades que un gato en tanto que de él se derivarán más propiedades. El gato tendrá la propiedad de moverse según sus *determinaciones* anímicas y podrá, además, sentir el mundo que lo rodea a diferencia de la piedra que sólo actuará conforme a propiedades referentes a su composición material²⁶⁴, ello es, a través de su proporción entre movimiento y reposo, así como de su velocidad.²⁶⁵ Por otro lado, el hombre tendrá más propiedades que el gato o que la piedra ya que podrá razonar sobre las causas por las cuales se mueve y, además, podrá investigar sobre la naturaleza de la sustancia y tendrá la capacidad de organizarse socialmente a través en diferentes modelos políticos. Por lo tanto, las propiedades tendrán que ver con el grado de realidad que expresen las cosas. Así, aunque el hombre no pueda ir más allá de su naturaleza, sí puede modificar su andar en el mundo respecto a su entorno, en tanto que tiene la capacidad de comprender las causas de éste. Entonces, si bien el gato tiene la propiedad de moverse por su comida, el hombre, al tener la capacidad de comprender cuales son las causas por las que tiene hambre, podrá elegir entre qué alimento es mejor para su nutrición. Por ende, se podrá esforzar por ejercer conductas que facilitan la comprensión causal del mundo. Sin embargo, esta clase de comprensión del hombre siempre estará determinada a través de su propia naturaleza. Habrá una diferencia radical entre esto y lo que Descartes propone como la facultad del libre albedrío y de decisión de los individuos, ya que, para él todo está determinado en la naturaleza y nada estará sujeto al influjo del azar, *a excepción de lo que el hombre puede obrar, ya que la divinidad hace que todo ocurra conforme a sus leyes con la salvedad de lo que deja a nuestro libre albedrío*. Ello será claro en el siguiente pasaje de las *Pasiones del alma*:

De los deseos que dependen de nosotros y de otro. Así, pues, hay que rechazar por completo la opinión vulgar de que fuera de nosotros hay una fortuna que hace que las cosas ocurran o no, según su capricho, y saber que todo lo rige la Providencia divina, cuyo decreto eterno es tan infalible e inmutable que,

²⁶¹ Cfr. E1p16.

²⁶² E1Ap.

²⁶³ Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera. Cfr. E1p25c.

²⁶⁴ E2p13postulados.

²⁶⁵ E2p13L.

excepto las cosas que ese mismo decreto ha querido hacer depender de nuestro albedrío, debemos pensar que nada de lo que tiene relación con nosotros nos ocurre sin ser necesario y como fatal, de suerte que no podemos desear sin error que ocurra de otra manera. Pero como la mayoría de nuestros deseos se refieren a cosas que no dependen todas de nosotros ni todas de otro, debemos distinguir exactamente en ellas lo que sólo depende de nosotros, a fin de referir nuestro deseo únicamente a esto; y en cuanto a lo demás, aunque debemos estimar su logro enteramente fatal e inmutable, para que nuestro deseo no se ocupe de él, no debemos dejar de considerar las razones que lo hacen más o menos probable, a fin de que éstas sirvan para regir nuestros actos.²⁶⁶

Entonces, a pesar de que la mayoría de los eventos que ocurren en nuestro medio son, a la letra, fatales e inmutables, por otro lado, debemos considerar las razones que hacen de un acontecimiento algo probable, es decir, un evento que se pueda cambiar bajo el mando de la voluntad humana, esto es, que nosotros tengamos potestad de las consecuencias de aquel acto. Descartes propone, ante esto que, si bien los resultados no están siempre bajo nuestra potestad, *el hecho mismo de poder decidir es ya, en sí mismo, un acto de libre voluntad*. Ante ello, nos da el ejemplo de un caminante que necesita llegar un sitio, para lo cual, se le presentan dos senderos, uno de ellos es más peligroso que el otro, pero independientemente del resultado, si se dirige la libre voluntad conforme al camino que nos presenta más facilidades para nuestra salvaguarda, entonces, se utilizará la facultad del libre albedrío conforme a la razón. Por lo tanto, el libre albedrío para Descartes tendrá la capacidad de establecer un nuevo ordenamiento respecto a las cosas que están bajo la potestad del hombre. Ello es, la capacidad de calcular las cosas que son benéficas para nuestra propia vida, por otra parte, será una facultad distinta a la causalidad de lo extenso en tanto que es un modo perteneciente a la sustancia del pensamiento y, por lo tanto, tendrán distintos atributos o naturaleza. Por ende, será una fuerza anímica originaria, un principio mismo de la conducta del hombre frente al mundo. Para Descartes la libertad o el libre albedrío, tendrá, en resumen, la facultad de ser un principio mediante, el cual, el alma actúa con cierta autonomía frente a los eventos del mundo que se nos presenten como posibles y, finalmente, tendrá la capacidad de cambiar el curso de ciertos eventos. El ejemplo que referiremos establece que:

En efecto, si, por ejemplo, tenemos un asunto en algún sitio al que podemos ir por caminos distintos, uno de los cuales suele ser mucho más seguro que el otro -aunque tal vez el decreto de la Providencia sea tal que si vamos por el camino que parece más seguro nos roben y, en cambio, podamos pasar por el otro sin encontrar ningún peligro no debemos ser indiferentes ante la elección de uno u otro ni basarnos en la fatalidad inmutable de ese decreto, sino que la razón quiere que elijamos el camino que habitualmente es más seguro; y nuestro deseo debe ser cumplido en este caso cuando lo hemos seguido, aunque por ello nos ocurra cualquier mal, porque, como este mal era inevitable para nosotros, no hay motivo para desear vernos libres de él, sino solamente para proceder todo lo mejor que nuestro entendimiento nos ha dictado, como supongo que lo hemos hecho. Y lo cierto es que cuando nos ejercitamos en distinguir así la fatalidad de la fortuna, nos acostumbramos fácilmente a regir nuestros deseos de tal modo que dependiendo sólo de nosotros su cumplimiento, pueden siempre darnos una entera satisfacción.²⁶⁷

A diferencia de ello, para Spinoza, si bien, la capacidad de la razón traerá como consecuencia su propia liberación, ésta se dará en términos muy distintivos a los cartesianos. En principio porque se afirma que, lo que en el cartesianismo se conoce como “libres decisiones” o “libre albedrío”, no es otra que el obrar que se ejerce bajo las determinaciones de los deseos subyacentes a la misma naturaleza del hombre. En este sentido, Spinoza

²⁶⁶ Descartes, *Pasiones del alma*, Art. 146., pp. 522.

²⁶⁷ *Ibid.* pp. 522, 523.

no niega que haya cosas que se conocen como decisiones, sino que criticará el hecho de que se piense que éstas no están determinadas por ningún tipo de causalidad, ni exterior, ni interior a la naturaleza del hombre mismo. Sobre ello, se establece en la *Ética* que:

De suerte que la misma experiencia enseña, no menos claramente que la razón, que los hombres se creen libres por el único motivo de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados; y que, además, las decisiones del alma no son otra cosa que los mismos apetitos, y por eso son tan variadas como la disposición del cuerpo. Porque cada uno lo regula todo según su propio afecto; y quienes además son zarandeados por afectos contrarios, no saben lo que quieren; quienes, en cambio, por ninguno, ante el más leve motivo se inclinan a un lado o a otro.²⁶⁸

Por lo tanto, toda obra del hombre que esté determinada a través de sus mismos apetitos, es decir, lo que se decide “libremente” será una forma de conocimiento imaginativo ya que cree estar desligado tanto de su propia naturaleza como del orden común del todo. De suerte que: “Además, el ebrio cree que dice en virtud de un decreto libre de su mente lo que después, sobrio, quisiera haber callado. Y así quien delira, la charlatana, el niño y otros muchos de la misma harina, creen hablar en virtud de un libre decreto de la mente, mientras que [en realidad,] no pueden contener el impulso a hablar que tienen.”²⁶⁹ En el fondo, lo que subyace a esta visión moral del “libre albedrío”, “libre decisión” o “libre voluntad”, es una metafísica dualista, en la cual, el hombre tiene la posibilidad de desligarse, a través del esfuerzo y como un principio, de las determinaciones tanto de su propia naturaleza, como de su contexto. Decidir es (como veíamos en el ejemplo del camino en Descartes), estar exento de la causalidad de la naturaleza.²⁷⁰ Finalmente, indiquemos que, no obstante, hay una clara crítica al concepto de decisión, así como de libertad y voluntad, nuestra tesis a demostrar en el presente capítulo será que Spinoza no dejará de establecer criterios objetivos para distinguir entre distintos tipos de acciones, desde las cuales, se diferenciarán los hombres “libres” de los “esclavos”. En este sentido, en Spinoza el criterio se fundará sobre el discernimiento real y racional mediante el cual el hombre pueda distinguir las causas que le afectan. Por lo cual, se dejará a un lado el fundamento de distinción de la libertad como un principio anímico que pueda establecer una suerte de resistencia frente a los embates de las pasiones sin la necesidad un conocimiento previo veraz. La voluntad, entonces, para el filósofo neerlandés ya no será una facultad más amplia que el entendimiento. Esto decantará en una moral de la libertad que, no obstante, de la misma manera que en Descartes se tratará de luchar contra las pasiones que esclavizan nuestra conducta, por otro lado, cimentará la regulación del ánimo a través de una racionalidad que constantemente tratará de asir al mundo *más allá* de normas teológicas, imaginativas o sociales. La libertad para Spinoza, entonces, no tendrá que ver con la

²⁶⁸ E3p2s. *Trad. Atilano Domínguez. Si bien es cierto que en este pasaje el uso de la palabra *mens* se debería traducir como mente y no como alma, por otra hemos decidido usar esta traducción ya que, no obstante, el término decreto y decisión son sinónimas, nos parece que el segundo retratará mejor, en este caso, la manera en la que el hombre piensa que sus acciones se dan sin ninguna determinación. Sin embargo, la versión de Lomba más apegada al texto y que traduce *decreta* por decreto y *mens* por mente, establece: “De manera que la experiencia misma nos enseña, no menos claramente que la razón, que los hombres creen ser libres por esta sola causa, porque son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que los determinan a ellas; y además, que los decretos de la mente no son nada más que los apetitos mismos, los cuales varían según sea diversa la disposición del cuerpo. Pues cada cual lo modera todo en virtud de su afecto, y quienes tienen conflictos entre afectos contrarios no saben lo que quieren; quienes, en cambio, no tienen ninguno, son empujados aquí y allá por el más nimio motivo.” *Trad., Pedro Lomba.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ E3prol.

ausencia de determinación sobre sus obras, sino con la forma de concebirlas y de actuar frente a éstas. Ya que, por un lado, si se piensan nuestras determinaciones de forma adecuada, es decir, racionalmente, se ejercerá una acción a partir de sí mismo respecto a una causa adecuada y, por otra parte, si se piensan de forma imaginativa, esto es, a través de otra cosa que no sean sus causas reales sino de la confusión y la parcialidad, se padecerá el influjo del orden común de la naturaleza. Ambos sucesos se seguirán en Dios de forma consecuente y necesaria, sin embargo, afectarán de distinta manera al hombre, ya que lo harán, o bien, esclavo de sus pasiones, es decir, del orden común de la naturaleza en la cual están insertos, o bien, constituirán al hombre como un ser congruente consigo mismo que obrará a partir de su propia naturaleza, es decir, a partir de sus necesidades y capacidades reales. Desde esta perspectiva, reconocerá qué causas le determinan y cómo actuar frente a ellas. El hombre entonces, a pesar de que estará determinado por otras cosas, tratará de ejercer en sí una fuerza y una obra particular en tanto que es un producto en y por Dios. Expresará, a través de su singularidad, una fuerza que ha sido dotada a través de su esencia y que, si bien determina todas nuestras obras, por otro lado, se ejerce desde una particularidad tal, que permite obrar al hombre cosas que desarrollen su potencia particular. Entonces, libertad es determinación, pero también será reconocimiento de sus propias fuerzas vitales, de sus deseos, y de su conato particular. Por ende, esta libertad estará dada en un campo relativo a lo humano.

A contraejemplo de Descartes, bajo estos criterios, supongamos que un hombre tiene que tomar un camino para llegar al otro lado de una cadena montañosa, ante él, tiene distintos senderos a elegir, los cuales son: rodear la misma cordillera, bajar al valle para tomar un camino firme, o bien, bajar y tomar un camino de agua para cruzar navegado o nadando hasta la otra montaña. La determinación en Spinoza no consistiría en la imposibilidad del hombre por establecer una elección, sino en que ésta no es libre de causas, cualquier camino que se tome estará necesariamente delimitado a través del conato del hombre, esto es, a través del deseo de vivir. Además, para cruzar de un lado a otro de la cadena el hombre está determinado por una serie de leyes naturales que harán más fácil o complicada su travesía. Por lo tanto, el “decidir de manera absolutamente libre”, no podría entrar dentro de un criterio veraz para distinguir una acción libre en Spinoza ya que para él toda decisión real es una decisión determinada. Cada uno de los caminos por los que se transite ocurre de forma tan necesaria como la otra, ya que, todos sucederán a través del deseo de vivir, de su imaginación o razón y, además, de las leyes de la naturaleza. De esta manera, para Spinoza el criterio para determinar una acción libre será establecer cuál de los caminos es causa adecuada del caminante, ello es, cuál de los senderos conviene racionalmente para llegar con vida al otro lado de la cadena montañosa. Por lo tanto, el hombre esclavo de sus pasiones actuará de forma tan necesaria dentro de las leyes causales de la naturaleza como el hombre libre, sin embargo, habrá una diferencia para sí mismo en tanto que el hombre que actúa a través de sus pasiones no obra por sí mismo, sino a través de un orden que no conviene a su conato, ello es, mediante el orden de cosas externas a sí; mientras que el hombre libre obrará de forma racional, ya que se conocerá adecuadamente tanto a sí mismo, como a las cosas que le afectan en su contexto. Asimismo, el hombre pasional actuará mediante prejuicios que se ha ido forjando en el tiempo ya que, a partir de su memoria, también se determinará la comprensión que tiene

de las cosas²⁷¹, esto se constituye en prejuicios formados aleatoriamente, que deberán ser superados por el hombre para actuar conforme a su propia naturaleza y no compelido por causas externas a él mismo que, dañan su capacidad de pensar y de actuar.²⁷² Regresando al ejemplo de la cadena montañosa, el caminante no puede cruzar volando de un lado al otro de la cordillera ya que carece de las determinaciones que le pudiesen permitir hacer eso. Por otra parte, si las montañas son muy altas habrá falta de oxígeno y hará frío, por lo cual si el sujeto no es lo suficientemente fuerte y ágil probablemente lo lleven a la muerte. La segunda ruta, muy probablemente será más asequible en tanto que en el valle no se presentarán tantas dificultades para llegar al otro lado de la cordillera. Y finalmente, en el tercer camino, si no hay un instrumento de navegación adecuado y el hombre tuviese que nadar una distancia muy larga, factiblemente terminaría ahogándose a causa de una imposibilidad física que le impidiese seguirse moviendo. Por lo tanto, las determinaciones no obedecen a un fin teleológico²⁷³, o hacia no poder elegir entre diversos caminos, sino a las leyes físicas que nos impiden o nos facilitan tomar diferentes rutas de acción. De la misma manera, las leyes naturales de la psicología humana nos determinan o bien a actuar a través de prejuicios, de la imaginación y de una ordenación aleatoria o bien, a través de la razón, de ideas y casusas adecuadas para sí mismo (que serán a su vez causas adecuadas para los demás). Por lo tanto, a diferencia del gato o de la piedra que mencionábamos al principio de este capítulo, el hombre tendrá más realidad en tanto que tiene más propiedades y por ende más cosas puede obrar en el mundo. El hombre, desde esta perspectiva, podrá esforzarse por pensar y actuar a través de sus causas adecuadas. La libertad, en este horizonte, estará sustentada en qué tanto puede obrar el hombre determinado relativamente más por sí mismo y no por otros cuerpos, como en el caso de la piedra. El hombre será libre en tanto que pueda obrar por sí en merced de su propio conato, para lo cual en tanto que determinación, tendrá ejercer un esfuerzo activo y racional para salir del orden común de la naturaleza:

De aquí se sigue que la mente humana, cada vez que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos externos, sino tan solo confuso y mutilado. Pues la mente no se conoce a sí misma sino en tanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo [...].²⁷⁴

²⁷¹ Luis Ramos Alarcón en su libro *Teoría del conocimiento en Spinoza*, se refiere a este movimiento entre lo que ha sido afectado en mí a través del tiempo, con referencia al prejuicio que se proyecta en el futuro como una circularidad del tiempo. Y no le falta razón, ya que el concepto del tiempo para Spinoza estará determinado por nuestros propios afectos y la manera en la que los proyectamos hacia el futuro. A respecto se menciona el dicho texto que: “Por una parte, el principio de asociación de imágenes funciona tanto sincrónica como diacrónicamente; es decir, trabaja tanto para aquellas imágenes que se dan al mismo tiempo, como para aquellas imágenes que se suceden unas a otras. Por otra parte, las imágenes de un tiempo pasado y de un tiempo futuro implican tanto una regularidad fija de afecciones como una regularidad variable de afecciones.” Ramos Alarcón, Luis, *Teoría del conocimiento en Spinoza*, pp. 199, 200.

²⁷² Sobre ello también se escribe en el libro anteriormente citado de Luis Ramos Alarcón que: “Y esto lo logra el hombre que se estudia a sí mismo para identificar las pasiones que trabajan en el cómo prejuicios y resortes y que son las que debe dominar. ¿Cuáles son las pasiones que más afectan a un hombre? La tarea consiste en tomar conciencia sobre aquellas pasiones que ocupan más el tiempo y las reflexiones de uno mismo. Incluso aquellas pasiones sobre las cuales se reflexiona para denunciarlas. El criterio para identificar las pasiones que más dañan a un hombre está en aquello que obstaculiza su poder de actuar y de pensar: aquello en lo que más pone atención pero que lo enferma; aquello en que reflexiona constantemente pero que no puede controlar y no deja de estar abrumado; aquello de lo que más se queja, pero nunca logra dominar.” *Ibid.*, pp. 296, 297.

²⁷³ E1Ap.

²⁷⁴ E2p29c.

Por lo tanto, si bien el hombre no podrá ir más allá de la producción de las leyes determinantes de la naturaleza sobre sí mismo, por otra parte, a través del conocimiento de sí mismo y de dichas leyes, en tanto que nociones comunes, el hombre podrá ejercer la facultad de pensar y de actuar frente a un orden común que lo determina sin adecuarse a su propia naturaleza. Por ende, las propiedades del entendimiento que detenta el hombre no serán meras posibilidades de su existencia, sino que serán determinaciones necesarias de sí, mediante las cuales ejerce un conato particular. El cual, deberá esforzarse tanto por conocerse a sí mismo a como su propio entorno. Esto es lo que se tratará de fundamentar y demostrar en el presente capítulo.

3.1.1- Determinación y afirmación productiva en las singularidades finitas

Como se pudo estudiar en el capítulo segundo de este trabajo, para Spinoza, el concepto de Dios sólo se puede entender a través de una serie de infinitos atributos, los cuales, están en un mismo estatuto ontológico, por lo que se deberá concebir a la sustancia como infinitamente plural, en donde, además, tendrá una serie de propiedades inherentes las unas a las otras. Por ejemplo, no se podrá entender la infinitud, sin la perfección, sin la unidad, sin la indeterminación y sin la eternidad; ello, se asigna de la misma manera para cada una de sus propiedades. Así, la indeterminación no se comprende sin establecer que Dios al ser eterno, único e infinito no puede tener una causalidad externa, por lo tanto, será causa absolutamente libre en tanto que obra en sí y por sí mismo.²⁷⁵ De la misma manera, tampoco se entiende a cabalidad la idea de indeterminación en *Ética 1* proposición 17 sin la idea de perfección. Ya que, no obstante, la sustancia carece de una causa externa a sí misma, por otro lado, produce necesariamente en sí y por sí misma de forma absolutamente determinada a través de las leyes de su propia naturaleza. Entonces, es indeterminada en el sentido de que carece de una exterioridad que la cause y es, a su vez, determinada porque precisamente, al carecer de una causa fuera de sí, la sustancia, será completa, perfecta, indivisible y por lo tanto absolutamente congruente consigo misma. Desde esta perspectiva, aunada a lo estudiado en *Ética 1* proposición 34, en donde se establece que la esencia misma de Dios es su potencia, tenemos que conceder que Él, es absolutamente libre ya que carece de producciones externas a sí mismo y, además, produce una infinitud de afecciones de sí a través de la forma en la que se entiende necesariamente.²⁷⁶

La sustancia en tanto que causa libre no significa que obre de forma aleatoria²⁷⁷, muy por el contrario, el horizonte que se propone reconciliará una producción infinita a través de su potencia respecto a una serie de leyes causales de la naturaleza, las cuales, no siguen a una naturaleza divina volitiva o legislativa como la humana, sino fundamentalmente responden a su propia naturaleza necesaria, perfecta, infinita, única y, sobre todo, inmanente a sus productos. Por ende, estas serán propiedades radicalmente implicadas en su potencia y sus obras. Dios es, entonces, absolutamente determinado en tanto que obra careciendo de causa externa, es decir, en tanto que es causa libre. Ello, se explica de forma cabal en la siguiente proposición:

²⁷⁵ E1p17c2.

²⁷⁶ E1p16, E2Prol.

²⁷⁷ E1p17s.

El vulgo entiende por potencia de Dios una voluntad libre y un derecho de Dios sobre todas las cosas que son, las cuales, por ello, son consideradas comúnmente como cosas contingentes. Pues dicen que Dios tiene la potestad de destruirlas todas y de reducirlas a la nada. Además, comparan frecuentísimamente la potencia de Dios con la potencia de los reyes. [...] Esto es, que así como de la necesidad de la naturaleza divina se sigue [...] que Dios se entiende a sí mismo, con esa misma necesidad se sigue también que Dios obra infinitas cosas de infinitos modos. Además, [...] hemos mostrado que la potencia de Dios no es ninguna otra cosa que la esencia actuosa de Dios. Y por ello, tan imposible nos es concebir que Dios no actúa, como que Dios no es. Por lo demás, si me pluguiese seguir adelante con este asunto, podría mostrar también aquí que aquella potencia que el vulgo finge en Dios no solo es humana [...], sino también que implica impotencia. Pero no quiero sostener tantas veces el mismo discurso. Tan solo ruego al lector una y otra vez que estudie, una vez y otra [...]. Pues nadie podrá percibir rectamente lo que pretendo si no se cuida muy bien de no confundir la potencia de Dios con la humana potencia o derecho de los reyes.²⁷⁸

De esta manera, para Spinoza toda producción de la sustancia se tendrá que establecer desde un marco productivo necesario y absolutamente infinito. Ya que hay un proceso real de producción modal, el cual, es desarrollado a partir de la sustancia como una potencia absoluta que, expresa en sí y por sí las esencias de todas sus afecciones. De donde, sólo las modificaciones infinitas inmediatas y mediatas serán actuales y existentes más allá de una duración temporal limitada. Por otra parte, las modificaciones finitas de cada uno de los atributos serán actuales en Dios en tanto que esencias, pero ello no implica su existencia como actualización de cada una de sus partes, es decir, toda modificación finita para existir como un producto concreto y actual (con una duración determinada), deberá existir necesariamente a través de una relación con otros productos que posibiliten la actualización de sus partes. En este apartado de la tesis estudiaremos la forma en la que dicho producto constituye un modo finito a través de la relación con otros modos mediante las leyes de la naturaleza. Esto, con la finalidad de estudiar el ser del hombre que, bajo esta óptica, abrirá nuevas posibilidades para mostrar al concepto de libertad como una facultad real de la potencia humana.

Comenzaremos por indicar que, a pesar de que en Dios todas las cosas son eternamente actuales, en tanto que es causa primera y eficiente de todo cuanto existe, éstas lo serán solamente en tanto que esencias. Ello es evidente cuando Spinoza afirma en E1p24 que la esencia de las cosas producidas por Dios no implica su existencia, sin embargo, la sustancia no sólo será su causa primera en tanto que esencia, sino que será también su causa eficiente, es decir, es la causa de su existencia real y determinada. Por ende, también será la causa tanto de su existencia, como de su perseverancia en la misma, ello, porque si sólo la sustancia es causa de su existencia misma, entonces, todo cuanto existe deberá tener por causa a la sustancia²⁷⁹. Sin embargo, ello parecería estar en contradicción con lo afirmado en E1p28, en donde se afirma que toda cosa finita que sea determinada a existir tiene que estar, a su vez, determinada por otra cosa de la misma naturaleza, por lo cual, estas casusas, asegura Spinoza, remiten a una infinitud de causas previas a través de las cuales las esencias de las cosas singulares se expresan como existentes²⁸⁰. Desde este horizonte nos podemos plantear la siguiente pregunta: ¿Si Dios es la causa eficiente por la cual los modos de Dios devienen en existencia determinada, impulsando a su existencia ya no solamente como causa primera, sino también como causa eficiente, entonces

²⁷⁸ E2p3s.

²⁷⁹ E1p24.

²⁸⁰ E1p28.

cómo se explica que la causa que determine la existencia de un modo finito sea otro modo finito? Lo que ya se ha planteado en este trabajo, pero que valdrá la pena repetirlo a manera de resumen y de introducción al presente subcapítulo, será que, las modificaciones finitas en tanto que son un producto en y por Dios, las cuales, implican una serie de afecciones en sus atributos particulares²⁸¹ que, a su vez, están contenidos a través de las modificaciones infinitas²⁸², revelarán un proceso productivo real y causal que se desplegará desde Dios hasta sus productos. El hecho de que las cosas singulares tengan que estar en relación causal con otras, entonces, no omite ni divide la producción de la sustancia respecto a sus productos finitos, puesto que todo producto está y se da necesariamente por y en Dios. Por otra parte, no obstante, en la naturaleza *naturada*, hay una temporalidad de los productos finitos, ésta se relaciona con Dios a partir de las leyes de la naturaleza que, si bien expresarán su esencia de forma determinada, por otra parte, al relacionarse con otros cuerpos, harán dicho ejercicio no a partir de la aleatoriedad, sino de leyes precisas, determinadas y determinantes que se implican desde la potencia absoluta de la sustancia hasta las relaciones entre los distintos modos. Es en este sentido que no optamos ni por una lectura reduccionista que, a partir de un monismo uniestructural y unidimensional, redujera todo producto de Dios a una sola forma de explicación y proceso, ya que, si este fuera el caso, la lógica causal del atributo de la extensión se tendría que explicar a través del pensamiento o, viceversa, el pensamiento se tendría que explicar a través de la extensión, cuestión que es imposible para nuestro filósofo. Desde esta misma perspectiva, tampoco apostamos por una lectura dualista, ni desde el plano *naturante* de los atributos y de Dios respecto a lo *naturado* de sus productos, esto, porque habrá entre productor y productos una continuidad, en donde, aunque la sustancia es primordial e infinita ya que no necesita de otra cosa para existir, por otra parte, sus productos son inmanentes a ella, ya que son causalmente determinados *por* sus leyes de producción y se encuentran *en* ella como productos de sí. Además, tampoco se podría afirmar que hay un dualismo entre pensamiento y extensión ya que, a pesar de que cada uno de los atributos de la sustancia debe ser concebido por sí mismo, es decir, que detenta una lógica causal y una coherencia interna propia, por otra parte, los infinitos atributos de Dios guardan un mismo orden y conexión ontológicos, por lo cual, si bien las ideas son causadas por ideas y los cuerpos por cuerpos, ambos aspectos a su vez, forman parte de una realidad común, la cual, por su infinita potencia no podría reducir su expresión a una sola forma (o atributo): sin embargo, establece a través de la necesidad inmanente de sus leyes, un mismo orden y conexión entre sus modificaciones. Cuerpos singulares, corresponderán a ideas singulares, sin embargo, no en tanto que orden causal, ni en tanto que reglas de coherencia interna, cada atributo se explica por sí mismo, a la vez que ambos son inmanentes a la sustancia.

De esta manera daremos razón tanto acerca de la independencia de cada atributo, como de su relación de identidad ontología respecto a los demás, a través de la necesidad inmanente de la sustancia, otorga un mismo plano de realidad a cada una de sus formas de expresión. Ello es claro en las proposiciones 5 y 6 del segundo libro de la *Ética*, las cuales, no solamente tienen importantes consecuencias onto-epistémicas, sino también

²⁸¹ E1p25c.

²⁸² Cfr. “Luego ha debido seguirse de Dios o de algún atributo suyo en tanto que es considerado como afectado por algún modo, pues nada se da aparte de la sustancia y de los modos [...], y los modos [...] nada son sino afecciones de los atributos de Dios. Ahora bien, tampoco ha podido seguirse de Dios o de algún atributo suyo en tanto que afectado por alguna modificación que sea eterna e infinita.” E1p28d.

morales, ya que permitirán justificar a Spinoza una clase de ética que, si bien no niega el cuerpo, le da cohesión a la libertad del hombre a través de su cognición, no en vano se afirma en E5p20s: “Y con esto he concluido todo lo que atañe a esta vida presente. [...] Así pues, ha llegado ya el momento de pasar a las cosas que pertenecen a la duración de la mente sin relación con el cuerpo.”²⁸³ Ello, tiene sentido a la luz de la necesidad de dar cuenta de la mente del hombre en su sentido más coherente sólo a través del atributo del pensamiento. La ontología de la producción y reproducción de ideas tanto adecuadas, como inadecuadas, consta en que su relación causal y cohesión lógica, están determinadas solamente a través de las ideas. No se puede dar cuenta última de un pensamiento determinado a través de un hecho físico (pese a su identidad en la sustancia), recordemos que la mente no la constituye otra cosa más que la idea del cuerpo.²⁸⁴ Entonces, si bien hay una identidad de orden y conexión entre los atributos del pensamiento y la extensión, por otra parte, la causalidad física se tiene que dar exclusivamente a través de la coherencia y lógica del atributo extenso, así como la causalidad de las ideas a través de la forma del atributo del pensamiento. Tal vez parezca una idea contraintuitiva pero a mi juicio Spinoza tiene argumentos válidos para defender este punto de vista. Analicemos, entonces, las dos proposiciones sobre las que se fundamenta este punto de vista:

*El ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios en tanto que este es considerado como cosa pensante, y no en tanto que se explica en virtud de otro atributo. Esto es, tanto las ideas de las cosas singulares como las de los atributos de Dios reconocen como causa eficiente suya, no a sus ideados, o sea, no a las cosas percibidas, sino a Dios mismo en tanto que es cosa pensante.*²⁸⁵

El ser formal de las ideas se refiere a la idea de Dios como causa de las ideas singulares de hombres. Y dicho ser formal, sólo se explica por el atributo del pensamiento. Ya que si bien al atributo de la extensión (o a cualquier otro atributo de Dios) le pertenecen una esencia-existente de la producción del entendimiento de Dios, la idea en tanto tal, sólo le pertenece al atributo del pensamiento. El hecho de que el ser formal de las ideas sólo se explique a través del atributo del pensamiento (en tanto que modificación infinita), no implica que los demás atributos y sus modificaciones en cuanto esencias-existentes no tengan un estatuto ontológico en la producción de la sustancia, sino que no se puede explicar, o dar cuenta de ellos mediante la idea del ser formal de las ideas. Por otro lado, en esta misma proposición se afirma que tanto las ideas de los atributos, como de las cosas singulares reconocen como causa misma a Dios, no a ellos mismos como causas endogámicas, ya que nada es causa de sí más que Dios. Por lo tanto, todo se reconoce en tanto que idea como causa de Dios, rechazando así, de manera tajante, la idea de que la libre voluntad puede generar otro orden causal tanto de ideas como de acciones físicas. Por lo que todo atributo, así como cada expresión de éste, tendrá como causa a Dios. En este sentido, la causa ontológica de todo atributo y toda modificación estará en Dios, pero el medio para identificar dicha producción en el pensamiento será a través del ser formal de las ideas; entonces, esto será una forma de reconocimiento de la causa sobre sus productos generados por la sustancia. En la demostración de la misma proposición se afirma que:

²⁸³ E5p20s.

²⁸⁴ E2p13.

²⁸⁵ E2p5.

Pero esto puede ser demostrado de este otro modo. El ser formal de las ideas es un modo del pensar [...], esto es [...], un modo que expresa la naturaleza de Dios, en tanto que es cosa pensante, de una cierta manera. Y así [...], no implica el concepto de ningún otro atributo de Dios y, en consecuencia [...], no es efecto de ningún otro atributo que del pensamiento. Y por ello, el ser formal de las ideas reconoce a Dios [como causa] solo en tanto que este es considerado como cosa pensante, etc.²⁸⁶

Con ello, nuestro filósofo da cuenta de los atributos a través de sí mismos, ya que como se ha afirmado en repetidas ocasiones, no se pueden reducir los criterios ni de coherencia, ni de desarrollo, ni de cognoscibilidad a solamente uno de los infinitos atributos de Dios. Así, las formas del pensamiento no se explican a través de las formas causales de la extensión, ni éstas últimas a través de la causalidad de las ideas. Ello, se explica con claridad en E2p3d en donde se afirma que: “Pues Dios [...] puede pensar infinitas cosas de infinitos modos. O sea [...], que puede formar una idea de su esencia y de todo lo que se sigue necesariamente de ella. Ahora bien, todo lo que está en la potestad de Dios, es necesariamente [...]. Luego se da necesariamente tal idea y [...] no se da sino en Dios.”²⁸⁷ Por ende, si bien la noción de la idea que se establece en esta proposición implica que la esencia de una modificación determinada es existente, ello no indicará necesariamente que dichas modificaciones existan como modificaciones de atributos distintos al del pensamiento. Así, dicha modificación siempre será actual respecto al pensamiento ya que la expresión de la sustancia en dicho atributo comprenderá una identificación entre producción y producto. De lo cual, habremos de rescatar que Spinoza se refiere a este entendimiento no como productor sino como producto, ya que Dios produce a través de su sola necesidad y naturaleza, por lo que su entendimiento ya viene dado como un producto de sus propias leyes. Entendimiento y voluntad²⁸⁸ de Dios forman una unidad desde el aspecto modal y naturado. Por lo que, esta identificación entre producción y producto implica, a su vez, una relación necesaria, en este caso, desde el atributo del pensamiento por lo que sólo desde él se puede entender la forma en la que éste produce. La segunda proposición fundamental que nos permitirá dar razón de la forma en la que Dios produce sus modos a través de sus atributos, de los cuales, cada uno tiene una disposición causal propia, así como una coherencia propia, será E2p6, que a la letra establece:

*Los modos de un atributo cualquiera tienen por causa a Dios solo en tanto que este es considerado bajo el atributo del que aquellos son modos, y no en tanto que es considerado bajo algún otro.*²⁸⁹ Pues cada atributo se concibe por sí, sin otro [...]. Por ello, los modos de cada atributo implican el concepto de su atributo, pero no el de otro. Y así [...], tienen por causa a Dios solo en tanto que este es considerado bajo aquel atributo del que son modos y no en tanto que es considerado bajo algún otro.²⁹⁰

Esta proposición es muy importante no solamente para entender la forma en la que cada una de las modificaciones finitas se explica solamente a través de sus atributos propios, sino también para comprender *el paralelismo que existe en la producción de los modos desde la sustancia como horizonte único de producción*

²⁸⁶ E2p5d.

²⁸⁷ E2p3d.

²⁸⁸ Cfr. E2p3s. Dicho escolio nos remite a dos partes importantes del problema de la producción en el libro 1 de la *Ética*, la primera de las proposiciones 15 a la 17 en donde se hace el análisis puntual entre voluntad, potestad y entendimiento en Dios. La segunda es la proposición 34 en donde concluye que la esencia de Dios es potencia. En conclusión, la potencia de Dios, en tanto que acto, produce tantas cosas equivalentemente a tantas cosas pueda concebir.

²⁸⁹ E2p6.

²⁹⁰ E2p6d.

necesaria e inmanente. Por lo tanto, de este pasaje podemos derivar que: A) Toda modificación, en cuanto tiene como causa a Dios, se le tiene considerar sólo a través de aquel atributo bajo el cual está producido, es decir, se le deberá pensar sólo desde la coherencia interna del atributo particular debido a que la causalidad productiva de Dios tendrá que ser entendida bajo la lógica de la singularidad atributiva de la cual la sustancia es causa. B) Por lo tanto, los productos, en cuanto que modificaciones, ya finitas o infinitas, deben implicar sólo el concepto del atributo particular desde el cual fueron producidas. Y, finalmente C) todas las cosas tienen como causa a Dios, en cuanto que se las piensa desde un atributo, y no bajo ningún otro. Por lo tanto, no podemos reducir en Spinoza la forma y la coherencia, ni causal, ni explicativa, de un atributo a otro y, por ende, no solamente se cancela cualquier reduccionismo monista de una forma atributiva hacia otra, sino que tampoco se podrá dar razón de ello a través de un sistema dualista. Esto, ni desde la sustancia respecto a sus productos, así como tampoco se podrá probar un sistema dualista entre los mismos atributos, ya que como es claro a través de esta proposición cada uno de los atributos tiene una causalidad productiva y una lógica propia. Sin embargo, como también es notable en dicho pasaje hay una inmanencia de todos los infinitos atributos hacia Dios ya que cada uno de ellos tiene como horizonte productivo primero una única realidad, la cual, al ser absolutamente necesaria detendrá una identidad ontológica a cada uno de los atributos. Por lo tanto, no obstante que cada atributo tiene en sus productos una coherencia tal que sólo implica su lógica y no la de los otros atributos, por otra parte, no sólo se da una razón de la infinita potencia productora de la sustancia a través de sus distinciones reales como formas de expresión y producción, es decir, de su pluralidad, sino también de su inmanencia. La apuesta de Spinoza entonces será la de una pluralidad de formas de producción de la sustancia, una multiplicidad que es infinita, pero que a su vez es inmanente a ella. Nuestro filósofo es un pluralista de la inmanencia, ya que, no obstante, sus producciones se expresarán de forma infinita, por otra parte, para que ello pueda ser así y para que ningún atributo reduzca a otro a su forma expresiva y productiva, se tendrá que instituir horizonte ontológico común que será la inmanencia de la sustancia como absolutamente infinita, ya que abarca a todos los atributos posibles a su existencia y necesidad. Spinoza rescatará la pluralidad de expresiones reales de la sustancia a través de su inmanencia, lo cual, a la vez que la detenta como plural y no reduccionista, le otorga un marco de coherencia interna en todos sus atributos que es dada a través de su existencia necesaria y de sus leyes de producción. No obstante, esto ya ha sido estudiado en distintas partes de este trabajo, aquí trataremos de dar cuenta de este tema a través de sus aspectos tanto epistémicos como morales. La importancia de ello radicará debido a que todas las modificaciones al ser causadas por un solo atributo (debido a la pluralidad productiva de la sustancia), por otra parte, al ser inmanentes a la producción necesaria de Dios, estarán en un mismo plano ontológico de existencia necesaria. Así, las cosas, podrán ser comprendidas al menos a través de los atributos a los cuales el ser humano tiene acceso, la extensión y el pensamiento. Entonces, aunque la coherencia de las ideas como productos del atributo del pensamiento no puede ser reducida a la lógica de la extensión, así como tampoco los cuerpos pueden ser reducidos a la lógica causal y estructura de las ideas, por otra parte, comparten una misma productividad ontológica desde el marco de las leyes de la naturaleza, es decir, desde la necesaria existencia de la sustancia; por ende, Spinoza afirmará que: *“El orden y la conexión de las ideas es el mismo que*

*el orden y la conexión de las cosas.*²⁹¹ [...] Pues la idea de cualquier cosa causada depende del conocimiento de la causa de la que es efecto.”²⁹²Entonces, la producción modal de la sustancia a través de sus propiedades (de infinitud, unidad, perfección y potencia) establecerá necesariamente una equivalencia entre ideas y cosas extensas. Por lo tanto, hay un paralelismo a través del cual se establece una relación intrínseca y ontológica mediante los distintos modos de la sustancia y, sin embargo, cada atributo conserva una forma de expresión única, una coherencia lógica propia, y *una causalidad que, aunque desde el plano ontológico tiene una relación respecto a la producción inmanente y necesaria de la sustancia, no se explica más que a través de su atributo mismo, ya sea una idea o un cuerpo.* Esto se expondrá más a detalle con respecto al hombre en el capítulo: 3.2.- *Dar cuenta del hombre.* Por otra parte, será importante señalar tanto el corolario como el escolio de la misma proposición, ya que en ellos Spinoza da razón de la forma en la que, si bien, hay una pluralidad de atributos con distinciones reales y con una coherencia interna necesaria, por otra parte, habrá una identidad respecto a su existencia en tanto que productos de una misma sustancia. De esta manera, a la vez que de cada atributo se tiene que establecer un orden coherente y causal por sí mismo, por otra parte, a través del concepto de potencia, que no es otra cosa sino la esencia misma de la sustancia, Spinoza afirma que, para Dios hay una igualdad entre el pensar y el actuar. Al respecto: “De aquí se sigue que la potencia de pensar de Dios es igual que su potencia actual de obrar. Esto es, que cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, a partir de la idea de Dios, según el mismo orden y con la misma conexión.”²⁹³

Es decir, la identidad respecto de los atributos se da en el plano de la existencia y la potencia como acto de la sustancia. Dicha identidad, entonces, no se establece desde la relación causal entre pensamientos y cosas, tampoco se da entre la relación entre la coherencia lógica o las similitudes que se puedan establecer entre un atributo y otro, sino que se establece a partir de la propia actividad de la sustancia. Ello traerá a nuestro filósofo grandes ventajas a la hora de edificar su epistemología y moral. Por un lado, los productos de los atributos, al ser modificaciones con una estructura propia, no tendrán que explicarse a través de otros atributos, por lo cual una idea no necesita un correlato actualmente existente en la extensión para ser verdadera, así como tampoco un cuerpo necesita de una idea para explicar su actividad, sin embargo, ello no quiere decir que no exista una relación entre ambos aspectos atributivos de la realidad; muy por el contrario, hay efectivamente una identidad en Dios que dota a cada uno de los atributos con una necesidad inmanente y que responde necesariamente a las leyes de la naturaleza. Así, Spinoza rescata, por una parte, la posibilidad de que cada atributo se pueda concebir por sí mismo y por sus propias estructuras y, por otra parte, los relaciona a través de la identidad de la sustancia. La apuesta entonces será que el orden de las ideas en efecto se tiene que explicar a través de ellas mismas, pero siempre tendrán una relación íntima de existencia en la sustancia respecto al cuerpo. Podemos concebir de forma adecuada ideas de “inventos ingeniosos” que no han sido actualizados en la extensión²⁹⁴, el orden de dichas ideas puede ser del orden del conocimiento en tanto que obedezcan a las leyes

²⁹¹ E2p7.

²⁹² E2p7d.

²⁹³ E2p7c.

²⁹⁴ E2p8.

de la naturaleza, por lo tanto, dichas ideas estarán necesariamente implicadas en una naturaleza que existe y que produce en sí y por sí misma; sin embargo, la forma en la que dichas ideas fueron concebidas, producidas y enlazadas en la mente de un hombre, es distinta de la forma en la que llevan a cabo causalmente las relaciones físicas de esos mismos “inventos ingeniosos”. Por ende, si bien ambos atributos nos hablan de una misma realidad, no por ello se actualizan en el mismo tiempo y con la misma lógica y coherencia interna. Si bien, la idea de un avión en nuestra mente nos habla de una realidad común respecto al atributo de la extensión, no se explica de la misma forma causal la actualización del avión como un ente extenso, ya que, si bien puede ser actual en el pensamiento, puede ser no ser actual en la extensión. Además, el orden causal mediante el cual fue producido dicho avión es distinto en cada uno de los atributos. Entonces, será importante señalar que la potencia de Dios, que no es otra cosa que su esencia, será la misma como pensamiento y como acción. Este tema también es importante para explicar el orden de conexión de las ideas y de los cuerpos, ya que, si su producción en el pensamiento corresponde a su producción material, no habrá contradicción alguna entre ideas y cuerpos, por lo tanto, el hombre no obstante que siempre tendrá ideas que son en y por Dios, éstas implicaran a la extensión como parte de una existencia común. Finalmente queda por analizar el escolio de la proposición séptima de la segunda parte de la *Ética*, en donde se dará razón de la manera en la que dicha producción modal se establece de manera a la vez que plural en los atributos de Dios, al mismo tiempo, se expresa desde un marco absolutamente inmanente respecto a su existencia. Spinoza afirma en el referido pasaje sobre la identidad de la sustancia ya como pensante y como extensa que:

Antes de que pasemos más adelante, hemos de traer a la memoria aquí lo que más arriba hemos mostrado, a saber, que cuanto puede ser percibido por un intelecto infinito como constitutivo de la esencia de una sustancia, todo ello pertenece solo a una única sustancia y que, en consecuencia, la sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, comprendida ya bajo este, ya bajo aquel atributo.²⁹⁵

Por ende, todo lo que se percibe de cualquier atributo es el resultado de la producción de la sustancia única. La res extensa es lo mismo que la res cogitans desde dos manifestaciones distintas, pero reales, lo que significa que cada una tiene una coherencia y una dinámica particular. Por ende, continúa Spinoza: “*Así, también un modo de la extensión y la idea de ese modo es una y la misma cosa, mas expresada de dos modos [...]*.”²⁹⁶ Es decir, en dos modos que son, a su vez, el resultado de dos atributos distintos y reales ya que éstos a la vez que expresan una existencia común producen realmente a través de sí mismos, lo que expresa cada uno de los infinitos atributos de Dios *no es una ficción*. Por ello Spinoza afirma que, si Dios es la causa de la idea de un círculo, dicho orden causal deberá ser explicado solamente a través del atributo del pensamiento, ya que dicha ordenación y coherencia no podrá ser explicada a través de la causalidad extensa, porque la acción que lleva a cabo el sujeto respecto a cómo se origina la idea del círculo es distinta a como se establecen las relaciones causales en la extensión. Por ende, aunque el círculo en tanto que el ser formal de las ideas sea el mismo que círculo extenso, tendrán que ser concebidos bajo dos atributos distintos:

²⁹⁵ E2p7s.

²⁹⁶ *Ibidem*. El subrayado es propio.

Y si he dicho que Dios es la causa de la idea, por ejemplo, de un círculo solo en tanto que es cosa pensante, y del círculo solo en tanto que es cosa extensa, lo he dicho porque el ser formal de la idea del círculo no puede percibirse sino por otro modo del pensar, como su causa próxima, y este a su vez por otro, y así al infinito. De manera que, en tanto consideremos las cosas como modos del pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza toda, o sea, la conexión de las causas, en virtud del solo atributo del pensamiento.²⁹⁷

En cómo se ha producido la idea del círculo no se implicará la proporción entre movimiento y reposo. De la misma manera, para la producción de un cuerpo externo no se involucrará ni la imaginación, ni la razón, ni la intuición intelectual, ya que para que un objeto se relacione con otros, se mueva, entre en reposo, asimile a otros, se destruya, etc., no necesita nada de lo que un pensamiento necesita para producirse; asimismo, para que la órbita de la tierra gire alrededor del sol, no se necesita de la imaginación, ni del entendimiento de nadie para que se produzca ese fenómeno. *Sin embargo, (y aquí radica la originalidad de este argumento) aunque ambos atributos se expliquen causalmente bajo una coherencia propia, ambos explican una misma existencia, una misma realidad.* Por ende, no obstante, la independencia causal del pensamiento y de la extensión es posible para el pensamiento establecer ideas acerca de las distintas relaciones entre los cuerpos externos, *porque si bien hay una independencia causal de cada atributo, por otra parte, la causalidad de cada atributo responde a una causalidad común del orden de las leyes de la naturaleza divina.* La independencia causal de cada atributo no establece dos realidades distintas, sino que explica la misma realidad de formas distintas, es decir, la causalidad de las leyes de la naturaleza se explica en cada atributo de distinta manera, pero dicha expresión es una realidad efectiva de la sustancia, por ello es que podemos afirmar que, a la vez que cada atributo guarda una independencia causal y lógica, por otra parte, dicha causalidad expresa una misma realidad común en cada uno de los atributos. En el mismo sentido se puede afirmar que, para el cuerpo es posible realizar a través de sí cosas originadas en el atributo del pensamiento, en las ideas, por ejemplo, se puede elaborar físicamente un instrumento tecnológico como un arma o una máquina o, de la misma manera, también se podría originar la constitución de una nueva disposición respecto al cuerpo individual como el llevar a cabo un orden distinto de hábitos con respecto a la salud, esto, no como una acción voluntaria del hombre respecto a su cuerpo, o respecto a los cuerpos que lo circundan en su contexto, sino como actos de la mente sobre el cuerpo con una concordancia necesaria en sus leyes comunes. Ello, se dispondrá como un acto de entendimiento de la identidad entre sus ideas y su cuerpo que, aunque se expresan cada una con una lógica causal distinta, obedecen a un mismo plano de realidad productiva de la sustancia. Así, cada atributo tiene un ordenamiento y una coherencia causal distinta pero real, mas, ambos hablan de una misma existencia. Si bien no hay una interacción causal entre los dos, *sí hay una identidad ontológica*, por ello, puedo concebir de forma adecuada cosas que han no han sido actualizadas en el campo de lo extenso y, por eso, el campo de lo extenso no necesita de las ideas para interactuar de infinitas maneras entre sus partes y, sin embargo, ambas coinciden en una misma realidad, ello es, en unas mismas leyes de producción inmanente. En fin, ambos atributos coinciden en una misma necesidad. Esta idea se refleja de forma clara en el siguiente pasaje: “Y en tanto que sean consideradas como modos de la extensión, el orden de la naturaleza toda debe también ser explicado en virtud del solo atributo de la extensión, y lo mismo

²⁹⁷ *Ibidem.*

entiendo a propósito de los otros atributos. Pues Dios, en tanto que consta de infinitos atributos, es realmente causa de las cosas tal como son en sí.”²⁹⁸

Por ende, al tener cada atributo una lógica interna los modos del pensamiento son producidos como ideas singulares que, sin embargo, siempre irán en consecuencia del mundo extenso ya que ambas distinciones de la sustancia son reales. De esta manera, todo esfuerzo que pongamos sobre el campo del pensamiento como forma de entender lo extenso, desde la manera de concebirlo, de experimentarlo y de vivir él, implicará entonces una forma particular de cohabitarlo. En dicho sentido se podrá decir que existe un paralelismo entre como concibe el hombre al mundo y como lo experimenta en cuanto es cuerpo. Ya que, no obstante, la lógica de lo extenso no reduce o anula a la del pensamiento y viceversa porque ambas son coherentes en su lógica interna sólo consigo mismas (es decir, la extensión con la extensión y el pensamiento con el pensamiento), los dos hablan de una misma realidad y, el esfuerzo que lleva a cabo el hombre como producto particular de la sustancia se realiza en esta realidad común para los infinitos atributos. De esta forma, si las ideas se adecuan a ellas mismas, si tienen una lógica interna de explicaciones causales de los modos extensos cada vez más claras y distintas, entonces, también se modificarán aspectos importantes de la relación del cuerpo del hombre consigo mismo y con el medio extenso que habita, ello siempre como una identidad y no como una voluntad de la mente sobre el campo de lo extenso. Entonces, si el hombre se esfuerza por establecer un orden causal respecto de las ideas que establece a través de sus afecciones con el mundo, implicará una nueva disposición de sus relaciones materiales con respecto al medio extenso que le rodea al formar parte de una misma existencia, todo esfuerzo y realización productiva intelectual tendrá un correlato en el cuerpo (aunque dicho ordenamiento mental de las ideas se explique a través de su propia coherencia). De la misma manera, si el cuerpo es afectado por una situación adversa o benéfica para sí, a su vez ello tendrá un correlato en el pensamiento, por ejemplo, si el hombre pasa por un estado de hambre grave, la producción de las ideas menguará de forma significativa por la falta de energía necesaria para el cerebro, o bien, puede darse un beneficio para la producción de las ideas a través de una alimentación correcta y un descanso adecuado, sin embargo, dicho orden causal del cuerpo se deberá explicar a través de la coherencia causal misma del atributo extensivo y no mediante la lógica del pensamiento. Hay, por lo tanto, una unidad ontológica entre el cerebro y la mente, (y como ha demostrado Damasio con la totalidad del cuerpo)²⁹⁹. Lo cual, no querrá decir que los procesos de las ideas adecuadas o inadecuadas de la mente se tengan que explicar a través de la salud del cerebro o del cuerpo, ni la tampoco la salud del cerebro se podrá explicar a través de la adecuación de las ideas, aunque sean una y la misma cosa y aunque tengan un correlato necesario ambos aspectos del hombre. La salud de la mente se explicará a través de

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ Con relación a ello, el neurobiólogo Antonio Damasio, opina que el correlato corporal de la mente no se limita al cerebro. Ello porque a través de distintos experimentos se ha demostrado que, por ejemplo, cuando pacientes en estado parapléjico dejaban de tener sensaciones conscientes de sus órganos internos y su funcionamiento, de forma automática perdían toda noción de la realidad, es decir, su producción consciente de ideas menguaba en su totalidad. Por lo tanto, a la conclusión que llegó el científico spinozista es que para que exista la producción de ideas como actividad mental se deberá tener consciencia del cuerpo, por lo menos un cierto conocimiento actual de su funcionamiento interno. Sobre ello véase el capítulo: *Perder el cuerpo y perder la mente* en, Damasio A., *En busca de Spinoza, Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, pp. 182-186.

la adecuación de las ideas y la salud del cuerpo se explicará a través de las funciones bio-químicas y de sus relaciones entre su proporción de movimiento-reposo con su medio. Insistimos, que cada atributo tenga su coherencia interna y su causalidad propia, de ninguna manera significará que ambos aspectos de la realidad no estén “correlacionados”, incluso este término estaría calificando inadecuadamente qué sucede entre la mente y el cuerpo, lo correcto sería establecer una identidad que constituye todas sus directrices en el campo de la inmanencia de la sustancia; la cual, dota a todos los atributos, así como a todas sus modificaciones de una existencia común y absolutamente necesaria. Mente y cuerpo, en el terreno ontológico establecen una unidad que se explica a través de dos modificaciones distintas. Esto es, una pluralidad de expresiones que se fundamentan en la inmanencia.

Por lo tanto, toda modificación, tanto infinita como finita, estará producida a través de la lógica particular de cada atributo y, sin embargo, cada una de ellas nos habla acerca de la misma existencia. Ahora nos toca dar cuenta de cómo el hombre, en tanto que modificación finita se explica tanto a través del atributo de la extensión como del pensamiento. Esta tarea se llevará a cabo con la finalidad de analizar el proceso desde el que las modificaciones particulares expresan una fuerza o potencia singular. Toda modificación finita en tanto que es parte de una totalidad expresada por un atributo de la sustancia expresa, a su vez, un conato particular. Es decir, produce una fuerza interna o potencia que tendrá como finalidad perseverar en su existencia. Ahora bien, como ya analizamos en páginas anteriores, toda modificación del pensamiento tendrá su correlato de identidad necesaria en la extensión que, sin embargo, causalmente tendrá un orden lógico y de coherencia distinto. Por ende, dados los distintos órdenes de causalidad de cada atributo, una modificación en tanto que idea puede establecerse como existente por el sólo hecho de estar comprendida en el atributo del pensamiento, por contraparte, si consideramos a una modificación singular del atributo de la extensión estará comprendida como existente en el atributo de lo extenso sólo en tanto que su esencia se actualice a través de causas particulares y finitas, ello es, a través de las relaciones físicas con otros cuerpos. Por lo que se deberá aceptar que, en la idea infinita de Dios como una modificación ya dada y necesaria del atributo del pensamiento estén contenidas, a su vez, las modificaciones singulares de cada uno de los atributos³⁰⁰. Es decir, que su ser objetivo o sus ideas sólo existen en tanto que son productos comprendidos en Dios. Por otra parte, las modificaciones

³⁰⁰ Al respecto Deleuze dice que hay en el atributo del pensamiento una prioridad ontológica ya que en esta se contienen las ideas de cada uno de los infinitos atributos, en ello concordamos con el francés ya que se puede afirmar que cada uno de los atributos responde a distintas causalidades y lógicas de producción y, sin embargo, todos dan cuenta de la misma realidad. Al respecto escribe que: “Si se supone una modificación substancial, ella será expresada una sola vez en cada uno de los otros atributos, pero una infinidad de veces en el entendimiento infinito, por tanto, en el atributo pensamiento. Y cada idea que la expresará en el pensamiento representará el modo de tal atributo, no de otro. De manera que entre esas ideas habrá tanta distinción como entre los atributos mismos o los modos de atributos diferentes: no tendrán «ninguna conexión». Habrá, pues, una distinción objetiva entre ideas, equivalente a la distinción real-formal entre atributos o modos de atributos diferentes. Más aún, esta distinción entre ideas será ella misma objetiva-formal, por mucho que se la refiera el ente formal de las ideas mismas. Habrá, pues, en el pensamiento modos que, perteneciendo a un mismo atributo, no se distinguirán sin embargo modalmente, sino formalmente o realmente. Aún allí este privilegio permanecería ininteligible si no se hiciera intervenir la relación particular del atributo pensamiento con la potencia de pensar. La distinción objetiva-formal es en la idea de Dios el correlativo necesario de la distinción real formal, tal cual es en la naturaleza de Dios; designa el acto del entendimiento infinito cuando aprehende atributos diversos o modos correspondientes de atributos diversos.” Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 85.

tienen otra dimensión en su existencia en tanto que no solamente pueden estar comprendidas en Dios como idea infinita, sino también como seres individuales y actuales. Sobre ello escribe Spinoza que:

De aquí se sigue que cuando las cosas singulares no existen sino en tanto que comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo, o sea, sus ideas, no existen sino en tanto que existe la idea infinita de Dios. Y cuando se dice que existen las cosas singulares no solo en tanto que están comprendidas en los atributos de Dios, sino en tanto que se dice que duran, sus ideas implican también la existencia, por la cual se dice que duran.³⁰¹

La duración será entonces un concepto importante, ya que mediante él se puede afirmar que una cosa existe, ya no solamente en y a través de los atributos de Dios, sino ahora a través de la esencia como una entidad individualizada. En este sentido nos podemos preguntar: ¿Cómo se da dicho proceso de individuación? ¿Es la misma producción y dinámica respecto a cada uno de los atributos? La tesis que trataré de defender en este sentido será que para nuestro filósofo la manera de individuación causal será distinta para cada uno de los atributos. Es decir, cada una de las modificaciones ya como ideas, ya como cuerpos, establecen una causalidad propia, en el sentido de que la causalidad de la sustancia (o dicho de otra manera, la causalidad de las leyes de la naturaleza) se manifestará de distinta y real manera en cada atributo; por otra parte, ambos atributos deben responder a lo planteado en E1p28, ya que dicha proposición corresponde a la continuidad productiva entre el ámbito de lo *naturado* y de lo *naturante*, entre productor y producto, por lo que implicará no solamente a la naturaleza de cada uno de los atributos, sino también a la existencia como marco inmanente general de todo cuanto existe. En relación con esto, Steven Nadler menciona que, en la *Ética*, el concepto de Dios implica tanto en el ámbito de lo *naturado*, como en el de lo *naturante*, por lo que afirma:

A pesar de la pulcritud y sofisticación de la interpretación causal, se debe conceder que, a la luz de esta distinción entre *Natura naturans* y *Natura naturata*, hay cierta ventaja en la lectura según la cual Dios es idéntico al universo entero, en ambos aspectos. Aspectos activos invisibles y pasivos visibles. Spinoza identifica *Deus* con *Natura*. Así, cuando nos dice que *Natura* incluye tanto un aspecto *naturans* como un aspecto *naturata*, la conclusión natural parecería ser que *Deus* debe identificarse con ambos. Dios es tanto la dimensión activa como la pasiva de la Naturaleza, lo que causa (o “naturalezas”) y lo que es causado (o “naturalizado”). Si, como afirma IP29s, *Natura naturans* es simplemente Dios, “en la medida en que es considerado como causa libre”, parecería deducirse que *Natura naturata* es también Dios, en la medida en que es considerado de alguna otra manera.³⁰²

Por lo que a ello concierne, si bien concuerdo con Nadler en el aspecto de que hay una continuidad entre ambos aspectos de la realidad y que incluso se llega a nombrar a Dios desde el ámbito de lo *naturado*, por ejemplo, en E1p16, E1 Ap., E2p4d, E2p7s E2p43s, E2p11c, por otra parte, sólo se refiere a Dios en cuanto es entendimiento infinito, en donde, es lógico que Spinoza erija una continuidad en tanto que dicho entendimiento infinito es producto de la infinita potencia de Dios. Sin embargo, si bien hay una continuidad causal entre ambos aspectos de la realidad, por otro lado, no hay una identidad entre el estatuto ontológico de los modos respecto a la sustancia. Ya que, los primeros tendrán como causa a la sustancia y estarán en ella de forma determinada y la segunda determinará sus productos a través de su existencia necesaria, por lo que, si por una parte hay una

³⁰¹ E2p8c.

³⁰² Nadler, S., *Spinoza's Ethics an Introduction*, p. 83. (La traducción es mía)

continuidad entre lo *naturado* y lo *naturante*, no por ello debemos confundir ambos aspectos de la realidad, ni su prioridad ontológica. Por lo tanto, si bien el concepto de Dios abarca desde lo *naturante*, hasta lo *naturado*, por otra parte, Dios en el aspecto *naturado*, ya habrá sido diferenciado del primer aspecto en donde se constituye como la realidad absoluta que implica todos los atributos. El concepto de Dios en el aspecto *naturado* aparece como producto, es decir como entendimiento infinito, ya que al ser la totalidad que abarca alguno de los campos de la realidad (ya sea en extensión o en pensamiento), será factible de división, cuestión que es imposible en aspecto *naturante*. Es por ello que, además, en la parte quinta de la *Ética*, se puede establecer algo tal como:

*El amor intelectual de la mente hacia Dios es el amor mismo de Dios con el que Dios se ama a sí mismo, no en tanto que es infinito, sino en la medida en que puede explicarse por medio de la esencia de la mente humana considerada bajo la especie de la eternidad; esto es, el amor intelectual de la mente hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.*³⁰³

Por ende, Spinoza es muy claro respecto a que en la consideración del concepto de Dios debe haber una diferenciación entre definir a Dios respecto a su posible partición, es decir, en tanto que es precisado como un producto *naturado* (o sea, en tanto que es pensado por el hombre y de esta manera se pueda explicar por la sola esencia de la mente humana) y, por otra parte, será necesario admitir a Dios como un ser absolutamente infinito, es decir, desde el aspecto *naturante*, en tanto que le pertenecen infinitos atributos y es indivisible. Por ende, creo que una lectura como la de Nadler y otros intérpretes³⁰⁴ no hace justicia a la complejidad del

³⁰³ E5p36.

³⁰⁴ No es nuestra tarea demeritar aquí grandes esfuerzos como el de Nadler, es normal e incluso hasta natural no estar de acuerdo con un intérprete en algunos puntos y diferir de otros. Sobre lo discutido en esta parte del trabajo, señalemos también a las interpretaciones de Michael Della Rocca y Don Garret que, partiendo de presupuestos similares a los de Nadler, llegar a presuponer un monismo en el cual, se superponen ambos aspectos de la realidad, lo *naturado* y lo *naturante* dejan de tener sus propiedades en tanto que sustancia y atributos y, por otro lado, en tanto que modificaciones. En este sentido Della Rocca en su obra *Spinoza* afirma que: “Spinoza’s metaphysics is, in many ways, an effort to tap into the underlying rationalist motivations of Descartes’s metaphysics and to follow through on these motivations more consistently than Descartes ever did. Employing the Cartesian notions of substance, attribute, and mode, and wielding strongly rationalist principles only hinted at in Descartes—such as the PSR and the Principle of the Identity of Indiscernibles—Spinoza is able to mount a powerful argument for substance monism, for the view that there is, fundamentally, only one thing in the world. On the same basis he argues for the concomitant view that you and I and the table are merely modes of merely states or properties of this one substance and not, as Descartes would have it, substances in their own right. Spinoza’s PSR dictates that he holds not only determinism—the thesis that each event is determined by previous states of the world—but also necessitarianism, the much stronger thesis that all truths are absolutely necessary and that there is only one possible total sequence of events. Spinoza’s PSR also generates his rejection of divine teleology, the view that God produces the world for the benefit of certain beings, such as, for example, human beings. On the contrary, Spinoza says, God acts simply out of the necessity of his nature without singling out for special attention any particular finite beings.” Della Rocca, M., *Spinoza*, pp. 87, 88. Por otro lado, en un sentido muy similar afirma Don Garret que: “The human body is a local and temporary expression of God’s own infinite extension; and the human mind is the corresponding, and indeed identical, local and temporary aspect of God’s own infinite thought. Spinoza’s substance monism entails that the human mind is not a substance in its own right, engaged in thinking ideas that are numerically distinct from God’s ideas; instead, Spinoza holds that each human mind is a complex idea contained within God’s infinite intellect (Corollary to Proposition 11 of Part 2), so that ideas in a human mind are literally shared with God. The human mind is, as it were, some of God’s own knowledge—namely, God’s knowledge insofar as it constitutes knowledge specifically of that human body, or God’s knowledge of things from the limited perspective of that human body. When a mind has ideas of things together with the ideas of their causes, the mind has ideas that are *adequate* and *true*—ideas of the intellect—and it understands in just the same way that God does. When the mind has ideas of things without the ideas of their causes, it has *inadequate* and *false* ideas, ideas (p.21) of the imagination, and the mind’s understanding is mutilated and confused in comparison with God’s more comprehensive and complete understanding, which does include ideas of these causes. All ideas by their nature involve an affirmation of their content, according to Spinoza (Proposition 49 of Part 2). He therefore denies Descartes’s doctrine that a mind can sometimes choose whether to affirm or deny the content of its ideas; instead, the mind will necessarily affirm that content unless it also has other ideas that necessarily lead the mind to reject it.” Garret, D., *Necessity and nature in Spinoza’s philosophy*, pp. 20, 21. En resumen,

argumento de la continuidad entre lo *naturado* y lo *naturante*, ya que sólo superponen un plano a otro, llegando a argumentos tales como la posible división de la sustancia en partes, que conforma una de las confusiones interpretativas más grandes de la historia ya que, desde Bayle a través de la superposición de ambos planos se pueden llegar a afirmar cosas tales como que, si Dios se divide, entonces, puede entrar en guerra consigo mismo. Por lo tanto, para resolver dicho problema propondremos que, si bien todos los atributos responden a distintas lógicas causales, por otra parte, se puede reconocer a E1p28, como una proposición que da cuenta de la producción misma de la sustancia sobre todos sus productos finitos. En el referido pasaje se afirma que:

*Cualquier cosa singular, o sea, cualquier cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a operar si no es determinada a existir y a operar por otra causa que también es finita y tiene una existencia determinada; y a su vez esta causa tampoco puede existir ni ser determinada a operar si no es determinada a existir y a operar por otra que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito.*³⁰⁵

Por ende, si cualquier modificación es puesta en la existencia mediante una causa eficiente que está implicada directamente en Dios como idea infinita, por otro lado, como refiere el citado pasaje, en donde se afirma que una cosa que es finita y determinada a obrar no puede tener una existencia concreta sino es determinada a existir y a obrar, a su vez, por otra causa que también es finita y determinada a obrar por otra causa y así hasta el infinito. Por otra parte, si como es evidente en E2p5³⁰⁶, así como en E2p8c³⁰⁷, se tendrán que tener presentes dos elementos muy importantes: a) la causa eficiente, es decir la sustancia en tanto que pone en la existencia concreta a una esencia determinada no es causa de la destrucción del modo, así como tampoco de su temporalidad, pasada, presente o futura y, b) en cuanto que las cosas finitas y concretas además de tener una causa eficiente también tienen una causa concreta que serán otras modificaciones que, a su vez, tendrán sus propias causas. Se colocará, de esta manera, al modo finito respecto a una serie de causalidad abierta y concreta que tendrá cierto tipo de efectos sobre los cuerpos e ideas singulares. Situados así, desde este aspecto existente y actualizado, los cuerpos concretos, tendrán una duración determinada, ya que su temporalidad estará definida no en tanto que sí mismos, sino en tanto que son entes que están en relación con otros. Como es necesario concluir de los dos puntos anteriores, la duración es un concepto que engarza a la producción de la sustancia “desde su aspecto *naturante*” porque la sustancia pone en acto y determina el obrar de sus modificaciones, mas no tiene una teleología determinada ni en sí misma, ni en sus productos, por lo que, si bien determina y pone en acto, no coloca en ellos un sentido ni una temporalidad concreta en sus modos. Sin embargo, a través de los productos de sus atributos, es decir, mediante su aspecto *naturado*, se colocará a las modificaciones como

ambas lecturas tienen un mismo fundamento, desde el cual, al superponer un aspecto de la Dios sobre otro, establecerán una lógica productiva muy similar a la que estudiamos en Jonathan Bennet, ya que las cosas o productos de Dios, se detentarán como matices de un solo y mismo cuerpo.

³⁰⁵ E1p28.

³⁰⁶ Cfr. “El ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios en tanto que este es considerado como cosa pensante, y no en tanto que se explica en virtud de otro atributo. Esto es, tanto las ideas de las cosas singulares como las de los atributos de Dios reconocen como causa eficiente suya, no a sus ideados, o sea, no a las cosas percibidas, sino a Dios mismo en tanto que es cosa pensante.” E2p5.

³⁰⁷ Cfr. “De aquí se sigue que cuando las cosas singulares no existen sino en tanto que comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo, o sea, sus ideas, no existen sino en tanto que existe la idea infinita de Dios. Y cuando se dice que existen las cosas singulares no solo en tanto que están comprendidas en los atributos de Dios, sino en tanto que se dice que duran, sus ideas implican también la existencia, por la cual se dice que duran.” E2p8c.

esencias expresándose a través de una realidad concreta, pero principalmente como manifestación de una idea sustancial y productiva, ello es, como un resultado necesario de sus atributos. Por otra parte, al ser modos finitos tienen una exterioridad, por lo cual, están sometidos (no en cuanto esencia, sino como existencia concreta) a una serie de relaciones de afección que harán que incremente su potencia, disminuya o bien se destruya. Por lo cual, toda modificación en cuanto es concreta tendrá un aspecto abierto a otras modificaciones, en donde, estará sometida a cambios y eventualmente a su destrucción. Por lo tanto, el engarce necesario del concepto de duración en Spinoza se da tanto por su esencia que expresa en alguna medida a Dios, así como por su existencia particular y actual, ello siempre sin superponer la dimensión *naturada* en la *naturante*. La duración une la temporalidad y la potencia del modo singular como parte de la expresión de la sustancia.

Ahora bien, se ha establecido que las modificaciones que existen como creaturas efectivas, ello es, en su actualidad y duración, no solamente están contenidas en la modificación infinita del atributo del pensamiento, sino que también son existentes. Por otra parte, en la proposición 9 de la segunda parte de la *Ética*, se establece que, la producción de una cosa singular, existente en acto, ello es en una duración determinada: “[...] tiene a Dios por causa solo en tanto que es cosa pensante. Pero no [...] en tanto que es cosa pensante de manera absoluta, sino en tanto que se le considera afectado por otro modo del pensar, y también de este es Dios causa en tanto que afectado por otro, y así al infinito.”³⁰⁸ Lo cual, significa que la producción de la pluralidad de modificaciones en la existencia, no puede recaer en el aspecto *naturante* de Dios, sino solamente pueden implicar a *Dios en cuanto se lo considera como afectado por una cosa singular de la cual Dios también es causa*, es decir, desde su aspecto *naturado*. Dicho proceso de existencia concreta de las modificaciones es en Dios, pero no en tanto que es causa primera. Por lo tanto, si bien nada puede ser concebido sin la sustancia y ésta no es trascendente a sus productos finitos, por otra parte, no se pueda afirmar que tiene el mismo estatuto ontológico que sus productos. Dios concebido como absolutamente infinito, produce en sí y por sí, fundamentalmente, en este sentido es que todas las modificaciones responden a una necesidad productiva común, todas y cada una responden a la necesidad misma de la existencia de la sustancia, se identifican con ella sólo en tanto que son productos y una existencia necesaria y no productores de dicha existencia. Sin embargo, dicha identificación no es ni vana, ni mucho menos artificial, es una concordancia en tanto que los modos son sus productos reales.

Finalmente, en este subcapítulo nos queda por señalar que el hombre, en tanto que modificación finita, es decir, en tanto que *producto* de la sustancia, detendrá una potencia particular. Ello no es una característica propia del hombre, ya que cada modificación es un producto de la sustancia, que desplegará un esfuerzo y una potencia particular por existir. Esta potencia o perseverancia, es la fuerza originaria con la que cada cuerpo ha sido producido. Por lo tanto, el hombre no será la excepción a la regla, luchará siempre por existir. Esto, debido a que la existencia no le pertenece por el hecho de detentar una esencia particular, sólo a la sustancia le pertenece el privilegio de ser causa de su propia existencia. De esta manera, al hombre, a los animales, a los planetas, a

³⁰⁸ E2p9.

las galaxias, y a los conjuntos de galaxias, en fin, a todos los productos finitos. al ser entes que son en otra cosa por E1p28, por E2p8 y E2p9, no les pertenece existir, sino que este privilegio estará determinado a través de las leyes de composición necesaria de la existencia, en la cual todas las cosas se interrelacionan unas con las otras. Las proposiciones más importantes para entender la idea del esfuerzo que llevan a cabo los cuerpos por su existencia, será la serie del tercer libro de la *Ética* que va de la proposición sexta a la octava. Las cuales analizaremos a continuación, en donde, la primera de ellas establece que:

Toda cosa se esfuerza, en cuanto está en ella, por perseverar en su ser. ³⁰⁹ [...] Pues las cosas singulares son modos por los que los atributos de Dios se expresan de un cierto y determinado modo [...]. Esto es [...], cosas que expresan de cierto y determinado modo la potencia de Dios por la cual Dios es y actúa. Y ninguna cosa tiene en sí algo por lo que pueda ser destruida, o sea, que suprima su existencia [...], sino que, por el contrario, toda cosa se opone a cuanto pueda suprimir su existencia [...]. Y así, se esfuerza cuanto puede, y en cuanto está en ella, por perseverar en su ser.³¹⁰

Esta proposición se entiende a través de E3p5 en donde se afirma que: *“Las cosas, en la medida en que son de naturaleza contraria, esto es, en tanto que no pueden ser en el mismo sujeto, en esa medida una de ellas puede destruirá la otra.”*³¹¹ Ya que, si bien no toda esencia es actual, por otra parte, toda existencia coincide o expresa una esencia determinada. La clave de dicha expresión estará fundamentada en la misma sustancia ya que las cosas singulares expresan a los atributos de Dios y éstos a su vez expresan la potencia de Dios por lo que las cosas singulares sólo son productos de la expresión de la sustancia. Por ende, al ser parte de Dios (en su aspecto *naturado*, es decir, como productos), en y por la misma sustancia, las modificaciones singulares no podrán anular su existencia en cuanto ésta coincide con su esencia, ya que es un producto necesario y a la vez producción activa y actual de la misma potencia de Dios. En este sentido, la negación de la existencia de las modificaciones finitas no podrá ser engendrada por sí misma; esto, a causa de que expresan los atributos de Dios y estos no implicarán su negación por sí, sino que su anulación será necesariamente externa. Por lo tanto, se esforzarán por perseverar en su ser frente a las cosas externas a ellos. A este esfuerzo, que es el principio y el fin de cada cuerpo se le llama conato:

El conato* con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma. [...] ³¹² De la esencia dada de una cosa cualquiera se siguen necesariamente algunas cosas [...], y las cosas no pueden más que aquello que necesariamente se sigue de su naturaleza determinada [...]. De ahí que la potencia de cualquier cosa o el conato con el que ella, sola o con otras, hace o se esfuerza por hacer algo, esto es [...], la potencia o el conato con el que se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia dada o actual de esa misma cosa.³¹³

La esencia actual de la cosa misma será entonces el conato, su potencia o bien, su existencia actual, ello es, el producto de la sustancia actualizado. En dicho sentido, la potencia de los productos de Dios solo podrá ser activa, a su vez, cuando estos tengan una existencia actual, cuando tengan un conato tal que ella sola

³⁰⁹ E3p6.

³¹⁰ E3p6d.

³¹¹ E3p5.

³¹²E3p7. *Trad. Atilano Domínguez. (Se ha elegido esta versión a causa de que se utiliza el término en latín conato, lo cual nos será útil para clarificar el término).

³¹³ E3p7d.

se esfuerce por perseverar en su ser la esencia dada o actual de la cosa. Por ende, al ser actual, Spinoza afirma que:

El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser no implica ningún tiempo finito, sino indefinido. [...] ³¹⁴ Pues, si implicara un tiempo limitado, que determinara la duración de la cosa, entonces de la misma y sola potencia de la cosa, por la que la cosa existe, se seguiría que, después de aquel tiempo limitado, la cosa no podría existir, sino que debería ser destruida. Es así que esto [...] es absurdo. Luego el conato por el que una cosa existe, no implica ningún tiempo definido, sino al contrario, ya que [...], si no es destruida por ninguna causa exterior, seguirá existiendo siempre por la misma potencia por la que ya existe. Luego este conato implica un tiempo indefinido. ³¹⁵

Una vez que la esencia se ha actualizado, es decir una vez que ésta ha coincidido con la existencia, tendrá un conato tal que expresará una potencia que coincida con su esencia. Lo cual, implicará que la esencia de los modos finitos al ser un producto de Dios que en Él siempre son actuales (véase las proposiciones 15-17 de la primera parte de la *Ética*), su existencia no expresará en cuanto esencia un tiempo finito, sino que será indefinido. En este sentido, la destrucción de las cosas finitas no puede venir por su esencia, ni por lo que ésta expresa como potencia, sino que lo hará desde un agente externo, desde su existencia actualizada que si bien tiene un conato que coincide con su esencia, lo cual se explica en E3p4: “Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa externa.” ³¹⁶ Por otro lado, también depende de las relaciones con otros cuerpos finitos por E1p28 en las cuales se está abierto a la destrucción de unos cuerpos sobre otros E4ax: “No se da ninguna cosa singular en la naturaleza sin que se dé otra más potente y más fuerte, sino que dada una cualquiera se da otra más potente por la que aquella cosa dada puede ser destruida.” ³¹⁷ Por lo tanto, toda destrucción y toda relación de cambio de los modos finitos se dará solamente a través de la relación diferencial de unos modos con otros en la existencia actualizada y concreta.

En resumen, los puntos más importantes de este subcapítulo serán: A) Que toda modificación del pensamiento tiene su correlato en la extensión y viceversa, esto es debido a que ambos expresan una misma realidad, ya estén bajo un atributo o en otro. B) Todo correlato entre un modo de la extensión y del pensamiento es una identidad, ya que ambos responden a la misma producción inmanente de Dios. C) Aunque ambos atributos expresen la misma cosa, cada atributo permanecerá en una lógica expresiva y causal propia, esto, porque todo atributo es una distinción real de la sustancia y su lógica causal y coherencia interna se explica por sí misma. D) Ambas modificaciones, de ambos atributos responden a E1p28, ya que esta proposición describe el proceso para que un modo a partir de sus determinaciones extrínsecas pase de estar contenido en el entendimiento infinito de Dios, a tener una existencia individualizada y personal. E) Todo aquel producto, sea pensamiento o cuerpo extenso, responde a un conato o fuerza particular, mediante la cual, busca persistir en su existencia. F) Por lo tanto, nos restará dar cuenta del hombre, a través de su esfuerzo particular por vivir. Pero no sólo por sobrevivir, sino por elevar su vida al grado de libertad, es decir, de seguir su propia naturaleza. Para

³¹⁴ E3p8. *Trad. Atilano Domínguez.

³¹⁵ E3p8d.

³¹⁶ E3p4.

³¹⁷ E4ax.

ello tendremos que dar razón, tanto del punto “A” y “B”, ahora, a través de la unidad del hombre entre su mente y su cuerpo, y no sólo de ello, sino también de como a través de su mente puede establecer un orden de entendimiento adecuado y útil para su naturaleza corpórea no como voluntad sobre ella sino como identidad. Para dicho fin, no solamente tendremos que analizar la forma en la que se relacionan mente y cuerpo, sino como ya habíamos indicado, la lógica causal y la coherencia interna de cada uno de los atributos del hombre respecto a sí mismo. Ambos aspectos serán muy importantes por lo que entender la causalidad propia de las ideas con las que se genera la mente y, por otra parte, la causalidad propia de cuerpo será un tema muy destacado para comprender el correlato y la identificación que hay entre ambos aspectos. Además, permitirá investigar de forma más completa y coherente la manera en la que el hombre puede alcanzar su libertad entendida como un grado, en el cual, el hombre resignifica su vida desde sus propósitos más reales y necesarios. Esto se da como una forma de resistencia activa frente a los padecimientos que sufre por causa de sus ideas inadecuadas; para dicho propósito, el hombre tendrá que responder a distintas capacidades de su propia naturaleza tanto afectiva como racional y, además, a un conocimiento efectivo de Dios, de las cosas, y de sí mismo.

3.2.- Dar cuenta del hombre

Spinoza para dar una justificación del hombre, tanto en el ámbito descriptivo, como propiamente en el moral, propone una tarea que requiere de la comprensión racional de las capacidades reales, de la naturaleza íntima y de las distintas relaciones que tiene el hombre con su entorno. Por ello, indicar cuál ha sido el marco ontológico que hemos recorrido hasta este momento de la tesis ha sido de mucha importancia, ya que señalando la pluralidad de la sustancia es que podremos establecer tres factores productivos claves para el hombre: A) Que la identidad ontológica del hombre respecto a los atributos de los que participa, el pensamiento y la extensión, se dan en él a través dos modificaciones: el cuerpo y la mente. B) La mente, a pesar de que está constituida como una idea del cuerpo, tiene su propia lógica y coherencia causal, lo cual, le otorgará la capacidad de pensar sus ideas a través del orden del intelecto, que será un esfuerzo humano por dar cuenta de las relaciones de afectión reales entre las cosas y entre el sujeto respecto al medio que lo rodea. C) A pesar de que la lógica y la coherencia del cuerpo se explica de otra manera que la coherencia de la mente y de las ideas, ésta última podrá dar cuenta de los hechos del mundo, ya que ambos aspectos hablan necesariamente de una misma realidad. D) Finalmente, habrá que establecer distintos grados en los que el hombre se puede conocer a sí mismo y a su entorno, cuestión que implicará además un mayor grado de autonomía respecto a una serie de causas externas que no aportan a la misma conservación y aumento de las potencias del hombre, sino que lo alejan de su propia autonomía, es decir, de su propia utilidad y de su naturaleza. Seguir a las causas externas, sin ningún tipo de reflexión es actuar de forma inmediata y conforme a las pasiones que son afecciones pasivas de lo externo. Por otra parte, no hay solamente una lucha activa en la moral spinozista en contra de lo *inmediato* como pasión, sino también bajo la forma de la opinión y el prejuicio que son predisposiciones mentales de afectión del sujeto bajo ciertas directrices. Desde este punto de vista habrá dos formas de organizar nuestras ideas, la primera de manera pasiva o bajo el “orden común de la naturaleza”, que se caracterizará por implicar la imaginación del

hombre inmediatamente en su conato, lo que significa que su productividad estará determinada no por sí mismo sino por el orden de cosas que lo circundan, pueden ser prejuicios, supersticiones, opiniones, pasiones, etc. Dentro de este orden común de la naturaleza, el hombre no puede encontrar la libertad ya que opera acorde a la naturaleza de las distintas modificaciones que conforman su contexto. Por lo tanto, este orden común de la naturaleza no será ni afín a la razón, ni al intelecto. Ya que, no obstante, éste parece responder a las necesidades del hombre no será más que una falsificación tanto de lo que realmente precisa en sí mismo, así como del conocimiento de su contexto, por otro lado, cuando el hombre actúa mediante el orden común de la naturaleza cree estar haciéndolo libremente y de forma absolutamente autónoma ya que, aunque este tipo de conocimiento es originado en la imaginación, es decir, en la mera representación sensorial, inmediata y aleatoria, a su vez, es consciente de sus deseos, hecho que lo hará pensar que todo cuanto desee y obtenga será producto de su libre albedrío. Sin embargo, desconoce la causa que lo origina a actuar de una u otra manera, por ejemplo, cree que Dios hizo todo para su propio beneficio y, por lo tanto, en vez de establecer un orden causal que responda a los requerimientos de su intelecto y que se explique de forma geométrica, es decir, coherente y causal, establece por contraparte, un orden a partir de sus propias pasiones. El cual, si bien parece en primera instancia ser una disposición con arreglo al hombre, no es en realidad más que una orientación en la cual el sujeto no instituye ninguna decisión ni racional, ni intelectual, ni productiva. El hombre guiado por sus pasiones se deja llevar por la corriente de la vida creyendo ser libre y autónomo, cuando no es más que un títere del orden común de la naturaleza. Por otra parte, la disposición contraria al orden común de la naturaleza, Spinoza la llamará “orden del intelecto”, en donde, tratará de establecer a través de la razón y de la intuición intelectual, una disposición tal, que le permita al hombre ordenar sus ideas, afectos y deseos de acuerdo con sus necesidades y capacidades reales. Sin embargo, ello no significa que el hombre se forje una realidad distinta a la del mundo, muy por el contrario, si el hombre quiere establecer una disposición verdaderamente útil y productiva de sí, es decir, un ordenamiento que le permita aumentar su propia potencia necesitará saber, a su vez, cual es el ordenamiento necesario y causal de las cosas. Ello es, cómo se producen a través de las leyes de la naturaleza, cómo se implican las nociones comunes respecto al todo y la parte, además, de cómo se establece la productividad de Dios respecto a la esencia de sus modificaciones, etc.

Por ende, la tesis que se tratará de defender será que, en el orden común del intelecto se dará razón del proceso de conformación veraz tanto de nuestros propios afectos y deseos, así como de nuestro entorno ya que sería del todo absurdo proponer un orden de nuestros afectos en un mundo natural y político que tuviese inserto en un orden aleatorio. El orden del intelecto, aunque es una producción conforme a la naturaleza del hombre en la cual se despliega todo su potencial tanto intelectual, como afectivo, por otra parte, establece un orden causal que corresponde a la realidad misma de la extensión. Es en este punto cuando comienza a cobrar sentido lo analizado en capítulos anteriores acerca de la pluralidad de atributos como una expresión de una inmanencia no monista, ni dualista, ya que, si bien, cada atributo se explica causal y lógicamente por sí mismo, al mismo tiempo, todo atributo explicará una realidad común. Es así como, si establecemos un orden causal en nuestras afecciones, ideas y deseos, aunque ello se establezca mediante un esfuerzo del hombre en el atributo del pensamiento, adicionalmente, tendrá un correlato necesario en la extensión. Hecho que, le permitirá conocer

tanto a las cosas de su contexto, como a sí mismo, mediante un orden causal adecuado respecto a la propia naturaleza del hombre, pero también conforme a la naturaleza productiva de la misma sustancia. En resumen, el orden común de la naturaleza es la forma en la que el hombre es afectado por un medio de manera aleatoria, en donde sus pensamientos son dispuestos a partir del estado de su cuerpo respecto a sus afectos. Esto, se explicará mediante la imaginación como un receptáculo más pasivo que activo, esto es, un orden que no permitirá deducir sus causas respecto al orden del mundo, ya que la disposición de la mente no será satisfacer sus necesidades reales, sino la complacencia de sus deseos más inmediatos. En fin, daremos cuenta en este apartado de la tesis de los cuatro puntos que, a nuestro juicio asentarán las bases para comprender al hombre: A) La identidad ontológica entre mente y cuerpo. B) La lógica y coherencia de cada atributo. C) Cómo se establece un conocimiento coherente tanto del cuerpo como de las ideas a través del orden del intelecto. D) Los distintos grados de conocimiento.

3.2.1.-Identidad ontológica entre mente y cuerpo

Como ya se había señalado, cada cuerpo se esfuerza por perseverar en su ser, y a este esfuerzo particular Spinoza le da el nombre latino de *conatus*. En especial, este tema cobra vital importancia en la parte tercera de la *Ética*, en donde nuestro filósofo da cuenta de los diversos cambios en el esfuerzo individual del hombre por perseverar en su ser. Por otra parte, como acertadamente señala Ferrater Mora este tema cobra vital importancia durante la modernidad sobre todo en Spinoza, Leibniz y Hobbes, quienes caracterizan al conato como una potencia activa, no “en potencia”, de los entes singulares, al respecto Ferrater Mora escribe:

CONATO, *conatus*, significa "esfuerzo", "empresa" y de ahí "potencia (activa)". Este concepto ha desempeñado un papel importante en varios autores modernos, entre los que destacamos Hobbes, Leibniz y Spinoza. Hobbes usó el término *conatus* principalmente en sentido mecánico. En *De corpore* el *conatus* es presentado como un movimiento determinado por el espacio y el tiempo y mensurable numéricamente. En *De homine* el *conatus* aparece como un movimiento voluntario o "pasión" que precede la acción corporal y que, aunque sea "interno", posee determinaciones y propiedades expresables mecánicamente. Leibniz concibió el *conatus* como una fuerza (*vis*) activa y no simplemente como una condición por medio de la cual opera la fuerza. El *conatus* no es mera potencialidad, ni siquiera mero principio de operación, sino la operación misma. La fuerza que implica el *conatus* no es simplemente mecánica, sino dinámica. Para Spinoza, cada cosa, en cuanto es, se esfuerza por perseverar en su ser (*Eth.*, III, prop. vi) [...]³¹⁸

Habrá que mostrar cuáles son algunas de las diferencias con Hobbes, por tratarse de un autor sumamente influyente en el pensamiento spinozista y, además, con un autor fundamental que, si bien no le tomó mucha importancia al concepto de conato, su definición sí fue influyente para la modernidad, hablamos de Descartes. Ello, porque respecto a dicho tema, nos darán una pista de la orientación que Spinoza quiso dar a este concepto. Comenzaremos por establecer que Descartes da cuenta de éste en un sentido mecánico, en donde, no obstante, aparece pocas veces en su sistema, es una noción que da cohesión a los cuerpos singulares frente a las distintas fuerzas diferenciales entre los cuerpos. El conato, frente a concepciones clásicas (que ligaban

³¹⁸ Mora Ferrater, *Diccionario de Filosofía, Tomo I*, p. 319, 320.

dicha concepción a la capacidad del hombre de establecer decisiones voluntarias³¹⁹) ahora es utilizado por Descartes en un sentido meramente mecánico ya que se refiere propiamente a dos sentidos de la materia que, a partir de la distinción real de la sustancia extensa, podrá ser concebida en tanto que partes. Por ende, el conato puede ser referido tanto a la energía de movimiento que un cuerpo detenta a través del encuentro con otros cuerpos; entonces, un conato específico será la fuerza de inercia con la que una porción de la materia conserve un movimiento particular y,³²⁰ por otro lado, también se utiliza para señalar de forma concreta la manera en la que un cuerpo establece cierta fuerza de resistencia³²¹. Es un hecho notable de ello que, como señala Guillermo Quintas traductor de los *Principios* al castellano, mientras en la versión latina de este tratado se utiliza el término *conatus*, en la versión francesa se utilicen los términos “*effort / tension*”.³²² Por contraparte, el filósofo inglés Thomas Hobbes utilizará este término en un doble aspecto ya que, por una parte, da cuenta del conato a través del mecanicismo; ello, al igual que Descartes como una suerte de inercia del movimiento de la materia y, desde otro ángulo, lo describe como una fuerza resistencia y de acción mecánica de los cuerpos. Sin embargo, Hobbes de alguna manera rescata el sentido clásico del conato al extenderlo a un hecho psicológico del hombre, ya que el conato tendrá su equivalente en el término “*striving*” que será esfuerzo. El recorrido epistémico que Hobbes se ha trazado para llegar a proponer esta doble dimensión del conato como resistencia e inercia mecánica y como esfuerzo de vida es el siguiente: por un lado, la filosofía de Hobbes señala que el hombre sólo puede conocer a partir de la acción de computar los movimientos mecánicos de los cuerpos. Ya que el hecho de que Dios sea infinito será un indicativo suficiente para abandonar la tarea de conocerlo a través de la razón³²³, por lo cual, el hombre se tendrá que abocar a la tarea de conocer los sucesos concretos que ocurren en la materia a través del lenguaje. Al respecto se menciona en el *Leviathan* que:

³¹⁹ Sobre esto, Michael Lebuffe menciona que la diferencia entre Descartes y el uso clásico del término *conatus* se debe al uso exclusivo que el francés deriva establece sobre la física de los individuos como una tendencia de movimiento o a la fuerza particular de resistencia frente a otras fuerzas, ya que antes de la filosofía moderna, se utilizó este término para describir la voluntad o el deseo del hombre: “Cicero uses ‘*conatus*’ as Spinoza does, to characterize the kind of activity underlying voluntary motions (understood as those motions which may properly be ascribed to a thing itself), which all things have and which human beings share. Descartes also emphasizes the universality of striving, but his use of the term does not include reference to volition. He uses ‘*conatus*’ as a term in his physics to characterize the motion, or, more precisely, that component of a given motion that belongs properly to a thing.” Lebuffe, M., *From bondage to freedom, Spinoza’s un Human Excellence*, p. 101.

³²⁰ Descartes, *Principios de la Filosofía*, § 56 p. 158, § 57 p. 160.

³²¹ Descartes, *Principios de la Filosofía*, § 59 p. 161, § 61 p. 163, § 63 p. 165.

³²² Cfr. Nota del traductor a pie página No. 99, Quintas Guillermo, Descartes, *Principios de la Filosofía*, p. 163.

³²³ Ello no quita el hecho de que Hobbes sea un cabal cristiano, sin embargo, el acceso a Dios lo propone a través de un fideísmo fuerte. Solo basta con revisar la parte III, *Sobre el estado cristiano* y la parte IV, *El Reino de las tinieblas*, del *Leviatán*, en donde la fe no solamente sustenta el hecho de poder establecer una religión que sustente cierta moralidad, sino también el sustento de una religión como un instrumento práctico de poder. Es decir, Hobbes no pierde el tiempo, ya que tanto la razón, como la fe, le ayudarán a establecer una teoría soberana del Estado: “Pero quizá alguno se pregunte sorprendido: si con la excepción de este artículo que afirma que Jesús es el Cristo, el cual es el único que se necesita para la salvación en lo que a fe interior se refiere, todos los demás son sólo materia de obediencia, y uno puede cumplir con ellos aunque no crea interiormente todo lo que la Iglesia propone, si tiene deseo de creer y hace pública profesión de fe siempre que se le exija, ¿cómo es que hay tantos puntos que se estiman asunto de fe, hasta el extremo de que si un hombre no los cree en el fondo de su alma no podrá entrar en el reino de los cielos? Sin embargo, si se tiene en cuenta que, en la mayoría de las controversias, el antagonismo se refiere a asuntos de poder humano -a veces cuestiones de ganancia y beneficio, a veces cuestiones de gloria y de ingenio-, entonces la sorpresa será menor. La cuestión acerca de las *pertenencias de la Iglesia* es una cuestión acerca del *derecho de gobierno*. Una vez que se sabe qué es una *Iglesia*, sabemos inmediatamente a quién corresponde gobernar sobre los cristianos.” Hobbes, *De cive*, p. 348, 349.

Cualquiera cosa que imaginemos es *finita*. Por consiguiente, no hay idea o concepción de ninguna clase que podamos llamar *infinita*. Ningún hombre puede tener en su mente una imagen de cosas infinitas ni concebir la infinita sabiduría, el tiempo infinito, la fuerza infinita o el poder infinito. Cuando decimos de una cosa que es infinita, significamos solamente que no somos capaces de abarcar los términos y límites de la cosa mencionada, con que no tenemos concepción de la cosa, sino de nuestra propia incapacidad. De aquí resulta que el nombre de *Dios* es usado no para que podamos concebirlo (puesto que es *incomprensible*, y su grandeza y poder resultan imposibles de concebir) sino para que podamos honrarle.³²⁴

Por ende, todo conocimiento coherente, tendrá que establecerse sobre la mecánica y la dinámica de los cuerpos particulares que la mente del hombre pueda computar. Dar cuenta de Dios, en tanto que es infinito se convierte en una tarea imposible, ya que el hombre es incapaz de establecer una imagen mental correcta acerca de esta propiedad divina, es decir, de nombrarlo, por lo cual sólo se podrá dar cuenta racional de la materia como masa extensa. Al respecto Hobbes afirma que la masa como materia extensa puede ser explicada a través de cuatro distintas consideraciones: A) Mediante de sus nombres y calificativos. B) A través de su cómputo racional, ello es, a través de su medición objetiva en tanto que masa dinámica, para lo cual, se dará cuenta de ella a través de sus propiedades. Por ejemplo, la longitud, la anchura, el movimiento, el reposo, etc., ello significa que son acontecimientos de diferenciaciones reales sobre las distintas partes de la materia y, por ende, bajo este criterio tendremos que dar cuenta de las diversas relaciones de la materia consigo misma. Finalmente, habrá otros dos criterios del todo falsos para el filósofo inglés: C) A través de cualidades meramente sensitivas para el hombre como el olor, el sabor de algo, su coloración o sus sonidos, ya que para él ninguna de estas cualidades nos puede describir ni la relación mecánica de unas partes de la materia con otras, ni sus propiedades reales ya que son meramente accidentales. D) Finalmente, mediante de calificativos como tales como: “universal”, “general”, “análogo”; “equivoco”, etc., que en palabras del filósofo no serán otra cosa que: “denominaciones imaginativas sobre la materia”³²⁵. Por ende, para Hobbes dar razón del concepto de conato o esfuerzo se refiere al cómputo racional, en tanto que mida ciertas diferencias y propiedades concretas y objetivas de la materia. Una de las propiedades objetivas de la materia será el concepto de *vida*, lo cual permitirá a Hobbes establecer una cierta lógica mecanicista que dé razón de los entes con este tipo de propiedad. Por lo cual, señala en el *Leviatán* que el cómputo lógico del concepto de vida humana respecto a la materia es un pensamiento consecuente y verdadero:

Así que sin palabras no hay posibilidad de calcular números; mucho menos magnitudes, velocidades, fuerza y otras cosas cuyo cálculo es tan necesario para la existencia o el bienestar del género humano. Cuando dos nombres se reúnen en una consecuencia o afirmación como, por ejemplo, *un hombre es una criatura viva*, o bien *si él es un hombre es una criatura viva*, si la última denominación, *criatura viva*, significa todo lo que significa el primer nombre, *hombre*, entonces la afirmación o consecuencia es cierta; en otro caso, es falsa. En efecto: *verdad* y *falsedad* son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje no existe ni *verdad* ni *falsedad*. Puede haber error, como cuando esperamos algo que no puede ser, o cuando sospechamos algo que no ha sido: pero en ninguno de los dos casos puede ser imputada a un hombre falta de verdad.³²⁶

³²⁴ Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil.*, p. 20.

³²⁵ Cfr., *Ibid.*, Parte I, Cap. 4, *Del hombre*, pp. 28-30.

³²⁶ *Ibid.*, p. 26.

Desde este punto de vista, lo verdadero para Hobbes está dado a través de la descripción del uso del lenguaje sobre ciertas proporciones de la materia, las cuales, arrojan una descripción causal y pragmática acerca de la finalidad de la ciencia. Por ende, para Hobbes tanto se pueden computar de forma objetiva los elementos de la materia común, como de la materia viva. Respecto a los primeros, el concepto de conato será de importancia para dar cuenta tanto del movimiento³²⁷, como de la resistencia de un cuerpo sobre otro³²⁸. Sin embargo, irá más allá ya que este esfuerzo se extiende al ámbito psicológico del hombre. Ya que afirma en el *Leviatán* que:

En efecto, ningún espacio puede ser tan pequeño que, movido un espacio mayor del cual el primero sea una parte, no sea primeramente movido en este último. Estos tenues comienzos de la moción, dentro del cuerpo del hombre, antes de que aparezca en la marcha, en la conversación, en la lucha y en otras acciones visibles se llaman, comúnmente, ESFUERZOS. Este esfuerzo, cuando se dirige hacia algo que lo causa se llama APETITO o DESEO; el último es el nombre general; el primero se restringe con frecuencia a significar el deseo de alimento, especialmente el *hambre* y la *sed*. Cuando el esfuerzo se traduce en apartamiento de algo, se denomina AVERSIÓN. Estas palabras *apetito* y *aversión* se derivan del *latín*; ambas significan las mociones, una de aproximación y otra de alejamiento.³²⁹

Por lo tanto, aquí podemos observar un sentido más cercano de la teoría del conato respecto a la filosofía spinozista, ya que podremos identificar al menos dos puntos que las relacionan: El primero será que el esfuerzo o conato recorre desde el aspecto más general de la física de los cuerpos, ya que es una propiedad adyacente al hecho de los cuerpos singulares y finitos. En este sentido, para los dos filósofos el esfuerzo o conato es una especie de resistencia interna que se presenta en todos los individuos gracias a la cual, los objetos tendrán una duración determinada respecto a las distintas partes de la materia. En segundo lugar, en ambos se presenta, respecto del conato humano una característica afectiva que, pese a sus matices, establecerá una interconexión directa y necesaria con sus afectos y deseos. En Hobbes esto es claro cuando en el tratado del hombre señala que:

El apetito y la aversión no difieren del placer y la molestia más que desear difiere de gozar, es decir, como difiere lo futuro de lo presente. Porque el apetito es deseo y la aversión molestia; aunque aquella lo es de algo agradable y ésta de algo molesto, aún no presente sino previsto y esperado. Pero el deseo y la molestia, aunque no se llaman sensaciones, difieren únicamente en esto: en que la sensación lo es de un objeto externo, debido a la acción o resistencia que ofrece el órgano y, en consecuencia en un conato del órgano hacia fuera; el deseo, en cambio consiste en una pasión que se produce en la acción de un objeto, y es un conato hacia adentro.³³⁰

³²⁷ Por ejemplo: “No puedo estar de acuerdo con los primeros porque creo que hemos demostrado con suficiente claridad en lo que precede, que el comienzo del movimiento no puede darse sino es por un cuerpo exterior y movido; y por lo tanto, todo lo que tiene algún *conato* o algún movimiento en algún sentido, irá siempre en esa misma dirección, a menos que algo exterior que reaccione se lo impida.” Hobbes, *Tratado del cuerpo*, Cap. XXX, §2, p. 384. Así como *Cfr.* Cap. XXX, §4, p. 386., Cap. XXX, §9, p. 389.

³²⁸ Por ejemplo: “Al ser la gravedad del agua tan grande como experimentamos, algunos han preguntado cómo puede ser que los buzos, a cualquier profundidad del agua que se sumerjan, nunca sientan el peso del agua que tienen sobre sí. Y la causa de ese fenómeno parece ser el siguiente: que cada cuerpo cuanto más pesado es, con tanto mayor conato tiende hacia abajo. [...] Luego el conato del cuerpo humano hacia abajo es mayor que el del agua.” Hobbes, *Tratado del cuerpo*, Cap. XXX, §6, p. 387. Así como *Cfr.* Cap. XXX, §7, pp. 387, 388., Cap. XXX, §13, p. 392., Cap. XXX, §15, pp. 395, 396.

³²⁹ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, pp. 40, 41.

³³⁰ Hobbes, *Tratado del hombre*, Cap. XI, §1. Versión electrónica Editorial UNED sin paginación.

Por otra parte, el enlace entre conato y formas específicas de afectos en Spinoza es claro cuando nuestro filósofo señala que:

Este esfuerzo [conato], cuando es referido a la mente sola, es llamado *voluntad*. Mas cuando es referido simultáneamente a la mente y al cuerpo es llamado *apetito*, el cual, por tanto, no es nada otro que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, y, por ello, el hombre está determinado a [148] obrarlas. Por lo demás, ninguna diferencia hay entre el *apetito* y el *deseo*, a no ser que el deseo se refiere, por lo general, a los hombres en tanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede ser definido así, *el deseo es el apetito con conciencia de sí*. Todo esto hace obvio que nosotros por nada nos esforzamos, nada queremos, ni apetece, ni deseamos, porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos de algo que es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, lo apetece y lo deseamos.³³¹

Por ende, dicho concepto de conato, tanto para Hobbes como para Spinoza, está íntimamente relacionado con las funciones del estado de ánimo. Más concretamente con la voluntad de vivir, que será un importante toque de piedra para derivar, en ambos sistemas, el sistema de deseos y de grados en dicha voluntad o apetito. Además de ello, hay una clara similitud entre Hobbes y Spinoza respecto a la crítica del concepto de libre voluntad en Descartes, ya que también en el filósofo inglés esta idea no puede dar razón de los acontecimientos reales que ocurren en el cuerpo del hombre. Esto es así, porque dicho término no puede establecer una descripción real de lo que ocurre en el sujeto, ya que sólo las descripciones adecuadas del lenguaje pueden reproducir una dinámica certera respecto de los acontecimientos causales de los cuerpos. Es así como la libertad de la voluntad es una descripción imaginativa inmediata y aleatoria, esto es, que no concuerda con las causas reales de la materia viva, sino es solamente un parecer sin ningún tipo de causalidad explicativa en la mente del hombre³³². Al respecto escribe el filósofo inglés que:

Las palabras de las cuales no percibimos más que el sonido son las que llamamos *absurdas, insignificantes e insensatas*. Por tanto, si un hombre me habla de un *rectángulo redondo* o de *accidentes del pan en el queso* o de *substancias inmateriales* o de un *sujeto libre*, de una *voluntad libre* o de cualquiera cosa *libre*, pero libre de ser obstaculizada por algo opuesto, yo no diré que está en un error, sino que sus palabras carecen de significación; esto es, que son absurdas.³³³

De esta manera, hay en ambos filósofos una continuidad en el concepto de conato tanto conforme a una continuidad respecto a todas las cosas que conforman la existencia, en el caso de Spinoza la naturaleza

³³¹ E3p9s.

³³² La imaginación será de suma importancia para la epistemología hobbesiana, ya que, a partir de ella se establece la relación empírica fundamental mediante la que el ser humano entra en contacto con su medio. Sin embargo, distinguirá entre dos tipos de imaginación. En primer lugar, estará la imaginación inmediata que no detenta ningún esfuerzo sobre las percepciones que se encuentran en la memoria y, por lo tanto, lo entiende todo de manera aleatoria y, por otro lado, cuando a través de la imaginación tratamos de darle un nombre adecuado a la materia, y describir sus propiedades y causalidades reales; ello es, cuando la imaginación sirve de base real a la razón a través de un proceso adecuado del lenguaje. Al respecto: "La serie de pensamientos regulados es de dos clases. Una cuando tratamos de inquirir las causas o medios que producen un efecto imaginado: este género es común a los hombres y a los animales. Otra cuando, imaginando una cosa cualquiera tratamos de determinar los efectos posibles que se puede producir con ella; es decir, imaginar lo que podemos hacer con una cosa cuando la tenemos. De esta especie de pensamientos en ningún tiempo y fin percibimos muestra alguna sino sólo en el hombre; ésta es, en efecto, una particularidad que raramente ocurre en la naturaleza de cualquiera otra criatura viva que no tenga más pasiones que las sensoriales, tales como el hambre, la sed, el apetito sexual y la cólera." Hobbes, Thomas, *Leviatán*, pp. 17, 18.

³³³ *Ibid.*, pp. 34, 35.

naturada y en el caso de Hobbes la materia. Además, en los dos hay no solamente una explicación coherente del conato respecto a la resistencia y actividad de los cuerpos, sino también respecto a los afectos como estados anímicos o mentales de cada individuo. Este hecho teórico constituye una apuesta muy importante, ya que, a partir de él pueden negar el hecho de que tanto las conductas humanas, así como sus sentimientos y emociones, estén determinadas por una libre voluntad que se encuentre más allá de toda causalidad natural. Desde aquí, se hace evidente el hecho de que Descartes sólo haya implicado al conato solamente desde el plano mecánico de los cuerpos extensos y no desde el alma. El dualismo cartesiano buscará salvar el hecho de que el alma pueda verse implicada dentro de la misma dinámica causal del universo extenso. La sustancia pensante, no obstante, como observamos en *Las pasiones del alma*, tiene una relación muy estrecha con la extensión no confunde su ser con la sustancia pensante, entonces para Descartes, las decisiones morales cobran sentido a partir del hecho de que el alma tiene la facultad de tomar resoluciones de manera *indeterminada* respecto de la extensión. Por lo tanto, este vuelco teórico se instaura por el mero hecho de introducir el conato dentro de una actividad humana no separada del resto de la existencia. Tanto para Hobbes como para Spinoza en el hombre se expresan y expresa las mismas fuerzas que en el resto de la naturaleza, ello es muy claro en E2p48 y en E3Prol. Sin embargo, el neerlandés no reduce dicha expresión al campo de la lógica causal de la materia extensa, sino que establece un orden propio y lógico del pensamiento; nuestro filósofo no es reduccionista, ni monista como Hobbes, quien como es notable en lo ya analizado en este subcapítulo, somete al pensamiento a la lógica propia de la causalidad extensa. Lo que, para el filósofo inglés, se pueda concebir a través de la imaginación y el entendimiento no es más que una traducción (a través del lenguaje) de las diferentes causas de lo extenso hacia un razonamiento que da cuenta del mundo a través de un mecanicismo de lo extenso. Todo acontecimiento de lo humano y, por lo tanto, todo conato, en tanto que es cada emoción, razonamiento y acontecimiento, reduce a la lógica causal de la masa extensa todo esfuerzo del hombre. Un ejemplo de ello es cuando Hobbes menciona que las sensaciones son producto de los sentidos, los cuales, a su vez, tienen un efecto real sobre nuestro esfuerzo (conato), que tiene como resultado una sensación que se traduce a una emoción:

Así como en las sensaciones lo que realmente se da en nuestro interior (como antes se ha advertido) es, sólo, moción causada por la acción de los objetos, aunque sea, en apariencia, para la vista, luz y color; para el oído, sonido; para el olfato, olor, etc., así, cuando la acción del mismo objeto continúa desde los ojos, oídos y otros órganos hasta el corazón, el efecto real no es otra cosa sino moción o esfuerzo, que consiste en apetito o aversión hacia el objeto en movimiento. Ahora bien, la apariencia o sensación de esta moción es lo que respectivamente llamamos DELEITE o TURBACIÓN DE LA MENTE.³³⁴

Resta indicar sobre ello, un par de cosas, la primera es que la forma con la que Hobbes explica todo conato humano es muy similar a la lógica con la que muchos neurocientíficos o psiquiatras han querido *reducir* o traducir la potencia del conato del pensamiento y la emoción humana a una coherencia “científica” que sólo se explique a través del hecho de la causalidad del cuerpo; por ejemplo, a través de la relación neuroquímica del cerebro, de la interacción del cuerpo con el medio ambiente, o bien, desde la genética misma del sujeto. En donde, todo amor se reduzca a endorfinas, toda felicidad a serotonina y todo desorden mental a la falta de estos químicos. Frente a ello, no queremos decir que Spinoza ponga en dos planos ontológicos distintos o excluyentes

³³⁴ *Ibid.*, p. 43.

a la mente y al cuerpo, sino que ambos, al derivarse de atributos distintos se explican con una lógica propia, no podemos reducir o explicar la significatividad del amor, de la libertad, de la felicidad o de la amistad (sólo por mencionar algunos ejemplos), a través de la lógica y la coherencia de las distintas relaciones causales del cuerpo, en este caso, de la química cerebral. Por lo cual insistimos, no obstante, en Spinoza hay una unidad ontológica de la mente respecto al cuerpo, (en donde, además, una puede explicar a la otra, pero sólo bajo la propia coherencia del atributo que se encuentra explicando), por otra parte, no se puede dejar de lado que ambas hablan sobre una misma y común realidad, sobre la cual se expresan de distinta manera sin ser ello una ficción. La mente habla de la misma realidad del cuerpo, sin embargo, si el hombre trata de darle una significatividad al hecho de que ama, de que es feliz, o de que entabla relaciones de amistad, no puede otorgarle un significado a estos acontecimientos (a pesar de que impliquen al cuerpo desde otro atributo) a través de las meras relaciones neurológicas (por poner un ejemplo), sino que necesitará asir un lenguaje causal propio del atributo del pensamiento para encontrar la coherencia lógica de dicha significatividad de sus afectos. Un atributo no reduce a otro a su lógica y, sin embargo, hablan de una idéntica realidad. Es en este sentido que creemos que cobran sentido muchos pasajes de la *Ética* que han sido un “rompedero de cabezas” para muchos intérpretes “sobre todo reduccionistas” de Spinoza, ya que les parece difícil concebir que, sobre todo en el libro V de dicho tratado, se pueda comprender una significatividad moral que sólo tome en cuenta la mente. Mi lectura frente a esto apostará por establecer que el presente problema no es más que una falta de entendimiento de las bases explicativas plurales que la *Ética* establece sobre la sustancia absolutamente infinita, pero común como existencia absoluta a cada uno de sus atributos. Por ende, se puede hablar de una forma de entender al hombre sin tomar en cuenta al cuerpo, ya que lo mental se comprende bajo su propia lógica. Así, la significatividad de los afectos y del conato que implica el conocimiento humano se puede explicar por sí mismo y ello no quiere decir que se hable de una realidad distinta a la del cuerpo, sino solamente que es explicada de una manera distinta pero igual de real ya que ambas comparten una misma existencia. Por lo que, tampoco serán posibles ni lecturas místicas, ni apologistas de la inmortalidad de la mente. Finalmente, queremos indicar que, aunque en Hobbes hay una crítica al hecho de que la libertad se pueda explicar de forma trascendente y por lo tanto hay un férreo ataque a la noción de: “libre voluntad”, por otra parte, rescata el concepto de libre albedrío que, sin embargo, ya no tiene el mismo significado conceptual que en Descartes. En este sentido, Hobbes actúa de una forma muy inteligente ya que *reduce* el libre albedrío al hecho mecánico de actuar a través de la fuerza individual del cuerpo, ello sin ningún tipo de obstáculos. En el siguiente pasaje, ello será muy claro ya que establece el filósofo monista de la materia tres elementos muy importantes para su crítica: A) Que el concepto de libertad no se puede usar más allá del uso de los cuerpos. B) La libertad sólo se puede referir a que algo no encuentre obstáculos para la realización de su esfuerzo. Y finalmente C) En donde el uso del concepto libre albedrío no puede equipararse a la libertad de la voluntad, ya que, la nueva significación del primero será el no encontrar obstáculos para la realización del conato. En este sentido Hobbes escribe:

De acuerdo con esta genuina y común significación de la palabra, es *un HOMBRE LIBRE quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea*. Ahora bien, cuando las palabras *libre* y *libertad* se aplican a otras 'cosas, distintas de los *cuerpos*, lo son de modo abusivo, pues lo que no se halla sujeto a movimiento no está sujeto a impedimento. Por

tanto cuando se dice, por ejemplo: el camino está libre, no se significa libertad del camino, sino de quienes lo recorren sin impedimento. Y cuando decimos que una donación es libre, no se significa libertad de la cosa donada, sino del donante, que al donar no estaba ligado por ninguna ley o pacto. Así, cuando *habla más libremente*, no aludimos a la libertad de la voz o de la pronunciación, sino a la del hombre, a quien ninguna ley ha obligado a hablar de otro modo que lo hizo. Por último, del uso del término *libre albedrío* no puede inferirse libertad de la voluntad, deseo o inclinación, sino libertad del hombre, la cual consiste en que no encuentra obstáculo para hacer lo que tiene voluntad, deseo o inclinación de llevar a cabo.³³⁵

Por lo tanto, Hobbes reduce todo hecho mental a lo corporal; así, el libre albedrío cartesiano entendido como el principio universal de la moralidad, el cual, otorga al hombre la facultad de *decidir* más allá de las determinaciones que pudiese tener en el aspecto corpóreo, queda destruido, ya que su significado en Hobbes es radicalmente distinto. Mientras Descartes sustenta su moral como libertad y está fundamentada en un principio que trasciende la causalidad del cuerpo, por otro lado, Hobbes reduce todo hecho mental a la explicación de la causalidad corporal, todo hecho mental es producto de la lógica de la materia. Si el francés es dualista, el inglés es un materialista-monista y reduccionista. Spinoza no está ni en un lado, ni en otro, ya que él al instituir una justificación de ambas dimensiones del hombre (la corpórea y la mental) a través de dos atributos ontológicamente idénticos, pero coherentemente causales y lógicos sólo consigo mismos, por un lado, evita el dualismo a través del hecho de que si guardan una relación de identidad, entonces, ambos se estarán refiriendo a una misma realidad y, por otra parte, evitará el reduccionismo gracias a que tanto el cuerpo como la mente a pesar de que forman una unidad indisoluble (ambos aspectos al detentar una distinción real en la sustancia), tendrán una lógica, una causalidad y una coherencia interna propias, que permitirán dar cuenta desde distintas perspectivas, sin tenerse que reducir unas a otras pero, a su vez, apegándose a una misma existencia común. Por ende, la manera en la que Spinoza da razón de la unidad entre cuerpo y mente no será reduccionista ya que, no obstante, la mente implica necesariamente (por su unidad ontológica misma) hechos del cuerpo, por otra parte, lo mental explicará a lo corporal a través de una causalidad y lógica propia o, al menos, eso tratará de hacer el entendimiento. Para dar cuenta, en primer lugar, de la identidad ontológica de la mente y el cuerpo estudiaremos el proceso que se traza de las proposiciones 11 a la 13 de la segunda parte de la *Ética*. Sin más dilación procederemos a establecer que, para Spinoza, lo que constituye la mente es una *idea existente y en acto*. Al respecto Spinoza:

*Lo primero que constituye el ser actual de la mente humana no es nada otro que la idea de una cosa singular existente en acto.*³³⁶ [...] La esencia del hombre (*por el corolario de la proposición anterior*) está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber [...] por modos del pensar, de todos los cuales [...] la idea es por naturaleza el primero, y, dada ella, los modos restantes (a saber, aquellos a los que la idea, por naturaleza, es anterior) deben darse en el mismo individuo [...]. Y así, la idea es lo primero que constituye el ser de la mente humana. Mas no la idea de una cosa no existente, pues entonces [...] no podría decirse que existe esa idea misma. Será, por consiguiente, la idea de una cosa existente en acto. Pero no de una cosa infinita, pues una cosa infinita [...] debe existir siempre necesariamente, y esto es absurdo [...]. Luego lo primero que constituye el ser actual de la mente humana es la idea de una cosa singular existente en acto.³³⁷

³³⁵ *Ibid.*, p. 172.

³³⁶E2p11.

³³⁷E2p11d.

El ser de la mente lo constituye una idea de una cosa singular que existe como acto. Es decir, el ser actual de la mente es una idea y, una idea se basa en un pensamiento, ya que no es una mera percepción, sino que toda idea está fundamentada en un esfuerzo humano por entender al mundo lo que es notable en: “Digo que se ha de investigar si en la mente se da otra afirmación y negación aparte de la que implica la idea en tanto que es idea, sobre lo cual, para evitar que el pensamiento sea considerado como las pinturas [...]. Pues por *ideas* no entiendo las imágenes, como las que se forman en el fondo del ojo o, si se prefiere, en medio del cerebro, sino los conceptos del pensamiento.”³³⁸ Por lo tanto, toda esencia de la mente humana en tanto que está asentada en el pensamiento será producto de una concepción determinada del mundo y, por ende, de una manera particular de pensar el cuerpo. Dicho proceso va, de tener una idea singular sobre el cuerpo y, después de establecer una relación con las demás cosas en tanto que ideas. Ello, además, debe ser algo inmediato y existente en acto. Por ende, Spinoza afirma que: “*Todo lo que acaece en el objeto de la idea que constituye la mente humana, debe ser percibido por la mente humana, o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en la mente. Esto es, si el objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, nada podrá acaecer en ese cuerpo que no sea percibido por la mente.*”³³⁹

De esta manera, el objeto de la idea de la mente humana tendrá que ser percibido por ella misma, pero en este caso la percepción irá acompañada de pensamiento por tratarse de una idea y, por ende, tendrá que ser un objeto, un cuerpo al que la mente perciba de una determinada manera. Es decir, tendrá que ser un cuerpo al que necesariamente la mente acompañe en tanto que vivencia y que perciba, experimente, piense, en sus afecciones y las establezca como ideas; esto es, en la coherencia propia del atributo del pensamiento. Por lo cual, todas las ideas que tenga acerca de las cosas serán ideas que estarán de una determinada manera en él como sustento. Ya que, continúa nuestro filósofo:

Pues de todo cuanto acaece en el objeto de una idea cualquiera, de ello se da necesariamente conocimiento en Dios [...] en tanto que es considerado como afectado por la idea de ese objeto, esto es [...], en tanto que constituye la mente de alguna cosa. Así pues, de todo lo que acaece en el objeto de la idea que constituye la mente humana, se da necesariamente conocimiento en Dios en tanto que constituye la naturaleza de la mente humana. Esto es [...], en la mente habrá necesariamente conocimiento de esa cosa, o sea, que la mente la percibe.³⁴⁰

Todo lo que se da en el objeto de la mente humana se dará en Dios, pero subrayando una vez más, que dicho objeto en tanto es cuerpo o extensión no se da en cuanto que la sustancia es absolutamente infinita, sino en Dios que es considerado desde la naturaleza *naturada*. Entonces, cuanto se da en la mente humana estará necesariamente en su idea, pero también en su objeto, el cual es un cuerpo. Esto es, el cuerpo humano concreto, que percibirá o se afectará en cuanto modo finito de todo cuanto se rodee. De esta manera, al ser objeto de la mente, ésta lo percibirá. La percepción, entonces, será parte del objeto de la mente en cuanto que es un cuerpo

³³⁸E2p48s.

³³⁹E2p12.

³⁴⁰E2p12d.

determinado. Mente y cuerpo percibirán los modos finitos ya que al tener una exterioridad determinada son afectados y afectantes, esto por E1p28. Ello, se demuestra con claridad en E2p13:

El objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y nada otro.³⁴¹ Pues si un cuerpo no fuese el objeto de la mente humana, las ideas de las afecciones de ese cuerpo no se darían en Dios [...] en tanto que constituye nuestra mente, sino en tanto que constituiría la mente de otra cosa. Esto es [...], no habría en nuestra mente ideas de las afecciones de un cuerpo. Sin embargo [...], tenemos ideas de las afecciones de un cuerpo. Luego el objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, y [...] existente en acto. Además, si aparte de un cuerpo también otra cosa fuese el objeto de la mente, como nada existe [...] de lo que no se siga algún efecto, debería [...] darse necesariamente la idea de algún efecto suyo en nuestra mente. Sin embargo [...] no se da ninguna idea de él. Luego el objeto de nuestra mente es un cuerpo existente, y nada otro.³⁴²

El objeto de la idea de la mente humana, la constituye el cuerpo y mediante éste, en tanto que percibe afecciones y cambia constantemente su sentir y su estar en el mundo, percibe otras ideas que le preceden a su misma corporalidad. La mente, por lo tanto, percibe como ideas las percepciones o afecciones corporales, es decir, la mente constituye una unidad ontológica con el cuerpo y, sin embargo, constituye sus objetos bajo la lógica y la coherencia de las ideas. Siendo este el objeto inmediato de la mente que al afectarse de otras modalidades percibirá, de esta manera, distintos tipos de exterioridades con relación a él mismo. Por eso afirma tanto en el corolario como en el escolio de la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética* que:

De aquí se sigue que el hombre consta de una mente y de un cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos.³⁴³ [...] En virtud de esto entendemos no solo que la mente humana está unida a un cuerpo, sino también qué se ha de entender por unión de mente y cuerpo. No obstante, nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, sin conocer antes de manera adecuada la naturaleza de nuestro cuerpo. Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común y no pertenece en mayor medida a los hombres que al resto de individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, también están animados. Pues de toda cosa se da necesariamente una idea en Dios, de la que Dios es causa del mismo modo como lo es de la idea del cuerpo humano. Y por ello, lo que hemos dicho acerca de la idea del cuerpo humano ha de ser dicho, necesariamente, acerca de la idea de cualquier cosa.³⁴⁴

Habrá que añadir las características más generales de dicha unión entre cuerpo y la mente, ya que como se dijo anteriormente, lo que denota es un paralelismo entre lo que se piensa y la extensión es que se experimenta en el cuerpo como afección, pero siempre bajo una lógica particular tanto en la mente y en el cuerpo. En principio la unión entre cuerpo y la mente que se manifiesta a través de la idea misma del cuerpo en la mente, es decir, donde el cuerpo es el objeto de la primera tendrá que ser conocido en principio antes que la mente misma ya que es su forma inmediata y, a partir de él, se forjan las estructuras que ésta percibe de la realidad, no sin antes colocar un esfuerzo sobre ella. Entonces, el proceso irá del conocimiento del cuerpo y en seguida, al conocimiento necesario de sus afecciones y a la forma en que lo afectan. Finalmente, al conocimiento de ella misma como fuente de un proceso de asimilación y comprensión del cuerpo y sus afecciones. Esto no significa otra cosa que la misma estructura de la mente se da en tanto que producto del atributo del pensamiento; así, el pensamiento se conforma del conocimiento de las afecciones del cuerpo, pero mediante la lógica y coherencia

³⁴¹ E2p13.

³⁴² E2p13d.

³⁴³ E2p13c.

³⁴⁴ E2p13s.

propia del pensamiento, no es como una pintura que reduce la realidad a unos cuantos signos (como en Hobbes quien reduce lo mental a lo extenso), sino por el contrario, es producto del esfuerzo propio del pensamiento, la mente se rige por una causalidad y efectividad propia, entonces, la mente es productiva por sí misma. Así, lo que menciona Spinoza en el escolio anteriormente referido es sumamente importante ya que dicho proceso epistemológico se da en la estructura misma de la producción de los modos desde un paralelismo absoluto. Esto es notable cuando en toda su literalidad se afirma en el pasaje anteriormente citado que: “[...] al resto de individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, también están animados. Pues de toda cosa se da necesariamente una idea en Dios, de la que Dios es causa del mismo modo como lo es de la idea del cuerpo humano.” ¿Ello significará un animismo en donde todo producto de Dios tenga consciencia de su mismo cuerpo? En lo absoluto, ya que en este nivel ontológico a lo que se refiere Spinoza no es a la autoconsciencia de todo producto, sino que todo en Dios tiene una idea del cuerpo de cualquier cosa. La idea de la piedra está contenida en el cuerpo de la piedra, sin embargo, la piedra no tiene una estructura cognitiva tal que le permita reconocerse ni en su cuerpo, ni en sus afecciones. El hombre tendrá la capacidad de tener consciencia de sí en tanto que tiene una idea de su objeto inmediato (cuerpo), de sus afecciones y finalmente de su mente. Se completa, entonces, un proceso al cual podríamos atribuir el concepto de consciencia de sí. En el mismo sentido, Spinoza al carecer de una reflexión específica acerca de la estructura cognitiva en los animales sólo podremos suponer que se encontrarán en un camino intermedio entre la consciencia de sí mismos y la total inconsciencia, por ende, podríamos aventurarnos a afirmar que, los animales si bien tienen consciencia ya que tienen una idea de su cuerpo y como el mundo le afecta, no por ello tendrán consciencia de su propia mente, es decir, del proceso mediante el cual se reflexionen las causas que le afectaron, ni su orden real y mucho menos de las esencias de las cosas que están en Dios. Por lo tanto, la mente y el cuerpo forman una unidad en tanto que la segunda es el objeto de conocimiento de la primera, sin embargo, a partir de la proposición 14 de la segunda parte de la *Ética* se hace evidente que, a pesar de dicha unidad, cada atributo conforma su propia lógica, que no significa que el pensamiento hable de una realidad distinta a la del cuerpo, sino que habla de la misma existencia de distinta manera, pero *real*.

3.2.2.-Identidad y producción real de cada atributo en el hombre

Antes de entrar en materia, me gustaría aclarar la importancia de estos pasajes respecto a la moral spinozista, ya que estableceremos que la significación de la libertad en el hombre se da en la lógica del ámbito mental que, no obstante, instituye una identidad fuerte respecto del cuerpo tiene, por otra parte, un criterio propio referente a la validez de las ideas como expresiones reales de la sustancia. En este sentido defenderé que, el concepto de libertad en el hombre, si bien debe implicar una actividad determinada del cuerpo, será a partir de las ideas, ello es, en el ámbito de la mente, desde donde reconstituirá a través de su deseo de conocer que es la propia potencia del pensamiento (como es notable fundamentalmente en: E4p36, E4p37d), su propia actividad vital, tanto en torno a su medio, como en torno a sí mismo. La libertad en el hombre, entonces, a diferencia de teorías de la libertad que establecen a la voluntad como una facultad distinta y superior al entendimiento, para Spinoza es

desde el horizonte del entendimiento donde se deberá comprender este concepto. El cual, no obstante, son legítimas las dudas acerca de su alcance respecto a la definición de libertad metafísica del libro I de la *Ética*, en donde, se establece que: “Se dice *libre* aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; en cambio, *necesaria*, o, mejor, *coaccionada*, aquella que es determinada por otra a existir y a operar según una razón cierta y determinada.”³⁴⁵ Por otra parte, la libertad en el hombre no se dará en el ámbito de lo absoluto, ya que, siempre estará determinado a obrar por otra cosa. Sin embargo, se retomará la libertad en tanto que grados, ya que, si bien el hombre no puede carecer de la necesidad que lo determine a actuar, por otra parte, detendrá una potencia tal que, en tanto que se define a través del pensamiento o de la razón, tendrá la facultad de ser una herramienta adecuada contra las pasiones, es decir, contra los afectos pasivos que limitan su actuar productivo (lo cual, será uno de los temas centrales en el libro V de la *Ética*, destacadamente en: E5pref., E5p4s, E5p5, E5p6, E5p10, E5p20s, E5p42). Ello es, a través de la potencia del pensamiento mismo se limitarán las acciones de los influjos externos sobre el hombre. Por ende, la potencia del pensamiento buscará que el hombre sea causa adecuada de sus propias acciones u obras (lo cual, se muestra claramente en: E3def1, E3def2, E3def3, E3p1, E5P31). Esto significa que, a través de su propia naturaleza y potencia se pueda acceder a una acción tal (por E3p4), que sólo tanto bajo el conocimiento de sí mismo, como bajo el conocimiento de su medio de forma adecuada, el hombre *produzca efectos* que lo conduzcan a al incremento de su desarrollo productivo tanto individual como social, llámese *laetitia* (alegría) como un paso de una perfección menor a una mayor (en E3p11s), o bien, llámese *beatitud* como el estado de máxima felicidad en el hombre, mediante el cual contempla a través de la intuición intelectual de Dios (E4ap, cap. IV, E, E5pref, E5p33s). Por ende, la tarea de los siguientes capítulos será demostrar que la mente (desde su principio imaginativo hasta la razón y la intuición intelectual) establece un marco mediante el cual, a través de criterios que pertenecen exclusivamente al mismo atributo del pensamiento, hará una significación práctica de su vida mediante un esfuerzo tazado en pautas meramente filosóficas o éticas. Entonces, pensar de forma adecuada las obras que se forjan desde la mente, permitirá afirmar a nuestro filósofo que, si se redirige a la mente, se redirigirán las acciones del cuerpo, como es notable en el siguiente fragmento: “*Según se ordenan y concatenan en la mente los pensamientos y las ideas de las cosas, así exactamente se ordenan y concatenan las afecciones del cuerpo, o imágenes de las cosas, en el cuerpo.*”³⁴⁶ Esto significará que, el criterio de la libertad siempre estará valuado a través de la acción del pensamiento debido a que las acciones mediante las cuales el hombre podrá ejercer su propio esfuerzo serán producto de sus ideas adecuadas sobre él mismo y sobre su medio. Por ejemplo, en el caso de E5p4³⁴⁷ y E5p6³⁴⁸, el esfuerzo intelectual del hombre se verá reflejado en la forma en la que se reorganizan las afecciones del cuerpo. Esto, como analizaremos más adelante permitirá establecer un marco de acción adecuada sobre las cosas que nos afectan, ello es, para poder ejercer productos o efectos adecuados respecto a nuestra propia naturaleza, lo cual, significará instaurar o producir un amplio dominio

³⁴⁵ E1def7.

³⁴⁶ E5p1.

³⁴⁷ Cfr. “*No hay ninguna afección del cuerpo de la que no podamos formar algún concepto claro y distinto.*” E5p4.

³⁴⁸ Cfr. “*En la medida en que la mente entiende todas las cosas como necesarias, en esa medida tiene una mayor potencia sobre los afectos, o sea, menos padece por ellos.*” E5p6.

sobre nuestras pasiones y sobre las relaciones con los otros. Finalmente, cabe añadir que la fundamentación de la ética se establece a través de la lógica misma de la mente, lo cual, metafísicamente está fundamentado en la expresión real de cada atributo de la sustancia. Por ende, aunque cuerpo y mente formen una unidad, la explicación y fundamentación real de la moral que da cuenta de la libertad, será materia propiamente de la Filosofía, mientras que, si bien es importante el cuidado del cuerpo para que sus funciones sean óptimas, su perfeccionamiento no se da a partir de la ética, sino de la medicina. El cuerpo, entonces, aunque forme una unidad con la mente no se explicará como ella. El cuerpo explicará su causalidad y su potencialidad como perfeccionamiento a través de la ciencia de la medicina, y la libertad como una lógica propia de la potencia del pensamiento como productividad humana se revelará a través de la *ética*. Al respecto Spinoza es claro:

Paso por fin a la otra parte de la ética, que atañe al modo, o sea, a la vía que conduce a la libertad. En ella me ocuparé, por tanto, de la potencia de la razón mostrando cuánto pueda esta razón sobre los afectos y, además, qué sea la libertad, o sea, la beatitud de la mente; partiendo de esto veremos cuánto más potente es el sabio que el ignorante. De qué modo y por qué vía deba ser perfeccionado el intelecto, y además mediante qué arte haya de cuidarse el cuerpo para que pueda desempeñar rectamente sus funciones, no es de este lugar, pues esto concierne a la medicina y aquello a la lógica. Así pues, aquí, como he dicho, trataré tan solo de la potencia de la mente o de la razón y mostraré ante todo cuánto y qué imperio tiene sobre los afectos para cohercerlos y moderarlos.³⁴⁹

En resumen, los distintos atributos se refieren a la misma realidad, todos responden a la productividad efectiva de la sustancia, es decir, detentan una identidad entre el pensamiento y la extensión, no obstante, cada uno de los atributos tiene una lógica y una causalidad distinta que, a su vez, responde a una única realidad que se expresa a través de las leyes de la naturaleza. Es decir, cada atributo tiene una forma propia única de expresar las mismas leyes; manifestaciones que, sin embargo, son reales en su causalidad misma. Si, por ejemplo, concibo avión muy eficaz, tanto en velocidad como en rendimiento de combustible, y éste aún no se ha actualizado causalmente en la extensión, ello no quiere decir que mi idea no sea real, adecuada, ni razonable, ya que responde a las mismas leyes de la naturaleza que se implican en el atributo de la extensión. Los modos del pensamiento y los de la extensión responden a una misma y única realidad, aunque sus expresiones en tanto que atributos particulares son singulares pero reales. Por lo tanto, el reto en este subcapítulo de la tesis será mostrar que, no obstante, hay una identidad fuerte entre el cuerpo del hombre y su mente, en donde, las ideas son un correlato de nuestra conciencia perceptual del cuerpo, *sin embargo*, la ordenación de la mente respecto a sus propios productos difiere del cuerpo en tanto que la primera tiene la capacidad de ordenar al propio cuerpo a través de la potencia de su propia actividad. Lo cual, se debe a que la mente en tanto que es un producto real de un atributo divino tiene un grado de potencia que, en el hombre, corresponde a su facultad de conocer a través de causas adecuadas. Este ordenamiento propio del atributo del pensamiento en el hombre no solamente se hará patente en el campo de las intuiciones intelectuales, sino también en la razón y en la imaginación, ya que los afectos como productos de las afecciones, no se explican exactamente sólo desde la misma dinámica causal con la que se sucede la dinámica entre los cuerpos como meras extensiones. Esto lo explicaremos más adelante, sin embargo, adelantaremos que, la postura que se defenderá en este trabajo será que en el hombre se

³⁴⁹ E5pref.

conjugan capacidades mentales que si bien tienen un correlato de identidad en el campo de lo extenso, sólo se pueden explicar de manera cabal a través de la dinámica del pensamiento mismo; por ejemplo, la conciencia, la memoria, los afectos, la capacidad de reflexionar racionalmente sobre nuestras experiencias, o bien, la facultad que tenemos de generar afectos en común con otras personas. Todas ellas son capacidades que, si bien, tienen un correlato necesario con nuestro cuerpo (el cual por supuesto, se tiene que entender) se concebirán de manera adecuada sólo en tanto que pueden explicarse a través del atributo del pensamiento. Por lo tanto, la ruta que trazaremos en este pasaje de la tesis será la siguiente: A) Mostrar que de la identidad spinozista entre la mente y el cuerpo, no se sigue una explicación que reduzca al atributo del cuerpo sus correlatos mentales. B) En este sentido nos apoyaremos en la lectura formulada por Edwin Curley quien indicará que, dada la identidad entre el cuerpo y la mente del hombre que se demuestra mediante la composición de lo mental a través de la consciencia que se tiene del propio cuerpo, por lo tanto, la mente tiene como sustento al cuerpo. Frente a ello aceptaremos que, en primera instancia Spinoza recurre a una explicación en donde demuestra lo que la mente es a través de la identidad de ambos atributos, es decir, mediante el correlato entre afección-cuerpo-percepción-idea-mente; sin embargo, diferiremos de Curley cuando propone que para nuestro filósofo la mente es un *producto del cuerpo*. En este sentido, C) trataré de demostrar que, ser un correlato, o más precisamente, una identidad, no puede significar que la mente sea un producto del cuerpo o, en otras palabras, que el cuerpo cause el ser de la mente sino que, lo que trata de hacer Spinoza en la serie de proposiciones que van de E2p11 a E2p13, será establecer que, dicha identidad muestra que si se da la mente, se da necesariamente el cuerpo; lo cual no significa, como establece Curley, que el ser del pensamiento se basa sobre el ser de la materia, sino que ambos se dan con el mismo derecho de realidad y de expresión de la sustancia, ya que, en tanto se manifiesta a través de sus atributos, cada uno expresará productiva y realmente la esencia de la sustancia. Por ende, si afirmamos cabalmente la identidad entre la mente y el cuerpo, no se podrá fundamentar una sobre la otra, ya que no serían equivalentes, sino que entrarían en una lógica causal entre ambos, lo cual, problematizaría el hablar de la misma entidad. Por otra parte, D) argumentaré que, el hecho de que Spinoza comience a explicar la mente a través de su identidad con el cuerpo no significa que toda la lógica y todo el sentido de los hechos mentales se expliquen a través de la causalidad corpórea. Por lo tanto, estableceremos que, no obstante, Spinoza comienza explicando en E2p12 que: *“Esto es, si el objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, nada podrá acaecer en ese cuerpo que no sea percibido por la mente.”*³⁵⁰ Por otra parte, que el objeto de ésta sea un cuerpo existente y en acto, no significará que la mente sea pasiva respecto a sus objetos, es decir, que la mente sea un mero objeto con una consciencia pasiva frente a las afecciones corporales, sino que detenta una actividad y una lógica propia, la cual, aunque tiene una identidad fuerte respecto a su cuerpo, dentro de su causalidad y su significatividad como producto del atributo del pensamiento, no será reductible a la mera extensión. Y, finalmente E) haré un análisis de las proposiciones E2p13, hasta E2p30, en donde, dividiremos la serie en dos partes, la primera irá de E2p13 hasta E2p16 en donde estudiaremos la importancia de conocer la identidad entre mente y el cuerpo y, por otro lado, desde E2p17 hasta E2p30, en donde se explica que, no obstante, hay una

³⁵⁰ E2p12.

identidad y un correlato entre mente y cuerpo, por otro lado, la mente se tendrá que explicar a través de su propia naturaleza.

Por otro lado, trataré de señalar que todo ello no significa una inaccesibilidad al mundo extenso, por el contrario, permitirá entender la misma realidad que se manifiesta entre los cuerpos y la mente. Dicha existencia que, no obstante, a pesar de expresarse con una lógica causal distinta en cada uno de los atributos, por otra parte, también será una realidad que todos los atributos de Dios responden a una misma causalidad sustancial a través de sus leyes universales, hecho que, permitirá entender a través del pensamiento a los cuerpos. Ello, sin reducir la expresividad propia del atributo del pensamiento a la lógica de la expresión de lo extenso, sino que, al ser reales cada uno de los atributos aumentan la riqueza de la sustancia en tanto que cada uno explica de una singular manera una misma existencia común. Lo cual, significa que en vez de reducir al atributo de la mente al de la extensión tal cual observamos en el subcapítulo anterior que era la propuesta de Hobbes, Spinoza por contraparte, formulará una identidad que explica de forma real y productiva a través de cada atributo a la sustancia; por ende, cada atributo no resta, sino que desarrolla lo mismo que los otros infinitos atributos, pero bajo una lógica distinta. Ello será fundamental para el tema de la libertad, ya que como estableceremos más adelante la manera en la cual el pensamiento confiere un nuevo ordenamiento que, si bien asume al cuerpo como idéntico a sí mismo, por otra parte, otorga a las afecciones e ideas una significación tal, que le permitirá al hombre encontrar un sentido propio de su conato. Es decir, el conocimiento no solamente le dará al hombre herramientas prácticas para su supervivencia, sino que a partir de un sentido otorgado mediante el “orden del en intelecto”, se fundamentará en el hombre una libertad que significa productividad en cuanto que, se podrán reconocer las acciones del hombre como efectos adecuados de sus propias obras respecto a su naturaleza misma. Por ello, afirmaremos que la libertad conferida a través del pensamiento asume en su totalidad la corporalidad del hombre y de todas las cosas. Ya que, si se adjudicase a la libre voluntad como una capacidad que existiera por encima de la realidad corpórea, se estaría implantando una teoría del libre albedrío. De esta manera, a pesar de que la identidad del pensamiento y del cuerpo está ontológicamente demostrada, por otra parte, el pensamiento claro y distinto nutre la comprensión que tenemos del mundo de lo extenso, ya que asume formar una misma realidad con lo corpóreo, pero le da un sentido propio, lo reorienta, permite conocer a la extensión de forma más adecuada, productiva y capaz de otorgar un nuevo sentido a las cosas a través de la naturaleza propia de lo humano. Por ello, pienso que Spinoza establece toda una serie de proposiciones que se refieren a la simultaneidad tanto de las pasiones como de las acciones de la mente respecto al cuerpo, en donde todo padecimiento como acción de la mente, al guardar una unidad ontológica con el cuerpo, se podrán corresponder aunque la acción de la mente no determine a la acción del cuerpo: “*Ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni la mente al cuerpo al movimiento, ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay).*”³⁵¹ Ello es, la simultaneidad permitirá a nuestro filósofo sentar que la mente pueda tener una reordenación por sí misma tal que, en el mismo instante en que la mente obre algo, el cuerpo lo estará haciendo simultáneamente. El cuerpo, entonces, a partir de su unidad ontológica con la mente, reordenará también sus

³⁵¹ E3p2.

afectos, sus deseos y habitará su medio conforme a lo dispuesto por las ideas. Lo cual, no se explica como un dominio de la mente sobre el cuerpo ni, mucho menos como un dominio del cuerpo sobre la mente, sino como una simultaneidad ontológica producto de su unidad que, sin embargo, al explicarse realmente por distintos atributos, producirán a través de la mente humana como producto del atributo del pensamiento y del cuerpo humano como producto del atributo de la extensión, una unidad en donde ambas características del ser humano obrarán simultáneamente. Mas, al ser expresiones reales, las acciones mentales, se podrán explicar solamente por sí mismas y no por la lógica o la causalidad de lo corporal. Las producciones mentales tendrán una repercusión instantánea en el cuerpo, pero se explicarán por sí mismas, con lo cual, Spinoza evitará, por una parte, un dualismo en donde lo mental tenga la potestad de dirigir las acciones del cuerpo, sino que mediante la misma lógica de lo mental a través de la simultaneidad (por unidad) se dará necesariamente la acción del cuerpo. Y, por otro lado, se evitará un monismo reduccionista, tanto idealista, como materialista, en donde lo mental se traduzca a lo corporal o lo corporal se traduzca a lo mental, borrando toda expresividad propia de cada atributo mediante sus modificaciones particulares, no hay un monismo tal en Spinoza que reduzca el campo de lo ético, ello es, el de lo mental, al de lo médico, esto es, al de lo corporal. Ya que, no obstante para Spinoza hay una unidad ontológica y, el desarrollo de las potencias del hombre implica tanto una integridad (unidad) tanto de lo médico, como de lo ético, por otra parte, estas disciplinas no explican de la misma manera al hombre, ya que sin capacidades físicas adecuadas un hombre particular carece de las condiciones para desarrollar su mente (por ejemplo, alguna discapacidad cerebral grave) y, por otra parte, la salud mental no podrá explicar productos de las ideas como la libertad o el amor intelectual a Dios, ya que, aunque implican la unidad de la mente respecto al cuerpo, la mente como producto de un atributo particular tiene su propio campo de expresividad que es lo ético-filosófico. De la misma manera, explicar la libertad no implicará el ámbito de lo médico, la lógica causal de las ideas desde la imaginación hasta su ámbito adecuado en la mente humana no se explicará a ni a través de la química cerebral, ni de la fuerza muscular, etc., ya que, aunque ambos aspectos se impliquen en una unidad son explicados *realmente* como productos de atributos particulares. Por ende, Spinoza evitará caer tanto el dualismo libre voluntarista, como en un monismo reduccionista material o ideal. Su posición, por lo tanto, será un pluralismo de la inmanencia que otorga a cada atributo un campo particular de expresión (por su pluralidad) y, a su vez, dota de cohesión a la existencia, en tanto que, no obstante, cada campo tiene una expresividad real, ambos aspectos -físico y mental- se refieren a una única y misma realidad.

En fin, sin más demora, comencemos la ruta que hemos trazado. Como ya hemos mencionado, uno de los puntos de vista que, a mi criterio, nos ayudará a dilucidar la forma en la que se implican las leyes de la naturaleza como el enlace productivo entre Dios y sus modos, será el del prestigioso académico Edwin Curley, quien, en su lectura propone que las leyes de la naturaleza implican directamente la naturaleza misma de la sustancia, ya que no son otra cosa que la existencia misma de Dios desde la cual se producen de forma necesaria todas las cosas que Él mismo pueda concebir³⁵². Por lo tanto, las leyes de la naturaleza englobarán a Dios desde

³⁵² Ante ello, el filósofo estadounidense menciona que: "Now PI seems harmless enough. It says simply that "Substance is prior in nature to its affections" Spinoza does not explain what he means by "prior in nature" but we can make a pretty good guess from the fact that he thinks it evident from D 3 and D 5. If a substance is something which exists in itself in the sense

su aspecto infinito, hasta las cosas que son productos en y por él³⁵³. En este sentido, comparto el punto de vista de Curley, ya que además, subraya en su lectura una distinción precisa entre las distintas propiedades que Spinoza le otorga al concepto de Dios y sus atributos como naturaleza *naturante* respecto a los distintos niveles de modificaciones que fungen como productos necesarios de la sustancia. Ello es importante ya que se establece como una respuesta a Bennett, para quien los productos de Dios se fundan como regiones de densidad en un espacio determinado, es decir, que las creaturas de la sustancia al estar en y por Ella, no son otra cosa que, diferentes intensidades de una infinita región espacial que, se encuentra totalmente llena, ya que, desde la ontología de la *Ética*, se rechaza la toda idea de vacío. Frente a dicha postura³⁵⁴, Curley de forma inteligente, dirá que los productos de la sustancia no significan una implicación directa en la alteración de la naturaleza de Dios³⁵⁵. La razón principal de dicha refutación será que Dios considerando como un ser absolutamente infinito, implica sus productos, pero no en tanto que estén contenidos a la manera en la que, por señalar un ejemplo análogo, un océano (la sustancia), contenga a sus partes como: peces, ballenas, moluscos, artrópodos, piedras, partículas de agua, arena, volcanes submarinos, restos de naufragios, etc. (sus modos). En este sentido, Dios no es una masa infinita de materia que, se pueda dividir por partes, sino que es el fundamento ontológico y causal de todo cuanto existe; por ende, el hecho de que las cosas se encuentren implicadas en y por Dios, no significa

of needing nothing else in order to exist, and if a mode is something which does need something else in order to exist, the substance whose "affection" it is, then modes depend on substances for their existence, while substances do not depend on modes for their existence. If that is what Spinoza means by saying that substances are prior in nature to modes, it is just good Cartesian doctrine. Let's assume that is what he means." Curley, E, *Behind the Geometrical Method*, p.12.

³⁵³ Cfr. "Given Spinoza's identification of God with *natura naturans* (in 1P29s), and his identification of God's power with his essence (in 1P34), we have here a thoroughly naturalistic explanation of Spinoza's claim that God's essence, i.e. the totality of his attributes, is eternal (P 19) and immutable (P2oc2). The eternity and immutability of God's essence is the eternity and immutability of the fundamental laws of nature. What Descartes had called the secondary cause of motion, the laws of extended nature, become the primary cause of motion. But not without reason. Quite apart from the internal difficulties of the Cartesian attempt at compromise, it makes a good deal of sense to think of these fundamental laws of nature as God. Once we give up the pseudo-explanation involved in explaining the most fundamental laws of nature in terms of the will of an omnipotent person, those laws do provide the ultimate explanation of events in the world, in the sense that once we have led events back to those laws, there is no further that we can go. They are also ultimate in a deeper sense, in that there are logical reasons why we should not expect to be able to go further." *Ibid.* p. 43.

³⁵⁴ Cfr. "Methodology apart, there is also a substantive interpretive theme to this work. In recent years there has been a good deal of talk about Spinoza's dualism. Jonathan Bennett's stimulating *Study of Spinoza's "Ethics"* lists dualism as one of five "aspects of Spinoza's thinking which lie deeper than any of his argued doctrines and are so influential in his thought as to deserve special attention" (p. 29). By dualism Bennett means roughly, the view that "the properties things have can be split cleanly into two groups, mental and physical, with no property belonging at once to both groups; this being so understood as to rule out any defining of mental terms through physical ones." It is also understood to rule out any causal interaction between mental events and physical ones. My thought that that apple looks ripe is not part of the causal explanation of my reaching out my hand to pick it from the tree. Nor are the reflection of light rays from the surface of the apple or their action on my retina part of the causal explanation of my having the thought that the apple looks ripe." *Ibid.* pp. XII, XIII.

³⁵⁵ Cfr. "This suggests that Spinoza's well-known identification of God with Nature should be read as an identification of God with *natura naturans*, i.e., as an identification of substance with its attributes, an identification we have already found Spinoza making in his attempt to demonstrate that there is only one substance. What follows from the identification of substance with its attributes? One implication is that, when we ask what the relation is between a particular finite mode of substance and substance itself, what we are really asking is: what is the relation between a finite mode of an attribute of substance and the attribute of which it is the mode? And when we put the question that way, there should be much less temptation to think that the answer will take the form of showing how some thing, viz. the whole of the universe, can be thought of as having some property, we know not what. This recasting of the question should come as no surprise to us. If we can form no clear concept of substance in abstraction from its attributes, then there will be nothing interesting to say about the relation between substance so conceived and its modes. To understand the relation between the mode and the substance we must conceive the substance under some attribute. That is, we must focus the relation between the mode and the attribute it "expresses". *Ibid.*, pp. 37, 38.

que se encuentren contenidas como el agua en una botella, o como las hojas en un libro. Por ello, estar contenido en otra cosa, tal cual lo entiende una tradición de interpretación de Spinoza, desde Lamy y Bayle, hasta Bennett y Nadler, implicará que tanto la naturaleza *naturada*, como la *naturante* tienen el mismo estatuto ontológico y que, por lo tanto, lo que ocurre en el plano de lo *naturado*, ocurre, necesariamente en el plano de lo *naturante*. Hasta este punto, nos parece que la lectura acerca de la ontología de spinozista por parte de Curley va muy a tono con lo que se ha expuesto en el presente trabajo. Sin embargo, cuando nuestro intérprete establece que, el atributo de lo extenso es *primordial* al atributo del pensamiento³⁵⁶, y que, éste no puede ser más que un producto del primero, me tengo que distanciar de dicha posición, ya que, al interpretar el marco de la realidad tangencial y actual bajo un horizonte hobbesiano³⁵⁷, entonces, se reducirá todo aspecto propio de la sustancia a la extensión. Lo cual, no solamente hará incomprensibles los libros IV y V de la *Ética*, sino todo el proyecto mediante el cual es viable un reordenamiento de las pasiones y de los afectos a través de la concatenación del orden intelectual, cuestión que está claramente especificada en E5p1-E5p15. En donde, de E5p1 y E5p se establece una identidad de la concatenación de dicho orden respecto al cuerpo y, por otra parte, también se afirma un orden propio de la mente respecto a sí misma, lo cual, es patente cuando se asevera que: “Un afecto que es una pasión es una idea confusa (por la *definición general de los afectos*). Así pues, si formamos una idea clara y distinta de ese mismo afecto, esta idea no se distinguirá sino de razón de ese afecto mismo en tanto que se refiere a la sola mente [...]. Y así [...], el afecto dejará de ser pasión.”³⁵⁸ Ello significa que (sin recurrir a una teoría del libre albedrío, en la cual, exista una facultad en el hombre ontológicamente superior a lo material), la mente como producto finito del atributo del pensamiento tendrá la capacidad de reordenar y concatenar mediante una disposición propia sus afectos que, por otra parte, también son idénticos en el cuerpo. Sin dejar de ser lo mismo, lo mental, aporta y enriquece mediante su particular lógica y forma expresiva una forma distinta de habitar su existencia. Sin dejar de identificarse con lo extenso, lo mental, no se reduce a ello. Por otra parte, también lo corporal tiene su propio campo de expresión, el cual, no se puede explicar a través de lo mental, aunque ambos tengan un correlato paralelo e identitario. No en vano menciona Spinoza en uno de sus pasajes más famosos que: “Ciertamente, nadie hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo; esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia lo que un cuerpo puede obrar, y lo que no, en virtud de las solas leyes de la naturaleza en la medida en que esta es considerada solo como corpórea, si no es determinado por la mente. Pues nadie hasta ahora ha conocido con tanta precisión la fábrica del cuerpo como para poder explicar todas sus

³⁵⁶ Cfr. “For Spinoza not every mode of thought has for his object some mode of extension. Quite apart from the fact that some modes of thought have a mode of thought for their object (see IIPP20-23), there are in thought ideas of objects in attributes other than extension and thought, attributes that are unknown to us. We do not perceive any singular things except bodies and modes of thinking (IIA5). The reason why we don’t perceive modes of the unknown attributes is that our minds are essentially ideas of modes of extension (IIP I I, P 13) and not ideas of modes of other attributes. [...] I shall acknowledge the existence of these other attributes, and of the ideas of their modes, by the way I qualify my statement of the one-to-one correspondence: that there is a mode of thought for every mode of extension and there is a mode of extension for every mode of thought *which has as its object a mode of extension*.” *Ibid.*, pp. 63, 64.

³⁵⁷ Cfr. “Earlier I said that if we followed out the consequences of Spinoza’s identification of the mind with the body, we would see that its fundamental thrust is materialistic rather than dualistic. [...] To understand the mind, we must understand the body, without which the mind could not function or even exist. In spite of all the parallelistic talk, the order of understanding never proceeds to the mind from the body.” *Ibid.* p. 78.

³⁵⁸ E5p3d.

funciones.”³⁵⁹ Argumento que, no obstante, es parte de la crítica más importante que se establece en la *Ética* a la idea de libre albedrío, afirma de manera muy explícita que hay un campo mediante el cual, el cuerpo tiene que ser comprendido a través de su propia lógica y causalidad, es decir, a través de su propia expresividad respecto de las leyes de la naturaleza. Por esta razón, habremos de rescatar la importancia tanto de la expresividad del cuerpo como de la mente, que manifiestan una misma realidad, pero desde una lógica propia, sin reducir la una a la otra y sin perder la identidad entre ambas.

A continuación, explicaremos en primer lugar, la forma en la que se da la identidad entre el cuerpo y la mente, no solamente por los presupuestos metafísicos acerca de la sustancia y su productividad real a través de sus atributos, sino esta vez Spinoza argumentará a partir de la naturaleza propia del cuerpo en torno a la excelencia de la mente, al respecto menciona nuestro filósofo en E2p13s:

No obstante, tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como lo hacen los objetos mismos, ni que una sea más excelente que otra, ni que contenga más realidad que otra según el objeto de una sea más excelente y contenga más realidad que el de esa otra. Por lo cual, y para determinar qué diferencia a la mente humana del resto y en qué es más excelente que ellas, nos es necesario conocer su objeto, como ya hemos dicho. Esto es, conocer la naturaleza del cuerpo humano.³⁶⁰

Por lo tanto, conocer el grado de excelencia de una mente, implica conocer el grado de realidad de un cuerpo. Lo cual, determina la forma en la que expresa su esfuerzo o conato propio respecto a su entorno, es decir, la manera en la que produce un efecto o es una causa adecuada para sí. La utilidad de reconocer la unidad entre la mente y el cuerpo será advertir el grado de complejidad con la que un modo se relaciona con su exterioridad. Con lo cual, puede expresar de forma particular su conato no solamente como una cuestión de supervivencia a su medio, sino fundamentalmente como como causa adecuada y productividad de efectos. El hombre produce desde su identificación y unidad entre cuerpo y mente. Ello, lo describe Spinoza en los siguientes términos: “Aun así, diré, en general, que cuanto más apto que los demás es un cuerpo para obrar o padecer simultáneamente varias cosas, tanto más apta que las demás es su mente para percibir simultáneamente varias cosas [...]”³⁶¹ La relación entre lo que puede obrar un hombre, tanto como cuerpo, tanto como mente si bien afirma que la podemos entender a través de lo que produce (obra) o padece el hombre, por otra parte, se debe concebir como una relación que, si bien se da en identidad, por otro lado, es asimétrica en su expresión concreta debido a que presenta características singulares, tanto en la mente, como en el cuerpo. En primer lugar, se establece en términos de relaciones que, si un cuerpo es apto para obrar o padecer simultáneamente muchas cosas, entonces, más apta es su mente para percibir varias cosas. Ello significa que la capacidad que tiene una mente de *percibir*, es decir, de padecer la acción de algo de manera consciente es directamente proporcional a la capacidad de afección y acción de su cuerpo. Que esto ocurra concretamente en el hombre lo confirma Spinoza a través de la proposición E2p14 en donde se establece que: “*La mente humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más modos pueda ser dispuesto su cuerpo.*”³⁶² Entonces, la

³⁵⁹ E3p2s.

³⁶⁰ E2p13s.

³⁶¹ E2p13s.

³⁶² E2p14.

facultad de la mente humana que se relaciona hasta este punto con el cuerpo no es otra que la de distinguir entre las distintas cosas que ocurren en el mismo cuerpo ya sea como afecciones de cuerpos externos o como acciones. En este mismo sentido al afirmarse en E2p15 que: “*La idea que constituye el ser formal de la mente humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas.*”³⁶³ Se estará aseverando que la mente se compone, al igual que el cuerpo humano, *de partes*, las cuales, corresponden a la facultad que tiene el cuerpo humano de padecer y obrar una gran cantidad de cosas. Ello se puede afirmar debido a que Spinoza asegura que las ideas corresponden a las afecciones originadas de la *facultad del cuerpo* de percibir. Por ende, a través de la facultad de percibir Spinoza explica la manera en la que se establece la unidad entre lo corpóreo y lo mental. Ello es tangible en el siguiente pasaje en donde Spinoza afirma que, la idea de un modo, es decir, el producto concreto del atributo del pensamiento que se da en el hombre debe implicar al mismo tiempo, tanto la afección de la cosa externa, como la misma naturaleza del cuerpo humano y, por lo tanto, la idea que se da a través de la facultad de percibir se establece tanto como una afección del mismo cuerpo humano, así como de su entorno: “*La idea de un modo cualquiera por el que el cuerpo humano es afectado por los cuerpos externos, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, simultáneamente, la naturaleza del cuerpo externo.*”³⁶⁴

De esta manera, se puede afirmar que la idea es un producto del atributo de lo mental que, al conformar una identidad ontológica respecto al cuerpo, implica tanto la percepción del cuerpo externo, como la percepción del propio cuerpo³⁶⁵. Por lo tanto, idea y cuerpo, se deben explicar ontológicamente desde la facultad de percibir las afecciones del cuerpo que implican en un mismo tiempo al entorno y al cuerpo humano mismo. Por ende, no se puede afirmar, (como lo hace Curley), que los productos del pensamiento estén fundamentados o sean productos de lo extenso, ello se debe a que, no obstante, la idea implica la afección del cuerpo externo, así como la idea del propio cuerpo, por otra parte, la idea en sí misma no es generada a través del cuerpo, sino que *es* la *percepción misma* del hombre explicada mediante el pensamiento. La percepción es, explicada bajo el atributo del pensamiento: “una idea o un pensamiento” y bajo el atributo extenso: “un cuerpo afectado o una afección”. Esto es, por lo tanto, una misma realidad explicada bajo dos atributos distintos o, dicho de otra forma, una misma existencia que se expresa, a su vez, en cada uno de sus atributos con una particular lógica y causalidad. La percepción, jugará entonces, un papel preponderante tanto en la moral, como en la epistemología de Spinoza, ya que, a partir de ella, podemos establecer de qué manera se explica el hombre tanto a la realidad que lo circunda, como a sí mismo (en este sentido, mi lectura guardará relación con las interpretaciones de Moreau, Luis Ramos-Alarcón y Curley, quienes establecen un rol importante para la experiencia en Spinoza). Todo esto, producirá en el hombre distintos grados de esfuerzo que, no solo serán maneras de entender el mundo, sino también distintas formas de habitarlo, de sentirlo, es decir, de cultivar afectos y de producir en él. En este mismo sentido (y sin olvidar que cada lógica causal de un atributo particular es una expresión singular de las mismas leyes de la naturaleza universales aplicables a todos los atributos) se puede afirmar que, las distintas ideas

³⁶³ E2p15.

³⁶⁴ E2p16.

³⁶⁵ Ello también se afirma en E2p16c1: “De aquí se sigue, primero, que la mente humana percibe, junto con la naturaleza de su cuerpo, la naturaleza de muchísimos cuerpos.”

mediante las cuales el hombre establece diversas explicaciones tanto de sí mismo y de su entorno, no tienen la misma explicación lógico-causal, *en tanto que expresiones singulares del atributo del pensamiento*, que las meras afecciones padecidas por el cuerpo. Ello, se tratará de demostrar en dos sentidos en el esquema spinozista, el primero será argumentar que si bien hay una relación de identidad entre mente y cuerpo, las ideas en tanto que forman imágenes de cosas externas, tienen su propia lógica más allá de las distintas relaciones físicas que pueda tener el cuerpo humano con su entorno, ello es, que si bien hay una relación explicativa a partir de E2p14 entre la física y la percepción, por otro lado, a partir de E2p17, se establece que la forma en la que se genera una idea llamada “imaginación”³⁶⁶ implica una huella, en donde, ésta irá más allá de lo que acontece actualmente en el campo de la extensión. Por ello, señala que: “*Si el cuerpo humano es afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo externo, la mente humana contemplará ese cuerpo externo como existente en acto o como estándole presente, y ello hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o la presencia de aquel cuerpo.*”³⁶⁷

Es decir, la huella no estará en el cuerpo sino en la idea misma, por lo cual, a pesar de que dicha idea implica la afección del cuerpo externo y la naturaleza del cuerpo humano, por otro lado, las ideas guardarán una lógica y una significatividad única y particular para el hombre. Dicho proceso estará, por ende, en el campo del pensamiento mismo. Ello, insistimos, sin ser una realidad a parte del cuerpo, pero imprimiendo una explicación real y distintiva de la mente como producto compuesto de un atributo particular y real de la sustancia. Finalmente, en segundo lugar, estudiaremos que si bien la forma primigenia en la que se establece una idea es la imaginación (la cual, de por sí tiene una lógica distintiva de las percepciones explicadas sólo como afecciones del cuerpo) por otra parte, el hombre tiene la capacidad o, el conato necesario, para establecer un ordenamiento de las ideas que sea adecuado a su propia naturaleza. He aquí la virtud del pensamiento, que puede reordenar las ideas conforme a las necesidades reales del hombre, ya que a partir de ello se renueva una conformación propia de las percepciones a través de una disposición, que si bien, no deja de establecer una identidad con el cuerpo, tiene la facultad de recomponer las imágenes o ideas inmediatas. Esta reorganización de ideas se debe a que las facultades humanas de la razón y de la intuición intelectual permiten al hombre situarse como un ser productivamente provechoso para sí y para su entorno. Ello, se fundamentará como en el *orden del intelecto*, el cual, frente al *orden común de la naturaleza* (la disposición inmediata e imaginativa de las ideas) introduce desde lo mental (pero asumiendo siempre a lo corporal como una composición de unidad) la necesidad propia de lo humano; esto, se traducirá en términos morales como virtud y libertad. Entonces, atendiendo el problema acerca de las ideas y de la facultad de imaginar: ¿Hay verdaderamente un desarrollo propio y singular del pensamiento respecto al cuerpo? Esta respuesta será compleja, ya que, por un lado, no se puede afirmar una independencia ontológica entre la mente y el cuerpo debido a que son dos expresiones de una misma cosa, de una unidad, mas, por contraparte tienen un desarrollo lógico causal *-en tanto que son expresiones reales de la sustancia-* distinto. Por lo tanto, si asentamos que, ontológicamente es independiente

³⁶⁶

³⁶⁷ E2p17.

el cuerpo del pensamiento estaremos atentando contra el principio de su unidad, sin embargo, si afirmamos que mente y cuerpo tienen el mismo desarrollo lógico y causal, estaremos violando la facultad y el principio productivo mediante el cual el hombre puede expresar su virtud como un esfuerzo particular de su mente. Esto, porque el esfuerzo singular del hombre mediante el cual puede tener una relación adecuada consigo mismo y su entorno se traza como una virtud propia de su entendimiento. Frente a ello, mencionemos tres ejemplos en la *Ética*: A) cuando se afirma en E5p42d que, la beatitud es una virtud de la mente a través de la cual se conoce a Dios, en donde, además, se tiene la facultad de tener un poder sobre los afectos través del intelecto. En dicho pasaje, se afirma, entonces que: “Y, como la potencia humana para coercer los afectos consiste en el solo intelecto, entonces nadie goza de la beatitud por haber coercido los afectos, sino que, por el contrario, la potestad de coercer las concupiscencias surge de la beatitud misma.”³⁶⁸ B) Asimismo, en E4p36d³⁶⁹ y en E4p37³⁷⁰ se describe a la razón como una virtud propia de la mente, la cual, permite al hombre gozar de un bien común con otros hombres, en donde además, la esencia misma de la mente se establece como la capacidad de conocer a través de la razón, ello por el deseo que, a su vez, implica la esencia misma del hombre. Y finalmente, C) en E4p52³⁷¹ se determina que, a través de la potencia de entender, que es la potencia propia de la razón, el hombre alcanza la satisfacción de sí mismo, que no es otra cosa, sino la alegría que surge en el hombre de la contemplación de sí mismo y de su obrar. Entonces: ¿Será por esta razón por la cual, al final de E2p13s se afirma que, en tanto más dependen del sólo del hombre las acciones del cuerpo humano, menos cuerpos externos ayudan a su obrar y, a su vez, entre menos cuerpos ayuden a su obrar, más apta es su mente para entender distintamente? Al respecto:

[...] y que cuanto más dependen de él solo las acciones de un cuerpo y menos cuerpos distintos concurren con él en su obrar, tanto más apta que las demás es su mente para entender distintamente. Y en virtud de esto podemos conocer la excelencia de una mente sobre las otras y ver, asimismo, la causa por la que no tenemos sino un conocimiento totalmente confuso de nuestro cuerpo, y muchas otras cosas que deduciré de esto en lo que sigue.³⁷²

Desde mi perspectiva, Spinoza estará anunciando que la excelencia de la mente, ello es, su realidad como esfuerzo concreto se sustenta en la dependencia sobre sí mismo y, de forma paralela, las acciones de un cuerpo en tanto que capacidad de poder ejercer una acción dependiendo lo menos posible de los cuerpos externos. Cuestión que, no significa que la acción de la mente se sustente en la acción del cuerpo, sino que, desde su identidad, la reordenación de las ideas en tanto que ideas dependerá de ellas mismas; asunto que, si

³⁶⁸ E5p42d.

³⁶⁹ “Obrar según la virtud es obrar según la guía de la razón [...]. Y todo aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón, es por entender [...]. Y así [...], el sumo bien de quienes siguen la virtud es conocer a Dios, esto es [...], un bien que es común a todos los hombres y que, igualmente, puede ser poseído por todos los hombres en la medida en que son de la misma naturaleza.” E4p36d.

³⁷⁰ “*El bien que para sí apetece todo aquel que signe la virtud, lo desea también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios.*” E4p37.

³⁷¹ “La satisfacción de sí mismo es una alegría surgida de que el hombre se contempla a sí mismo y a su potencia de obrar. Mas la verdadera potencia de obrar del hombre, o sea, la virtud, es la razón misma [...], que el hombre contempla clara y distintamente [...]. Luego la satisfacción de sí mismo surge de la razón. Además, cuando se contempla a sí mismo el hombre nada percibe clara y distintamente, o sea, adecuadamente, sino aquello que se sigue de su propia potencia de obrar [...].” E4p52d.

³⁷² E2p13s.

bien se explica sólo desde la mente misma, implicará que se tenga que dar de forma paralela una reordenación de nuestro cuerpo. Ello, ya no como un dominio de la facultad de la voluntad sobre el cuerpo, sino como una unidad. En donde, toda variación de la idea implicará, en términos prácticos, una reforma de nuestra disposición del cuerpo. Así, el reordenamiento de las ideas se dará a través de ellas mismas, aunque ello implique que el cuerpo también sufra una alteración en su disposición. Si un sujeto logra cambiar su disposición de ideas que pueda ser significativa para sí, es decir, que sea lo suficientemente potente para entender a su entorno y para conocerse a sí mismo y que, por ende, modifique sus afectos, se tendrá que explicar a través de la lógica del pensamiento, aunque ello, a su vez, paralelamente transforme la disposición del cuerpo frente a las afecciones. Ello es muy claro en E3p2: “*Ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni la mente al cuerpo al movimiento, ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay).*”³⁷³ Esto se debe a que la determinación de uno sobre otro no se definiría como la fundamentación de la idea sobre la materia o de la materia sobre la idea, sino como una unidad que se explica realmente de múltiples maneras. Por ende, en el escolio de la misma proposición Spinoza afirma:

Estas cosas se entienden más claramente en virtud de lo dicho en el escolio de la proposición 7 de la parte 2, a saber, que la mente y el cuerpo son una y la misma cosa que concebimos ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden, o sea, la concatenación de las cosas, es uno, ya sea concebida la naturaleza bajo este, ya bajo aquel atributo. En consecuencia, el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo por naturaleza al orden de las acciones y pasiones de la mente, [...].³⁷⁴

Esto es muy claro, ya que, tanto las pasiones, así como las acciones de la mente y del cuerpo son simultáneas, aunque con expresiones lógico-causales realmente distintas. Lo cual, también es evidente en E3p2d, en donde si bien ambos aspectos tienen como causa a Dios cada uno se expresa distintamente a través de su propio atributo y, por lo tanto, los cuerpos se relacionarán con los cuerpos y las ideas con las ideas. Al respecto escribe Spinoza:

Todos los modos del pensar tienen por causa a Dios en tanto que es cosa pensante, y no en tanto que se explica por otro atributo [...]. Luego aquello que determina a la mente a pensar es un modo del pensar, y no de la extensión; esto es [...] no es un cuerpo, lo cual era lo primero. Además, el movimiento y el reposo de un cuerpo deben tener su origen en otro cuerpo que, también él, ha sido determinado al movimiento o al reposo por otro, y, absolutamente, todo cuanto tiene lugar en un cuerpo ha debido tener su origen en Dios en tanto que es considerado como afectado por algún modo de la extensión, y no en tanto que [es considerado como afectado] por algún modo del pensar [...]. Esto es, no puede tener su origen en la mente, que [...] es un modo del pensar, lo cual era lo segundo. Luego ni el cuerpo [puede determinar] a la mente, etc. [...].³⁷⁵

Así, toda transformación de la mente que encubre nuestra potencia de comprender elevará, al mismo instante, la capacidad de afección de nuestro cuerpo y, de forma proporcional con las pasiones de la mente, se disminuirá la potencia del cuerpo. De la misma manera, si un cuerpo sufre una alteración en su disposición a través de las leyes físicas del atributo extenso, sufrirán y cambiarán en su disposición, en un mismo instante,

³⁷³ E3p2.

³⁷⁴ E3p2s.

³⁷⁵ E3p2d.

las ideas. Mas, las ideas mismas, su realidad y su composición lógica y causal, se explicarán a través de su claridad y distinción, ello es, mediante criterios distintos a los del cuerpo. Ello es claro en el siguiente fragmento de la *Ética*: “Cuanto más apto se torna el cuerpo para estas cosas, tanto más apta para percibir se torna la mente [...]. Y así, aquello que dispone al cuerpo de esta manera y lo torna más apto para estas cosas, es necesariamente bueno, o sea, útil [...], y tanto más útil cuanto más apto puede tornar al cuerpo para estas cosas. Y por el contrario [...] es nocivo si torna al cuerpo menos apto para estas cosas.”³⁷⁶

Entonces, si un hombre sufre un cambio en la disposición de su cuerpo, también sufrirá un cambio en sus ideas, mas no porque el cuerpo cause un cambio en la idea, sino porque al formar una unidad, el cambio en una implicará un cambio en la otra. En este caso, si el cuerpo puede ser afectado por más cosas, entonces, la mente podrá percibir más cosas. Sin embargo, aunque la mente y el cuerpo impliquen una misma realidad, esto es, no obstante, ambas impliquen al hombre, por otra parte, su causalidad y sentido, tendrán independencia a través de su expresividad real. Entonces, si bien, la capacidad de pensar estará relacionada con las ideas a través de su unidad ontológica, con lo cual se explica que, por ejemplo, si la sinapsis entre las neuronas tiene una cantidad de neuroquímicos correctos para su funcionamiento, por ende, la mente tendrá la capacidad de percibir más cosas, sin embargo a través de ello, *no se explica* el estatuto de las ideas en sí mismas como expresiones reales de la sustancia, el estatuto de las ideas no se reduce a la lógica neuro-física del cuerpo humano. Las ideas, por ende, no obstante, tienen una identidad con el cuerpo a través de la capacidad de la percepción mediante la cual ambas llegan a ser conscientes tanto de sí, como de su contexto, por otro lado, no se podrá explicar el estatuto de la mente a través de dicha unidad, por ende, no se podrá explicar ni la adecuación de las ideas consigo mismas, ni tampoco su causalidad real como productos de la sustancia. El correcto funcionamiento del cuerpo no puede probar otra cosa, sino que la *capacidad o la aptitud* de las ideas (*como expresamente lo explica Spinoza en el fragmento anteriormente referido*) es tan igual o idéntica como la de lo corpóreo. Mas, ello sólo explica eso, su unidad como una identidad que se identifica a través de capacidades onto-epistémicas conjuntas, en este caso la capacidad de percibir, sin embargo, no se revela mediante la expresión real *de las ideas mismas*, ya que su adecuación respecto a su causalidad, no se explica a través de la sinapsis entre distintos neuroquímicos, o a través del mero funcionamiento del cerebro respecto a la totalidad del cuerpo, etc. Spinoza jamás reduce ideas significativas como la verdad, la libertad del hombre, el amor o la piedad a la funcionalidad corpórea. Lo mental, si bien tiene una existencia común con el cuerpo, no se reduce a una funcionalidad lógico-causal material, sino que tiene un campo propio de desarrollo, que va de la imaginación, a la razón y a la intuición intelectual. Un ejemplo de esto sería que, si una persona, llamémosle “Stephen Hawking” se hubiese golpeado en la cabeza de tal forma que sus ideas acerca del universo hubiesen desaparecido de sus neuronas, la validez, la lógica-causal de dichas ideas no puede destruirse con dicho golpe. Esto es, la expresividad lógica, la adecuación de las ideas de este caso hipotético, no se puede explicar con la misma causalidad mediante la cual, la ideas, son destruidas en el cuerpo de Hawking. No con ello queremos decir que lo mental pueda sobrevivir a la destrucción del cuerpo porque, en este sentido, un ser humano con una duración concreta percibe tanto a

³⁷⁶ E4p38d.

través de su cuerpo, como a través de sus ideas en una unidad irresoluble; unidad que, sin embargo, no se explica de la misma manera en el cuerpo y en la mente. Por ello, estableceremos como tesis que, la capacidad mental y corporal del hombre, si bien forman una unidad, no se explican ni se desarrollan de la misma manera. No se seguirá, entonces, que un atleta con un desarrollo corporal importante, a su vez, sustente *a priori* (*debido a su cuerpo*) ideas adecuadas, así como tampoco que una persona con ideas adecuadas sea un atleta. Cada atributo se desarrolla bajo sus propios términos y, por ende, cada a producto de él.

El primer concepto que tendremos que revisar será, entonces, el de la imaginación, ya que nos permitirá comprender el mecanismo a través del cual la mente comienza a tener una significación particular para sí misma que, no excluye la existencia del cuerpo, sino que la asume como una implicación perceptual que involucra tanto la afección de un cuerpo externo como la idea del cuerpo humano. Por lo tanto, la imaginación es percepción en tanto que a través del atributo del pensamiento se denomina idea y, por otro lado, una percepción bajo el atributo extenso será denominada afección. La imaginación en primera instancia implica, por ende, la percepción de la cosa externa y la percepción del propio cuerpo humano, sin embargo, aunque involucre la afección (dado que establece una unidad con ella) ya no es simplemente afección, es una idea en sí y tiene una lógica causal que no es producto del cuerpo (puesto que, si hay una unidad con él, no es su producto, es de forma precisa, su identidad) sino de otras ideas, cuestión que es obvia a través de E3p2 y en E3p2s. Desde esta perspectiva, la lógica de las ideas de la imaginación se comienza a desarrollar en E2p16c2, en donde Spinoza afirma que: “Se sigue, segundo, que las ideas que tenemos de los cuerpos externos indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos, lo cual he explicado con muchos ejemplos en el apéndice de la parte primera.”³⁷⁷ Ello es, que las ideas que se tienen de los cuerpos que están en el contexto del hombre poseen, de forma inmediata, una indicación más fuerte acerca de la constitución del cuerpo humano que de los cuerpos externos. Esto tendrá consecuencias importantes, ya que la imaginación en tanto que productora de ideas estará, en primera instancia, asociada a una lógica que implica lo externo a través del propio cuerpo, pero ello, con un cariz puramente egoísta, ya que confunde las necesidades de cuerpo, con la causalidad de las cosas extensas y externas al hombre mismo. De esta manera, como Spinoza establece en E1ap, a partir de la lógica de la imaginación se forman prejuicios mediante los cuales se confunden las finalidades mismas del hombre con el obrar de la naturaleza³⁷⁸, de tal manera que bajo estas ideas se pensará que todo tiene como finalidad la complacencia del hombre mismo bajo el auxilio de una divinidad trascendente que, por otra parte, tendrá afectos y una voluntad muy parecida a la humana³⁷⁹. Por consiguiente, el hombre imaginativo se verá

³⁷⁷ E2p16c2.

³⁷⁸ Cfr. “Y puesto que las cosas que podemos imaginar fácilmente nos son más gratas que las demás, los hombres prefieren el orden a la confusión, como si en la naturaleza el orden fuese otra cosa que una relación con nuestra imaginación. Y dicen que Dios lo ha creado todo con un orden, y de este modo atribuyen, sin saberlo, imaginación a Dios. A no ser, tal vez, que pretendan que Dios, providente con la imaginación humana, ha dispuesto todas las cosas de manera tal que puedan ser imaginadas fácilmente. Y quizás tampoco les contenga el hecho de que se constatan infinitas cosas que superan con mucho a nuestra imaginación, y más aún que la confunden debido a su debilidad.” E1ap.

³⁷⁹ “Y puesto que nunca habían oído nada acerca del ingenio de aquellos, debieron juzgar de él a partir del suyo propio, y así han sostenido que los dioses lo dirigen todo para uso del hombre, para así cautivar a los hombres y ser tenidos por ellos en el más alto honor. De donde resulta que todos, según su ingenio, hayan excogitado diversos modos de rendir culto a Dios

orillado a adorarle para su recibir su auxilio. Por ende, si bien, la afección como percepción del cuerpo implica tanto su propia naturaleza, así como la naturaleza de la cosa externa, desde el punto de vista exclusivo de la mente podemos afirmar que, aunque se implican tanto las cosas externas como el cuerpo del hombre, se impondrá en la mente la naturaleza del cuerpo a la naturaleza de las cosas. Ello se dará, entonces, solamente en la lógica misma de las ideas imaginativas, esto es, en la causalidad propia del atributo del pensamiento. Dicha cuestión, no obstante, parece implícita desde E1ap tendrá un desarrollo más profundo de E2p17 a E2p30 destacando los siguientes puntos: A) Creer que se es libre desear sólo mediante la conciencia del mismo deseo, pero en realidad se ignora que hay una causa de tales voliciones. B) El hombre al identificar que hace las cosas para una finalidad propia, forma un marco a través del cual juzgará las cosas como medios útiles para satisfacer sus deseos. Desde este punto de vista para el hombre todo acontecimiento es simplemente un medio para su fin, al respecto se afirma que: “Pues después de haber considerado las cosas como medios no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que han debido concluir, a partir de los medios que ellos mismos suelen prepararse, que se da algún o algunos rectores de la naturaleza, provistos de una libertad humana, que han cuidado de todo y que todo lo han hecho para su uso.”³⁸⁰ Por lo tanto: “[...] los hombres se persuadieran a sí mismos de que todo cuanto se hace, se hace para ellos.”³⁸¹ El hombre desde su imaginación y prejuicios es el ombligo del todo, por lo que cualquier acontecimiento se juzga desde la consciencia inmediata de sus deseos y finalidades. El egoísmo es la piedra angular de ello, ya que todo lo que discurra en la existencia del hombre será confundido como un medio para la satisfacción de sí mismo. Y, finalmente C), se establecen juicios de valor, a través de los cuales, los hombres emiten prejuicios conforme a una utilidad que responde a la misma conciencia del deseo, es decir, a la idea imaginativa que se produce mediante la creencia inadecuada de la libertad de la voluntad. Estos convencionalismos que se forman desde la imaginación como una facultad propia del pensamiento podrán ser denominados como “prejuicios axiológicos”, es decir, opiniones acerca del valor de los distintos acontecimientos y cosas del mundo externo. Por ende, no se juzgará mediante una categorización causal y adecuada sobre los entes, sino a través de la composición del cuerpo en donde se priman los deseos inmediatos del hombre. Estas categorías de la imaginación serán: el bien y el mal, el vituperio y la alabanza, el mérito y el pecado, el orden y la confusión, la belleza y la deformidad. Por ende, los prejuicios de la imaginación no se establecen simplemente por la percepción tal cual es en el cuerpo, es decir, como si fuera la simple afección *traducida* al ámbito mental de las ideas, sino que las ideas imaginativas tienen un orden propio, en donde prima naturaleza del propio cuerpo.

A partir de ello podemos analizar, entonces, que la imaginación en tanto idea, no obstante, implica la naturaleza de un cuerpo externo, como la naturaleza del propio cuerpo humano, por otra parte, es en sí misma una percepción que tiene una causalidad propia. Por lo tanto, desde este horizonte la idea es una percepción del cuerpo externo y de la naturaleza del propio cuerpo humano que se establece como un producto del atributo del

para que Dios los prefiriese sobre los demás y dirigiese toda la naturaleza al uso de su ciego deseo y su insaciable avaricia.”

Ibidem.

³⁸⁰ *Ibidem.*

³⁸¹ *Ibidem.*

pensamiento y la afección es una percepción del cuerpo externo y de la naturaleza del propio cuerpo humano que se establece como un producto propio del atributo de la extensión. Son una unidad ontológica que se explica realmente a través de distintos atributos. Por lo tanto, la idea, en sí no indica simplemente lo que la percepción del cuerpo -la afección- ha podido mostrar, sino que responderá a otra secuencia causal distinta. Para demostrar este punto, me remitiré a E2p17, en donde se establece que, si un cuerpo humano es afectado, por un modo externo la *mente* tendrá una percepción de ese cuerpo como presente hasta que el cuerpo humano sea afectado de nuevo por otro cuerpo y excluya la presencia del primero. Por lo tanto, toda percepción determinada *de la mente* considerará como presente lo que se reconoció alguna vez en el tiempo a menos que su existencia se suprima con otra afección. Ello significará que la mente en su orden y estructura causal tendrá siempre como presente al modo que ha afectado al cuerpo humano, ello, a diferencia de las meras afecciones corporales que se percibirán sólo a través de la presencia actual de los cuerpos externos. La mente, si bien, tiene una identificación ontológica con las afecciones en tanto que ambas son explicaciones de una misma percepción, la primera tendrá como presente la percepción de la afección del cuerpo externo hasta que no se le presente una nueva afección, mientras que la percepción como mera afección del cuerpo estará sustentada en la actualidad de los acontecimientos. Por ello, escribe Spinoza en la demostración de la misma proposición que: “Pues mientras el cuerpo humano es afectado así, la mente humana [...] contemplará esta afección del cuerpo.”³⁸² Esto significa que, la percepción de la mente es la afección del cuerpo humano, la idea es una percepción de la afección, ya que, si leemos detenidamente el texto se establece que la mente contempla o percibe al cuerpo humano, ello es, la mente forja una idea de lo que afectó al cuerpo humano. Esta proposición no establece que lo que la mente contempla de la afección del cuerpo sea otra afección, por ende, dicha contemplación o percepción tiene que ser una idea, y esta, bajo el atributo del pensamiento tendrá una lógica y una significación tal, que contemple una cosa como constantemente presente, aunque el cuerpo ya no tenga ninguna afección de dicho objeto. Por ende, se continúa expresando en la misma demostración de E2p17 que: “Esto es [...], tendrá la idea de un modo existente en acto, la cual implica la naturaleza de un cuerpo externo. O sea, una idea que no excluye, sino que pone, la existencia o la presencia de la naturaleza de un cuerpo externo.”³⁸³ Entonces, la percepción o contemplación de un modo externo desde la mente no se establece simplemente como una afección (mental) de una afección (corporal), sino como una percepción que, por derecho propio se denomina idea y que, ahora, contempla como presente las afecciones que ya han acontecido en el cuerpo. Por esto concluye Spinoza que: “Y así, la mente [...] contemplará el cuerpo externo como existente en acto o como presente, y ello hasta que [el cuerpo] sea afectado, etc. [...]”³⁸⁴ Por lo tanto, la mente tendrá la facultad de percibir todo lo que el cuerpo ha percibido, aunque para este último, las cosas ya no se encuentren presentes. Lo mental tiene dicha capacidad, ya que, la contemplación de la mente es, desde el pensamiento, una idea que (a diferencia de la afección corporal) *persiste*. Por ende, se afirma en el corolario de la proposición aquí analizada que: “La mente podrá contemplar como si estuviesen presentes aquellos cuerpos externos por los que el cuerpo humano ha sido

³⁸² E2p17d

³⁸³ *Ibidem*.

³⁸⁴ *Ibidem*.

afectado alguna vez, aun cuando no existan ni estén presentes.”³⁸⁵ Por lo tanto, se puede concluir que, la afección en tanto que es una percepción del cuerpo, está unida a la percepción de la mente, pero se explica de formas distintas lo cual es claro en E2p21d: “Que la mente está unida al cuerpo, lo hemos demostrado en virtud de esto, a saber, de que el cuerpo es objeto de la mente [...]. Y así, por esa misma razón, la idea de la mente debe estar unida a su objeto, esto es, a la mente misma, del mismo modo como la mente misma está unida al cuerpo.”³⁸⁶ Esto significa que el objeto de percepción de una idea es el mismo cuerpo que, se explica en tanto que modo propio del atributo del pensamiento con una significatividad singular, pero que, en primera instancia no deja de tomar en cuenta al cuerpo como su objeto de percepción inmediato. Por ende, desde esta perspectiva, si se denomina al cuerpo como objeto de percepción será nombrado *afección*, mientras que, bajo la percepción de la mente será denominado *idea*. De esta manera, las diferencias entre las afecciones y las ideas serán notables bajo el esquema de la *Ética*, en donde, al menos ya hemos identificado dos de ellas, la primera, será que la percepción de la mente como imaginación primará más la naturaleza del cuerpo, que la de los modos externos y, la segunda, será que desde la percepción de la mente se considerará como presente a la percepción de las afecciones del cuerpo, es decir, la imaginación hará que la percepción de las ideas sea persistente. Por lo tanto, podremos nombrar a la primera característica como “*primicia del cuerpo del hombre*” y la segunda como “*persistencia*”. Desde este par de características, se podrán derivar en el sistema de la *Ética* otras cuatro particularidades propias de la imaginación que, serán importantes para distinguirlas de las meras afecciones del cuerpo que, denominaremos como: a) “La naturaleza de la imaginación y el error”, b) “Memoria”, c) “Propiedad de la conciencia de las ideas de la imaginación” y d) “Implicación entre imaginación-exterioridad y afectos”. Las cuales, analizaremos a continuación.

3.2.2.1.-La naturaleza de la imaginación y el error

Si la imaginación en tanto que percepción primera de las afecciones del cuerpo no contiene error en sí misma, es decir, si la percepción de la mente se limitase a contemplar la afección como una imagen neutral del cuerpo extenso, entonces, dicha imagen sería adecuada conforme a la percepción de la idea que la contempla. Sin embargo, la naturaleza de esta facultad de la mente no corresponde a dicha descripción, sino que, a través de la disposición de la mente de asir más a la naturaleza del propio cuerpo del hombre que la de los cuerpos externos (ello es, desde la *primicia del cuerpo del hombre*) y, desde la presencia de la idea en la mente imaginativa como presencia constante de sus percepciones (es decir, desde su *persistencia*), el hombre *crea* conocer la esencia de las cosas con las que tiene un encuentro. Analicemos, como ejemplo de ello, el escolio de E2p17 en donde en primera instancia se menciona que: “Vemos, pues, que puede ocurrir, como a menudo sucede, que contemplemos como presentes cosas que no son. Y puede ocurrir que esto acontezca por otras causas, pero me basta con haber mostrado aquí una a cuyo través puedo explicar la cosa como si la hubiese mostrado por su

³⁸⁵ E2p17c.

³⁸⁶E2p21d.

verdadera causa.”³⁸⁷ En este sentido se puede establecer que, el primer elemento del error definido como: “la falsa creencia del conocimiento de lo externo” es: la persistencia de ideas que “no son”. La mente contempla o percibe como presentes cosas que se han explicado “*como si*” (esto es, a través de una dilucidación parcial que se toma por verdadera) se hubiese mostrado realmente su esencia. Por otra parte, el error además de generarse por la presencia persistente de una idea, lo hará a través de la consciencia de la existencia de la cosa externa a sí mismo. En donde, sin embargo, derivado de la propia constitución de la idea como percepción se priorizará la constitución del cuerpo del hombre. Sobre ello, Spinoza menciona en el mismo escolio que:

[...]. Además [...], entendemos claramente cuál es la diferencia entre la idea, por ejemplo, de Pedro, que constituye la esencia de la mente del propio Pedro, y la idea de ese mismo Pedro que está en otro hombre, pongamos en Pablo. Pues la primera explica directamente la esencia del cuerpo del propio Pedro, pero no [...] implica existencia sino mientras Pedro existe. La otra, sin embargo, indica más la constitución del cuerpo de Pablo que la naturaleza de Pedro, y así, mientras dure esa constitución del cuerpo de Pablo, la mente de Pablo, aun cuando Pedro no exista, contemplará a este como estándole presente.³⁸⁸

Por lo tanto, desde este punto se establece que, para la conformación de una idea de la imaginación, esto es, la percepción inmediata de una idea, la constitución de Pablo se antepone a la naturaleza de Pedro. Si Pablo, entonces, bajo la facultad de imaginar cree conocer a Pedro, en realidad está siendo consciente de sus propias creencias sobre Pedro que, no son otra cosa que juicios de su propio cuerpo, ello es, de sus propias necesidades inmediatas. Y, por otra parte, de ideas persistentes sobre juicios que han sido adquiridos en el tiempo, lo cual, constituye a los prejuicios sobre los cuales creemos conocer la esencia de las cosas de nuestro entorno. Por lo tanto, Pablo se estará representando la idea de Pedro a través de prejuicios mediante los cuales se juzga a Pedro mediante su propia disposición corporal y de sus prejuicios persistentes referentes a ideas que se habían establecido sobre Pedro o sobre alguien parecido a Pedro (como a continuación lo veremos en E2p18). En donde, por ejemplo, si cree que Pedro es cobarde o valiente, bueno o malo, justo o injusto, etc., no será por la esencia misma de Pedro, sino porque la misma disposición corporal de Pablo hace que Pedro se le presente de determinada manera a su imaginación. Si Pablo, entonces, fuese avaricioso y Pedro fuese pobre, se juzgaría a Pedro como malo, o si Pablo fuese ambicioso y Pedro tuviese gloria se lo juzgaría como bueno. Al respecto, se afirma en E3p39s:

Y en consecuencia, llamamos *malo* a aquello que aborrecemos. Por ello, cada cual juzga o estima según su afecto qué es bueno, qué malo; qué es mejor, qué peor; y por último, qué es óptimo y qué pésimo. De esta manera, el avaro juzga que lo mejor de todo es la abundancia de dinero y lo peor su escasez. El ambicioso, en cambio, nada desea más que la gloria y, por el contrario, nada le atemoriza tanto como la vergüenza. Por último, nada hay más agradable para el envidioso que la infelicidad ajena y nada más molesto que la ajena felicidad. Y así, cada cual juzga en virtud de su afecto que una cosa es buena o mala, útil o inútil.³⁸⁹

Por ende, se confirmará lo que se afirmó en E1ap, ya que como pudimos analizar en dicho pasaje a través de la imaginación, no solamente se juzgará respecto a la disposición de la percepción de las ideas de la imaginación de primar la naturaleza del cuerpo, sino que se establecerán prejuicios mediante los cuales

³⁸⁷ E2p17s

³⁸⁸ *Ibidem.*

³⁸⁹ E3p39s.

representamos al mundo a través de la persistencia. Ello es, si Pablo juzga a Pedro como “malo”, entonces, dicho juicio a la vez que se fundará en la disposición de la imaginación respecto a la percepción del cuerpo humano, también, se cimentará sobre prejuicios persistentes sobre los cuales categorías tales como las del “bien y el mal” se ejercen sobre los hechos de tal manera que anteponen un juicio previo a un juicio presente. De esta manera, se concertará el concepto de error para Spinoza:

Por otra parte, para conservar los términos usuales, llamaremos *imágenes de las cosas* a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan a los cuerpos externos como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando la mente contempla los cuerpos de esta manera, diremos que los *imagina*. Y aquí, para empezar a indicar qué es el error, quisiera que notaseis que las imaginaciones de la mente, consideradas en sí mismas, no contienen ningún error, o sea, que la mente no yerra por imaginar, sino que solo lo hace en tanto que se considera que carece de la idea que excluye la existencia de aquellas cosas que se imagina como estándole presentes.³⁹⁰

Por ende, el error se compone tanto de: a) las representaciones de las afecciones que, no serán otra cosa que las ideas correspondientes a las afecciones del cuerpo y que, en tanto ideas, tomarán más en cuenta a la naturaleza del cuerpo humano que a la naturaleza del cuerpo externo y b) la persistencia de dichas representaciones o ideas imaginativas. Ello, añade Spinoza, significa que, si la mente imaginase las cosas sin dichas características y representase a la afección tal cual se ha presentado, no se podría considerar que cayesen en el error. Sino que lo hace debido a que persiste en la presencia de la imagen, por ende, la mente en tanto que genera imágenes denominadas contemplaciones o representaciones de una afección corporal no cae en el error; sin embargo, mientras que la representación inmediata de la mente y las afecciones se puede denominar como “positiva”, en el sentido de que la generación de dicha imagen establece un dato sobre el mundo que se puede denominar como “existente”, por otro lado, cae en el error debido a la naturaleza misma de las propias ideas de la imaginación. Ello se debe a que la mente, no obstante, tiene una identidad respecto al cuerpo, por otra parte, detenta una explicación y un desarrollo causal que se da a través de su propia naturaleza. Esto es claro en el sentido de la representación inmediata de la propia afección del cuerpo a través de la idea, ya que si se considera a la mente imaginativa sólo como una generadora de *imágenes inmediatas del cuerpo*, éstas no podrán contener error alguno, ya que serán ideas muy cercanas a las afecciones y por ende, serían “ideas silenciosas” debido a que no implicarían una productividad en la mente del hombre (aunque sea errada) que sustentara una explicación de aquella imagen contemplada por él. Por ende, la idea yerra en la imaginación no por la imagen que se forma de las cosas, sino porque su misma naturaleza y productividad buscan una explicación de ellas. La diferencia, entonces, entre la afección y la representación de ésta en la mente será que en primera instancia la afección en tanto que es una imagen inmediata, positiva y existente no tendrá el estatuto de error, ya que se constituye a través de mera sensibilidad, mientras que, desde el desarrollo de la idea a través de su propio atributo buscará una explicación de aquello que acontece en la mente que, desde lo imaginativo, llevará al error. Pero que no por ello dejará de tener un campo propio y distintivo al de la sola afección. Por ende, el error forma una parte constitutiva, en primera instancia, de la productividad de la mente. La idea imaginativa, entonces, erra porque busca una explicación a sus ideas, la naturaleza de la mente no se conforma con las meras imágenes

³⁹⁰*Ibidem.*

positivas y existentes de las afecciones, ésta siempre buscará una causa que, desde el desarrollo aleatorio de la imaginación, la encontrará tanto en los propios prejuicios persistentes, como en su propia naturaleza. Finalmente, se determina en este importante escolio de E2p17 que:

Pues si la mente, a la vez que imagina como estándole presentes esas cosas no existentes, supiese que en realidad esas cosas no existen, sin duda atribuiría esa potencia de imaginar a una virtud de su naturaleza, y no a un vicio. Sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es [...], si esa facultad de imaginar de la mente fuese libre.³⁹¹

Por lo cual, se confirma nuestro punto de vista acerca de la capacidad y naturaleza propia de la mente, ya que, ésta se encuentra con el error, porque conforma una explicación de las cosas a través de la presencia persistente de cosas que han acontecido en el pasado. Ello es, la mente necesita saber la causa de las cosas, mas, su naturaleza inmediata en tanto que imaginativa considera cosas ausentes como presentes, por lo que se carece de un ordenamiento causal real. Por ende, si la facultad mental de imaginar fuera libre, es decir, si pudiese conocer de forma correcta y adecuada establecería que, aunque se presentase a la mente persistentemente una imagen del pasado se sabría que dicha cosa se encuentra ausente en realidad. Sin embargo, esto no ocurre, ya que la naturaleza de la mente en tanto que imaginación tiende al error. Considero que el sistema spinoziano ello no es un punto negativo para el desarrollo del pensamiento ya que, si bien, la idea de la imaginación en tanto que produce la mera imagen a través de la representación mental de la afección del cuerpo no tiene error alguno, por otra parte, está idea representada inmediatamente lo único que arroja es un dato positivo de una existencia determinada, mientras que la imaginación en tanto que desarrolla su propia naturaleza frente a esta imagen, trata de hallar causas y sentidos de aquello que se le ha presentado. Por ende, la imaginación erra, pero busca.

Finalmente, cabe señalar que la imaginación cae en el error ya que es un producto simple y aleatorio de afecciones singulares del cuerpo humano. Por ende, las representaciones que el hombre tiene bajo esta forma de conocimiento no son a través de su potencia misma, ello es a través de su propio intelecto, sino que son en otra cosa, por lo tanto, son ideas confusas, mutiladas y parciales. Esto es, las ideas de la imaginación no implican un conocimiento adecuado ni de sí mismo, ni de su medio externo. Esto es debido a que el orden mediante el cual se presentan las distintas cosas que afectan al cuerpo del hombre se presentan a la imaginación no mediante un esfuerzo productivo que trate de comprender la causalidad real de las cosas, sino que dicha ordenación imaginativa será siempre un orden *externo* que, se denomina en el sistema de Spinoza *orden común de la naturaleza*. El cual, implica en las ideas que toda consideración tanto de las cosas como de uno mismo tenga como principio a la naturaleza de la imaginación. La cual, como ya hemos indicado, toma como presentes cosas que se encuentran ausentes, ello es, se guía a través de prejuicios externos a la potencia misma del pensamiento y, además, en la afección confunde la naturaleza del propio cuerpo con la de su medio. Por ende, será imposible para el sujeto desde este orden pensar adecuadamente (ello es, a través de la potencia interna del hombre), tanto acerca de sí mismo, como de su medio. El siguiente fragmento es claro al respecto:

³⁹¹*Ibidem.*

Digo expresamente que la mente no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos externos un conocimiento adecuado, sino tan solo confuso, tantas cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza. Esto es, tantas cuantas veces es determinada externamente, a saber, según el fortuito encuentro con las cosas, a contemplar esto o aquello, pero no cuantas veces es determinada internamente, a saber, en virtud de la contemplación de muchas cosas simultáneamente, a entender sus conveniencias, diferencias y oposiciones. [...] ³⁹²

Es revelador, entonces, que las ideas inadecuadas se dan en el hombre a través de prejuicios que se han formado mediante ideas persistentes y de juicios que imponen el punto de vista de la naturaleza del cuerpo humano frente a la naturaleza misma de las cosas. El punto de la vista de la imaginación, por ende, en tanto que es conformado a partir de la externo, no es un criterio mediante el cual, el hombre califique mediante su intelecto a las cosas respecto a sus conveniencias, disposiciones y oposiciones reales. La imaginación, por otra parte, paradójicamente, instaurará un egocentrismo fuerte en la organización moral y epistémica de nuestro filósofo debido a que, si bien es cierto que, las diversas ideas se estructuran de manera azarosa a través del orden común de la naturaleza, por otra parte, el hombre conformará un sistema de *creencias* a partir de las distintas imaginaciones que se irán formando a lo largo de su vida; por ende, a través de sus necesidades corporales y prejuicios creará que todo lo que le rodea está hecho para su propia satisfacción y, que todo bien y mal; toda belleza y fealdad; toda armonía y desarmonía, ello es, todo juicio de valor se debe constituir a través de su propia utilidad. En donde, si bien, Spinoza no abandona este punto incluso en la consecución de un conocimiento adecuado, por otro lado, desde el egocentrismo que constituye la exterioridad aleatoria de la imaginación, dicha utilidad estará atravesada por la constitución inmediata del cuerpo humano y como se afirma en E3p39s³⁹³, el avaricioso juzgará como buena la abundancia de dinero y como mala la falta de ésta, el ambicioso juzgará como buena la gloria, etc., por lo cual, la utilidad real en la imaginación será parcial debido a la falta de un criterio interno que ordene las afecciones aleatorias del hombre, ello es, respecto a la ausencia del orden del intelecto.

Por ende, Spinoza establece de las proposiciones E2p24 a la E2p31, las distintas maneras en las que el hombre cae en error al imaginar tanto a los cuerpos externo como a sí mismo. En primer lugar, respecto a la mente humana, señalaremos una lista de proposiciones en las que Spinoza prueba que el conocimiento del cuerpo humano en tanto que objeto de representación inmediato de la mente no podrá constituir un conocimiento adecuado y, por ende, caerá en el error. De esta manera, en E2p24 señala que: “*La mente humana no implica un conocimiento adecuado de las partes componentes del cuerpo humano.*”³⁹⁴ Ello, debido a que la idea de las partes que componen el cuerpo humano sólo están en Dios en tanto que son partes determinadas por otras partes, esto constituye un conocimiento que depende del movimiento diferencial de diferentes cuerpos y no de la mente humana en sí, por lo tanto, ésta no puede tener un conocimiento adecuado sobre las partes del cuerpo en tanto que están determinadas por cuerpos externos. Por otra parte, en E2p27 se indica que: “*La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica un conocimiento adecuado del cuerpo humano*

³⁹² E2p29s.

³⁹³ E3p39s.

³⁹⁴ E2p24.

*mismo.*³⁹⁵ Lo cual, se debe a que una idea acerca del cuerpo humano está en Dios no en cuanto éste es infinito, sino en tanto que está afectado por una serie de modos (como podemos recordar de la proposición 28 de la primera parte). Por lo tanto, dicha idea dependerá de los modos que afecten al mismo cuerpo, y no de sí misma, ello es, será una idea externa, aleatoria y estará sujeta a las distintas afecciones que el cuerpo del hombre vaya encontrando. Por ende, no responderá a la potencia de pensar del hombre. En un sentido muy similar se afirma en E2p28: “*Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en tanto que se refieren tan solo a la mente humana, no son claras y distintas, sino confusas.*”³⁹⁶ Por lo tanto, ya en su inmediata aprensión como en su despliegue como consciencia en la mente misma, compondrán un conocimiento aún inadecuado ya que sólo se refiere a una relación primaria entre el sujeto y el objeto, en la cual, se confunde la naturaleza del propio cuerpo afectado y del cuerpo afectante, este punto lo analizaremos más a detalle más adelante en la sección sobre la imaginación y la consciencia. Sin embargo, habrá que tener presente desde este punto, que el hecho de tener una idea consciente no conforma para Spinoza un salto fuera del error. Finalmente, a partir de las afecciones del cuerpo tampoco se podrá conocer la mente humana, en donde en E2p39 se afirma que: “*La idea de la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica un conocimiento adecuado de la mente humana.*”³⁹⁷ Ya que, al igual que el cuerpo humano, la mente percibe según el orden común de la naturaleza, es decir, respecto a las diversas afecciones que se presentan aleatoriamente en la corporalidad. Así, la mente al no conocerse por ella misma sino a través de su cuerpo y éste, mediante sus afecciones, dicho conocimiento estará sujeto al orden del encuentro externo, lo cual, es claro por E2p29c³⁹⁸. En este sentido, la consciencia común de las afecciones como conocimiento del cuerpo y de la mente a través del cuerpo afectante dará datos incompletos sin una relación causal entre uno y otro, será por ende una mera relación entre afección, cuerpo e imaginación. Sin embargo, también se demuestra con ello que la imaginación obedece a una lógica propia de la mente que, si bien, involucra a las distintas afecciones aleatorias que se van presentando en el cuerpo humano, la implicación a través del orden común de la naturaleza tiene una especificidad en el hombre. En donde, si la afección se toma como pura percepción de lo corporal no se puede referir como un error (como ya habíamos analizado en E2p17s), mas, la mente humana tiende por naturaleza a dar un orden propio a sus afecciones, el cual, si bien está fundamentado en el exterior, responde también a la propia naturaleza de su cuerpo, así como a la importancia que les otorga a sus afecciones persistentes que, a su vez, constituyen los prejuicios.

Asimismo, tal como la mente cae en el error por medio de la imaginación respecto a la naturaleza del hombre, también se equivoca en a relación a los objetos externos. La primera razón que se establece en E2p25 será que: “*La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica un conocimiento adecuado del cuerpo externo.*”³⁹⁹ Ello es, que dicha afección está en Dios pero a su vez se encuentra determinada por otra

³⁹⁵ E2p27.

³⁹⁶ E2p28.

³⁹⁷ E2p39.

³⁹⁸ “De aquí se sigue que la mente humana, cada vez que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos externos, sino tan solo confuso y mutilado. Pues la mente no se conoce a sí misma sino en tanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo.” E2p29c.

³⁹⁹E2p25.

cosa, por lo cual, sigue el orden común de la naturaleza, esto implicará una ordenación aleatoria de sus afectos respecto a las cosas externas por medio de la cual, el hombre constituye su pensamiento a partir de las imágenes propias de las cosas. Por ende, también se afirma en E2p26 que: “*La mente humana no percibe ningún cuerpo externo como existente en acto sino por medio de las ideas de las afecciones de su cuerpo.*”⁴⁰⁰ Lo cual, implica que una mente imagina en tanto que percibe una afección existente y en acto, es decir, de manera meramente positiva. Este acto en tanto que es pura contemplación o percepción de dicha afección no implicará error, como ya se ha remarcado en reiteradas ocasiones. Sin embargo, se afirma en el corolario de la misma proposición que: “En tanto que la mente humana imagina un cuerpo externo, en esa medida no tiene de él un conocimiento adecuado.”⁴⁰¹ Y en la demostración del mismo corolario:

Cuando la mente humana contempla los cuerpos externos mediante las ideas de las afecciones de su cuerpo, entonces decimos que *imagina* [...]. Y la mente tampoco puede imaginar de otra manera [...] los cuerpos externos como existentes, en acto. Así pues [...], en tanto que la mente imagina los cuerpos externos, no tiene de ellos un conocimiento adecuado.⁴⁰²

Por ende, dicho error no es constitutivo de la positividad de la imaginación misma, en tanto que compone una idea que sigue inmediatamente a la afección, sino que surge de la manera en la que el hombre lo asimila, es decir, en la forma en la que la constitución de lo mental percibe a través de la persistencia de las imaginaciones del pasado tal como si estuvieran presentes y, de la misma manera, cuando se prima la naturaleza de la mente sobre la del cuerpo externo.

Finalmente, en las proposiciones E2p30⁴⁰³ y E2p31⁴⁰⁴, se establece que la imaginación sobre el tiempo será una de las fuentes del error, tanto sobre el propio cuerpo, como sobre los cuerpos externos. Ello, porque en E2p30 se afirma que la duración de un cuerpo no pertenece a su esencia, sino que, como recordamos en E1p28 la existencia de las cosas está determinada a través de su relación con otras cosas. Por ende, el conocimiento de la esencia tanto del propio cuerpo del hombre, como de los cuerpos externos (por E2p31) estará determinada a obrar y existir a través de otra cosa singular, por lo que, el hecho de conocer su esencia no implicará conocer su duración determinada. Ello, por lo tanto, implicará que la imagen que se establece como una persistencia de la afección pasada como si estuviera presente, será una percepción inadecuada de la imaginación sobre las afecciones del cuerpo. Ello se podría corroborar a través de E2p40s2⁴⁰⁵, E2p41⁴⁰⁶ y E2p42⁴⁰⁷, en donde se asevera, en primer lugar, que el *primer género de conocimiento* está constituido a través de la imaginación y la

⁴⁰⁰E2p26.

⁴⁰¹E2p26c.

⁴⁰²E2p26dc.

⁴⁰³ “*Nosotros, de la duración de nuestro cuerpo, no podemos tener sino un conocimiento del todo inadecuado.*” E2p30.

⁴⁰⁴ “*Nosotros, de la duración de las cosas singulares que son fuera de nosotros, no podemos tener ningún conocimiento, a no ser uno del todo inadecuado.*” E2p31.

⁴⁰⁵ “*Mas apenas se confundan las imágenes por completo en el cuerpo, también la mente imaginará confusamente todos los cuerpos, sin distinción alguna, y los comprenderá como bajo un atributo, a saber, bajo el atributo de *ente*, de *cosa*, etc.*” E2p40s.

⁴⁰⁶ “*El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el del segundo y el tercero es necesariamente verdadero.*” E2p41.

⁴⁰⁷ “*El conocimiento del segundo y del tercer género, y no el del primero, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso.*” E2p42.

opinión y, en segundo lugar, que la única fuente del error es dicho género; por ende, si el conocimiento sobre la duración tanto del cuerpo del hombre, así como de los cuerpos externos a él, siempre es erróneo. En resumen, se puede concluir sobre este pasaje que, hay una identidad ontológica entre la mente y el cuerpo, ya que la imaginación en sí misma es una representación de las afecciones corporales, sin embargo, en tanto que la mente es un producto de un atributo particular de Dios tendrá una expresión real y, por ende, distinta de las meras afecciones corpóreas. En este sentido, el error es una de las formas constitutivas de la imaginación, que se distingue de la percepción inmediata de la afección en el sentido de que ésta no tiene error alguno en cuanto que es un mero dato positivo sobre un cuerpo externo. Así, la mente en tanto que imagina dará un orden a las percepciones a través de la persistencia de las imágenes y mediante la preponderancia de la naturaleza del cuerpo humano frente a los externos. Esta misma idea la podemos encontrar en E2p40s2, en donde Spinoza afirma que:

Por todo lo anteriormente dicho, parece claro que nosotros percibimos muchas cosas y formamos nociones universales, I. a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de manera mutilada, confusa y sin orden para el entendimiento [...]. Y por ello acostumbro llamar a tales percepciones *conocimiento por experiencia vaga*. II. A partir de signos. Por ejemplo, a partir de que al oír o leer ciertas palabras recordamos cosas y formamos ciertas ideas similares a aquellas por cuyo medio imaginamos esas cosas [...]. En lo sucesivo, a estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré *conocimiento de primer género, opinión o imaginación*.⁴⁰⁸

De esta manera, la denominada experiencia vaga estaría constituyendo el orden de las afecciones meramente “positivas y sin error” que, sin embargo, a través de los sentidos se dan de forma confusa y sin orden para el entendimiento. Por ende, que sean positivas y no contengan error en sí mismas, no significará que constituyan para la mente un conocimiento adecuado, ya que no se podrán siquiera establecer ni las causas, ni los efectos de dichas afecciones. En este momento, Spinoza aún no identifica una explicación del orden de la imaginación, sino que, éste se constituye hasta un segundo momento, en donde a través de un ordenamiento propio de la mente que se compone a través del recuerdo de palabras y de semejanzas entre modos se erige dicho orden como primer género de conocimiento o imaginación. Es así como, entre la experiencia vaga como un orden de las afecciones del cuerpo extenso y entre la imaginación, si bien es cierto que, se dan en tanto que identidad de la afección del cuerpo y la percepción de la mente, por otra parte, tendrá una productividad propia en tanto que la última le otorgará una significatividad y una ordenación distinta a las meras afecciones. Siendo ello de tal forma, el ordenamiento propio de la imaginación tendrá como base las necesidades inmediatas del cuerpo humano y sus percepciones persistentes en el tiempo, ello es, su memoria.

3.2.2.2.- La memoria

Como acabamos de acentuar en E2p40s2, lo que constituye principalmente la imaginación es un ordenamiento que, si bien, no puede ser fuente de conocimiento adecuado sino de error, por otra parte, efectivamente se puede

⁴⁰⁸ E2p40s2.

afirmar que la imaginación constituye un orden distinto al de las afecciones del cuerpo. Insistimos que dicho “orden propio” no se refiere a ninguna separación entre la identidad establecida por E2p7, sino a la significatividad y expresión propia de cada atributo; ya que si bien ambos atributos son idénticos en orden y conexión en cuanto que cada uno es el mismo producto de la potencia de Dios y de sus leyes, por otra parte, cada atributo expresa la misma existencia pero con una productividad propia y constitutiva en tanto que éstos componen la esencia de la sustancia, en este sentido, el orden propio de la mente es la manera singular en la que el pensamiento expresa la unidad entre ideas y cosas. De esta manera, una de las propiedades de la imaginación como un orden propio de la mente humana será la memoria que, por una parte, se dispone como una de las necesidades inmediatas del cuerpo del hombre, ello es, de su conformación natural y, por otro lado, de la persistencia de sus afecciones. La proposición en la cual se analiza a la memoria como un producto constitutivo de la mente en tanto que imaginación es E2p18, en donde se establece que, si el cuerpo es afectado por dos cosas simultáneamente, entonces, si imagina a alguno de los cuerpos que lo afectaron imaginará ambos cuerpos en un mismo instante. Esto, constituye la lógica del recuerdo: “Mas [...] el cuerpo ha sido dispuesto de manera tal que la mente imagine simultáneamente dos cuerpos. Luego también después imaginará simultáneamente a los dos, y cuando la mente imagine uno de ellos, al instante recordará al otro. [...]”⁴⁰⁹ Por lo tanto, esto conformará lo que se entiende como memoria. Es decir, un recuerdo que necesariamente trae consigo un conjunto de imágenes, las cuales, se aparejan necesariamente como un compuesto, ello es, ningún recuerdo viene sólo ya que siempre implica alguna otra imagen. Esto tendrá los dos fundamentos, el primero, como se puede establecer por la misma demostración de la presente proposición, estará cimentado sobre la persistencia de las imágenes y, en segundo lugar, desde E2p18s se podrá afirmar la importancia de la propia naturaleza humana frente a las cosas que se recuerdan. La memoria, entonces, será más selectiva respecto a la naturaleza del cuerpo del hombre, que respecto de la naturaleza de los cuerpos externos. Esto Spinoza lo analiza en dos sentidos que valdrá la pena citar: “Digo, *primero*, que es una concatenación solo de aquellas ideas que implican la naturaleza de las cosas que son fuera del cuerpo humano, pero no de aquellas ideas que explican la naturaleza de esas mismas cosas. Pues son, en realidad [...], ideas de las afecciones del cuerpo humano, las cuales implican tanto la naturaleza de este como la naturaleza de los cuerpos externos.”⁴¹⁰

De ello, a su vez, se podrán establecer dos elementos, el primero es que el orden común de la memoria es una concatenación de las ideas acerca de las cosas que son exteriores al cuerpo del hombre y, en segundo lugar, si bien, es un orden mental acerca de las afecciones generadas por las cosas externas, la percepción de dichas afecciones, es decir, las ideas de las afecciones implicarán también la naturaleza del cuerpo humano. Si recuerdo, entonces, hago memoria de las cosas que me interesan y, además, evoco las cosas a través de un conjunto. Por ejemplo, si tengo la reminiscencia de una calle por la que caminaba de forma recurrente, no recordaré solamente el suelo que pisaba y el espacio por el que me movía, sino también las cosas que eran significativas para mí en tanto que respondían a mis intereses particulares, ello es, que respondían a mi

⁴⁰⁹ E2p18d.

⁴¹⁰ E2p18s.

naturaleza. De esta manera, hacer memoria de la calle implicará la remembranza de las cosas que había en ella, por ejemplo, una casa con vitrales, el puesto de tacos, el perro negro de los vecinos que me iba a saludar, la cancha de fútbol donde jugaban los niños de la escuela primaria, etc., es decir, recordaré de con más fuerza las cosas que forman parte de mis intereses. Además, toda memoria es recuerdo de un contexto ya que ésta en tanto que es una de las características de la imaginación implica una concatenación de distintas ideas. Frente a ello: ¿Es posible recordar una cosa singular sin recordarla alrededor de todo un contexto? Para Spinoza esto sería totalmente imposible. En segundo lugar, nuestro filósofo establece que, el orden de las ideas que tiene el hombre respecto a la imaginación como memoria, no será el orden del entendimiento (el cual, deberá ser común a todos los hombres y tendrá que dar cuenta de las primeras causas de las cosas) ya que, mientras el ordenamiento que establece la imaginación respecto de la memoria si bien no es una experiencia vaga, tampoco será un ordenamiento intelectual ya que éste se determina internamente en el hombre, mientras que el orden de la memoria está determinado exteriormente a través de su contexto y de eventos aleatorios. Por ende, el orden de la memoria tendrá que ver tanto con los acontecimientos que han ido determinando su memoria como, por ejemplo, su lenguaje por lo cual el sonido articulado de las palabras evocará en sus circunstancias particulares a ciertas imágenes. De esta manera, Spinoza da los siguientes ejemplos:

Digo, *segundo*, que esta concatenación se hace siguiendo el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano, para así distinguirla de la concatenación de ideas que se hace siguiendo el orden del intelecto, por el cual la mente percibe las cosas por sus primeras causas y que es el mismo en todos los hombres. Y con esto, por otro lado, entendemos claramente por qué la mente pasa al instante del pensamiento de una cosa al de otra que no tiene ninguna similitud con la primera. [...] ⁴¹¹

La memoria se decantará en una serie de imágenes aleatorias que se le presentan al hombre por asociación vital, en donde el recuerdo de una cosa salta al recuerdo de otra, pero sin mostrar el orden real o causal de las mismas, sino simplemente las afecciones personales, esto es la disposición natural del cuerpo. En este sentido ni recordar las cosas a través de las palabras nos muestran su esencia, ni tampoco la asociación de ideas a través de la remembranza personal; esto, debido a que ello no conforma un orden de ideas interno, sino determinado por el orden común de la naturaleza por la asociación aleatoria y persistente de cosas que conforman la memoria de nuestras afecciones. Si el guerrero recuerda, la guerra, a través de la asociación de las huellas del caballo en la arena, no conocerá de forma adecuada ni la esencia de la guerra ni la de la huella del caballo, debido a que dicha asociación es meramente fortuita. Sus pensamientos serán llevados como una barca sin timón en una fuerte tormenta.

Finalmente, a manera de resumen habremos de establecer que la memoria es una de las características de la imaginación que, a partir de un ordenamiento diferencial de la mera experiencia vaga, establece una constitución en la mente, a través de la cual, permitirá conectar y encadenar imágenes de tal forma que la mente establezca una lógica tal, que detenta aún en este punto una expresión propia y diferencial de la mera afección corporal. Es notable que en la carta 17 del *Epistolario*, el filósofo afirme sobre ello que:

⁴¹¹ *Ibidem*.

Vemos también que la imaginación sólo es determinada por la constitución del alma (*anima*), ya que sabemos por experiencia que sigue en todas las huellas del entendimiento y conecta y encadena sus imágenes y sus palabras unas con otras, siguiendo un orden, como hace el entendimiento con sus demostraciones, de suerte que no podemos entender casi nada de lo que la imaginación no forme alguna imagen a partir de un vestigio.⁴¹²

En este orden de ideas podemos observar que, la mente (en este caso traducida por *anima*) tiene un ordenamiento propio de sus afecciones, lo cual, como hemos estudiado es posible gracias a que es una expresión real de un atributo particular de Dios y, por lo tanto, al igual que el entendimiento conecta y encadena proposiciones y demostraciones, la mente en tanto que imaginación también lo hace, pero a través de vestigios, prejuicios, imágenes y palabras. La memoria en tanto que imaginación y, por ende, en tanto que idea, no obstante, tendrá una identidad ontológica con las afecciones del cuerpo, por otra parte, tendrá un desarrollo y particularidad propias en su expresión real ya que encadenará de forma particular a las afecciones del cuerpo.

3.2.2.3.-Propiedad de la consciencia de las ideas de la imaginación:

Otra característica importante de la imaginación será la consciencia. La cual, en primera instancia será el despliegue de la idea sobre sí misma. La mente tendrá una segunda idea derivada de la primera, ello es, una representación de la primera idea. Ello es, la mente podrá saber que sabe algo en un proceso de autoconsciencia infinita de las ideas. Sobre esto se afirma en el *Ética*: “Pues en realidad la idea de la mente, esto es, la idea de la idea no es nada otro que la forma de la idea en tanto que esta es considerada como un modo del pensar, sin relación a su objeto. Pues en cuanto alguien sabe algo, por ello mismo sabe que lo sabe, y sabe simultáneamente que sabe eso que sabe, y así al infinito. Pero de esto [trataré] posteriormente.”⁴¹³

Sin embargo, esta consciencia que las ideas tienen de sí mismas, no obstante, se pueden desarrollar a través de la simple imaginación de forma que mediante la idea de la idea podamos saber que deseamos una determinada cosa, o que podamos juzgarla como buena, mala, bella, fea, etc., por otra parte, el concepto de la “idea de la idea” y de “consciencia”, no solamente le servirá a Spinoza para describir la forma en la que la imaginación puede “saber que sabe algo” (es decir, la manera en la que representa a través de un desdoblamiento de la idea misma mediante la cual otra idea es capaz de saber que se está teniendo una idea imaginativa), sino también será un concepto que utilizará como criterio para dar cuenta de la verdad misma. Sobre la idea de la idea, será muy claro lo que se establece en E2p43, en donde se presenta al desdoblamiento de las ideas, como el criterio de la verdad misma, ya que se afirma que: “*Quien tiene una idea verdadera sabe simultáneamente que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de la cosa.*”⁴¹⁴

⁴¹² Ep. 17, p. 159.

⁴¹³ E2p21s.

⁴¹⁴ E2p43.

Entonces, la consciencia desde el plano de las ideas como imaginaciones si, por una parte, constituirán ideas inadecuadas, por otro lado, permitirán confirmar al menos que, en efecto, el hombre está teniendo una idea determinada, aunque dicho registro carezca del conocimiento de causa. Es decir, no obstante, el hombre es consciente a través de un desdoblamiento de la idea/imagen, que desea tal cosa, que la recuerda y la asocia a otra o que le parece (bajo un prejuicio axiológico): mala, buena, fea o bella, por otra parte, se carece del conocimiento de las causas que determinaron al hombre a desear o a juzgar las cosas tal cual las está sintiendo en ese momento. Por lo tanto, surgen problemas importantes respecto a la consciencia como imaginación, el primero será que a través de ella el hombre creará tener una libertad absoluta que podrá satisfacer mediante de la facultad de la voluntad. Anteriormente habíamos señalado sobre ello en E1ap que la creencia sobre la libertad de las acciones descansa en la consciencia que alguien puede tener de sus deseos y sus imaginaciones, sin embargo, esto constituye un error ya que se carece del conocimiento causal acerca de aquello que nos ha llevado a desear o a juzgar ciertas cosas bajo un estatuto axiológico determinado. Por otra parte, se podría añadir a ello que en E2p35s se afirma que el error de pensar las acciones como libres surge mediante la consciencia inmediata de nuestras propias obras en donde, sin embargo, ignoramos las causas por las cuales se determinan, al respecto Spinoza es claro: “En el escolio de la proposición 17 de esta parte he explicado por qué razón consiste el error en una privación de conocimiento. Mas, para una mayor explicación de la cosa, daré un ejemplo, a saber, los hombres se equivocan al pensar que son libres, opinión que consiste solo en esto, en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados.”⁴¹⁵

Por ende, la creencia inmediata y errónea de la libertad se debe a que la consciencia informa a la mente a través de la “idea de la idea” acerca de las acciones y deseos que el hombre ejerce y tiene. En torno a ello, se establece que la voluntad es una facultad a través de la cual el hombre cree falsamente tener el poder de controlar su cuerpo, ello es, piensa erróneamente ejercitar una soberanía sobre sí mismo, esto es, sobre su práctica vital. Al respecto se escribe en la *Ética*:

Esta es, por tanto, su idea de la libertad: que no conocen ninguna causa de sus acciones. Pues eso que añaden, que las acciones humanas dependen de la voluntad, son palabras sin idea alguna en su seno. Pues qué sea la voluntad y de qué modo mueva al cuerpo, todos lo ignoran, y quienes se jactan de otra cosa y fingen sedes y habitáculos del alma, suelen mover a risa o a náusea.⁴¹⁶

Por lo tanto, la libre voluntad es un concepto frente al cual Spinoza es crítico y que como ya habíamos adelantado, nuestro filósofo recupera críticamente dicho concepto de la moral de Descartes, quien, a su vez, lo retoma de toda una tradición de pensamiento cristiano y estoico. Para estos autores, la libre voluntad o libre albedrío es una facultad que se encuentra en el alma por encima de la razón y del entendimiento, además, por supuesto, es superior a las determinaciones corporales. Por ende, la voluntad tendrá la capacidad de dirigir tanto las acciones del cuerpo, así como de elegir si el hombre lleva a la práctica o no las ideas concebidas a través de la razón. Por otra parte, se tendrá la posibilidad de transitar por la bondad moral si se carece del entendimiento suficiente para juzgar a una idea moral como verdadera; en el caso cartesiano, se retomará esta idea bajo la

⁴¹⁵ E2p35s

⁴¹⁶ *Ibidem*.

forma de una moralidad provisional que tenga la facultad de llegar a acuerdos sociales mediante la voluntad de los individuos. La libertad de la voluntad es, en pocas palabras, una fuerza anímica que capaz de soportar decisiones más allá de las determinaciones necesarias de la existencia, ya sean mentales o corporales. Frente a ello, Spinoza se situará desde una postura teórica que identifique a la mente con el cuerpo, lo cual, permitirá eliminar todo dualismo voluntarista que instaure al libre albedrío como una moral en la que toda decisión descansa en una fuerza extramental, extra racional o extracorporal. Por ende, a su vez, se vinculará la voluntad y el entendimiento como parte de una misma facultad mental que se desplegará como una potencia humana capaz de comprender adecuadamente la realidad tanto de sí mismo como de su medio externo. Esto, le permitirá al hombre actuar en conformidad con su esencia y su necesidad real, de esta manera, el acto libre en Spinoza es un desarrollo integral entre el entendimiento y el acto. Ejercitar la libertad implicará, entonces, tener un alto grado de comprensión de las necesidades productivas del hombre mismo, así como de las leyes de la naturaleza. A diferencia de la libertad de la sustancia, en el hombre libre no implica algo absoluto, sino una práctica interna que integra la razón y los afectos del ser humano, ello quiere decir, que comprende tanto en Dios, así como su propia naturaleza y los alcances adecuados de su acción en el mundo. Por lo tanto, la libertad significará necesariamente una producción o un efecto determinado por la potencia del hombre mismo y, a su vez, un tipo de acción frente a los demás.

Regresando al tema principal de este apartado, quedan por señalar dos características más respecto a la consciencia, la primera será que si, por un lado, al mismo tiempo que la imaginación como consciencia implica un error acerca de la idea de la libertad y de la voluntad, por otra parte, involucrará también a los apetitos del hombre, los cuales no serán otra cosas que los deseos mismos con consciencia de sí: “Por lo demás, ninguna diferencia hay entre el *apetito* y el *deseo*, a no ser que el deseo se refiere, por lo general, a los hombres en tanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede ser definido así, el *deseo es el apetito con consciencia de sí*.”⁴¹⁷ Por esta razón, Spinoza afirma que el hombre cree erróneamente ser libre porque es consciente de sus acciones, pero el realidad ignora las causas de éstas. En otras palabras, en tanto que los apetitos son lo mismo que los deseos (pero con consciencia de sí) sabemos que apetecemos ciertas cosas, por ejemplo: comer un dulce, amar cierta persona, odiar a otra, etc., y a partir de ello creemos que hacerlo es producto de nuestra libertad, mas, ignoramos las causas que nos han determinado a apetecer o desear ciertas cosas. Al respecto Spinoza escribe: “De manera que la experiencia misma nos enseña, no menos claramente que la razón, que los hombres creen ser libres por esta sola causa, porque son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que los determinan a ellas; y además, que los decretos de la mente no son nada más que los apetitos mismos, los cuales varían según sea diversa la disposición del cuerpo.”⁴¹⁸

En resumen, los hombres creen ser libres a través de sus acciones y sus deseos conscientes (sus apetencias), pero esto no constituye más que un error, ya que todo afecto al formar parte del hombre constituye parte de la naturaleza y, por lo tanto, se encontrará determinado por la “disposición de su cuerpo” que, a su vez,

⁴¹⁷ E3p9s.

⁴¹⁸ E3p2s

depende de lo externo. Esto, hará creer a los hombres imaginativos que el fin determinado de todas las cosas de la naturaleza es satisfacer la actividad humana (cuestión ya señalada en Elap.), de esta manera, la consciencia de las acciones traerá como resultado una idea falsa de la libertad y de las acciones. Por ende, cuando el hombre no puede satisfacerlas valorará a su medio, es decir, a las cosas externas a él en la naturaleza como feas o malas, como imperfectas, o como pecadoras por sí mismas. Así, el hombre cree falsamente valorar las cosas objetivamente, mas, su criterio pertenece a los fines que sus apetitos (sus deseos conscientes) logre satisfacer o no. Al respecto se afirma en la *Ética* que:

Sin duda, los hombres son, como ya he dicho a menudo, conscientes de sus acciones y de sus apetitos pero ignorantes de las causas por las que son determinados a apetecer algo. Por lo demás, lo que vulgarmente se afirma, que de cuando en cuando la Naturaleza falla o peca y que produce cosas imperfectas, lo cuento entre el número de las ocurrencias de que he tratado en el apéndice de la primera parte.⁴¹⁹

En resumen, de la imaginación como consciencia se desprenderán, a su vez, tres características importantes acerca del conocimiento inmediato del hombre, tanto en torno a sí mismo, como respecto a su medio externo que, a saber: A) Una idea falsa de la libertad de la voluntad respecto a las cosas que se obran. B) Los deseos con consciencia de sí mismo serán entendidos como apetitos que, a su vez, se piensan como productos de una libertad de “querer” del hombre. Y, finalmente C) el establecimiento de juicios de valor morales y estéticos respecto al mundo que, en este sentido, serán producto de la consciencia de las obras del hombre en su medio, en donde, si éste es útil para los fines del hombre se caracterizará como bueno o bello y, por otra parte, si constituyera un contexto hostil para sus obras se le tenderá a juzgar como feo o malo.

3.2.2.4. Implicación entre imaginación-exterioridad y afectos

Finalmente, la última caracterización que señalaremos acerca de la imaginación es la implicación que tiene respecto de los afectos del hombre. En este sentido, Spinoza entenderá que la imaginación es una facultad mental que contempla de forma inmediata las afecciones del cuerpo, en otras palabras, será una representación de las afecciones del cuerpo que, sin embargo, no solamente implicará la naturaleza del cuerpo externo, sino también la del propio cuerpo del hombre. Esto, como estudiamos anteriormente implicará, en resumen, dentro de la lógica mental: 1.-afecciones persistentes en el tiempo y 2.- la preminencia en la afección de la naturaleza del cuerpo del hombre frente a los cuerpos externos. Además, sobre dichas características se basarán cuatro propiedades más: 1.- el error, 2.- la memoria, 3.- la consciencia y, 4.- la relación entre la imaginación como percepción inmediata de las afecciones y los afectos entendidos como aumentos o disminuciones en la potencia de obrar. Esta última propiedad de la imaginación, entonces, será sumamente importante en la moral de Spinoza, ya que en ella radicará de manera inmediata la potencia con la cual, los hombres, actúan en el mundo. De esta manera, en la *Ética* se define afecto como: “Por *afecto* entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta

⁴¹⁹ *Ibidem*.

o disminuye, es favorecida o coercida, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo. Y, simultáneamente, las ideas de esas afecciones.”⁴²⁰

Por ende, el conjunto de las afecciones que interactúan con nosotros conforman los afectos, los cuales, pueden beneficiar o perjudicar nuestra potencia de actuar. En este sentido toda producción modal de la sustancia constituye una parte de su potencia de actuar. Así, toda modalidad finita, detendrá cierta perfección que, si bien no será absoluta como la de la sustancia, sí establecerá un perfeccionamiento gradual respecto a su medio externo (ello es un grado de existencia a través de su potencia de obrar) mediante el cual expresará su propia naturaleza. Por lo tanto, la potencia a la que se refiere aquí se tratará de un esfuerzo propio de las cosas respecto a su propia potencia que, si bien se manifiesta a través de Dios, también es *necesariamente* en otra cosa. Por lo cual sí bien, por un lado, su esencia es *en y por la sustancia*, por otra parte, su existencia en tanto duración está determinada a través de una infinidad de relaciones causales externas a él mismo. Por ende, hemos establecido que para el hombre el esfuerzo que se establece a través de su potencia como un grado de su perfección es un estatuto de su existencia respecto a su propio obrar y, además, se expresa a través de una unidad necesaria entre lo mental y lo corporal. Y, sin embargo, cada atributo se manifiesta realmente a través de sus productos sin reducir su validez y su singularidad a ningún atributo “fundamental”. En consecuencia, cuando Spinoza establece en la definición de afecto que, constituye la forma en que la potencia de un cuerpo es beneficiada o perjudicada a través de una afección y, desde el punto de vista de la mente, la idea de dicha afección se establecerá de la misma manera, es decir, como un provecho o como un obstáculo para las acciones o producciones del hombre. Sin embargo, si bien se dan de forma paralela los afectos tanto para el cuerpo, como para la mente, éstos no se explicarán de forma idéntica ya que cada atributo es real en sí mismo. Por este motivo, la tesis por la que apostaré en este apartado será que, no obstante, la expresión de lo extenso o material de las afecciones da por resultado en el cuerpo del hombre un tipo de afecto que, o bien promueve o bien coarta la potencia del cuerpo y que, a su vez, implica a través de la mente cierto tipo de afectos mentales. Por otra parte, los afectos que propician un incremento o decremento en la potencia de obrar del hombre *no se explican de la misma manera bajo la dinámica del cuerpo y bajo la lógica de la mente*. Entonces, la mente, ya sea explicada a través de la imaginación o mediante la razón, establecerá un orden propio de los afectos *en tanto que se constituyen como productos de las afecciones en cuanto que ideas*. La diferencia en la producción de afectos entre el aspecto imaginativo y el intelectual será que, en el primer aspecto las ideas de las afecciones del cuerpo se encuentran inmediatamente implicadas en la producción de las ideas, mientras que en el intelecto las afecciones se reorientan en un sentido que, si bien responde a la naturaleza del hombre, por otra parte, tratará de ser objetivo; a esto se le llama, desde el punto de vista de la imaginación: “orden común de la naturaleza” y desde el punto de vista de la razón “orden del intelecto.” Por lo tanto, los afectos producidos por la imaginación dependerán aleatoriamente de lo externo, mientras que la razón formará afectos que dependan de la propia potencia humana, es decir, de la potencia misma del pensamiento. En referencia al aspecto de la imaginación, el hecho de que la afección se encuentre inmediatamente implicada en la producción de los afectos *no significa*

⁴²⁰ E3def3

que la afección del cuerpo sea idéntica (en cuanto a su expresividad perteneciente al atributo extenso) a la idea de la afección de la mente. Por ejemplo, si un ser humano tiene una afección corporal que beneficie su obrar como comer algo de su agrado, ello implica de forma simultánea una idea acorde con dicha afección y, por ende, se cumplirá con la definición de afecto de E3def3, en tanto que la afección, así como su idea, responden a un aumento en su potencia de obrar, sin embargo, en la mente (en tanto que imaginación) jugarán un rol importante distintas propiedades antes mencionadas tales como: los prejuicios, la preponderancia del cuerpo humano frente a la naturaleza de lo externo, el error, la consciencia y la memoria, por ende, las ideas de las afecciones responden a una lógica y a una expresividad propia de la mente y distinta de la mera afección corporal. Por lo cual, continuando con el ejemplo de comer algo agradable, se podrá afirmar que si bien alguien gusta mucho del chocolate y cuando lo come no solamente aumenta la potencia de obrar de su cuerpo, sino también de su mente en tanto que el afecto se explica a partir de la idea de la afección del chocolate, por otra parte, la mente en tanto que obedece a una lógica distinta de las meras afecciones corporales podrá producir desde su imaginación otros afectos distintos a través de la idea de la afección por el chocolate; por ejemplo, si me encuentro comiendo un chocolate y alguien me dice que este producto se ha elaborado con agua muy contaminada ya que lo ha visto en las noticias, entonces, aquella afección que estaba aumentando mi potencia de obrar y que se presentaba como agradable y placentera, en un instante, a través de la memoria que evoca recuerdos de ríos contaminados, de enfermedades, de dolores estomacales, etc., se tornará desagradable y disminuirá mi potencia de obrar. Incluso si en el momento de comer el chocolate alguien es afectado con la imagen de un hecho violento, entonces, a través de la imagen violenta recordará el chocolate y desde ese instante la afección del chocolate en vez de acrecentar su potencia de obrar, la decrementará. De esta manera, podemos afirmar que no es idéntica la manera en la que se expresa y desarrolla la afección a la idea de la afección, ya que la mente como imaginación puede alterar a través de la memoria, los prejuicios, la consciencia y el error las mismas afecciones corporales. Por lo tanto, en Spinoza al mismo tiempo que los afectos de la imaginación se producen a través de afecciones aleatorias externas a sí mismo, éstas también se producen por la misma lógica de la imaginación ya que, no obstante, la imaginación puede recodar un evento del pasado y condicionar una afección presente como en el caso de los prejuicios, por otra parte, dichas afecciones no responden a un orden condicionado por la potencia del hombre, sino por la potencia de las cosas externas. Los prejuicios propios de la imaginación no son otra cosa que afectos conscientes y que, por lo tanto, creemos erróneamente que están presentes y, además, producen en el hombre una idea de libertad absoluta de sus acciones que, sin embargo, son afecciones que no dejan de implicar aleatoria e inmediatamente al mundo externo ya que se carece de una mediación intelectual activa del hombre. Desde este horizonte, por lo tanto, se deja ser a la imagen en tanto que idea de dicha afección en su propia naturaleza, de esta manera, los afectos producidos a través de la imaginación obedecen a una lógica que se encuentra parcialmente en la naturaleza del hombre y parcialmente en la naturaleza de los cuerpos externos. Ello significa que, si bien sus afectos (sus variaciones de potencia) se explican a través de causas externas, *éstas también obedecen a una lógica propia del ámbito mental de la imaginación en donde las ideas de las afecciones erran, son conscientes y perduran en la memoria.* En este pasaje analizaremos la manera en la que las ideas de las afecciones producen variaciones en la potencia de obrar en el pensamiento del

hombre y por ende en sus acciones corporales lo cual, sin embargo, se explicará desde la lógica de las mismas ideas ya que aunque se impliquen ontológicamente una inmediatez e identidad respecto a las afecciones del cuerpo y éstas sean desde el ámbito mental *ideas* paralelas a las afecciones corporales, por otra parte, detentarán una constitución propia como memoria, consciencia y error. Las variaciones en la potencia de obrar en tanto que beneficio o disminución de ésta se explican como afectos que son un producto de las distintas afecciones que al interactuar con la mente pueden desencadenar un beneficio en la potencia de obrar de los hombres o bien, una coerción en la misma. Cabe destacar que dicho aumento o disminución en la potencia de obrar en el ámbito de la imaginación es aleatorio ya que no depende exclusivamente de la potencia de la mente del hombre, es decir, no está en manos de un esfuerzo de comprensión ni del hombre respecto a sí mismo, ni respecto a su exterioridad, por ende, todo afecto que se produzca desde la imaginación será necesariamente una pasión, la cual, desde la *Ética*, se le define como: “Por ello, si podemos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces entiendo por afecto una acción; en otro caso, una pasión.”⁴²¹

Por esta razón, la pasión será una causa inadecuada, ello es, un padecimiento de las afecciones externas al propio cuerpo, mientras que la acción implicará que el hombre mismo sea una causa adecuada de *algunas* de sus afecciones. Por lo tanto, ejercer una acción significará ser causa activa de una obra concreta, ello es, de una producción que detente cierto tipo de efectos de acuerdo con la propia naturaleza del hombre. Mientras que, la pasión se dará como el efecto de una causa externa sobre el hombre. Si la acción es ser una causa y padecer es ser un efecto, entonces, se podrá establecer que el orden imaginativo de la mente no ejerce una potencia tal, que de su acción se sigan efectos, sino que ella misma implica que las afecciones externas ejerzan efectos aleatorios que, o bien pueden incrementar la potencia de obrar, o bien, decrementarla. Por lo tanto, los afectos que se establecen en la imaginación no pueden ser acción ya que no valen como causa adecuada, sin embargo, ello no significa que de una pasión no pueda haber una variación en los afectos, en efecto, aleatoriamente se puede recibir una afección que incremente o decremente la potencia de obrar. La diferencia entre una acción y una pasión será que, en la acción siempre habrá un incremento en la potencia de obrar, mientras que en la pasión puede haber tanto un aumento como un decremento de la potencia. Sin embargo, si ésta se acrecienta no dependerá del esfuerzo propio del hombre, sino de la lógica de la imaginación respecto a las ideas de las afecciones externas. En resumen, mientras que en las acciones el incremento en la potencia de obrar depende del esfuerzo del hombre mismo, en las pasiones no dependerá de él, sino de las afecciones que sobre él se ejercen. De esta manera, en la acción el ser humano es causa y en la pasión es mero efecto del orden común de la naturaleza; por ende, si bien se puede afirmar que todo efecto como afección de la imaginación es, a su vez, una causa de otras cosas por E1p28 en un encadenamiento infinito, ésta no produce un efecto que responda a las necesidades reales del hombre, por lo tanto, no es una causa adecuada sino sólo parcial.

Finalmente señalaremos que, este pasaje lo dividiremos a su vez, en dos temas, en el primero señalaremos la dinámica a través de la cual la imaginación implica a las afecciones externas dando como

⁴²¹ *Ibidem*.

resultado afectos pasionales, esto es, variaciones de la potencia de obrar resultantes de la dinámica entre la imaginación y las ideas de las afecciones externas y, en segundo lugar, reflexionaremos acerca del papel que juegan las pasiones en tanto que afectos aleatorios respecto de la libertad y la servidumbre en el ser humano. En donde, apostaré por una lectura, en la cual, se entiendan a las pasiones como la misma esclavitud que el hombre detenta por el hecho tanto de ignorar sus propias causas, así como las causas universales de la naturaleza y, más aún, por el hecho de situar a las pasiones respecto a un estatuto en donde la potencia humana depende de las ideas inmediatas de las afecciones, es decir, de estímulos externos a la potencia del entendimiento del hombre, mientras que, la libertad dependerá de la potencia del pensamiento del hombre ya que, a partir de ella, se producirá un orden que responda tanto a la naturaleza del ser humano, así como a la objetividad causal de los modos externos al hombre, es decir, la libertad es una acción que se genera a través de la *mente humana*. *La libertad en Spinoza estribará en el esfuerzo que el pensamiento ejerce sobre las ideas que tiene a través de sus distintas afecciones, de esta manera, actuar libremente se manifestará como una potencia propia del hombre que acontece, se desarrolla y se resuelve en la mente misma. La tesis será que, si bien, la libertad implica por paralelismo al cuerpo, no obstante, en tanto que es un esfuerzo a través del cual se ordenan las ideas de las afecciones mediante de la potencia del entendimiento, entonces, sólo se explicará dentro de la lógica de la mente. Por ejemplo, si se ordena la mente con disposición al entendimiento, se ordenarán (al mismo instante y por paralelismo) las afecciones y acciones del cuerpo, sin embargo, esto no significa que la libertad se explique a través del orden corporal. De la misma manera, la salud del cuerpo incrementa o disminuye, por paralelismo y en un mismo instante, la potencia de pensar (piénsese en una alimentación correcta o en una enfermedad grave), sin embargo, la salud corporal (como ya hemos mencionado en este trabajo y como es bien planteado en E5pref.) no se puede pensar a través de la lógica filosófica, sino a través de la medicina y, por otro lado, la filosofía explicará el campo de la libertad a través del esfuerzo de la mente del hombre como una lógica en la que los afectos como variaciones en la potencia de obrar del hombre deberán tender a la comprensión de sí mismo y de Dios. Por lo tanto, la libertad en Spinoza la estudiaremos como entendimiento mediante el cual, se establece un afecto en tanto que acción. Ya que, lo afectivo no es solamente un sentimiento que indique un estado de ánimo mediante el cual el hombre pueda afirmar de manera consciente un estado en particular, por ejemplo, la tristeza o la alegría, sino que denota profundamente un aumento en su potencia de obrar, ello es, un estado superlativo de su conato y, por ende, un ejercicio profundo de una actividad creadora desde la esencia misma del hombre. Mientras que ser siervo de las pasiones significará, por el contrario, un decremento en su esencia, en su potencia de obrar y representa en pocas palabras, entregarse a una lógica imaginativa, en la cual, no se ejerce esfuerzo alguno sobre las obras particulares, ni en su comprensión objetiva, ni en su utilidad común.*

3.2.2.4.1. La lógica de las pasiones y la imaginación

El libro tercero de la *Ética* comienza por establecer un método en el cual Spinoza caracteriza al estudio de los afectos como productos de la dinámica de las leyes universales de la naturaleza. Ello significa que, no serán productos separados e independientes de la mente humana, sino que siempre estarán en relación con un mundo

exterior a él mismo. Esto, se manifiesta claramente como una crítica a la psicología cartesiana en donde las pasiones se definen como las afecciones y necesidades internas que el hombre recibe exclusivamente a través del cuerpo y que repercuten en el alma y, por otro lado, las acciones sólo las obra el alma a través de su esfuerzo particular⁴²². Frente a ello, para Spinoza las pasiones y las acciones se refieren de forma simultánea tanto al cuerpo como a la mente; por ende, la pasión es un tipo de afecto que, como afirmamos unas líneas atrás, obedece a la lógica de la imaginación en tanto que ésta es una propiedad del pensamiento que, sin embargo, tiene un contacto causal fuerte con los agentes externos al hombre. Por otra parte, en cuanto a las acciones Descartes las define a través de la facultad de la voluntad del alma, la cual, es una fuerza superior en (en tanto que actividad efectiva en el mundo) a la del entendimiento, y por supuesto, también es una capacidad útil para luchar en contra de las pasiones (ello es de las afecciones y necesidades internas del cuerpo). Afirma sobre la voluntad Descartes:

Pero la voluntad es por naturaleza tan libre que jamás puede ser constreñida; y de las dos clases de pensamientos que ha distinguido en el alma -sus acciones, es decir, sus voluntades, y sus pasiones, tomando esta palabra en su significado más general, que incluye todo tipo de percepciones-, las primeras están en su poder absolutamente y sólo indirectamente pueden ser modificadas por el cuerpo, de la misma manera que, por el contrario, las últimas dependen absolutamente de las acciones que las producen y sólo indirectamente pueden ser modificadas por el alma, excepto cuando esta misma es su causa. Y toda la acción del alma consiste en que por el simple hecho de que quiere algo, hace que la pequeña glándula a la que se halla estrechamente unida se mueva de manera apropiada para producir el efecto correspondiente a esta voluntad.⁴²³

De conformidad con esto, para Descartes las acciones son voluntades del alma, mientras que las pasiones incluyen todo tipo de percepciones, por lo cual, las acciones dependen sólo del alma e indirectamente del cuerpo, mientras que, las pasiones dependen únicamente del cuerpo y sólo pueden ser modificadas por el alma. Por otra parte, la voluntad al estar solamente determinada por el alma no puede ser coartada por el cuerpo y puede ejercer un poder absoluto sobre él y sobre sus pasiones, por lo cual asegura:

Pues bien, es útil saber estas cosas para que cada cual adquiera el valor de aprender a vigilar sus pasiones, puesto que si con un poco de iniciativa se pueden modificar los movimientos del cerebro en los animales desprovistos de razón, es evidente que eso mismo se puede conseguir, todavía con más facilidad, en los hombres, y que incluso los que tienen las almas más débiles podrían adquirir un dominio muy absoluto sobre sus pasiones haciéndose el firme propósito de adiestrarlas y conducirlos.⁴²⁴

Por lo tanto, Spinoza se sitúa frente a ello de dos maneras, la primera mediante la unidad entre el cuerpo y la mente y, por otro lado, la voluntad será la misma facultad que el entendimiento. Además, tanto las acciones como las pasiones estarán vinculadas con el mundo externo a través de las leyes de la naturaleza. Por ello establece Spinoza que, si bien Descartes tratará de demostrar la producción de los afectos por sus primeras causas falla en su intento⁴²⁵, por lo que afirmará un método a través del cual se vincule en una unidad productiva

⁴²² Cfr. Descartes, *Pasiones del Alma*, Art. 17, p. 471.

⁴²³ Descartes, *Pasiones del Alma*, Art. 41, p. 480.

⁴²⁴ *Ibid.* Art. 50, p. 486.

⁴²⁵ Cfr. "Sé, igualmente, que el celeberrimo Descartes, aun creyendo también que la mente tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, no obstante, explicar los afectos humanos por sus primeras causas y mostrar simultáneamente por qué vía puede la mente tener un imperio absoluto sobre los afectos. Mas, al menos según mi parecer, no ha mostrado nada más que la agudeza de su gran ingenio, como demostraré en su lugar, pues quiero volver sobre aquellos que, a propósito de los afectos y las acciones humanas, antes prefieren detestarlos y ridiculizarlos que entenderlos." E3pref.

tanto al cuerpo, como a la mente, así como al hombre con su medio, ello es, con la totalidad de la naturaleza. Por lo que afirmará:

Mas mi razón es esta: nada se hace en la naturaleza que pueda ser atribuido a vicio suyo, pues la naturaleza es siempre la misma y en todas partes una y la misma su virtud y su potencia de obrar. Esto es, en todas partes son siempre las mismas las leyes de la naturaleza y las reglas según las cuales todas las cosas se hacen y de unas formas mutan a otras. Y por ello, una y la misma debe ser también la razón para entender la naturaleza de las cosas, sean las que sean; a saber, las leyes y las reglas universales de la naturaleza.⁴²⁶

En este sentido, Spinoza vincula los afectos como variaciones en la potencia del hombre con las leyes de la naturaleza, ya que éstos responderán a la forma en la que se relacionan todas las cosas como productos de la sustancia. Por ende, no habrá como en Descartes dos especificidades distintas, ni dos naturalezas distintas, respecto al cuerpo y al alma, sino que ambas responderán a la misma producción respecto a Dios. Sin embargo, la apuesta de Spinoza será que, si bien ambos aspectos tendrán una identidad ontológica, por otra parte, como hemos insistido, la moral en tanto que explica la libertad mediante una lógica particular del atributo del pensamiento expresará a través de la potencia de lo mental tanto la forma en la que las pasiones se desarrollan en la imaginación, así como la manera en la que a través sólo de la potencia de la mente se puede llegar a tener un dominio de las pasiones. En este sentido escribe Spinoza: “Por todo lo cual trataré de la naturaleza y de las fuerzas de los afectos, así como de la potencia de la mente sobre ellos, siguiendo el mismo método que he seguido en las partes anteriores a propósito de Dios y de la mente, y consideraré las acciones y los apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, planos o cuerpos.”⁴²⁷

Por lo tanto, Spinoza por una parte estará utilizando un método a través del cual analizará la potencia de los afectos sobre el hombre, así como la potencia de *la mente* sobre los afectos como si fuese una cuestión de líneas o planos, es decir, como si fuese una cuestión geométrica. Lo cual, tendrá sentido a la luz de la identidad ontológica entre mente y cuerpo, ya que, desde nuestro punto de vista ambos responden a un mismo orden de producción respecto a las leyes de la naturaleza. Sin embargo, nuestro filósofo también asevera que la potencia que puede ejercer el hombre sobre los afectos es mental, ya que, como hemos analizado, si bien la mente y el cuerpo conforman una unidad, cada aspecto del hombre detenta una explicación y un desarrollo distinto, por lo cual, el hombre cuando trata de incrementar su esfuerzo en tanto que libertad, ésta se tendrá que desplegar a través de la mente, ello es a través de las ideas. Ya que, si bien tienen una identidad ontológica, sólo las ideas tienen una relación causal con las ideas, y sólo los cuerpos la tienen con los cuerpos, por lo cual, sólo las afecciones como ideas de éstos se explican en la mente del hombre como imaginaciones, y como afecciones en el cuerpo. Por lo tanto, las imaginaciones como ideas de las afecciones conforman una unidad ontológica con las mismas afecciones, sin embargo, se explican y desarrollan de una forma distinta. Esto se explica de forma muy clara en la proposición E3p2 y su escolio, en donde se afirma en primera instancia que:

⁴²⁶ *Ibidem.*

⁴²⁷ *Ibidem.*

*Ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni la mente al cuerpo al movimiento, ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay).*⁴²⁸ Todos los modos del pensar tienen por causa a Dios en tanto que es cosa pensante, y no en tanto que se explica por otro atributo [...]. Luego aquello que determina a la mente a pensar es un modo del pensar, y no de la extensión; esto es [...], no es un cuerpo, lo cual era lo primero. Además, el movimiento y el reposo de un cuerpo deben tener su origen en otro cuerpo que, también él, ha sido determinado al movimiento o al reposo por otro, y, absolutamente, todo cuanto tiene lugar en un cuerpo ha debido tener su origen en Dios en tanto que es considerado como afectado por algún modo de la extensión, y no en tanto que [es considerado como afectado] por algún modo del pensar [...]. Esto es, no puede tener su origen en la mente, que [...] es un modo del pensar, lo cual era lo segundo. Luego ni el cuerpo [puede determinar] a la mente, etc.⁴²⁹

Dicha proposición podría parecer problemática por la afirmación tajante de la separación entre los atributos que determinan al alma y al cuerpo, en donde, lo que determina al alma es un modo de pensar y no de un cuerpo. Por otra parte, la determinación del movimiento y el reposo proceden de otro cuerpo que es un modo de la extensión y no de un pensamiento. Así, un cuerpo no podrá determinar a un pensamiento y tampoco un pensamiento por sí mismo podrá determinar la relación entre movimiento/reposo del cuerpo. Entonces, si no hay una determinación que va del pensamiento al cuerpo o del cuerpo al pensamiento: ¿Cómo puede haber una relación entre la práctica como causa adecuada y entendimiento como idea adecuada? La respuesta radicará en el consecuente escolio:

Estas cosas se entienden más claramente en virtud de [...] que la mente y el cuerpo son una y la misma cosa que concebimos ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden, o sea, la concatenación de las cosas, es uno, ya sea concebida la naturaleza bajo este, ya bajo aquel atributo. En consecuencia, el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo por naturaleza al orden de las acciones y pasiones de la mente [...].⁴³⁰

Por lo tanto, la respuesta a dicho problema será analizarlo desde la perspectiva de la inmanencia y la multiplicidad ya que, si bien hay una unidad fundamental entre mente y cuerpo, serán explicados a través de una distinción real. Así, la causalidad de lo mental se tiene que expresar a través del atributo del pensamiento y, la causalidad de lo corporal mediante lo extenso. La unidad fundamental como multiplicidad explica, entonces, que si hay una imaginación que es una idea de una afección corporal, se explica solamente desde la mente como idea imaginativa, la cual, a pesar de tener una unidad con la afección, detenta una lógica particular ya que, a diferencia de la mera afección, mantiene asociaciones con otras ideas, así como la memoria, los prejuicios y el error; cuestión que, las afecciones por sí mismas como productos del cuerpo, no podrían explicar. Por lo tanto, no obstante, las ideas de las afecciones como imaginaciones conforman una unidad respecto a las afecciones corporales, tendrán su explicación causal en tanto que se relacionan con ideas, por lo cual, las ideas tendrán una lógica causal propia, ello es, una explicación real en esos términos. La mente sólo puede determinar a las ideas, no porque carezca de sentido su unidad respecto al cuerpo, sino porque la única realidad se explica de múltiples y reales maneras. Por lo cual, la mente se explicará a través del atributo del pensamiento y las ideas como los modos que la conforman, mientras que, respecto al cuerpo, se explicará su funcionamiento a través de las relaciones causales entre movimiento y reposo. La mente no puede determinar al cuerpo al movimiento

⁴²⁸ E3p2.

⁴²⁹ E3p2d.

⁴³⁰ E3p2s.

ya que, si bien, es lo mismo que el cuerpo (pero bajo el atributo del pensamiento), por otro lado, no se puede explicar ni reducir su expresión a lo corpóreo, por lo cual, la explicación de la mente sólo se puede seguir bajo la lógica de las ideas y, la explicación del cuerpo bajo la lógica causal de la relación entre movimiento y el reposo que en el hombre se manifiesta como afección. De esta manera, las *ideas de las afecciones* no serán simples sensaciones sobre el cuerpo, sino detentarán consciencia, errores, prejuicios y una apertura a un orden externo. En este sentido, las proposiciones fundamentales para entender la manera en que se conforman los afectos como resultados de una influencia externa sobre los afectos (o variaciones en la potencia de obrar producir) irán de E3p9 a E3p18. Spinoza comenzará por plantear que:

*La mente, tanto en la medida en que tiene ideas claras y distintas, como en la medida en que las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser por una cierta duración indefinida y es consciente de este esfuerzo suyo.*⁴³¹ La esencia de la mente está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas [...], y por ello [...] se esfuerza por perseverar en su ser tanto en la medida en que tiene estas como en la medida en que tiene aquellas. Y lo hace [...] por una cierta duración indefinida. Por lo demás, como la mente [...] es necesariamente consciente de sí en virtud de las ideas de las afecciones del cuerpo, la mente es, por consiguiente [...], consciente de su esfuerzo.⁴³²

Es importante resaltar de esta proposición tres elementos importantes: A) Tanto las ideas adecuadas como las inadecuadas son constitutivas del conato del hombre, mediante ambas se esfuerza por perseverar en su ser, las primeras significan una: “[...] idea que, en la medida en que es considerada en sí misma sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera. EXPLICACIÓN: Digo *intrínsecas* para excluir aquello que es extrínseco, a saber, la conveniencia de la idea con su ideado.”⁴³³ Esto se entenderá, entonces, como una idea que tiene una relación de coherencia consigo misma (en tanto que idea) y con el ordenamiento de las ideas generales del hombre bajo la potencia del entendimiento, por lo cual, si bien se puede originar una idea desde una afección, se establece como un producto efectivo de la mente del hombre. La idea adecuada tiene, entonces, un origen intrínseco en donde se establece una coherencia de sí misma respecto de lo ideado, ello es, la idea como una actividad propia del hombre, la cual, no solamente busca la objetividad, sino el entendimiento de sí como utilidad o virtud. Por contraparte, una idea inadecuada se explicará en los siguientes términos:

*La falsedad consiste en la privación de conocimiento que implican las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas.*⁴³⁴ En las ideas no se da nada positivo que constituya la forma de la falsedad [...]. Y la falsedad no puede consistir en una privación absoluta (pues se dice de las mentes, no de los cuerpos, que yerran y se equivocan) ni tampoco en una absoluta ignorancia, pues ignorar y errar son cosas diversas. Por ello, consiste en la privación de conocimiento que implica el conocimiento inadecuado de las cosas, o sea, [en la privación de conocimiento que implican] las ideas inadecuadas y confusas.⁴³⁵

Esta clase de ideas, entonces, constituyen un tipo de conocimiento mutilado o confuso. Se le denomina de tal manera porque efectivamente siempre hay una idea de una afección positiva mediante la cual no se podrá

⁴³¹ E3p9.

⁴³² E3p9d.

⁴³³ E3def.3exp.

⁴³⁴ E2p35.

⁴³⁵ E2p35d.

clasificar *per se* cómo una falsedad, sino que esta denominación se debe a que mediante la dinámica de la imaginación como: “consciencia, memoria y persistencia de prejuicios” se vinculan las afecciones mediante un ordenamiento en donde la mente concretará sus ideas conforme a la potencia misma de las ideas de las ideas de las afecciones. En donde, no obstante, se toma más en cuenta la naturaleza del propio cuerpo del hombre, los prejuicios persistentes de la memoria, así como la misma consciencia inmediata, se seguirá tratando de un orden externo, ya que, los afectos (en tanto que son variaciones de potencia) quedan expuestos a ideas que no obedecen a una potencia real de la mente humana, sino a la forma en la que las ideas de las afecciones han afectado al hombre con un mínimo de mediación o esfuerzo por comprender la causa mediante la cual su afecto ha sufrido una variación en su potencia de obrar. Esto se expone en dos ejemplos de E2p35s, en el primero expresa que, la idea de la “libertad de la voluntad” se explica mediante la consciencia que tiene el hombre de *desear algo en concreto*, por ende, esta idea no puede tener algo *-per se-* a través de lo cual se le pueda clasificar como falsa. De esta manera afirma Spinoza que:

Mas, para una mayor explicación de la cosa, daré un ejemplo, a saber, los hombres se equivocan al pensar que son libres, opinión que consiste solo en esto, en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Esta es, por tanto, su idea de la libertad: que no conocen ninguna causa de sus acciones. Pues eso que añaden, que las acciones humanas dependen de la voluntad, son palabras sin idea alguna en su seno. Pues qué sea la voluntad y de qué modo mueva al cuerpo, todos lo ignoran, y quienes se jactan de otra cosa y fingen sedes y habitáculos del alma, suelen mover a risa o a náusea.⁴³⁶

Por ende, es claro que mediante la dinámica de la imaginación el hombre creará que dicho deseo constituye la facultad humana de la libertad de la voluntad. Por lo tanto, el error no consistirá en la idea mediante la cual el hombre tiene una consciencia inmediata a través de la cual desea cierta cosa, sino errará en tanto que cree que dicho deseo constituye la libertad de la voluntad. Este fenómeno se dará, entonces, por la falta de un conocimiento que vincule el deseo con la causa mediante la cual el hombre esté determinado a desear ciertas cosas. De la misma manera, establece Spinoza el mismo escolio que:

Así mismo, cuando miramos al sol, imaginamos que dista unos doscientos pies de nosotros, error que no consiste en esta sola imaginación, sino en que, a la vez que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esta imaginación. Pues aunque posteriormente conozcamos que dista de nosotros más de seiscientos diámetros terrestres, seguiremos imaginándolo cerca de nosotros. No imaginamos al sol tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque una afección de nuestro cuerpo implica la esencia del sol en la medida en que nuestro cuerpo mismo es afectado por él.⁴³⁷

Por lo tanto, el fenómeno de que el sol nos parezca de un diámetro menor al que realmente tiene, no constituye ningún error, ya que el hecho de que sepamos la verdadera distancia y medida del astro no omitirá el caso de que lo imaginemos (en tanto que, afección positiva inmediata) mucho menor y a una muy corta distancia de nosotros. Por ende, el error de imaginar al sol no radica en la idea de la afección inmediata como imaginación, sino que esta facultad siempre busca una explicación a través de su propia dinámica, la cual, carece de la determinación interna del entendimiento del hombre, y se basa principalmente en afecciones potentes y

⁴³⁶ E2p35s.

⁴³⁷ *Ibidem*.

externas a la determinación intrínseca del hombre. Finalmente, regresando a E3p9 y a las consecuencias que se derivan de dicha proposición, se puede afirmar que: B) hay dentro del esfuerzo a través de ideas adecuadas o inadecuadas, una consciencia de la necesidad que se presenta como un conato de perseverancia en el ser a través de ambos tipos de ideas que, corresponden a la acción o, a la pasión. Y: C) en este sentido, el conocimiento del propio esfuerzo o conato será un factor de enlace entre el cuerpo y la mente, ya que ésta es consciente de sí por las afecciones del cuerpo. Por lo tanto, el esfuerzo por perseverar en su ser se dará en el hombre de manera consciente como una *idea* de las afecciones del cuerpo. Así, el hombre se esforzará por perseverar en su ser, ya sea a través de ideas inadecuadas o, de ideas verdaderas. Sin embargo, las primeras serán (como hemos notado en el punto A) determinadas a través de un orden *externo* al esfuerzo mental del hombre *como entendimiento*, mientras que las segundas serán determinadas intrínsecamente por la potencia del intelecto. Ya que como es notable, el esfuerzo de la mente no solamente está determinado por ideas adecuadas sino también inadecuadas, lo cual indicará que habrá un esfuerzo de la mente en tanto que imagina (ello, se repetirá en muy diversas ocasiones en los libros 3 y 4 de la *Ética*). Por ende, en esta sección estudiaremos la forma en la que la mente en tanto que *imagina* se esfuerza por perseverar en el ser. Ésta, será una forma de esfuerzo en la que, si bien hay conato como actividad propia de la imaginación, dependerá necesariamente también de las ideas de las afecciones externas. Este esfuerzo, a su vez, se entiende desde los conceptos de “voluntad, apetito y deseo”; nociones que jugarán un papel importante en tanto que esfuerzo que realiza el hombre, el cual, se da desde la imaginación y desde el intelecto. Sin embargo, en la primera de una forma sesgada, mientras que en la segunda de forma adecuada. En este sentido, se establece en el escolio de la misma proposición E3p9:

Este esfuerzo, cuando es referido a la mente sola, es llamado *voluntad*. Mas cuando es referido simultáneamente a la mente y al cuerpo es llamado *apetito*, el cual, por tanto, no es nada otro que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, y, por ello, el hombre está determinado a [...] obrarlas. Por lo demás, ninguna diferencia hay entre el *apetito* y el *deseo*, a no ser que el deseo se refiere, por lo general, a los hombres en tanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede ser definido así, el *deseo es el apetito con conciencia de sí*. Todo esto hace obvio que nosotros por nada nos esforzamos, nada queremos, ni apetece, ni deseamos, porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos de algo que es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, lo apetece y lo deseamos.⁴³⁸

En primer lugar, indiquemos que el esfuerzo mismo del hombre para su conservación es el deseo y, en cuanto que es consciente de éste se le llama apetito lo cual, es significativo puesto que constituye su misma esencia. Además, este esfuerzo no solamente se ejercerá respecto a las ideas inadecuadas sino también respecto a las ideas adecuadas. Por esta razón, el concepto de deseo no se hará a un lado en el entendimiento, sino que se definirá ya no a través de las afecciones externas, sino mediante la potencia del intelecto o la razón como es evidente, por mencionar un ejemplo, en E4CapIV⁴³⁹. Entonces, la diferencia entre la voluntad y el apetito se mostrará en cuanto a la forma en la que se conoce a dicho conato, lo cual, indicará que no hay dos distintos

⁴³⁸ E3p9s

⁴³⁹ “Por ello, el fin último del hombre que es guiado por la razón, esto es, el deseo sumo mediante el que se afana por moderar todos los demás deseos, es aquel que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a todas las cosas que pueden caer bajo su inteligencia.” E4CapIV.

tipos potencias y esfuerzos en el hombre, sino que hay un solo tipo de conato, de productividad, pero se debe entender desde dos puntos de vista distintos que describen un mismo y único esfuerzo. En este sentido, al igual que la mente es consciente de su conato a partir de la idea que éste tiene de su cuerpo, aquí también el deseo se diferenciará del apetito por la consciencia que el hombre tiene de éste. En cuestión moral, dicho esfuerzo será visto como una condición mediante la cual se juzga algo como bueno porque se desea. Por esta razón, no se desean las cosas porque en sí mismas sea buenas, sino porque aportan algo a nuestro conato, ya sea adecuada o inadecuadamente. Por lo tanto, todo esfuerzo por perseverar en el ser se da a través, o bien, de factores externos como ideas de afecciones en nuestro cuerpo, o bien, mediante ideas adecuadas e intrínsecas a la potencia de entender del hombre. De dicha manera, esto que se afirma en E3p9, aunado a lo establecido en E3p10, en donde se afirma que: “*Una idea que excluye la existencia de nuestro cuerpo no puede darse en nuestra mente, sino que le es contraria.*”⁴⁴⁰ Sentará las bases para poder estudiar la dinámica de cómo se da en la imaginación un esfuerzo efectivo por perseverar en el ser que, sin embargo, se definirá mediante las ideas de las afecciones como potencias externas a la potencia del entendimiento del hombre. En referencia a la misma proposición 10 del libro tercero de la *Ética*, esto se debe a que toda idea que suprima nuestra existencia no puede darse por sí misma en el hombre. Además, en la demostración de la misma proposición se afirma que tampoco la idea de la anulación puede darse en Dios en cuanto que produce la idea de nuestro cuerpo⁴⁴¹. Por ello, si lo primero que constituye la esencia de nuestra alma es la idea de un cuerpo que existe y lo primero para el alma será afirmar la existencia del cuerpo, por ende, las ideas de autoanulación como el suicidio serán contrarias, no solo a la razón sino fundamentalmente al esfuerzo mismo del hombre, a su producción activa, la cual, responde fundamentalmente a su propia vida. En este sentido, toda idea que pretenda anular la propia existencia será fundamentalmente externa (esto es claro en E4p18s⁴⁴²). En el mismo sentido, como acabamos de observar en E3p9, el esfuerzo mediante el cual el hombre persevera en su ser *puede ser* intrínseco, es decir, indicará el uso de la razón o, por otra parte, *puede ser* extrínseco lo que revelará una pasión, la cual, al referirse a una idea inadecuada establecerá un esfuerzo que dependerá de la potencia de las afecciones de las cosas externas al hombre, por lo que, se pueden constituir tanto afectos que incrementen su potencia de obrar, así como que la decrementen. Ya en la dinámica misma de la constitución de las variaciones de potencia Spinoza establecerá dos afectos pasionales primordiales: la *Laetitiae* (la alegría) y la *Tristitiae* (la tristeza). Por ende, en E3p11 se establece que: “*La idea de todo lo que aumenta o disminuye, favorece o coerce, la potencia de obrar de nuestro cuerpo, aumenta o disminuye, favorece o coerce la potencia de pensar de nuestra mente.*”⁴⁴³ Lo cual, significa que la *idea* (ello es, la idea de una afección) que beneficie o perjudique la potencia de obrar del cuerpo se dará

⁴⁴⁰ E3p10.

⁴⁴¹ “Nada de cuanto puede destruir nuestro cuerpo puede darse en él [...], y por ello tampoco su idea puede darse en Dios en tanto que este tiene la idea de nuestro cuerpo [...]. Esto es [...], la idea de esa cosa no puede darse en nuestra mente, sino que, por el contrario [...], puesto que lo primero que constituye la esencia de la mente es la idea del cuerpo existente en acto, lo primero y principal en el esfuerzo de nuestra mente es [...] afirmar la existencia de nuestro cuerpo. Y así, una idea que niega la existencia de nuestro cuerpo es contraria a nuestra mente, etc. [...].” E3p10d.

⁴⁴² “Se sigue segundo que la virtud ha de ser apetecida por sí misma y que no se da nada más excelente o que nos sea más útil que ella, por cuya causa hubiéramos de apetecerla. Se sigue por último *tercero* que quienes se suicidan son de ánimo impotente y que han sido vencidos completamente por causas externas que repugnan a su naturaleza.” E4p18s.

⁴⁴³ E3p11.

en forma proporcional a la potencia de pensar de la mente. Este incremento o decremento de potencia, se dará -como afecto- de forma paralela tanto en el cuerpo como en la mente. En este sentido, se afirma en E3p11s que, se puede *padecer* una mutación hacia una *perfección mayor* o bien hacia una *perfección menor*, ello es, una variación hacia una potencia mayor o hacia una potencia menor de obrar y de pensar; por ende, la alegría (*Laetitiae*) será una variación que incrementa la potencia de obrar y, por lo tanto, de pensar del hombre (en tanto que se presenta en la mente como *idea de una afección*) y, en sentido inverso, la tristeza (*Tristitiae*) será una variación de potencia hacia una perfección menor, afecto que, por ende, será una disminución en la potencia de obrar y de pensar en el hombre. Al respecto Spinoza señala que: “Vemos así que la mente puede padecer grandes mutaciones y pasar ya a una mayor, ya a una menor perfección. Y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. Así pues, en lo que sigue entenderé por *alegría* una *pasión por la que la mente pasa a una mayor perfección*. Por *tristeza*, en cambio, una *pasión por la que aquella pasa a una perfección menor*.”⁴⁴⁴

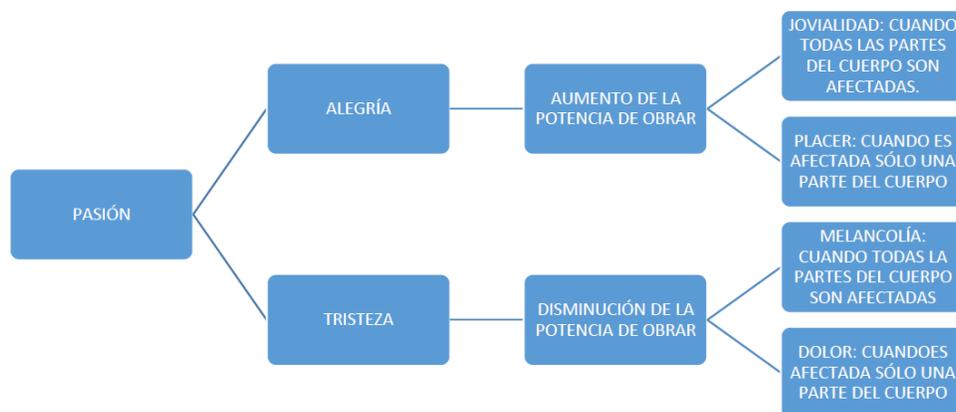
Entonces, en primer lugar, se entiende que lo que aumenta o disminuye la potencia de obrar del cuerpo tiene un correlato en la potencia del pensar, ello porque lo que constituye la mente humana es la idea de un cuerpo por E2p13. Por ende, todo aquello que *afecta* nuestro cuerpo, tiene un correlato en el pensamiento como imágenes -ideas de la afección- de aquello que lo afectó. Lo cual, constituye el mismo fundamento del concepto de afecto como aquello que ayuda o disminuye la potencia de pensar de nuestra mente. En este sentido, se podrá entender que la pasión misma, aunque si bien no se genera de ideas adecuadas, tampoco se puede afirmar como una ausencia del pensamiento humano. Entonces, el *pensar en clave de imaginación* connota también un esfuerzo por concebir aquellas cosas aumentan la perfección o potencia de obrar del hombre. De esta manera, todas las variaciones de la potencia de obrar, en tanto que afectos parten del deseo, de la alegría y la tristeza. Ello es, como los afectos primordiales o variaciones de la potencia sobre las que se cimentan los todos los demás afectos. En este sentido se afirma en la *Ética* que:

Además, al *afecto de la alegría, referido simultáneamente a la mente y al cuerpo, lo llamo placer o regocijo-*, al *de la tristeza, en cambio, dolor o melancolía*. Pero se ha de notar que el placer y el dolor se refieren al hombre cuando una parte suya es afectada más que el resto; el regocijo y la melancolía, en cambio, cuando todas son afectadas por igual. Por lo que respecta al deseo, he explicado qué es en el escolio de la proposición 9 de esta parte, y, aparte de estos tres, no reconozco ningún otro afecto primario, pues mostraré en lo que sigue que el resto se origina de estos tres.⁴⁴⁵

Lo cual, podríamos determinar a través de un esquema, en donde, se describan las principales pasiones y su aumento o disminución en la perfección de obrar del hombre:

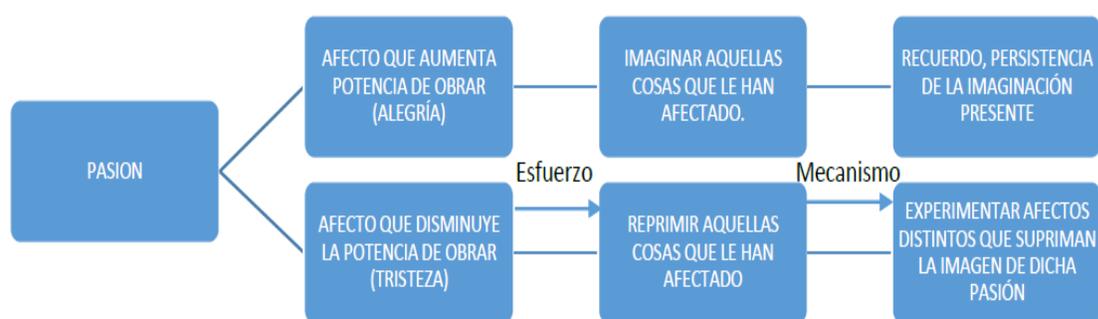
⁴⁴⁴ E3p11s.

⁴⁴⁵ *Ibidem*.



Por ende, de la pasión, pueden surgir dos clases de afectos, el primero será llamado alegría en tanto que una idea de una afección del cuerpo que incremente su potencia de obrar se dé manera paralela en la mente. De ésta, se siguen dos clases, la primera, si todo el cuerpo es afectado se la conceptualizará como *Hilaritatem*, que en español se ha traducido como jovialidad por Atilano Domínguez, y como regocijo por Pedro Lomba y Vidal Peña. Un ejemplo de una afección total del cuerpo podrá ser vivir en una ciudad tranquila, limpia y segura en donde todos los sentidos se afecten con la misma confortabilidad, entonces, se podrá afirmar que el hombre que la habite puede tener muy factiblemente un incremento en la potencia de obrar a través de una idea jovialidad o de regocijo, ya que todas las partes de su cuerpo han sido afectadas de la misma manera y, por ende, su potencia del pensar pasa a una perfección mayor. Por otra parte, si sólo se afecta una parte del cuerpo, entonces, el hombre tendrá un incremento en la potencia de obrar y de pensar, pero ya no mediante una idea jovial, sino placentera; por ejemplo, si alguien come un taco, si huele un perfume agradable o si se destapa una fosa nasal después de una gripa, ello, debido a que no afecta la totalidad del cuerpo humano, sino sólo partes. Por lo que se refiere al hombre que tiene una afección en todas las partes del cuerpo que disminuyen su potencia de obrar como, por ejemplo, vivir a un país en guerra con un constante peligro de muerte, decrementará su potencia pensar mediante una idea melancólica. Si, por otro lado, la potencia del hombre se redujese sólo a través de una parte del cuerpo esto sería llamado dolor y, por lo tanto tendría, a su vez, una idea dolorosa a través de la cual disminuirá la misma potencia de la potencia de la mente. Por ende, la potencia de las cosas externas se manifiesta en las ideas de dichas afecciones en la mente, sin embargo, las ideas de la imaginación tienen como correlato necesario a las afecciones del cuerpo y, además, también se dan en un contexto mental propio en el cual se entrelazan diversos aspectos, tales como la memoria, la consciencia y el error. De esta manera -en tanto que facultad-, la mente establecerá una expresión propia de dicho conato, ya que, *si bien responde a las afecciones externas, se desarrolla conforme a la lógica propia de la imaginación*. Por ende, a partir de la proposición 12 del libro tercero de la *Ética*, estudiaremos los mecanismos mediante los que (si bien las ideas son causadas parcialmente por la potencia de las afecciones externas) la imaginación trata mediante una lógica propia de asir las distintas afecciones por las cuales el hombre puede incrementar su potencia de obrar. Por este motivo Spinoza asevera que: “*La mente se esfuerza cuanto puede por imaginar las cosas que*

*aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo.*⁴⁴⁶ Como ya se afirmó, la mente no se esfuerza por aumentar su potencia solamente desde la razón, sino los procesos imaginativos serán importantes, en este caso, para *contemplar un cuerpo* que lo ha afectado en el pasado *como si estuviera presente* ya que el recuerdo como imaginación aumentará o favorecerá la potencia de actuar y de pensar del sujeto. La mente, por lo tanto, buscará imaginar cosas que aumenten su potencia: *“Cuando la mente imagina las cosas que disminuyen o coercen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por recordar las cosas que excluyen la existencia de aquellas.”*⁴⁴⁷ Si la mente se esfuerza en aumentar la potencia de obrar a partir de las imaginaciones que intensifican las pasiones alegres, también se esforzará por reprimir aquellas que disminuyan su potencia de obrar, lo cual, se logrará mediante otra afección que las reprima. Por lo tanto, se logrará reprimir los afectos tristes mediante nuevas imaginaciones que excluyan o repriman a las que disminuyen nuestra potencia de obrar como es notable en la proposición anteriormente referida. En el siguiente esquema se podrá mostrar de manera más gráfica la dinámica entre la imaginación-afección y la disminución o aumento de la potencia de obrar:



De ello podemos derivar un mecanismo mediante el cual, siempre busquemos elevar nuestra potencia de obrar a través de una lógica imaginativa que busque la persistencia de las ideas de las afecciones que en algún momento hayan incrementado la potencia de obrar. Y, en el mismo sentido, de reprimir o anular los afectos presentes que disminuyan la potencia de obrar. Ello, mediante el recuerdo de otras imágenes más potentes que alguna vez hayan afectado al hombre benéficamente respecto a su conato. Derivado de este esfuerzo por persistir en las ideas de las cosas externas que elevan la potencia de obrar y de reprimir las cosas que disminuyen su potencia, Spinoza deduce los afectos de amor y de odio que se explicarán en E3p13c⁴⁴⁸ y E3p13s⁴⁴⁹. En donde se argumenta que, el amor es la alegría acompañada de la idea de una causa externa; por ejemplo, se puede amar la idea de un perfume que causa placer olfativo, o bien se puede amar a un hijo en tanto que se vincula con alegría a la totalidad del hombre, es decir, estará afectado de la idea de la jovialidad o

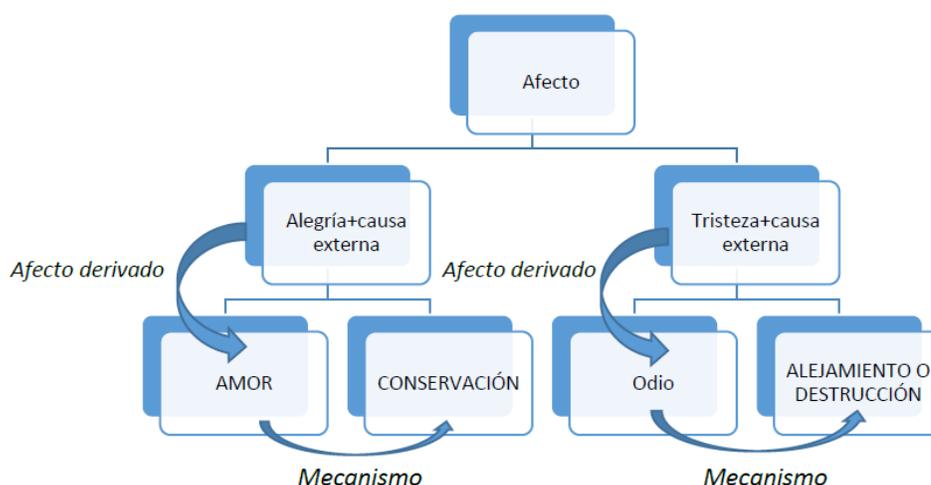
⁴⁴⁶ E3p12.

⁴⁴⁷ E3p13.

⁴⁴⁸ *“Cuando la mente imagina las cosas que disminuyen o coercen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por recordar las cosas que excluyen la existencia de aquellas.”* E3p13c.

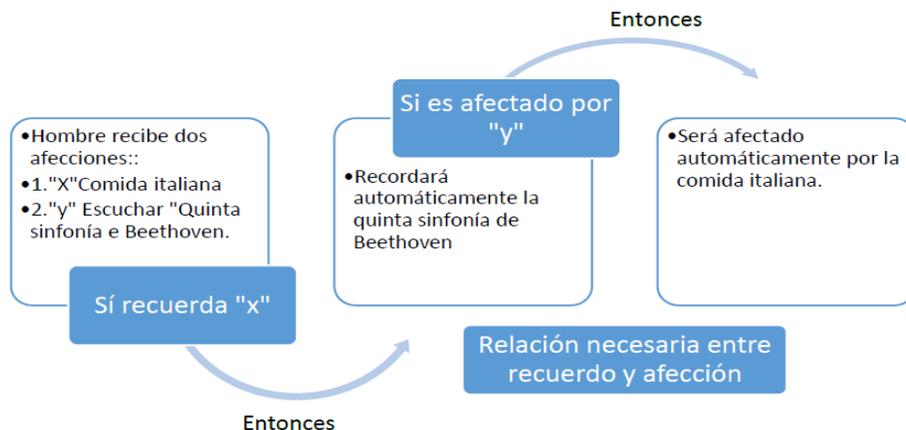
⁴⁴⁹ *“En virtud de esto entendemos claramente qué es el amor y qué el odio. A saber, el amor no es nada otro que una alegría acompañada de la idea de una causa externa; y el odio, nada otro que una tristeza acompañada de la idea de una causa externa. Vemos además que quien ama necesariamente se esfuerza por tener presente y conservar la cosa que ama; y, por el contrario, que quien odia se esfuerza por apartar y destruir la cosa que odia. Pero trataré más prolijamente de esto en lo que sigue.”* E3p13s.

regocijo. Por otra parte, el odio es la tristeza acompañada de la idea de una causa externa por lo cual, odiaremos un dolor de muelas, así como la inseguridad política en tanto que afecta la totalidad del cuerpo de los individuos que componen el estado, por lo que causará en ellos melancolía. Finalmente, el mecanismo de la mente frente a estos afectos será el de la *memoria y la persistencia* frente aquello que se ame y, el alejamiento y la destrucción frente a lo que se odie. En el siguiente esquema se explicará qué es el afecto amoroso y de odio. El primero implica una alegría causada por una cosa externa, y el odio una tristeza también causada por un evento exterior. Además, habrá un mecanismo por el cual se conserva lo que se ama ya que como se puede observar claramente en el esquema anterior, al imaginar afecciones presentes y benéficas respecto a nuestra potencia de obrar, entonces, esto será motivo de persistencia y memoria. De la misma manera, todo aquello que la disminuya es motivo de odio y se necesitará alejar de ella o destruirla.

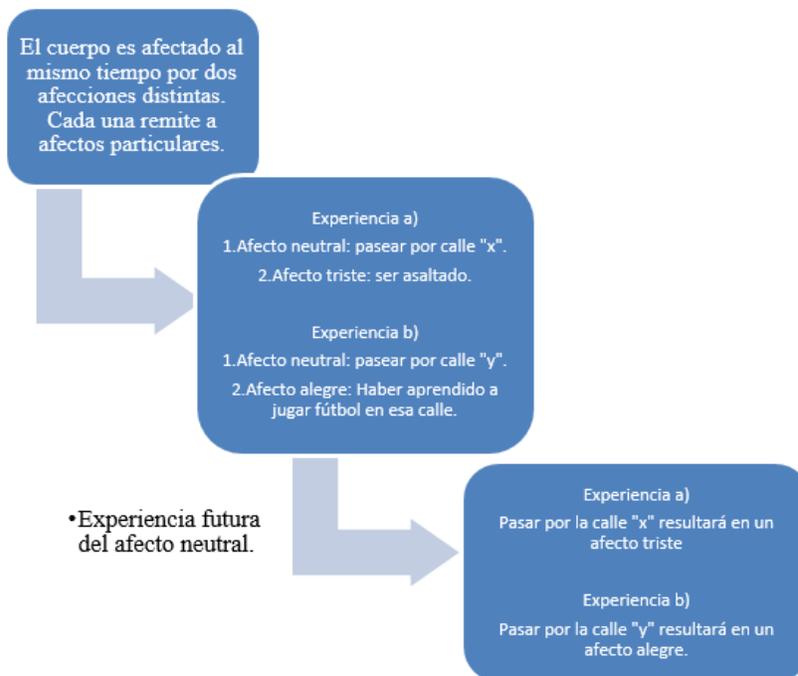


Otro de los mecanismos fundamentales de la imaginación respecto a los afectos, será el establecido en E3p14 en donde se afirma que: “*Si la mente ha sido afectada una vez por dos afectos simultáneamente, cuando más tarde sea afectada por uno de ellos será afectada también por el otro.*”⁴⁵⁰ Donde se indica que, si el cuerpo humano ha sido afectado en una misma ocasión por varias cosas distintas, entonces, al recordar alguna de las cosas que en el pasado lo afectó, recordará al instante por asociación las otras cosas, pero no sólo en cuanto dicho encuentro con diversas cosas simultáneas refieren a afecciones simples, sino que, al recordarla traerá a su memoria los afectos que ambas cosas causaron. Así, si uno de los cuerpos, en un tiempo futuro, afecta al hombre, también (por medio de la naturaleza humana) será afectado por el recuerdo del otro cuerpo; así imaginará, por ende, su afecto (alegría o tristeza sobre él). Lo cual, podremos describir esquemáticamente en el siguiente ejemplo:

⁴⁵⁰ E3p14.



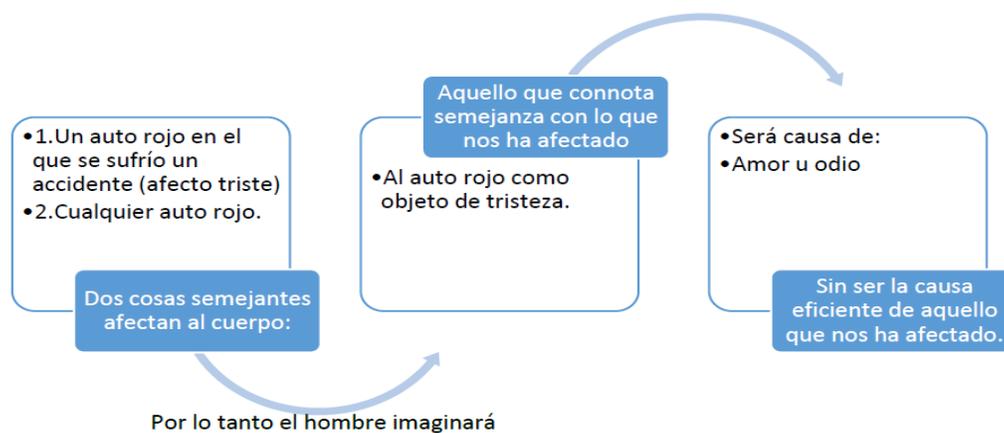
Establecido lo anterior, es notable que la memoria y la asociación entre ideas juegan un papel fundamental en la lógica de la imaginación respecto de las afecciones externas y de la conformación de las variaciones en la potencia de obrar (los afectos). Un ejemplo más acerca de la asociación de ideas respecto de la memoria es E3p15 en donde se afirma que: “Una cosa cualquiera puede ser por accidente causa de alegría, tristeza o deseo.”⁴⁵¹ En donde se señala que, si el hombre ha sido afectado a la vez por dos cosas distintas, una neutra y otra que ama u odia (“[...] la mente sea afectada simultáneamente por dos afectos, a saber, por uno que no aumenta ni disminuye su potencia de obrar y por otro que sí la aumenta o la disminuye.”)⁴⁵² Entonces, si es afectado el cuerpo del hombre en un futuro por la cosa neutra, la amará u odiará al relacionarla con la cosa con la que fue afectado junto a ella. Entonces se amarán u odiarán ciertas cosas por accidente. Por ejemplo:



⁴⁵¹ E3p15.

⁴⁵² E3p15d.

En este caso, no solamente bastaría con reconocer cómo se puede establecer un afecto determinado en el hombre a través de una afección, sino la manera en cual a través de la asociación entre dos eventos accidentales se pueden provocar estos mismos afectos. En este mismo sentido, Spinoza establece que también se puede dar una asociación de afectos entre dos afecciones similares, por lo que afirma en E3p16 que: “*En virtud solo de que imaginamos que una cosa tiene algo similar a un objeto que suele afectar a la mente de alegría o de tristeza, aun cuando eso en que aquella cosa es similar a ese objeto no sea la causa eficiente de esos afectos, no obstante, la amaremos u odiamos.*”⁴⁵³ Esto podría ser ejemplificado de la siguiente manera:



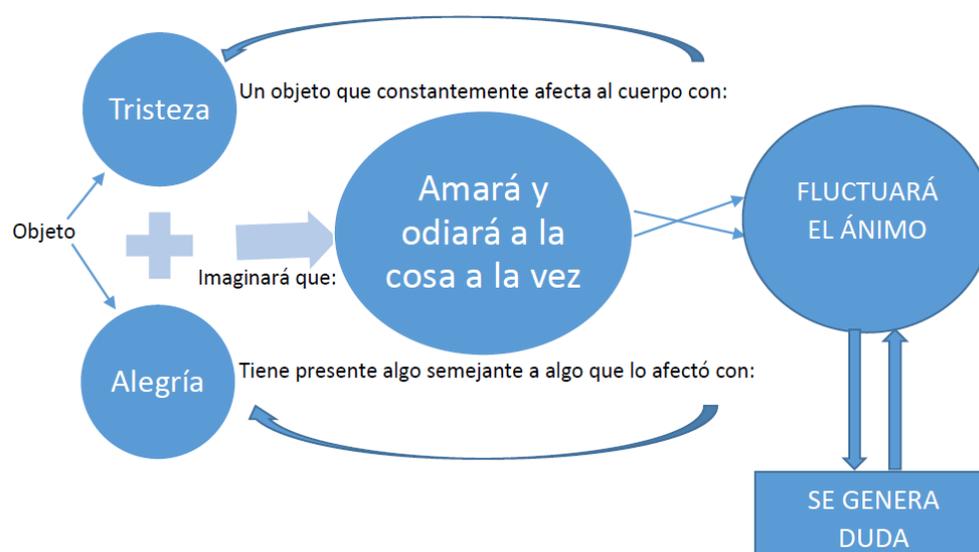
La asociación de afectos se podrá establecer a través de la vía *accidental*, en donde, si dos eventos afectaron al hombre al mismo tiempo y uno de ellos fue neutral y, otro causó alegría o tristeza, se recordará al afecto neutral respecto al afecto que disminuyó o aumentó la potencia de obrar. Mientras que, la otra asociación se debe a la *similitud* entre objetos que causen amor u odio. El siguiente mecanismo mediante el cual se establecen los afectos será el descrito en E3p17, en donde se establece que: “*Si imaginamos que una cosa que suele afectarnos con un afecto de tristeza, tiene algo similar a otra que suele afectarnos con un afecto de alegría igualmente grande, la odiamos y amaremos simultáneamente.*”⁴⁵⁴ Ello es, un mecanismo mediante el que la mente al imaginar una cosa que acostumbra afectarnos tanto de tristeza, como de alegría, entonces, se amará y se odiará simultáneamente. Por lo tanto, se le define como: “*Esta constitución de la mente que se origina de dos afectos contrarios se llama fluctuación del ánimo [...]*”⁴⁵⁵ Por ende, en el siguiente ejemplo trataremos de ejemplificar gráficamente la relación entre la consideración que se puede tener sobre un mismo objeto ya que se puede sentir odio y amor por éste en un mismo tiempo. Ello porque Spinoza deduce (en E3p17s) la fluctuación de ánimo de consideraciones que ya son afectos por sí mismos, lo cual, indica la gran cantidad de formas afectivas que se pueden producir a partir de una misma afección que, a su vez, puede estar determinada por otros afectos o por la misma disposición corporal de los individuos. Es así porque obedecerá a las experiencias y los afectos previos, es decir, de qué tanto se asemeje la cosa con la que se afecta eficientemente

⁴⁵³ E3p16.

⁴⁵⁴ E3p17.

⁴⁵⁵ E3p17s.

con tristeza a algo con lo que se ha afectado previamente con alegría y, por otra parte, también dependerá de la parte del cuerpo que se esté afectando con ese mismo objeto.



Finalmente, el último mecanismo que se presenta respecto a los afectos describirá la manera en la que se derivan los afectos respecto al tiempo, en donde jugarán un papel muy importante la memoria, la asociación, la fluctuación del ánimo y la previsión, la cual, si bien Spinoza no conceptualiza como tal, se podrá deducir del hecho de poder formarse una imagen futura. Se afirma, entonces, en E3p18 que: “*El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría y de tristeza que por la imagen de una cosa presente.*”⁴⁵⁶ Por ende, las imágenes que se puede formar el hombre tanto del pasado como de la previsión del futuro no se conforman como imaginaciones neutrales en el afecto, sino tendrán una fuerza afectiva respecto al presente. Dicha variación establecerá seis afectos que, si bien son secundarios, serán muy importantes ya que conforman el estatuto mediante el cual se conceptualiza la imaginación respecto del tiempo. Estos conceptos los designa nuestro filósofo en E3p18s2:

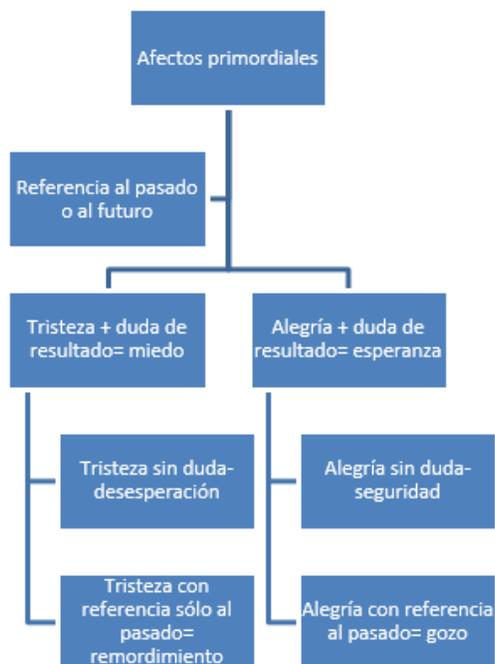
A partir de lo que acabamos de decir entendemos qué sea la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, el gozo y el remordimiento de conciencia. Pues la *esperanza* no es nada otro que *mi alegría inconstante surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita de cuyo resultado dudamos*. El *miedo*, por el contrario, *una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa*. Si se suprime la duda de estos afectos, de la esperanza resulta la *seguridad* y del miedo la *desesperación*, a saber, *una alegría o una tristeza surgida de la imagen de la cosa que hemos temido o esperado*. El *gozo*, por lo demás, *es una alegría surgida de la imagen de una cosa pretérita de cuyo resultado hemos dudado*. Por último, el *remordimiento de conciencia es una tristeza opuesta al gozo.*⁴⁵⁷

En este sentido, la imaginación respecto del tiempo establecerá también afectos presentes, que tendrán a su vez una variación respecto de la previsión futura o asociación del pasado en razón de los resultados con los cuales el hombre imagina lograr ciertos resultados a través de su esfuerzo. Por ende, el mecanismo frente al

⁴⁵⁶ E3p18.

⁴⁵⁷ E3p18s2

cual la imaginación pensará al tiempo será a través del establecimiento de resultados posibles frente a su esfuerzo, los cuales quedarían gráficamente descritos de la siguiente manera:



En resumen, los afectos en tanto que son resultantes de mecanismos particulares del esfuerzo de la imaginación (aunque como estudiaremos más adelante también hay afectos que son resultado de la razón) se conforman a través de factores tanto externos (ello es, a través de la potencia particular de las afecciones externas) y del conato propio de la imaginación, dentro de la cual, se instaurará una dinámica capaz de derivar una serie de afectos tanto primarios como secundarios. Dentro de los primarios están el deseo, la alegría y la tristeza y, dentro de los secundarios hemos mencionado al amor, al odio, a la esperanza, al miedo, a la desesperación, a la seguridad, al remordimiento y al gozo. Todos en tanto que afectos son variaciones en el esfuerzo por obrar y pensar del hombre que, en tanto imaginación, detentará una serie de mecanismos tales como la asociación por accidente y similitud, así como el pensar a través del tiempo con referencia a resultados, la fluctuación del ánimo y la derivación de afectos. Por ende, los afectos de la imaginación si bien se clasificarán en la obra de Spinoza como resultantes de afecciones externas, por otra parte, también se derivarán de una potencia propia de imaginar que, no obstante, carece de un conocimiento a través del cual se implique el esfuerzo del hombre a través de su naturaleza intrínseca, por otro lado, no extraña del todo de un obrar sobre las distintas afecciones que se le presentan. Esto es importante, ya que, si bien esto no puede ser llamado por Spinoza una acción, sino pasión, por otra parte, esta dinámica afectiva de la imaginación sí tendrá una cierta aplicación en el terreno de la moral en tanto que desde la imaginación se puede encontrar una predisposición para el uso del entendimiento y, un uso fuerte en el terreno de la política en tanto que desde la imaginación se pueden reordenar los afectos para garantizar la seguridad y la libertad del estado (esto lo explicaremos más tarde, ya que hay ciertas diferencias entre la libertad estatal y la libertad individual).

Solo nos falta por indicar, entonces, los afectos que se derivan de los mecanismos de la imaginación y de los principales afectos tanto primarios como secundarios. Para llevar a cabo a esta tarea expondremos una tabla de los afectos en donde mencionaremos su concepto, los afectos de los que proceden, su mecanismo y las proposiciones, así como las definiciones de los afectos que las mencionan. Los afectos marcados con (*) son aquellos que nacen o que pueden derivarse del entendimiento y, por lo tanto, son acciones.

CONCEPTO.	MECANISMO.	AFECTO DEL QUE PROCEDE.	PROPOSICIONES Y DEFINICIONES DE LOS AFECTOS.
Comiseración.	-Asociación por similitud o imitación. -Asociación por accidente.	La <i>commiseración</i> es una tristeza acompañada de la idea de un mal que le ha sucedido a otro que imaginamos ser similar a nosotros. E3Def.Af. XVIII	E3p22s E3p27s E3p27c2 E3p27c3 E3p32s E3Def.Af. XVIII
Favor.*	-Asociación por similitud o imitación.	Es el <i>amor hacia quien ha hecho un bien a otro</i> . E3p22s.	E3p22s E3Def.Af. XIX
Indignación.	-Asociación por similitud o imitación.	Es el <i>odio hacia quien ha hecho mal a otro</i> . E3p22s.	E3p22s E3Def.Af. XX
Envidia.	-Asociación por similitud. -Previsión del futuro (esperanza).	Es el mismo <i>odio en tanto que se considera que dispone al hombre a gozarse en el mal de otro y, por el contrario, a entristecerse por su bien</i> . E3p24s.	E3p24s E3p32s E3p35 E3p35s E3p55s E3p55c E3Def.Af. XXIII
Soberbia.	-Asociación por similitud o imitación. -Asociación por accidente.	Es una <i>alegría surgida de que el hombre se tiene a sí mismo en más de lo justo</i> . E3p26s.	E3p26s. E3Def.Af. XXIII
Sobrestima.	-Asociación por similitud o imitación. -Asociación por accidente.	Es la <i>alegría surgida de que el hombre tiene en más de lo justo a otro</i> . E3p26s.	E3p26s. E3Def.Af. XXI

Menosprecio.	-Asociación por similitud o imitación. -Asociación por accidente.	Es la alegría surgida de que el hombre tiene en menos de lo justo a otro. E3p26s.	E3p26s. E3Def.Af. XXII.
Emulación.	-Asociación por similitud o imitación.	Es el deseo de alguna cosa, el cual se genera en nosotros porque imaginamos que otros, similares a nosotros, tienen el mismo deseo. E3p27s.	E3p27s. E3Def.Af. XXXIII.
Benevolencia.	Asociación por similitud o imitación. -Previsión del futuro.	Esta voluntad o apetito de hacer bien, que surge de que la cosa a que queremos hacer un beneficio nos mueve a conmiseración, se llama <i>benevolencia</i> , la cual, por tanto, no es nada otro que un <i>deseo surgido de la conmiseración</i> . E3p27s.	E3p27s. E3Def.Af. XXXV.
Ambición.	-Deseo inmoderado. -Previsión del futuro (Esperanza).	El esfuerzo por hacer algo, y también por omitirlo, a causa solo de complacer a los hombres, se llama <i>ambición</i> , sobre todo cuando nos esforzamos por complacer al vulgo con tanto celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o de otros. E3p29s.	E3p29s. E3p31s. E3p56s. E3Def.Af. XLIV.
Humanidad o modestia.	-Previsión del futuro (Esperanza).	Es el deseo de hacer aquello que place a los hombres y de omitir lo que no les place. E3Def.Af. XLIII.	E3p29s. E3Def.Af. XLIII.
Alabanza.	-Asociación del pasado (gozo).	La alegría con que imaginamos la acción de otro con la que se ha esforzado por deleitarnos.	E3p29s.
Vituperio.	-Asociación del pasado.	La tristeza con la que aborrecemos la acción de otro.	E3p29s.
Gloria.*	-Puede nacer de la razón. E4p58 -Deseo inmoderado.	Alegría acompañada de la idea de alguna acción nuestra que imaginamos que otros alaban. E3Def.Af. XXX.	E3p30s. E3p34. E3p35. E3p39s. E3p41.

	<p>-Asociación por similitud.</p> <p>-Asociación por accidente.</p> <p>-Asociación del tiempo pasado.</p> <p>-Previsión del futuro (esperanza).</p>		<p>E3p42.</p> <p>E3Def.Af. XXX.</p>
Vergüenza.	<p>-Asociación por similitud.</p> <p>-Asociación por accidente.</p> <p>- Asociación del tiempo pasado por tristeza (remordimiento).</p>	<p>Es una tristeza acompañada de alguna acción que imaginamos que otros vituperan. E3Def.Af. XXXI.</p>	<p>E3p30s.</p> <p>E3p39s.</p> <p>E3p40s.</p> <p>E3p59s.</p> <p>E3Def.Af. XXXI.</p>
Pudor.	<p>-Asociación por similitud.</p> <p>-Asociación por accidente.</p> <p>-Previsión del tiempo futuro respecto a la tristeza.</p>	<p>Es un miedo o un temor a la vergüenza, que contiene al hombre de cometer algo deshonoroso.</p>	<p>E3Def.Af. XXXI, Ex.</p> <p>E3p39s.</p>
Satisfacción de sí.*	<p>-Este afecto puede surgir tanto de la imaginación, así como de la razón como es notable en: "E4p52".</p> <p>-Sin embargo, en la parte tercera de la <i>Ética</i> Spinoza se refiere a este afecto en tanto que imaginación, por ende, se seguirá de lo siguiente:</p>	<p>La alegría acompañada de la idea de una causa interna. E3p30s.</p> <p>La <i>satisfacción de sí mismo</i> es una alegría surgida de que el hombre se contempla a sí mismo y su potencia de obrar. E3Def.Af. XXV.</p>	<p>E3p30s.</p> <p>E3p51s.</p> <p>E3p55s.</p> <p>E3Def.Af. XXV.</p>

	<p>-Asociación de sí con la idea de la libertad de la voluntad.</p> <p>-Asociación de sí con la soberbia y la envidia.</p> <p>-Asociación de la idea de sí por accidente y por imitación.</p>		
Arrepentimiento.	<p>-Asociación por similitud.</p> <p>-Asociación por accidente.</p> <p>- Asociación del tiempo pasado por tristeza (remordimiento).</p>	Es una tristeza acompañada de la idea de algo que creemos haber hecho en virtud de un decreto libre de la mente. E3Def.Af. XXVII	E3p30s. E3p51s. E3p59s. E3Def.Af. XXVII.
Celos.	-Fluctuación del ánimo.	Este odio hacia la cosa amada, unido a la envidia, se llama <i>celos</i> , el cual, por tanto, no es nada otro que una fluctuación del ánimo surgida simultáneamente del amor y del odio acompañados de la idea de otro al que se envidia.	E3p35s.
Frustración.	<p>-Fluctuación del ánimo.</p> <p>-Asociación del tiempo pasado.</p>	Es un deseo o apetito de poseer una cosa, favorecido por el recuerdo de esa cosa y simultáneamente coercido por la memoria de otras cosas que excluyen la existencia de la cosa apetecida. E3Def.Af. XXXII	E3p36s. E3Def.Af. XXXII.
Bien.*	-El concepto del bien puede surgir de la razón, ya que se afirma en E4Def1: "Por <i>bien</i> entiendo aquello que sabemos con certeza que nos	Todo género de alegría y, además, todo cuanto a ella conduce, y en especial lo que satisface un anhelo, sea cual sea. E3p39s.	E3p39. E3p41. E3p50. (presagio) E3p51. (juicio)

	<p>es útil.” Además, como es evidente en la proposición E3p14, el conocimiento del bien puede surgir como un afecto: <i>“El conocimiento verdadero del bien y del mal, en la medida en que es verdadero, no puede coaccionar ningún afecto, sino que solo puede hacerlo en la medida en que es considerado como un afecto.”</i></p> <p>-Sin embargo, en la tercera parte de la <i>Ética</i>, el bien y el mal se estudiarán como afectos que nacen de la imaginación. Por la definición se deduce que: puede surgir de cualquier mecanismo de la imaginación, en especial la previsión de la esperanza.</p>		
Mal	<p>-Si bien puede haber un conocimiento del mal a través de la razón, en donde ésta de cuenta de lo que objetivamente daña o perjudica al hombre, en sí mismo el mal no podrá ser un afecto activo o acción en tanto que obedece a la tristeza.</p>	<p>Todo género de tristeza, y, en especial, lo que frustra un anhelo. E3p39s.</p>	<p>E3p39. E3p40. E3p47. E3p50. (presagio) E3p51. (juicio) E3p52s.</p>

Temor.	<p>-Previsión del futuro aunado con tristeza (miedo).</p> <p>-Previsión del futuro a través de la esperanza.</p> <p>-Fluctuación del ánimo.</p>	<p><i>Es el miedo, en la medida en que el hombre es dispuesto por él a evitar un mal que juzga futuro mediante otro menor.</i></p> <p>E3p39s.</p>	<p>E3p39s. E3p51s. E3Def.Af. XXXIX.</p>
Consternación.	<p>-Previsión del futuro aunado con tristeza (miedo).</p> <p>-Fluctuación del ánimo.</p>	<p>Es el deseo de evitar un mal futuro es coercido por el temor de otro mal, de manera que no se sabe ya lo que se quiere, sobre todo si los males que se temen son de los mayores.</p> <p>E3p39s.</p>	<p>E3p39s. E3p52s. E3Def.Af. XLII.</p>
Ira.	<p>-Asociación por similitud.</p> <p>-Asociación del tiempo pasado.</p> <p>-Previsión del futuro.</p>	<p>El esfuerzo por inferir un mal a quien odiamos. E3p40s.</p>	<p>E3p40s. E3p52s. E3Def.Af. XXXVI.</p>
Venganza.	<p>-Asociación por similitud.</p> <p>-Asociación del tiempo pasado.</p> <p>-Previsión del futuro.</p>	<p>El esfuerzo por devolver un mal que se nos ha hecho. E3p40s.</p>	<p>E3p40s. E3p41s. E3Def.Af. XXXVII.</p>
Agradecimiento o Gracitud.*	<p>-Surge de la razón.</p> <p>-Asociación del tiempo pasado con alegría. (Gozo)</p> <p>-Previsión del futuro con alegría (esperanza).</p>	<p>El amor recíproco, el esfuerzo por hacer un bien a quien nos ama y se esfuerza por hacernos un bien a nosotros. E3p41s.</p>	<p>E3p41s. E3Def.Af. XXXIV.</p>
Crueldad.	<p>-Asociación por similitud.</p>	<p>Es un deseo que incita a alguien a inferir un mal a quien amamos, o a aquel por quien</p>	<p>E3p41c. E3Def.Af. XXXVIII.</p>

	-Asociación por accidente.		somos movidos a conmiseración. E3Def.Af. XXXVIII.	
	-Fluctuación del ánimo.			
Admiración.	-Asociación por similitud.		Es la imaginación de una cierta cosa en la que la mente permanece fija por no tener, esta imaginación singular, conexión alguna con las demás. E3Def.Af. IV.	E3p52s. E3Def.Af. IV.
	-Asociación por accidente.			
Pusilanimidad.	-Previsión del tiempo futuro respecto a la tristeza.		Se dice de aquel cuyo deseo es coercido por el temor a un peligro que sus iguales se atreven a afrontar. E3Def.Af. XLI.	E3Def.Af. XLII.
	-Asociación por similitud.			
	-Asociación por accidente.			
Veneración.	-Asociación por similitud.		Si lo que admiramos es la prudencia de un hombre, su industria o algo de este tipo, pues con ello consideramos que ese hombre nos supera con mucho, entonces la admiración se llama <i>veneración</i> .	E3p52s.
	-Asociación por accidente.			
Horror.	-Asociación por similitud.		Se llama <i>horror</i> si lo que admiramos es la ira, la envidia, etc., de un hombre.	E3p52s.
	-Asociación por accidente.			
Desprecio.	-Asociación por similitud.		Es la imaginación de alguna cosa por la que la mente es tan poco tocada que la mente misma, ante la presencia de esa cosa, es movida a imaginar aquello que no hay en esa cosa más bien que aquello que sí hay en ella. E3Def.Af. V.	E3p52s. E3Def.Af. V.
	-Asociación por accidente.			

Humildad.	-Asociación por similitud. -Asociación por accidente.	Tristeza, acompañada de la idea de nuestra debilidad o impotencia.	E3p55s. E3Def.Af. XXVI.
Gula, lujuria, ebriedad, avaricia y ambición.	-Deseo inmoderado. -Asociación por similitud. -Asociación por accidente.	Son nociones del amor o del deseo y explican la naturaleza de cada uno de esos afectos por los objetos a que se refieren.	E3p56s.
Templanza, sobriedad y castidad.*	<i>-No nacen de la lógica de la imaginación, sino de la potencia del ánimo.</i>	<i>No son pasiones ni afectos, sino indican la potencia del ánimo que moderan la gula, la ebriedad y la ambición.</i>	E3p56s.
Fortaleza: firmeza.*	<i>-Es un afecto que nace de la razón.</i> <i>-Son ejercidas para la utilidad del agente.</i>	<i>El deseo con el que cada cual se esfuerza por conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón.</i> <i>La templanza, la sobriedad y la firmeza son especies de ésta.</i>	E3p59s.
Fortaleza: generosidad.*	<i>-Es un afecto que nace de la razón.</i> <i>-Son ejercidas para la utilidad del otro.</i>	<i>El deseo con el que cada cual se esfuerza en virtud del solo dictamen de la razón por favorecer a los demás hombres y por unirlos a sí mismo mediante amistad.</i> <i>La modestia y la clemencia son especies de ésta.</i>	E3p59s.

Se puede destacar, entonces, que los afectos en cuanto son pasiones son productos de los distintos mecanismos que la imaginación tiene como una facultad de la mente que, no obstante, ejerce un esfuerzo determinado por comprender el mundo, por otra parte, no estará determinado por la capacidad de entendimiento y razón del hombre, sino por una parte de la potencia (esfuerzo) de la imaginación y, además, por la potencia de las cosas externas. El orden de la imaginación si bien ejerce un esfuerzo en el balance entre el orden externo

de las cosas y entre el orden interno del hombre, los afectos como pasiones serán el resultado de la interacción que ejercen las potencias externas con el nivel más elemental de conocimiento del mundo externo y de sí mismo. De donde se sigue que las pasiones como productos aleatorios de la naturaleza del hombre respecto de su medio externo pueden conducirlo hacia una mayor o menor perfección, sin embargo, ésta será el producto de los acontecimientos externos a sí mismo. Así, el hombre en este nivel cognitivo y productivo no se procurará su propia alegría (*laetitia*) sino que aparecerá al igual que la tristeza (*tristitia*) a través de la dinámica que implica las propiedades imaginarias del error, de la persistencia de prejuicios, de la valoración de la propia naturaleza del cuerpo humano frente a la naturaleza del cuerpos externos en las afecciones y, además, de los mecanismos asociativos respecto a los afectos primarios, tales como, las asociaciones por similitud y por accidente, las implicaciones respecto del tiempo pasado o futuro, o bien, los deseos inmoderados. Todo ello, si bien, resulta de un esfuerzo, éste, será incapaz de ordenarse respecto *de su propia naturaleza y necesidades* afectivas, así como del medio que le rodea. Por contraparte, como estudiaremos más adelante, para Spinoza la potencia del entendimiento del hombre hace coincidir nuestra propia esencia con la objetividad causal del mundo externo, en donde tanto las nociones comunes, como las esencias de las cosas particulares darán cuenta tanto de las relaciones y causas de las cosas externas, así como de las ideas de las afecciones respecto a cómo son asumidas por nuestros afectos. En otras palabras, la objetividad en el conocimiento para Spinoza emerge, necesariamente, tanto del esfuerzo intelectual por comprender el mundo, así como de las propias leyes de la naturaleza que se expresan de forma adecuada en el hombre.

En resumen, los afectos en tanto que variaciones de la potencia de obrar en cuanto se refieren a las pasiones serán productos inadecuados de dicho esfuerzo ya que, en gran medida, implican la potencia de las cosas externas, por lo cual, el hombre dependerá de los modos y de sus correspondientes afecciones que, no obstante, se establecen como afectos a través de un lógica y de mecanismos determinados, por otra parte, éstos no logran comprender ni las necesidades reales del hombre, ni las causas de la conformación de sus afectos, ni la producción de las cosas a través de las leyes de la naturaleza. Por otro lado, los afectos que nacen de la razón se establecen como acciones que pasan a través del tamiz de lo humano y de la objetividad. Esto es, los afectos en tanto que son acciones podrán comprender sus necesidades reales y lograrán una reorientación de su esfuerzo respecto a mayores niveles de producción de lo humano en tanto que: a) comprensión de sí mismo, b) comprensión de su medio y c) vinculación con los otros hombres a través de la amistad.

3.2.2.4.2.-Afectos respecto a la libertad y a la servidumbre

Por ende, para Spinoza los afectos en tanto que son variaciones en la potencia de obrar se convierten en el eje central de la *Ética*, (ya que si bien en el libro 1 y 2 se sentaron las importantes bases ontológicas y epistemológicas tanto de la sustancia como un fundamento ni dualista, ni monista, sino infinitamente plural además, de en una teoría del conocimiento que será una herramienta *útil* en la búsqueda del incremento de la potencia humana), por otra parte, en los libros 3, 4 y 5 de la *Ética*, a través de una ontología de lo modal como un producto de Dios, se establece que el hombre sufre variaciones en su potencia o en su esfuerzo por obrar, las

cuales, se verán disminuidas o incrementadas por medio de la lógica de la imaginación o bien, aumentadas necesariamente a través del intelecto. En el libro 3 de la *Ética* encontramos, entonces, la manera en la que se desarrollan dichos afectos (en su mayoría pasiones) respecto a los mecanismos propios de la imaginación, de donde, se derivan tres afectos fundamentales, que son la alegría, la tristeza y la esperanza, en un segundo nivel se encontrará el odio y la tristeza, en un tercer nivel de importancia estarán la esperanza, el miedo, la desesperación y el gozo y, finalmente, se hallarán los afectos que son variaciones de variaciones, los cuales, pueden indicar una impotencia tal que, si bien, no serán totalmente ciegos hacia sí mismos ya que guardan un grado de consciencia mediante la cual, el hombre, puede expresar: “me siento alabado”, “me siento horrorizado”, o “me siento iracundo”, por otro lado, carece fundamentalmente del conocimiento causal que lo ha llevado a tal o cual estado. Es decir, será un hombre incapaz de responder al “por qué” se siente de tal manera, sólo podrá afirmar “amo el chocolate”, “odio a mi jefe” o “siento esperanza por el futuro”, pero ignorará las causas que lo han llevado a sentir tal amor, odio o esperanza. Asimismo, deseará ciertas cosas y pensará que es libre de sentir este afecto, sin embargo, esto se tratará de un error derivado de la consciencia, la cual, al ser parte de las propiedades de la imaginación, establecerá que la causa de dicho deseo es el hombre mismo. Al ser ello de tal manera, dicho hombre se pensará a sí mismo como causa de todas las cosas y creará supersticiosamente que todo lo que ha sido producido en la naturaleza se ha hecho para su propio beneficio y satisfacción. El hombre egoísta creará que la lluvia, el mar, la tierra, las personas y todo el medio que le rodea han sido creados para su entera complacencia. Por otro lado, si el hombre desde el ámbito de las pasiones es incapaz de conocer las causas reales de sus afectos y de su medio, mucho menos será competente para ser una causa adecuada de sus actos en el mundo. Ello es, de ser un efecto que pueda ser percibido de una forma clara y distinta.⁴⁵⁸ En consecuencia, esto se explicará en el sistema de Spinoza no solamente en la dinámica afectiva del libro 3 de la *Ética* en donde se deducen y describen los afectos, sus mecanismos imaginativos y sus relaciones respecto a otros afectos y objetos externos, sino también en el libro 4 que, a su vez se divide en cinco partes; la primera, que va del mismo prefacio y de la proposición 1 a la 8 y de la 14 a la 29, en donde, se establece qué es la virtud, la utilidad, la perfección, la imperfección, el bien, el mal, el mérito, el pecado, la justicia y la injusticia; la segunda parte que va de la proposición 9 a la 13 que en donde se instituye qué fuerza tienen los afectos respecto al tiempo, la contingencia y la necesidad; en la tercera parte, que va de la proposición 30 a la 40 se describirá la forma en la que a partir de la vida afectiva los hombres se relacionan entre sí; por lo cual, también es una sección en donde se priman algunos aspectos de la política; en la cuarta parte, que va de la proposición 41 a la 66 se establecerá la relación que tienen los afectos, en tanto que variaciones de potencia de obrar del hombre, respecto a la utilidad, al bien, al mal, a la perfección, a la imperfección, a la virtud y a los vicios humanos, es decir, es una parte importante del análisis ya que se asientan juicios y jerarquías de valor respecto de los distintos afectos; y finalmente, la quinta parte irá del escolio de la proposición 66 a la proposición 73 y el apéndice, en donde, se califica al hombre que guía sus afectos a partir de su razón como un ser libre y, además, la manera en la que se comporta frente a los demás hombres. Por otro lado, el libro 5 de la *Ética* se dividirá en dos partes, en la primera que va de la proposición 1 a la 20, en donde, se atiende a distintos remedios de los afectos que no se

⁴⁵⁸ La relación entre los términos de causa adecuada y efecto claro y distinto se establece en E3Def.1

siguen de otra cosa que del uso correcto de la razón frente a las diversas afecciones que, en un momento dado, implican una variación en nuestra potencia de obrar. En otras palabras, Spinoza establece una serie de preceptos que, en este caso, son principios útiles para que el intelecto como una potencia meramente humana tenga un dominio sobre sus mismos afectos y cuerpo. Lo cual, permitirá la liberación del hombre en tanto que será cada vez más capaz de actuar a través de su sola naturaleza. Y, finalmente, la segunda parte de este libro irá de la proposición 21 hasta la proposición 45 que cierra el tratado de la *Ética*, en donde, se describe la forma en la que la mente como un producto singular de un atributo propio de la sustancia se expresa con toda su potencia, que es, a su vez, toda su virtud, esfuerzo y entendimiento. Sin embargo, esto en manera alguna significará para nuestro filósofo que la mente y el cuerpo tengan una existencia distinta o que bien una sea fundamento de la otra, sino que, como se ha señalado a lo largo de este trabajo ambas forman una unidad indisoluble, sin embargo, a pesar de que estas cosas son lo mismo, tienen una expresividad tal, que al ser productos reales de atributos distintos de Dios, tienen en tanto que mente y en tanto que cuerpo, una expresión real y singular, la cual, tiene una significatividad que no es reducible ni de lo mental a lo corporal, ni de lo corporal a lo mental. Por ende, en este último pasaje de la *Ética* se establece un análisis de la lógica de la mente humana respecto a sí misma ya que, a mi juicio, el *máximo grado (aunque no absoluto ni continuo en la vida del hombre)* al que se puede llegar en tanto que, se denomine como *libre*, es a través de la potencia de *la mente* como una significatividad propia que se expresa por medio del atributo del pensamiento. *Podemos colocar como una metáfora de ello el análisis que se puede hacer de una pintura, en donde asumiremos la afirmación de que sin duda el lienzo, el papel, los colores o las tintas con las puede estar conformada extensiva o materialmente la pintura forma una unidad indisoluble con las formas establecidas en la composición de un cuadro ya terminado. De esta manera, el Guernica de Pablo Picasso, La rendición de Breda de Diego Velásquez, o el Saturno devorando a su Hijo de Goya, forman una unidad con relación a su aspecto simbólico, figurativo, afectivo, respecto a sus materiales como el lienzo y los colores. Por ende, si se destruye el lienzo y los materiales, se aniquilará la pintura toda y con ello sus figuraciones, simbolismos, historias y afectos, ya que conforman una unidad. Sin embargo, el contenido simbólico, figurativo y afectivo, tiene una significatividad tal, que no reduce su explicación y análisis a los contenidos propios de configuración material, ya que, si bien hay aspectos de lo material que influyen en dichos contenidos, por otra parte, no reducen su explicación al material conforme al cual fueron creados. De esta manera, a pesar de que forman una unidad lienzo/colores y contenido figurativo/simbólico, no se expresan, ni se explican de la misma manera tanto que, no obstante los materiales, revelarán muchos aspectos técnicos de la obra, y pueden incidir en la expresión del contenido, por ejemplo, en la elección de colores de buena calidad, por otra parte, la explicación y expresión del contenido figurativo/simbólico no se reducirá al hecho de los materiales con los cuales haya sido producida dicha obra; sino que éste puede tener un análisis que se sustente en dicho contenido como producto de un atributo propio. El cual, no será otro que el pensamiento, ya que al ser el arte un producto de la inteligencia y la potencia humana se podrá analizar desde dicha perspectiva. De la misma manera podríamos hablar de la literatura, ya que ésta forma una unidad indisoluble con el papel o con los soportes materiales en los cuales esté sustentada, sin embargo, las historias, los mitos, los relatos o las poesías que cuenten ahí, aunque formen una unidad con papel y la tinta o de los chips*

informáticos con que se sustentan, no se explicarán a través de ellos, sino como un efecto o producto de la mente humana. Por ende, se explicarán a través del atributo del pensamiento. Así, el análisis que plantea Spinoza en la última parte de la Ética, si bien presupone necesariamente la existencia de la unidad cuerpo-mente (de la misma manera como la pintura presupone necesariamente la existencia del lienzo, el color y el cerebro humano y, la literatura de una tinta, un papel y, también de un cerebro), por otra parte, en tanto que producto de un atributo real, se podrá hacer un análisis de la lógica misma de la mente sin tomar en cuenta al cuerpo, en el cual, se dé cuenta del esfuerzo intelectual propio del hombre. De esta manera, desde el horizonte de la mente se dará razón de la virtud, la libertad, el esfuerzo y la utilidad como algo propiamente humano. Esto, de la misma forma que en la pintura podemos conocer los afectos de horror y desesperación que provoca el cuadro de “Saturno devorando a su hijo”, así como sus factores simbólicos y sus aspectos figurativos como productos de la mente humana y, por lo tanto, pudiendo ser explicados sólo desde el atributo del pensamiento, ello es, sin la necesidad de conocer a fondo la composición física de los materiales con los cuales fue elaborada la obra. No con ello queremos decir que Spinoza no tenga en cuenta la relación entre salud del cuerpo y salud de la mente, ya que conforman una unidad, y hay proposiciones puntuales como E3p44s, E4p39, E4p60, en los cuales se establece dicha relación, o bien otra clase de proposiciones en las cuales se da cuenta de las distintas formas de una relación entre la capacidad del cuerpo y de la mente como en E2p13s, E2p14, E2p39c, E4p38, E4CapXXVII. Sin embargo, de la misma manera en que podemos aseverar que la paleta de colores rojos implica una buena expresividad en la pintura de Velásquez o de Goya, la significación de los aspectos “artísticos y simbólicos” de sus obras no se reduce a la calidad de los materiales que elegían, sino que pueden tener una explicación lo suficientemente sólida a través de su propia lógica que es la expresión de la mente humana. Asimismo, el hombre y, en concreto, su capacidad de entender (que no es otra cosa sino la potencia misma de la mente), se podrá explicar y analizar realmente sólo a través de la lógica del atributo del pensamiento.

Nos parece, por ende, muy importante dar cuenta de todos estos temas a través del eje de la libertad y de la servidumbre. Ya que, tanto los juicios de valor concretos de cada uno de los afectos, así como los temas de la virtud, del bien, el mal, la perfección, la política y la sociedad, los remedios contra las pasiones y la mente como potencia, girarán en torno de la meta de la libertad humana como una capacidad de su propia potencia de *comprenderse* en un medio concreto y determinado. Por lo cual, el hombre bajo este esquema *actuará* a través de su misma naturaleza, ello es, mediante su necesidad y su esencia. En fin, mediante la libertad no como principio, sino como un producto del esfuerzo mismo del hombre se podrá afirmar, entonces, que produce en un medio *naturado y determinado*. Es decir, en un medio modal desde el cual se redefinirá el concepto de la libertad, en donde, contrastará importantemente libro primero de la *Ética* en donde se expone como: “[...] aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; en cambio, necesaria, o, mejor, coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a operar según una razón cierta

y determinada.”⁴⁵⁹ Sino en este cambio de lo sustancial a lo modal, de lo *naturante* a lo *naturado*, se le delimitará en el hombre de la siguiente manera:

Así pues, si confrontamos estas cosas con lo que [...] hemos mostrado a propósito de las fuerzas de los afectos, fácilmente veremos en que difieren el hombre que es guiado por el solo afecto, o sea, por la opinión, y el hombre que es guiado por la razón. Aquel, en efecto, lo quiera o no lo quiera, obra lo que ignora al máximo. Este, en cambio, conforma sus costumbres, no en función de los otros, sino por sí solo, y solamente obra las cosas que considera primordiales en la vida, las cuales, por ello, desea al máximo. Y así, llamo a aquel *siervo* y a este, sin embargo, *libre*. [...]⁴⁶⁰

Por ende, la libertad se resignificará respecto de lo que se entiende en Dios ya que *sustancialmente* libre es un *principio* mediante el cual, por la naturaleza de sí mismo produce una cantidad infinita de cosas, suscitándose esto con la necesidad que su misma perfección implica. Sin embargo, para el hombre la libertad es un *género de vida que se alcanza mediante el obrar con un esfuerzo determinado, ello es, con la potencia de la mente, que no es otra cosa que la razón y el entendimiento*. La libertad humana será, entonces, un producto, un resultado de una forma de vida mediante la cual, a través de la comprensión de sí mismo y del medio determinado en el que se está inserto, se logrará desplegar un dominio de los afectos. Ello, implicará también acciones en donde se exprese la esencia productiva de lo humano. Para explicar cómo Spinoza da paso en la *Ética* de una concepción imaginativa de los afectos a un dominio racional y más aún a una producción de estos a través del entendimiento, se necesitará aclarar desde qué horizonte se fundamenta dicho paso de la imaginación a la razón; y, además, cómo se cimentan los distintos *juicios de valor* mediante los cuales se podrá calificar que un afecto nace de la razón. En este sentido, dichos juicios de valor mediante los que distinguiremos a un hombre libre y a un siervo de sus pasiones se fundamentarán a través de una ontología que dará cuenta de términos como perfección, imperfección, bien, mal, justicia, injusticia, mérito, pecado, virtud y vicio. Los cuales, cobrarán todo su sentido en el ámbito modal debido a que la gran mayoría de ellos no son equiparables a Dios ya que describen la potencia de acto de un *producto* de la sustancia de forma abstracta como una modificación suya. Por otro lado, si se llegase a utilizar un término en ambos aspectos: “*naturante*” y “*naturado*” como en el caso de la perfección y de la libertad, se establecerá en lo *naturado* como un producto necesario de la sustancia que, al ser modal, estará abierto a la *abstracción, a la negación y por lo tanto a la determinación y a la división por partes (partición)*. Por ende, no obstante, le pertenecen a la *naturaleza naturante*: la perfección y la libertad como propiedades divinas, respecto al hombre, se redefinirán conceptualmente ya que, al ser productos modales, tendrán como características primordiales: a) carecer de absolutidad, b) calificar las conductas del hombre respecto a su naturaleza y, por lo tanto, c) ser finitas y limitadas.

De esta manera, el recorrido que dará Spinoza en el libro 4 de la *Ética* (que es el tránsito de la imaginación a la razón), se tendrán como comunes denominadores los distintos afectos que transitan, como variaciones de potencia los diversos esfuerzos del hombre que van de lo más externo de su naturaleza a lo más

⁴⁵⁹ E1Def7.

⁴⁶⁰ E4p66s.

interno de sí. En este sentido, primero se tendrá que aclarar qué es lo que se denomina “perfección” para el hombre, ya que desde dicho parámetro se entenderá lo que se puede calificar como bueno, malo, virtuoso o útil, es decir, como un juicio de valor sobre los distintos afectos que, a su vez en su conjunto, como género de vida, califican a un hombre como libre o como siervo de sus pasiones. Por ende, se transitará de la noción de perfección a las de bien, mal, virtud y utilidad, para finalmente dar cuenta de algunas características que implican ambos géneros de vida: “servitud y libertad”.

Por ende, Spinoza establece en el prefacio del libro 4 de la *Ética* distintas acepciones en la definición de la perfección. Esto se debe a que transita a través de la particularidad y la universalidad, de donde Spinoza tomará de ambos estadios cierta positividad en la acepción de lo perfecto para el hombre. En la primera significación que se da, se establece que lo perfecto es todo aquello que denota una completitud en el ser de algo proyectado por la mente hombre, por ejemplo: una casa, una obra artística o cualquier artefacto que tenga un fin humano como habitarse, disfrutar, vestir, comer, etc. Por ende, este momento se establece a través de la singularidad tanto del objeto que se califica como perfecto o imperfecto, así como de la mente de quien proyecta en dicha cosa un fin particular. De esta manera se establece en la *Ética* que: “Quien ha decidido hacer alguna cosa y la ha llevado a término dirá que esa cosa suya es perfecta, y no solo él mismo, sino también cualquiera que conozca rectamente la mente y el objetivo del autor de esa obra, o que crea conocerlos.”⁴⁶¹

Esto es, que la calificación de algo perfecto depende exclusivamente del objeto en cuestión y de la idea que un hombre singular (el productor de dicho artífice) establezca sobre el primero. El segundo momento se situará a través de la universalización de ciertos modelos de los mismos artífices. Ello es, de la comparación entre distintas cosas, las cuales, convienen de distintas formas respecto a la naturaleza humana. En este momento se pasará de lo particular a lo universal en el juicio que se infiere sobre las cosas como más o como menos perfectas cuando, desde una comparación entre dos o más modos, se les hace convenir respecto a un modelo universal; el cual, a su vez se conforma de las propias necesidades y naturaleza del hombre. De este segundo momento en donde se universaliza el criterio de la perfección respecto a un modelo nuestro filósofo afirma:

Mas una vez que los hombres comenzaron a formar ideas universales y a excogitar modelos de casas, edificios, torres, etc., y comenzaron a preferir unos modelos a otros, resultó que cada cual llamó *perfecto* a lo que le pareció que convenía con la idea universal que él se había formado de ese tipo de cosas. Y por el contrario, *imperfecto* a lo que le parecía convenir menos con su concepto del modelo, aun cuando según el parecer de su artífice hubiese sido llevado a término por completo.⁴⁶²

De esta fórmula que contiene un juicio de valor acerca de la proyección de la finalidad de las cosas, y una universalización que, si bien conserva ese juicio con respecto a un carácter humano, por otra parte, también requiere la universalización de un modelo mediante el cual se compararán distintas cosas. Esto, estaría revelando una forma de pensamiento humano que, sin duda, podrá estar determinado mediante la imaginación

⁴⁶¹ E4Pref.

⁴⁶² *Ibidem*.

y, por ende, por el error. Ello, se debe a que dicha universalización denota *generalmente* sólo la consciencia que se tiene sobre un juicio particular acerca de cualquier cosa. De dicha manera, todo lo que se encuentre en el medio que rodea al hombre será universalizado, referido y comparado a un modelo. Por lo cual, si bien se juzga a un objeto como imperfecto, feo, o malo, no será porque a este objeto en realidad le corresponda positivamente dicha valoración, sino porque a través de su propia naturaleza el hombre compara que clase objetos les son útiles o inútiles. Es decir, qué objetos o acontecimientos que aumentan o disminuyen su potencia de obrar. Por ende, el error surge del hecho de pensar que las cosas tienen una perfección inherente a ellas mismas, siendo nuestra naturaleza misma la causa de que llamemos a algo perfecto o imperfecto. De esta manera, el hombre piensa que al nombrar a algo (ya sea un artefacto humano o no) como perfecto o imperfecto *cree* estar juzgando objetivamente dicha cosa, ya sea en el sentido ontológico (perfección), moral (bondad) o estético (belleza); derivado de este error el sujeto tendrá la idea de que todo lo que le envuelve en su medio ha sido creado para su entera satisfacción. Por este motivo, en vez de organizar su conocimiento a través de las causas reales de las leyes de la naturaleza -a las cuales sólo se tiene acceso a través del intelecto- dictaminará el sentido del mundo bajo sus prejuicios. De esta manera, el error, constituye comúnmente (más no necesariamente) el conocimiento de la perfección en las cosas. En el prefacio del libro 4 de la *Ética*, se establece que:

Así pues, cuando ven que en la naturaleza se hace algo que conviene menos con el modelo concebido por ellos de las cosas de ese tipo, entonces creen que la naturaleza misma ha fallado o pecado y que ha dejado imperfecta aquella cosa. Vemos, pues, que los hombres han tomado la costumbre de llamar a las cosas naturales *perfectas* o *imperfectas* más en virtud de un prejuicio que de un conocimiento verdadero de ellas.⁴⁶³

La misma fórmula aparece tanto en las tempranas cartas de juventud de Spinoza con el teólogo aficionado Willem van Blijenbergh, así como en el segundo periodo epistolar con el secretario de la Royal Society Henry Oldenburg. En ambos casos, nuestro filósofo replantea el esquema de los problemas referentes a la determinación, al bien, a la libertad y a la voluntad divina en un sentido original, ya que se asegura que el fundamento de lo que se puede juzgar en el ámbito de lo bueno, malo, perfecto o imperfecto, no tiene correspondencia de identidad con lo que se puede concebir de la naturaleza divina, sino que dichos conceptos tendrán sentido solamente en el campo de lo meramente humano. Frente a lo planteado por ambos teólogos quienes sugieren que el fundamento de la libertad y el bien del hombre se encuentra en las leyes dictadas por Dios en las Sagradas Escrituras y en el libre albedrío, Spinoza plantea que la perfección, el bien y la libertad no tienen correspondencia respecto a la naturaleza divina, por consecuencia, no obstante la perfección y la libertad también califican a la sustancia en tanto que propiedades, en el hombre se deberán comprender en tanto que grados de potencia en comparación con otros modos del mismo género, o bien, como una cotejo entre distintos estados de la misma cosa. Por ejemplo, se puede juzgar que un hombre es más libre que otro, ya que, uno tiene un mejor dominio de sus afectos y ejerce una actividad real a través de su propia naturaleza. O bien, se puede asegurar, desde este horizonte, que un hombre es en el presente menos libre respecto a un tiempo pasado, ya

⁴⁶³ *Ibidem*.

que, por una pasión fuerte las variaciones de potencia como afectos que disminuyen la fuerza de obrar en él pueden transitar también de la libertad a la servidumbre. Por ende, en Spinoza encontramos una revolución de teórica y práctica de los fundamentos de la moral ya que no se encuentran en Dios, sino en la práctica y producción misma de lo humano. Mientras que lo perfecto en Dios tiene una correspondencia con su infinitud, con su absoluta potencia, con su unidad y con su indivisibilidad como propiedades mismas de la sustancia, en el hombre la perfección tendrá que analizarse desde el ámbito de lo modal, ello es, desde la comparación entre dos sujetos distintos o bien desde el cotejo de distintos momentos de un mismo hombre. El concepto de perfección cae en el error, entonces, cuando creemos (a través de la ignorancia de las causas que nos ha llevado a tal juicio) que tal perfección pertenece a la naturaleza de la cosa que, además, en una suerte de voluntad divina le ha sido asignada para la complacencia o castigo del género humano. De esta manera, en la carta 18 de Blijenbergh a Spinoza, el teólogo pregunta que, si Spinoza establece que: en tanto que Dios es absolutamente libre y produce de *manera continua*, de forma que su naturaleza divina va desde lo *naturante hasta lo naturado*, entonces se cuestiona que: ¿Si lo que se concibe “como malo o imperfecto” al estar en una naturaleza continua respecto de Dios no podrá ser, por ende, una producción misma de Dios? Frente a ello, Spinoza responde con tres argumentos importantes: 1.- la inmanencia de los productos de Dios frente a la trascendencia, 2.- la refundamentación de los conceptos de bien, mal, perfección e imperfección en el ámbito de lo modal, específicamente en el ámbito *del pensamiento humano* y 3.- la fundamentación de la ética como una disciplina meramente filosófica. En la carta 19 Spinoza plantea estos puntos de la siguiente manera. En primer lugar, replantea la pregunta del teólogo:

“Pero, para aprovechar ya la actual, abordaré de cerca el asunto, respondiendo a su pregunta, que estriba en lo siguiente: que tanto de la providencia de Dios, que no se *distingue* de su voluntad, como del concurso divino y de la creación continuada de las cosas, *parece* seguirse claramente que o bien no existe pecado ni mal alguno, o bien Dios hace los pecados y el mal. Sin embargo, no explica usted qué entiende por mal [...].”⁴⁶⁴

De donde se sigue que lo que Blijenbergh *entiende como mal*, para Spinoza carece de significado, porque desde la perspectiva del entendimiento divino las cosas se siguen con la misma naturaleza con la que se sigue de su perfección. Ello es, que *desde la perspectiva de la producción de Dios* la perfección de las cosas se sigue de su misma naturaleza y, por ende, de la misma esencia de éstas. Por lo cual, el mal al ser una falta de su ser no podrá expresarse a Dios. Por lo tanto, desde la perspectiva en la cual *Dios produce las cosas, ello es desde su infinitud hasta su entendimiento naturado y necesario*, todo se seguirá desde la naturaleza de su ser. Por dicho motivo, si se entiende a las cosas desde este horizonte, al seguirse todas las esencias de los modos de Dios, entonces, se podrá aseverar que son perfectas en relación con su misma esencia. Spinoza da como ejemplo concreto de ello el caso de bíblico del Génesis, en donde establece que: “Lo cual se puede comprender por el hecho de que en las cosas no podemos concebir ninguna imperfección, a menos que se mire a otras cosas que poseen más esencia. De ahí que, cuando se considera la decisión de Adán en sí misma, sin compararla con otras más perfectas o que revelan un estado más perfecto, no se podrá hallar en ella imperfección alguna.”⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ *Ep. 19*, p. 167.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 168.

Esto significa, entonces, que la perfección referida a la producción de Dios en las cosas siempre se considerará como completa o sin falta. Por lo cual, si se juzga el acto de Adán desde el punto de vista de la producción de Dios y de su infinita y continua necesidad (que, como hemos repetido a lo largo de este trabajo va desde lo *naturante hasta lo naturado*) no puede haber imperfección en su decisión de comer del fruto del árbol del conocimiento. *Sin embargo*, desde el punto de vista del hombre se podrán revelar estados más perfectos, así como menos perfectos respecto a la naturaleza de las cosas. Esto significa que la imperfección surge solamente a través del pensamiento humano, en tanto que, éste realiza un juicio mediante la comparación tanto de la cosa que se juzga ya sea -con relación a sí misma- a través de distintos estados por los cuales ha pasado, o bien, por medio del cotejo que surge con otras cosas. De las cuales, se forman juicios a partir de la naturaleza de cada una de ellas, por ejemplo, se puede establecer qué si comparamos la naturaleza productiva y de entendimiento de lo humano, ésta será superior a la de los animales. Por otra parte, la perfección de los animales no podrá ser comparable a la del hombre, ya que, la de los primeros se fundamenta en su instinto reproductivo, en sus diversas habilidades físicas o en la fuerza de sus pasiones, lo cual, diferirá de lo que pensamos que es la perfección humana. Al respecto, se establece en la misma epístola que: “Y esto, a decir verdad, lo concede cualquiera, pues aquellas cosas que uno detesta y mira con aversión en los hombres, las contempla con admiración y diversión en los animales; como por ejemplo, las peleas de las abejas, los celos de las palomas, etc. (son) cosas que uno detesta en los hombres y, no obstante, juzgamos por ellas perfectos a los animales.”⁴⁶⁶

Entonces la perfección, por una parte, puede ser concerniente a Dios y a sus modos, en tanto que son sus productos necesarios. En este sentido, su perfección no estará sujeta a incompletitud alguna, ya que la esencia de las cosas se derivará necesariamente de la naturaleza divina. Por otra parte, puede haber en torno al pensamiento humano una forma de juicio en la cual se comparen dos estados de una misma modificación o dos modificaciones de la misma índole desde donde se pueda comprender el conato de cada cosa. Por ello, nuestro juicio acerca de la perfección de las palomas y de las abejas deberá ser distinto al del hombre. Spinoza, entonces, asumirá que el hombre *de facto* hace juicios en donde lleva a los distintos entes a categorías que le permitirán abstraer de las cosas ciertas definiciones generales. Por otra parte, a través del entendimiento de Dios será imposible establecer esta clase de abstracciones y universalizaciones, ya que su entendimiento viene determinado por sus todas sus propiedades y, por lo tanto, la sustancia en tanto que comprende algo, lo produce. En este sentido, el entendimiento y el poder productivo que tendrá deberá ser real y concreto. En este sentido afirma Spinoza que:

Ahora bien, Dios ni conoce abstractamente las cosas ni forma definiciones generales como las mencionadas, y a las cosas no les corresponde más realidad que la que les otorga y de hecho les confiere el entendimiento y el poder divino. Se sigue claramente, pues, que la susodicha privación sólo se puede decir tal respecto a nuestro entendimiento, pero no respecto al de Dios. Se sigue claramente, pues, que

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 168, 169.

*la susodicha privación sólo se puede decir tal respecto a nuestro entendimiento, pero no respecto al de Dios.*⁴⁶⁷

Por ello, la perfección de las cosas en tanto que se refieren a la producción continua de Dios respecto a sus productos debe establecerse más allá de comparaciones, por lo tanto, más allá de las universalizaciones y abstracciones. En este sentido, Dios sólo obra en referencia a su producción concreta y, por ello, todo cuando obre se calificará como perfecto sólo en un sentido ontológico. Puesto que todos los modos son perfectos solamente en cuanto se refieren a que son parte de Dios. Sin embargo, para el hombre en el sentido moral o ético, lo perfecto se derivará de la comparación *-en tanto que ésta es una forma humana de pensar-* entre distintos estados de un mismo cuerpo o entre diversos cuerpos de la misma definición o del mismo género. Por ende, regresando a la *Ética*, encontramos la siguiente formulación:

Así pues, la perfección y la imperfección son tan solo, en realidad, modos del pensar, es decir, nociones que solemos fingir porque comparamos entre sí individuos de la misma especie o género. Y por esta causa he dicho más arriba que yo entiendo lo mismo por realidad y perfección, pues solemos reducir todos los individuos de la naturaleza a un género que es llamado generalísimo, a saber, a la noción de ente, la cual pertenece absolutamente a todos los individuos de la naturaleza. Así pues, en la medida en que reducimos a este género a los individuos de la naturaleza y los comparamos entre ellos y constatamos que unos tienen más entidad o realidad que otros, en esa medida decimos que unos son más perfectos que otros.⁴⁶⁸

Es muy claro, entonces, que la perfección de la que se puede deducir la producción de Dios está relacionada con la realidad; mientras que en el hombre lo perfecto estará determinado por una forma de pensar nociones que comparan “individuos de la misma especie o género”. Lo cual, consiste en reducir o abstraer todos los individuos de la naturaleza en un mismo género que Spinoza llama *generalísimo*. Esto, por otra parte, permitirá establecer un contraste entre el grado de realidad o existencia que expresan en su producción individual cada modificación. *El juicio de la perfección en el sentido humano es un principio obedecerá a la imaginación y no a la forma en la que se producen objetivamente las cosas. Ello es, a través del obrar divino mediante las leyes necesarias de la naturaleza (aunque como veremos más adelante también puede ser determinado a través de la objetividad de la sola naturaleza humana, es decir, mediante la facultad de la razón). Por ende, el juicio de algo que detente una comparación de una cosa con relación a otra tendrá que implicar una negación, pero no de sí misma como ente actual, sino de su existencia como productividad respecto a otras modificaciones o bien con relación a ella misma en distintos momentos. Por esta razón, la valoración respecto a la perfección implica una negación y una afirmación en torno a otra cosa o respecto a un estado anterior. De esta manera, toda perfección involucrará una cosa más imperfecta. Una cosa imperfecta entrañará, entonces, impotencia no debido a su naturaleza, sino que lo será a causa de que no afecta a nuestra mente de la misma manera que aquellas cosas que llamamos buenas.* En este sentido, se afirma en la *Ética* que: “Y en la medida en que les atribuimos algo que implica negación, como término, límite, impotencia, etc., en

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁶⁸ E4Pref.

esa medida los llamamos imperfectos, pues no afectan a nuestra mente de igual manera que aquellos a los que llamamos perfectos; mas no porque carezcan de algo que les sea propio ni porque la naturaleza haya pecado.”⁴⁶⁹

Este juicio, entonces, indicará una forma de pensar en la cual hombre concibe las cosas, ya no desde su existencia y desde su naturaleza, sino desde el punto de vista de la *forma en la cual es afectado*. La calificación de algo perfecto o imperfecto, tendrá que ver con nuestra afección y, por lo tanto, con la forma en la que son determinadas, ya sea por nuestra imaginación como pasiones o bien por nuestro intelecto como acciones. *El juicio de lo perfecto o lo imperfecto, si bien necesariamente toma en cuenta la forma en la que somos afectados por las cosas podrá o bien, ser determinado más por la imaginación que por la razón (que desde este horizonte significará desconocer las causas a través de las cuales nos llevaron a juzgar a algo como bueno o malo), o bien, a través de la razón. Que, será un juicio que permitirá comprender objetivamente las distintas causas que han llevado al hombre a juzgar a algo como perfecto o imperfecto.* Por esta razón, la forma en la que se relaciona la perfección y la imperfección respecto a las distintas afecciones que se pueden establecer respecto al hombre y a los afectos que se configuran en él, se dispondrá del mismo criterio aplicado por Spinoza para los conceptos de bien y de mal; por lo cual, declara que: “Por lo que atañe al bien y al mal, tampoco indican nada positivo en las cosas, es decir, en sí mismas consideradas, ni son otra cosa que modos del pensar o nociones que formamos en virtud de que comparamos las cosas entre ellas. Pues una y la misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente.”⁴⁷⁰

Esto significa que, los distintos juicios que se pueden tener acerca de la forma en la cual se ven implicadas las afecciones respecto de los afectos en tanto que estos son variaciones de la potencia de obrar, se establecerán desde un conocimiento (ya sea adecuado o inadecuado) que pone su acento en el hombre mismo. De esta manera, la productividad del sujeto, las relaciones con su medio y con los otros serán el fundamento mismo de su moralidad en tanto que ésta se entiende como un juicio de valor sobre las cosas que le ocurren (pasiones) y sobre las cosas que él mismo obra (acciones.) Por lo tanto, mi lectura sobre este tema es que, al mismo tiempo, hay en Spinoza una reivindicación de las potencias del hombre como autogestoras de su productividad ética y moral y, por otra parte, hay un intento de llevar a la ética a la objetividad las relaciones que se establecen a través de las leyes universales de la naturaleza y de la propia naturaleza racional del hombre. Por ende, si bien se da un giro en torno a lo que se enuncia como perfección de lo humano respecto a Dios, por otra parte, los juicios de valor suelen ir acompañados de una gran dosis de egoísmo y de subjetividad debido a que a través de la consciencia el hombre cree erróneamente tener la libre voluntad de determinar qué es lo bueno y lo malo para él. Entonces, si también dichos juicios de valor en tanto que son relaciones tanto de los hombres con su productividad misma, así como del individuo respecto a otros sujetos, se tendrá, por lo tanto, la oportunidad de dilucidar las causas reales que lo determinan a obrar y a esforzarse a través de su naturaleza racional. Lo cual, le dará oportunidad al hombre de determinarse más por su propia naturaleza que por las

⁴⁶⁹ *Ibidem.*

⁴⁷⁰ E4Pref.

fuerzas externas que se encuentran en su medio. *De forma que, el bien y el mal se podrán definir también (al igual que la perfección) como juicios de valor que se podrán entender a través del entendimiento y la razón.* Ello es, a través de un orden humano capaz de comprender, las necesidades reales, objetivas y productivas de sí mismo respecto a sus afectos y a su medio. Por ende, el bien y el mal se podrán definir de la siguiente manera:

Así pues, en lo que sigue entenderé por *bueno* aquello que sabemos ciertamente que es un medio para acercarnos más y más al modelo de naturaleza humana que nos proponemos. Por *malo*, en cambio, aquello que sabemos ciertamente que nos impide referirnos a dicho modelo. Además, diremos que los hombres son más perfectos o más imperfectos según se acerquen más o menos a ese modelo. Pues ha de notarse ante todo que cuando digo que alguien pasa de una menor a una mayor perfección, y a la inversa, no entiendo que cambie de una esencia o forma a otra, pues, por ejemplo, un caballo es destruido tanto si se cambia en un hombre como si lo hace en un insecto. Sino [que entiendo] que concebimos que su potencia de obrar, en tanto que es entendida en virtud de su propia naturaleza, aumenta o disminuye.⁴⁷¹

De esta manera, el criterio a través del cual Spinoza establecerá qué es lo bueno y lo malo, se deberá estipular mediante un modelo de naturaleza humana que, si bien obedece a una abstracción, tendrá que responder al contexto y necesidades reales de cada hombre. Por ende, dicho modelo tendrá que dar cuenta de los distintos estados mediante los cuales los afectos, en tanto que se estipulan como pasiones o acciones, responden a los diversos grados de potencia de obrar del hombre. De dicha forma, se podrá comprender la perfección del ser humano en su variabilidad. Y, si por perfección se entiende un grado de realidad que responde a la esencia de una cosa, estipulándose en el mismo prefacio del libro 4 de la *Ética* que: “[...] por *perfección* en general entenderé, como he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en tanto que existe y opera de cierto modo, sin tener ninguna cuenta de su duración.”⁴⁷² Por lo tanto, dicho modelo de naturaleza humana, si bien resulta de una forma de concebir determinada del hombre mediante la cual hay un cierto grado de abstracción y de definición conceptual, por otra parte, también responde a un hecho objetivo en la moral, ya que mediante éste, se puede establecer un juicio objetivo de la perfección humana. Esto es, de su realidad en tanto que existe y en tanto que *opera de cierta manera*. Por lo tanto, el bien y el mal responden exclusivamente a la perfección e imperfección en tanto que estos conceptos son entendidos como una valoración en torno al grado de realidad que puede expresar un hombre. Por ello, ambos conceptos se pueden entender como todo aquello que, por una parte, puede aumentar la potencia de obrar del hombre o la puede disminuir, en donde, el bien es todo aquello que aumenta su potencia, es decir, aquello que lo lleva a la perfección de su ser, mientras que el mal es todo aquello que decrementa su potencia o su ser. Sin embargo, como ya lo hemos analizado, tanto desde la imaginación como desde la razón el hombre puede modificar sus afectos en cuanto que estos son variaciones en su potencia de obrar. Por dicha razón, si se entiende que el bien y el mal son todo aquello que pueden incrementar o decrementar su ser, entonces, el bien en tanto que responde al aumento de potencia podrá ser tanto producto de una pasión, como de la razón. En este sentido, la primera definición de bien y de mal en la *Ética*, se presentan en el libro 3 de la *Ética* mediante la dinámica de los afectos, en donde se les entiende de la siguiente manera: “Por *bien* entiendo aquí todo género de alegría y, además, todo cuanto a ella conduce, y en especial lo que satisface un anhelo, sea cual sea. Por *mal*, en cambio, todo género de tristeza, y, en especial, lo

⁴⁷¹ *Ibidem.*

⁴⁷² *Ibidem.*

que frustra un anhelo.”⁴⁷³ Se les denominará, entonces, a las cosas como “buenas o malas” porque convienen positiva o negativamente respecto a nuestros afectos entendidos como variaciones en nuestra potencia de obrar. Por ende, Spinoza en la proposición 8 del libro 4 de la *Ética*, establece que el bien y el mal son un afecto de alegría o de triste del cual somos conscientes. Lo cual, significa que, si tenemos la capacidad de juzgar, por lo tanto, el hombre mediante su consciencia será apto para enunciar: “No tengo qué comer, me siento triste y, por lo tanto, eso es algo malo”. O bien: “Tengo qué comer todos los días y, por ende, eso es un bien para mi vida.” En este sentido el bien y el mal, se presentan como un afecto derivado de un juicio que se puede expresar también como: “me siento bien o me siento mal” y, denota un aumento en la potencia de obrar en el caso del bien, o una disminución en la misma en el caso del mal. Esta idea se puede deducir del siguiente párrafo en donde Spinoza afirma que:

El conocimiento del bien y del mal no es nada otro que el afecto de la alegría y la tristeza en tanto que somos conscientes de él.⁴⁷⁴ [...] Llamamos *bien o mal* a aquello que fomenta o perjudica la conservación de nuestro ser [...]. Esto es [...] a lo que aumenta o disminuye, favorece o coerce nuestra potencia de obrar. Así pues, en la medida en que [...] percibirnos que una cosa nos afecta de alegría o de tristeza, en esa medida la llamamos buena o mala.⁴⁷⁵

De esta manera, si el bien y el mal responden en primera instancia a la estructura de las pasiones, en donde, son o bien alegrías o tristezas aunadas a un juicio de valor imaginativo y consciente, por otro lado, el hombre podrá tener una comprensión *verdadera* sobre dichos afectos. Es decir, el sujeto podrá dar razón acerca de las cosas que benefician o dañan su actuar en el mundo. Sin embargo, el conocimiento del bien y el mal que se establece en primer lugar a través del juicio consciente de las pasiones en la imaginación es altamente susceptible de error. En donde éste, se realiza como una valoración que se presenta a través de la manifestación en nosotros mismos de la alegría o la tristeza. Esto, en el sentido de que se pueden presentar a la consciencia sin el concurso del entendimiento y, por lo tanto, se expresarán no conforme al vínculo real de la naturaleza del hombre con respecto a su medio, sino con relación a la mera aleatoriedad del orden común de la naturaleza, por ende, alguien afectivamente imaginativo puede aducir: “El cigarro que me he fumado es bueno ya que me dio alegría.” O bien: “Que el trabajo físico, o el deporte, es malo en tanto causa dolor, cansa y disminuye la potencia de obrar al instante de realizarlo.” Sin embargo, ambos juicios (aunque conscientes del aumento y disminución de potencias instantáneas) resultan ser falsos. Ya que, si bien es cierto que el cigarro puede otorgar una mejor concentración y relajación para trabajar, por otra parte, respecto a la estructura real de nuestra mente y de nuestro cuerpo, nos hará dependientes del hábito de fumar. Y, además, terminará por envenenar y debilitar el cuerpo, por lo cual, dicha costumbre será mala y no buena (como el juicio que la imaginación en un principio puede proferir). Por otro lado, se puede pensar que el ejercicio físico sea algo malo por el dolor y el agotamiento que causa al instante de realizarlos, sin embargo, dicho juicio será falso debido a que éste trae beneficios a través de su práctica, tales como el incremento de la energía, fuerza y alegría. Es decir, trae como ganancia los factores que en un principio se pensaba estarían ausentes en la práctica misma del deporte. En México miles de

⁴⁷³ E3p39s.

⁴⁷⁴ E4p8.

⁴⁷⁵ E4p8d.

jóvenes, hombres y mujeres, entran a las filas del crimen organizado pensando en que eso les dará la alegría necesaria para seguir teniendo una vida lo suficientemente productiva y útil, aunque esto en ellos se reduzca al hecho de tener un poder adquisitivo fuerte o poder político. Sin embargo, como es obvio para las personas de razón (pero no para los nuevos criminales debido a la gran cantidad de pasiones que los oprimen) en un futuro muy próximo, la muerte los asecha y termina no sólo con su vida, sino con la de su comunidad y con todo aquello que aman. Y, en tanto que el amor es todo aquello que trae alegría a través de la representación de algo externo, el juicio de que entrar a las filas del crimen organizado es algo bueno, será un argumento que destacará por su sinsentido y por su contrariedad. Sin embargo, frente a los juicios que obnubilan nuestro propio provecho, como afirmamos al inicio de este párrafo, para Spinoza el bien y el mal pueden ser conocidos verdaderamente, es decir, de forma clara y distinta.⁴⁷⁶ Por ende, nuestro filósofo afirma que:

*El conocimiento verdadero del bien y del mal, en la medida en que es verdadero, no puede coercer ningún afecto, sino que solo puede hacerlo en la medida en que es considerado como un afecto.*⁴⁷⁷ [...] Un afecto es una idea por la que la mente afirma de su cuerpo una fuerza de existir mayor o menor que antes [...]. Y así [...], no tiene nada positivo que pueda ser suprimido por la presencia de lo verdadero. Y en consecuencia, el conocimiento verdadero del bien y del mal, en tanto que es verdadero, no puede coercer ningún afecto. Mas en la medida en que *es un afecto* [...] *si es más fuerte que el afecto que ha de ser coercido, solo en esa medida* [...] *podrá coercer ese afecto.*⁴⁷⁸

Esta importante proposición, a mi parecer, podrá ser entendida de dos maneras distintas y, sin embargo, desde ambas interpretaciones se llegará al mismo resultado práctico. La primera, será que puede haber un conocimiento adecuado del bien y del mal independientemente de que sea un afecto, ya que si se afirma que: en tanto que éste es simplemente verdadero y no tiene efectividad para reprimir los afectos, entonces, esto indicará que puede haber un juicio de lo conveniente e inconveniente para el hombre sin que éste sea un afecto. La segunda lectura consistirá en que el conocimiento verdadero del bien y el mal es efectivamente un afecto ya que, no obstante, en la proposición se establece que, si no hay afecto en dicho juicio, entonces, no podrá coercer los afectos, dando pie a la posibilidad de un conocimiento verdadero sin un afecto, por otra parte, en la misma proposición también se establece que un afecto *es una idea* a través de la cual, la mente afirma una menor o mayor fuerza de existir y que, por lo tanto, analizando los conceptos de bien y mal sólo desde el punto de vista de la verdad tendrán la fuerza para establecer una correcta coerción o dominio sobre las pasiones, por lo tanto en la medida en la que todo *producto de la mente es un esfuerzo*, entonces: “[...] *es un afecto* [y] *si es más fuerte que el afecto que ha de ser coercido, solo en esa medida podrá coercer ese afecto*”. Por ende, es factible deducir que todo juicio es un afecto en tanto que es un producto de la mente (ya sea verdadero o falso). Esta noción también la podemos encontrar a través del libro 3 de la *Ética* en donde es patente que: toda idea en tanto que es un esfuerzo ya sea producto de la imaginación o de la razón será un afecto ya que éste se define como una variación del conato del hombre. Siendo ello así, entonces, podremos afirmar que el juicio del bien y del mal, ya nazca de la razón o de la imaginación, es un *afecto* ya que es un esfuerzo humano en tanto que es un juicio y, por lo tanto, una idea. Por ende, si se forja un análisis de un juicio respecto al bien o al mal – en tanto

⁴⁷⁶ Cfr. E2p34, E2p36.

⁴⁷⁷ E4p14.

⁴⁷⁸ E4p14d. (El subrayado es mío).

que éste sea verdadero-, es decir, si se tratase de saber cuál es la efectividad de tal verdad frente a los afectos - sin que esta verdad fuese al mismo tiempo afecto-, entonces, se tendría que llegar necesariamente a la conclusión de que la verdad sobre lo que nos beneficia o nos daña sería inútil, en el sentido de que no tendría ningún tipo de efectividad para modificar nuestra potencia, perfección o ser. Por el contrario, el hecho de que todo juicio sea un esfuerzo determinado del hombre en torno a sí mismo y a su medio, implicará que, si un juicio sobre el bien y sobre el mal es verdadero, entonces, éste habrá derivado de la razón y, por ende, de la naturaleza humana. Sin embargo, frente a esto se abre un problema importante ya que si la verdad (en este sentido la verdad sobre lo que es bueno y malo) es un esfuerzo determinado del hombre, entonces: ¿Por qué no tiene una efectividad asegurada y absoluta sobre las pasiones? Por ejemplo: ¿Por qué un hombre que sabe que es verdad que fumar causa enfermedades peligrosas sigue fumando? La respuesta a ello radicará en dos factores conjuntos, el primero será que ningún esfuerzo en el hombre es absoluto. Lo cual, no significa otra cosa que el conjunto de afectos que expresa el hombre, ya sean acciones o pasiones, están en relación unos con otros y, por ende, el segundo factor será que dicha relación no establece una jerarquía necesaria en donde las acciones serán más fuertes que las pasiones, así como tampoco las pasiones serán más fuertes que las acciones, sino que nuestro filósofo tratará de describir los mecanismos de efectividad para que las acciones (tomando en cuenta que una verdad es un esfuerzo productivo del hombre) sean realmente efectivas para dominar a las pasiones. En este sentido, la lucha por la libertad (en cuanto que ya hemos establecido que para Spinoza la libertad significa la realización de acciones a través de las cuales el hombre se pueda determinar mediante su propia naturaleza y por, ende, es capaz de dominar sus pasiones) será un auténtico campo de batalla, en donde, hasta el más sabio está destinado a llevarse un revés de su medio, ya que, como es natural, las fuerzas del hombre no son capaces de ejercer un dominio absoluto sobre las potencias que le acontecen. Esta batalla entre las pasiones y las fuerzas limitadas del hombre estará determinada a través de una ontología modal en la cual los seres humanos existirán en una relación necesaria con su medio y, por ende, al carecer de una potencia absoluta, entonces, la libertad entendida como la facultad de determinarse a través de la propia naturaleza estará siempre en juego. Por lo que una vez ganada se puede perder por el hecho de que el hombre es un ser abierto a la causalidad de las cosas externas. No será la libertad, por ende, un principio a través del cual el hombre tome cierto tipo de decisiones, sino por el contrario, será un producto del esfuerzo de la mente por comprender. La libertad, entonces, por la naturaleza finita humana, de un momento a otro se puede perder. Podemos así, los seres humanos, producir un conocimiento adecuado mediante el cual determinemos nuestros afectos, sin embargo, una ráfaga de metrallas enemigas, el sonido de las bombas, el hambre, la sed, la muerte en las calles... por mencionar unos pocos ejemplos, podrán doblegar al entendimiento más sólido. Por ende, vivir implica sufrir, sin embargo, también implica hacer un uso activo de la facultad racional que involucra, por lo tanto, una lucha entre lo exterior y lo interior y, por lo tanto, también implica necesariamente tener momentos de alegría. Regresando al ejemplo del tabaquismo, puedo tener ideas verdaderas acerca de las enfermedades que dicho hábito acarrea, sin embargo, al ser el hombre un conglomerado de afectos y aficciones, entonces, dicha idea cierta, puede entrar en conflicto con muchas otras pasiones. Por lo cual, perderá gran parte de su fuerza productiva. La siguiente proposición nos otorgará mucha luz al respecto ya que se afirma que: *“La fuerza de una pasión o afecto puede superar a*

*las otras acciones, o sea, a la potencia, del hombre, de manera tal que ese afecto se adhiera pertinazmente al hombre.*⁴⁷⁹ Por otro lado, puedo tener la idea verdadera de que dejar de fumar es bueno, sin embargo, si dicha idea no constituye un afecto, es decir, si por medio de ella el sujeto no se entiende también a sí mismo y a las causas que le obligan a fumar, la idea que constituye un bien será estéril. En este sentido se afirma en E4p3 que: *“La fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada y es infinitamente superada por la potencia de las causas externas.”*⁴⁸⁰ En el mismo orden de ideas, se afirma en E4p4 que el hombre necesariamente tiene que ser parte de la naturaleza por lo cual estará en relación con otros cuerpos y, por ende, podrá tener cambios que se entiendan a través de la su sola naturaleza, así como también padecerá necesariamente la influencia de modos externos a él: *“No puede suceder que el hombre no sea parte de la naturaleza ni que no pueda padecer otros cambios que los que puedan entenderse en virtud de su sola naturaleza y de los que sea causa adecuada.”*⁴⁸¹ Si ello no fuera de tal manera, es decir, si el hombre en su ser fuese imperturbable, ello es, si no sufriera variaciones en su potencia, entonces, sería infinito e inmortal. Ya que su existencia sería necesaria y, por ende, no existiría como un modo, sino como una sustancia. En virtud de ello asegura Spinoza que dada la condición modal del hombre:

Además, si pudiera suceder que el hombre no pudiese padecer otros cambios sino aquellos que pueden ser entendidos por la sola naturaleza del hombre mismo, se seguiría de ello [...] que no podría perecer, sino que existiría siempre necesariamente. Y esto se debería seguir de una causa cuya potencia fuese o bien finita, o bien infinita, a saber, o bien de la sola potencia del hombre, que de esta manera tendría el poder de apartar de sí los demás cambios que pudieran surgir de causas externas, o bien de la potencia infinita de la Naturaleza, por la cual todas las cosas singulares serían dirigidas de manera tal que el hombre no pudiera padecer otros cambios que los útiles para su conservación.⁴⁸²

Por ende, el hombre al no ser una sustancia tendrá que seguir necesariamente la dinámica de las cosas externas a él mismo por lo que, no obstante, tiene la facultad de coercer las pasiones, esto se dará necesariamente en concordancia a la naturaleza propia de las cosas. Por lo cual, dicha capacidad que se gesta de su misma naturaleza, no será absoluta, por lo que: *“De aquí se sigue que necesariamente el hombre está siempre sometido a las pasiones y que sigue el orden común de la naturaleza y que lo obedece y a él se acomoda cuanto lo exige la naturaleza de las cosas.”*⁴⁸³ De esta manera, la pasión se define, no a través de la fuerza mediante la cual el hombre ordena su existencia respecto a los objetos externos, sino como la fuerza y la potencia de las causas externas como algo mayor a nuestro esfuerzo por perseverar en la existencia. En este sentido: *“La fuerza y el incremento de cualquier pasión y su perseverancia en la existencia no son definidos por la potencia por la que nosotros nos esforzamos por perseverar en la existencia, sino por la potencia de la causa extrema comparada con la nuestra.”*⁴⁸⁴ Por lo tanto, las pasiones en la filosofía de la psicología spinozista estarán en un campo de batalla respecto a la naturaleza del hombre que, al ser un ente finito y abierto tanto a la causalidad del orden común de la naturaleza, así como a su devenir y a su posible destrucción⁴⁸⁵. Por lo cual, se afirma que: *“Un*

⁴⁷⁹E4p6.

⁴⁸⁰ E4p3.

⁴⁸¹ E4p4d.

⁴⁸² E4p4d.

⁴⁸³ E4p4s.

⁴⁸⁴ E4p5.

⁴⁸⁵ E4ax.

*afecto no puede ser coercido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto que ha de ser coercido.*⁴⁸⁶

Por lo tanto, regresando de esta necesaria digresión para explicar el por qué los juicios verdaderos sobre el bien y el mal, a pesar de que se puede ejercer un esfuerzo en tanto que acción, muchas veces no resulta en una coerción efectiva de las pasiones se debe a que como pudimos observar tanto en E4p6 y en E4p7, en primer lugar, la fuerza de las acciones puede ser superada por la fuerza de las pasiones. Y, por otro lado, un afecto sólo puede ser dominado a través de un afecto igual de potente que él, por lo cual, si bien podemos afirmar que necesariamente una acción es un afecto, por otra parte, una pasión puede ser más grande que la acción, máxime si ella está fuertemente arraigada a un hombre en concreto.

Por esta razón, podemos concluir acerca de dicho pasaje que la idea del bien y del mal para Spinoza constituyen tanto afectos como ideas. Estos juicios de valor son posibles gracias a que, si bien hay una radical diferencia entre lo que se podría denominar una ontología de la *naturaleza naturante* y la *naturaleza naturada*, ya que para la primera serán prácticamente inviables dichos juicios, puesto que si todo cuanto produce es perfecto, entonces carecerá de sentido calificar alguna producción de la sustancia como “mala” o “buena”, ya que todo se seguirá desde la excelencia absoluta de la sustancia. Por otra parte, en el hombre dichos juicios serán viables ya que ontológicamente tanto su propia productividad, así como sus afecciones se podrán calificar bajo estos parámetros debido a que su ser se relaciona necesariamente con una exterioridad. Esta característica propia de los seres modales posibilita la valoración tanto de los distintos estados que un ser puede experimentar en su actividad productiva, ello es, respecto a una etapa de la vida frente a otra; por ejemplo, de un momento en el cual se padezca alcoholismo frente a otro en el cual se lo supere, serán estos entonces, periodos susceptibles de ser calificados como buenos o malos, en tanto que pueden ser ejes comparativos útiles para medir los grados de potencia individual. Asimismo, se pueden elaborar juicios de las diversas cosas que son susceptibles de afectar al hombre, ya no con referencia a los distintos estados que se pueden presentar en él a lo largo de su existencia, sino con un punto de vista concerniente a un presente práctico y actual; por ejemplo, se podría juzgar como “bueno” el hecho de que un hombre sea generoso, ya que esto permitirá que el hombre instituya relaciones amistosas con las personas de su sociedad y, por otra parte, se podrá afirmar que es “malo” que un hombre tenga misericordia o conmiseración, ya que al ser un afecto que se genera de la tristeza, entonces, no producirá los efectos deseados por el hombre que anhela ayudar a un miembro de su comunidad a través de dicho afecto. Por lo tanto, la posibilidad de esta calificación se debe a que si bien en el hombre dicho juicio comúnmente se da a través de la imaginación en donde no se juzgan objetivamente los hechos acontecidos en el sujeto, sino más bien las creencias inmediatas, por otra parte, dichas valoraciones se pueden dar de forma adecuada a través del juicio de la razón. Por este motivo, el conocimiento sobre el bien y el mal tendrá que ser productividad efectiva y real, por ejemplo, para que la proposición: “comer en exceso es malo”, no solamente sea una información dada y recogida por la memoria, sino para que acontezca como una idea verdadera que constituya

⁴⁸⁶ E4p7.

un bien no bastará únicamente con tener una colección de datos acerca de la nutrición del cuerpo humano. Sino que fundamentalmente deberá estar instituido a través de una acción humana, es decir, para que una idea sea un verdadero afecto activo tendrá que concretarse mediante una productividad que comprenda no solamente las causas biológicas de una buena nutrición con el fin de que se practique un correcto cuidado del cuerpo, sino fundamentalmente el agente epistémico (y moral) deberá entender, desde el propio esfuerzo de su razón, cuáles son las causas que lo llevan a alimentarse de determinada manera y cómo cambiar sus malos hábitos (o continuar los correctos) erige una idea buena que, no se asimila como cuando aprendemos el dato de una revista o de un libro científico (o pseudocientífico) en donde la cognición, en gran cantidad de ocasiones sólo pasa por el esfuerzo relativo de la memoria, sino que por contraparte desde esta perspectiva se deberá comprender productivamente tanto las causas que conforman nuestros afectos, así como las el funcionamiento general de las leyes de la naturaleza. Para que una idea, tal como: “comer moderadamente evita enfermedades”, sea afectivamente relevante, tiene que devenir como un producto necesario del esfuerzo propio e interno del hombre. De esta manera, la producción de dicha idea no debe ser una mera aprensión de la memoria y la imaginación, sino que debe involucrar un proceso racional en el cual el hombre comprenda tanto los procesos biológicos que permiten mejorar la salud mediante una dieta moderada y equilibrada, asimismo tendrá que ser capaz de discernir la manera en la que sus procesos afectivos en tanto que son variaciones de potencia (ya sean derivadas de lo externo a él -como pasiones- o de lo interno -como acciones-) lo llevan a alimentarse de una determinada manera. Es por ello, por la cual Spinoza si bien establece una ontología de lo modal para respecto al bien y al mal, por otra parte puede aseverar que: “Por *bien* entiendo que sabemos con certeza que nos es *útil*.”⁴⁸⁷ Y: “Por *mal*, en cambio, aquello que sabemos con certeza aquello que nos impide que nos apropiemos de algún bien.”⁴⁸⁸ Desde este horizonte podemos concluir que, para nuestro filósofo si bien no hay una medida absoluta para juzgar cuál es el estatuto de los hechos morales, por otra parte, los juicios de valor de bien y de mal sí tratarán de ser objetivos tanto respecto a la forma en la que se producen las cosas a través de las leyes universales de la naturaleza, así como la relación de dicha producción con la generación de nuestras propias pasiones y acciones. En este sentido, el análisis que se pretende hacer en el cuarto libro de la *Ética* tratará de responder al problema acerca de los afectos en tanto que estos pueden ser analizados como productos de un conato que o bien se determina más por los poderes de las cosas externas, lo cual se denominará servidumbre o bien, por otro que se determine más mediante la potencia propia del hombre lo cual será entendido como libertad. En este sentido se afirma:

Llamo servidumbre a la impotencia humana para moderar y coercer los afectos, pues el hombre sometido a los afectos no está bajo jurisdicción propia, sino bajo la de la fortuna, en cuya potestad está de tal manera que a menudo, aun cuando vea lo que es mejor para él, es coaccionado a seguir lo peor. En esta parte me he propuesto demostrar la causa de ello y, además, qué tienen de bueno o de malo los afectos.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ E4Def.1.

⁴⁸⁸ E4Def.2.

⁴⁸⁹ E4Pref.

Por lo planteado en este párrafo el término de servidumbre o de esclavitud (propuesto en las traducciones de Atilano Domínguez y de Vidal Peña) no es otra cosa que la determinación del hombre mediante la aleatoriedad de su medio. Desde este planteamiento entenderemos que, la libertad es aquella facultad del esfuerzo humano de seguir su propia jurisdicción, la cual consistirá no solamente en saber qué es lo mejor, sino en llevarlo a la práctica. Por ende, gracias a este horizonte son relevantes los juicios de valor (bien y mal) ya que estos se podrán entender como aquello que en el esfuerzo del hombre es realmente útil para su perseveración en el ser, así como para el aumento de su propia productividad. Entonces, si los afectos y las afecciones se relacionan con distintos estados de nuestro conato: ¿cómo saber lo que es realmente útil si desde cada individuo hay una forma distinta de asir los diversos estímulos externos? Ya que, si como se asegura en E4Pref., una misma cosa puede ser buena o mala, dependiendo de los afectos individuales, en donde la misma música puede ser buena para un melancólico o malo para alguien con tristeza. La tesis con la que trataré de dar respuesta a dicho problema será que en la moral spinozista habrá dos dimensiones que no se pueden entender de manera separada, la primera será la individualidad del agente moral frente al mundo externo y la segunda una objetividad indisoluble con las leyes de la naturaleza respecto a los diversos afectos que las ideas y afecciones provocan en el hombre. En este sentido, los individuos mediante sus experiencias particulares han moldeado una serie de afectos distintivos en tanto que son productos de diferentes sujetos (por ejemplo, una misma película puede causar horror, asombro, amor o indiferencia en distintos espectadores, etc.); además, esta característica también se puede llevar al plano de lo individual ya que es posible asegurar respecto al mismo individuo que, si en diferentes momentos de su vida se expone a un mismo estímulo, reaccione por sus afecciones de disímil manera (por ejemplo, una persona empalagada por exceso de azúcares probablemente sienta repulsión por la idea de comerse un pastel de chocolate, por esta razón, seguramente el postre sea malo para él y, la misma persona después de un periodo de hambre o después de haber perdido una gran cantidad de glucosa puede sentir un gran deseo de alimentarse por el mismo postre el cual será, en este sentido, un bien para él). Siendo ello así, el hecho de que existan diferencias entre los individuos o entre el mismo individuo en distintos tiempos, no significa que dichos afectos no puedan ser conocidos y modificados mediante el entendimiento, por ende, esto constituye la segunda característica de los afectos ya que, no obstante en cada individuo se desarrollan de manera diversa, éstos obedecen a las mismas leyes de producción que el resto de la naturaleza y, por ello, están sujetas a un entendimiento que las pueda comprender tanto causal como esencialmente. Por esta razón, a través de dicha capacidad humana seremos competentes de revelarnos tanto las causas que nos han llevado a tener tal afecto, así como a la distinción activa de qué cosas pueden dañar o alimentar positivamente su conato. Es cierto, entonces, que las mismas cosas hacen un daño o un beneficio diferente a los múltiples caracteres que las personas se han forjado, sin embargo, la supuesta aleatoriedad con la que han sido forjados los afectos en el hombre no consiste en otra cosa sino en la ignorancia de su conformación. Por dicha razón, no es ninguna contradicción el poder entender cómo el hombre particular responde a determinados afectos y, a su vez, cómo éstos expresan una potencia de actuar del hombre que responda de determinada manera a los influjos externos que le acontecen. Podremos hacer una analogía de ello respecto a cualquier cosa en la naturaleza, ya que, aunque todas las piedras y montañas particulares conlleven

una forma propia que, fue producida en su individualidad a través de causas particulares, no por dicho motivo aseveraremos que estas causas sean producto de leyes extranaturales. Así, aunque haya distinciones entre las montañas o entre las piedras, cada una de ellas puede ser entendida, clasificada y jerarquizada. En los afectos del hombre, asimismo, aunque cada uno tenga una historia causal divergente del resto pueden y deber ser entendidos, clasificados y jerarquizados con juicios de valor (bien y mal) que, en este caso a través de E4Def.1 y E4Def.2, permitirán entender qué elementos externos y qué prácticas los pueden modificar en el caso de ser poseedor de afectos pasionales y cuales se pueden procurar en el caso de tratarse de acciones.

Desde este horizonte, los principales problemas que se plantean acerca de la moral spinozista giran en torno a la manera en la cual las afecciones particulares se relacionan con los mismos afectos del hombre así como con la forma en la cual podemos comprenderlos, manejarlos, tomar control de ellos y, finalmente, producirlos de manera activa *a través de la mente*. Para dicho efecto una de las principales distinciones que se establecerán en la metodología del libro cuarto de la *Ética* será la del hombre como causa adecuada o inadecuada. Ya que esto concierne a la manera, en la cual, el hombre detenta su potencia. Desde dicho horizonte habremos de analizar que, para que se pueda establecer un hecho dado por el hombre, ya sea como adecuado o inadecuado, habrán de distinguirse tres elementos importantes: 1.- la distinción entre los diversos tipos de afectos que detente el hombre, ya sean pasiones o acciones, 2.- la manera en la cual el hombre a través de sus afectos aprehende las cosas que están en su medio y que, por lo tanto, resultan en un determinado grado de conocimiento, y finalmente 3.- establecer una calificación sobre sus actos que le permita orientar al individuo acerca de la verdadera utilidad de sus actos respecto a su esfuerzo interno. Para dicho efecto se analizarán los siguientes puntos: A) La incompletitud de la libertad humana y cómo se relaciona ésta con los términos de bien, mal, mérito, pecado, justicia e injusticia. Este análisis será importante ya que estos parámetros no solamente no indicarán el grado de libertad que detenta un hombre en su práctica concreta, sino también al grado de libertad al que puede aspirar un hombre. B) La manera en la que se despliegan los afectos a lo largo de la vida del hombre, y la forma en la que el azar o la contingencia, establecen un dominio sobre nosotros mediante las pasiones. C) La relevancia de la generación de afectos que permitan una relación amistosa con los otros seres humanos, lo cual, se hará patente desde una moralidad que trata de propugnar por el auxilio y la cooperación, pero que a su vez establece una crítica a los valores de la conmiseración y la humildad, ya que se resuelven en su práctica en un falso auxilio.

3.2.2.4.2.1 La incompletitud de la libertad.

En este sentido, una vez que hemos planteado que es la libertad en un aspecto humano para Spinoza, le será de utilidad a nuestro filósofo echar mano de los conceptos de causa adecuada y de causa inadecuada, el primero de ellos se referirá a las acciones que toma el hombre determinado por su sola naturaleza y, la segunda, atañerá a la manera en la que éste es una más de las cadenas causales que se dan en el plano de lo *naturado*, en donde, si bien hay un concurso de la potencia humana, ésta también implicará la necesidad de las cosas externas. Desde dicho horizonte habrá dos factores onto-epistémicos que serán importantes para establecer la mencionada

distinción, la primera consistirá en que el estatuto de verdad de una idea no tiene una variación cuando se refiere a la sustancia, ya que desde dicha perspectiva todas las ideas que son producidas por Dios en la mente humana son verdaderas, por ello se afirma que: “La falsedad consiste en la sola privación de conocimiento que implican las ideas inadecuadas [...]. Y estas no tienen nada positivo en cuya virtud se digan falsas [...], sino que, por el contrario, en tanto que referidas a Dios, son verdaderas [...].”⁴⁹⁰ Por ende, tanto una idea adecuada, así como una idea inadecuada se seguirán de la misma necesidad productiva de la sustancia, por dicha razón, como se afirma en la misma proposición aquí citada, las ideas inadecuadas solamente se denominarán como falsas en tanto que están privadas del conocimiento que tienen las ideas adecuadas, sin embargo, esta característica en tanto que privación del conocimiento de la causa o, en su caso de la esencia, solamente se da en términos humanos. Por esta razón afirma Spinoza que:

Pues una imaginación es una idea que indica más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo externo, pero no, ciertamente, de manera distinta, sino de manera confusa, de lo que resulta que se diga que la mente yerra. Por ejemplo, cuando miramos el sol imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, en lo que nos equivocamos mientras ignoramos su verdadera distancia. Pero conocida esa distancia es suprimido el error, mas no la imaginación, esto es, la idea del sol que explica su naturaleza solo en la medida en que el cuerpo es afectado por él. Y así, aun cuando conozcamos su verdadera distancia, no por ello dejaremos de imaginarlo cerca de nosotros. Pues, como hemos dicho en el escolio de la proposición 35 de la segunda parte, no imaginamos que el sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque la mente concibe la magnitud del sol en la medida en que el cuerpo es afectado por él.⁴⁹¹

En este sentido, como ya analizamos en el subcapítulo: “3.2.2.1. La naturaleza de la imaginación y el error”, la falsedad se da como una característica de la imaginación humana que denota más el estado de nuestro propio cuerpo que el de los cuerpos externos, es decir, desde este parámetro la idea que se da en el pensamiento del hombre será equivalente o idéntica a su afección corporal. Por lo tanto, la idea no denotará las causas reales de los acontecimientos, sino la propia afección del cuerpo respecto a las afecciones externas. De esta manera, si el hombre mira al sol y lo imagina (en tanto que este último concepto se refiere a la aprehensión inmediata de nuestros sentidos respecto a la manera en la que estamos siendo afectados) entonces, tendrá la idea de que la distancia que lo separa de nosotros será lo equivalente a 200 pies (60 metros). Sin embargo, el error no radica en la imagen detentada por su afección, sino en la ignorancia de la verdadera distancia entre dicho astro y la tierra. En otras palabras, desconoce la causa del porqué se suelen ver más cerca los objetos de dimensiones astronómicas y, por ende, ignorará las leyes naturales de la óptica. Asimismo, se carecerá del saber de las leyes físicas de la naturaleza que separan a los cuerpos celestes entre sí a través de distancias que no son equiparables a las utilizadas en la práctica cotidiana del hombre. En consecuencia, el error, así como el conocimiento -en tanto que éste es entendido como una adecuación de las acciones del individuo con su entorno y consigo mismo- se establecen solamente en el campo antropológico (ya que en tanto que las ideas de la imaginación son producidas por Dios en la mente humana, no pueden carecer de algún grado de realidad ya que son causadas mediante su perfección) y, por lo tanto, esto conforma uno de los primeros elementos que le posibilitarán a

⁴⁹⁰ E4p1d.

⁴⁹¹ E4p1s.

Spinoza hacer una distinción entre la causa adecuada y la inadecuada. Lo cual, no será otra cosa sino una diferenciación que se da en el campo de lo modal en donde estos conceptos funcionan como engranajes en torno a los actos del hombre. Por consiguiente, serán nociones axiológicas que sopesarán el grado en que dichas realizaciones participan respecto a su naturaleza íntima, ello es, conforme a su nivel de afinidad en torno a su esfuerzo o conato. Lo cual, se hace evidente en tanto que se entiende a dichos conceptos como las consecuencias de las faenas del hombre comprendidas a través de la coherencia que él mismo imprime a dicho acto. Desde este horizonte la causa adecuada será entendida como aquel hecho que sólo por sí mismo puede ser percibido clara y distintamente; ello, a través de un efecto que es capaz de distinguirse de tal manera ya que es producto del mero esfuerzo del hombre. Mientras que, en la causa parcial o inadecuada sus efectos deberán ser entendidos no solamente a través de la naturaleza del agente causal, sino mediante una serie de elementos y factores externos a él mismo, de esta manera, las acciones humanas deberán ser entendidas mediante sus pasiones. Por ende, Spinoza definirá estos conceptos en los siguientes términos: “Llamo *causa adecuada* a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. *Inadecuada o parcial*, en cambio, llamo a aquella cuyo efecto no puede ser entendido en virtud de ella sola.”⁴⁹² Entonces, las causas adecuadas serán aquellas acciones que se determinan sólo mediante el entendimiento, esto debido a que si la esencia misma del hombre es el deseo⁴⁹³, el cual se define como: “[...] *apetito con consciencia de sí.*”⁴⁹⁴ Ello es, el esfuerzo a través del cual el hombre persevera en su ser y que se constituye tanto a través de ideas tanto adecuadas como inadecuadas, por lo cual se afirma que:

Y así, para que no parezca que incurro en tautología, no he querido explicar el deseo por el apetito, sino que he intentado definirlo de tal manera que quedasen comprendidos en una sola definición todos los esfuerzos de la naturaleza humana que significamos con los nombres de *apetito, voluntad, deseo o impulso*. Pues podría haber dicho que el deseo es la esencia misma del hombre en tanto que es concebida como determinada a obrar algo. Pero de esta definición [...] no se seguiría que la mente pueda ser consciente de su deseo o apetito. Así pues, para implicar a la causa de esta conciencia ha sido necesario [...] añadir *determinada en virtud de una afeción suya cualquiera dada*, etc. [...] Pues por *afeción de la esencia humana* entendemos cualquier constitución de esa esencia, ya sea innata, ya venida de fuera, ya se conciba por el solo atributo del pensamiento, ya solo por el de la extensión, ya se refiera, por último, a ambos simultáneamente. Así pues, aquí entiendo con el nombre de *deseo* cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre que varían según la varia constitución del mismo hombre. Y no es raro que se opongan entre ellos de tal manera que el hombre sea arrastrado de diversos modos y que no sepa hacia dónde volverse.⁴⁹⁵

Entonces, las ideas adecuadas también responderán al deseo del hombre, con la particularidad de que éstas expresarán solamente su esencia. Por ende, si bien tanto las ideas adecuadas, como las inadecuadas responden al deseo del ser humano, sólo las primeras expresarán sus verdaderas necesidades productivas. Es decir, manifestarán su esencia en tanto que ésta es potencia de su acto, por consecuencia, si bien su acción responde a una necesidad (que se expresa como deseo) también será el entendimiento que expresará modalmente las acciones convenientes para que su conato (esfuerzo) se puedan manifestar con la máxima

⁴⁹² E3Def.

⁴⁹³ Cfr. E3p9, E2Def.Af.1.

⁴⁹⁴ E3p9s.

⁴⁹⁵ E2Def.Af.1, Ex.

coherencia frente a los embates de las cosas externas a sí mismo. Esto es evidente en el siguiente fragmento de la *Ética* en donde se señala que: “Todos nuestros esfuerzos o deseos se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza de manera tal que pueden ser entendidos, o bien por medio de ella sola como por su causa próxima, o bien en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede ser concebida adecuadamente por sí sin los otros individuos.”⁴⁹⁶

Por ende, desde esta perspectiva se establece que los esfuerzos o deseos (*conatus, seu cupiditares*) es decir, su esencia que se expresa a través de la necesidad de la naturaleza se da, o bien a través de su causa próxima (o causa adecuada)⁴⁹⁷, lo cual, significa que sus efectos en tanto que acciones se establecen sólo mediante el concurso del entendimiento, o bien formando parte de la comunidad de la naturaleza, en donde no solamente intervendrá nuestro deseo en tanto que entiende, sino también toda una serie de influjos causales externos que se expresan en el ser humano como pasiones. Frente a esto afirma Spinoza:

Los deseos que se siguen de nuestra naturaleza de manera tal que pueden ser entendidos por ella sola, son aquellos que se refieren a la mente en la medida en que esta es concebida como constanding de ideas adecuadas. Los demás deseos, en cambio, no se refieren a la mente sino en la medida en que concibe las cosas inadecuadamente; y la fuerza e incremento de estos deseos debe ser definida por una potencia no humana, sino propia de las cosas que están fuera de nosotros. De ahí que aquellos se llaman correctamente acciones y estos, en cambio, pasiones. Pues los primeros indican siempre nuestra potencia y los últimos, por el contrario, nuestra impotencia y un conocimiento mutilado.⁴⁹⁸

Esto sin duda marca un punto de inflexión interesante en nuestro estudio ya que será clave señalar que el deseo a pesar de ser una noción que se desarrolla desde el horizonte de los afectos también indicará lo que conforma el conato o esfuerzo propio del hombre. De esta manera, el ser humano esencialmente es un modo afectivo (ello es, que va en la variación de sus potencias) lo cual se detenta mediante una determinada práctica en donde (como es patente en la anterior referencia) se establece que, en tanto que los deseos se siguen *sólo a través de nuestra mente*, entonces, sus actos podrán ser entendidos por la sola esencia de dicho individuo y por ende serán adecuadas. Cuestión que hace manifiesta la importancia de la expresión de la mente como producto del atributo del pensamiento, ya que, si bien ésta detenta una unidad respecto al cuerpo del hombre, por otro lado, al ser un producto real de un atributo de Dios establecerá un campo de expresividad propio que se explicará de una manera distintiva y particular. En virtud de ello sí, por un lado, las ideas adecuadas implicarán un cuerpo sano, por otra parte, estos productos de la mente en tanto que verdaderos no se explican a través de lo corporal, sino mediante el concurso de las ideas de la mente consigo mismas. Esto, significa entonces que la eticidad

⁴⁹⁶ E4CapI.

⁴⁹⁷ A la causa adecuada también se le llama causa próxima debido a que su agente causal (el hombre) en tanto que expresa un efecto determinado, será percibido sólo mediante sí mismo cuando actúe solamente por su propio esfuerzo, por lo cual se afirma que: “Lo primero que constituye la esencia de la mente no es nada otro que la idea de un cuerpo existente en acto [...], la cual [...] se compone de muchas otras, siendo algunas de estas adecuadas [...] y otras, en cambio, inadecuadas [...]. Por consiguiente, cuanto se sigue de la naturaleza de la mente y de lo que es la mente causa próxima, mediante la cual ello debe ser entendido, se debe seguir necesariamente o bien de una idea adecuada, o bien de una inadecuada. Mas en tanto que la mente [...] tiene ideas inadecuadas, en esa medida padece necesariamente. Luego las acciones de la mente se siguen solo de ideas adecuadas y, por ello, la mente solo padece por tener ideas inadecuadas.” E3p3d.

⁴⁹⁸ E4CapII.

como expresión propia de la mente si bien implica necesariamente un cuerpo extenso, no se explica por este último, sino por su misma capacidad de concebir ideas adecuadas a través de un esfuerzo, conato o deseo que se da desde sí como un producto de la sustancia con una potencia tal, que será competente para ejercer una *acción*. Frente a esto se deberá asegurar que los deseos que *no se sigan del sólo* esfuerzo de la mente también deberán ser explicados a través de ella, sin embargo, ésta no podrá ser expresada mediante su propia coherencia de entendimiento sino por una *potencia no humana*; ello es, por cosas que le son externas y que en consecuencia se encuentran en su medio, lo cual se entenderá en tanto que pasiones. Por consiguiente, esto deberá ser entendido necesariamente también mediante los actos que ejercemos en conjunto con la totalidad de lo *naturado* (*comuni naturae ordine*)⁴⁹⁹, ello es, con la fuerza del orden común de la naturaleza, con la vida inmediata y con las pasiones sociales. Desde este horizonte, todo lo que ocurre en el hombre sin un intento de comprensión y de regulación personal será producto parcial de nuestra mente y de la inercia de la marea causal. En otras palabras, la consecuencia de vivir bajo el régimen de las ideas inadecuadas, de los deseos sin mediación, es decir, de las pasiones, será la incapacidad de ser los dueños de nosotros mismos. Por ende, para Spinoza una *potencia humana* implicará que es nuestro intelecto el que determina nuestras acciones, lo cual sólo se podrá dar desde la comprensión real tanto de nosotros mismos, así como de nuestro medio, mientras que, si nuestra mente se ve compelida por factores externos a nuestra potencia de comprensión estaremos actuando a través de un medio que no necesariamente resuelve ni nuestras verdaderas necesidades, ni desarrolla la capacidad de obrar en favor de las habilidades individuales. Desde esta perspectiva el hombre actuará ya no sólo bajo su propia potencia sino también mediante todo aquello que le circunde, en consecuencia, conoceremos las cosas a través de la masa (*del vulgo ignorante*)⁵⁰⁰ y mediante nuestros deseos sin mediación racional, es decir, aquellos que no siguen a nuestra mente como una potencia propiamente humana. Entendemos, por consiguiente, o bien adecuadamente a través de nuestro esfuerzo intelectual o bien a través de los prejuicios externos de los otros y de los deseos aleatorios provocados por nuestras pasiones, por este motivo, la comprensión adecuada tendrá que pasar por el esfuerzo del individuo. Por lo tanto, la comprensión de una acción y, por ende, de un acto que podemos caracterizar como libre, se estimará en Spinoza de forma contraintuitiva respecto a la noción que se puede tener de la libertad desde el punto de vista del libre albedrío (posición mayormente compartida en la cultura occidental) ya que en ésta el ser humano siempre tendrá la capacidad de decidir si, aquello que ha comprendido mediante su facultad racional será llevado o no a la práctica, mientras que en el spinozismo el esfuerzo que el hombre ejerce por comprender las cosas de manera adecuada será ya en sí mismo un ejercicio de la libertad individual. Sobre este punto será conveniente hacer un par de aclaraciones, la primera será que esta actividad racional y de comprensión es precisamente libertad ya que no se escinde solamente a un campo de meditación pura, por lo tanto, dicho ejercicio no es meramente contemplativo, ya que, si bien la libertad humana se explica desde el campo de lo mental, por otra parte, ello no se puede dissociar de nuestro cuerpo y, por consiguiente, de las relaciones concretas y extensas que tengamos con los otros. Asimismo, esto no

⁴⁹⁹ Cfr. E3p29c, E3p29s.

⁵⁰⁰ Cfr. E1Ap., E2p2s, E3p29s, E4p58s, E4Cap.28, E5p41s, TP Cap. VII § 27, TTP Pref. [6] 10-30, TTP Cap. I [15], TTP Cap. IV [77] 20-30, TTP Cap. V [78], [79], TTP Cap. VI [81]-[84], [89]-[90], TTP Cap. VII [97].

significará que en Spinoza haya un idealismo, ya que si bien lo que comprende el hombre se da desde la coherencia de la mente, por otra parte, todo lo que se piensa desde dicho ámbito son modos constituidos en la unidad de materia/idea. En este sentido, toda actividad racional si bien se explica desde sí misma, tendrá un correlato necesario en la práctica y en las relaciones materiales (o extensivas) del individuo consigo mismo y con los otros. En resumen, desde esta perspectiva se confirma que el campo ético-epistémico en Spinoza se da desde un horizonte antropológico en donde las ideas adecuadas se despliegan desde un ámbito modal en donde se intenta que el conocimiento humano responda a una utilidad determinada que le permita obrar y perseverar en su existencia.

Para aclarar este tema, habremos de resaltar los terrenos en los cuales producir una idea adecuada tiene una incidencia inmediatamente práctica y material, por ende, esta cuestión se verá reflejada tanto respecto a la manera en la que podemos dominar nuestras pasiones, así como en torno a las consecuencias que surgen de ello, por ejemplo, a la acción de obras realmente útiles para sí y, como consecuencia de ello, un incremento en nuestra propia perseverancia en nuestro ser. Asimismo, será significativo reconocer que, una concepción adecuada de las ideas tendrá consecuencias importantes respecto a una moral social, por ejemplo, en la generación de lazos de amistad o, de afectos como la piedad o la generosidad, los cuales le permitirán al individuo tanto construir una sociedad en la cual sea *posible* ejercer la libertad personal, así como la generación de afectos que, a partir de la cooperación con los otros le permitan incrementar su propia potencia de actuar (su alegría). En el siguiente pasaje de la *Ética* serán evidentes todos los elementos que acabamos de mencionar, ya que se establecerá: A) que a todas las acciones de la mente (es decir, a las ideas adecuadas) le siguen determinados afectos. B) Derivado de ello se establecerá que éstos se referirán a la fortaleza, esto significa que los afectos que proceden de la actividad de la mente favorecerán tanto la potencia de obrar del hombre, así como el esfuerzo de conservación en su ser. C) Finalmente, se atenderá a un doble aspecto en el sentido de la elevación de la potencia del conato del hombre, en consecuencia se podrá advertir que habrá un deseo que se sigue de la razón para favorecer a los demás por medio del lazo de la *amistad* a lo cual se le denomina generosidad y, por otra parte, se acogerá a una orientación individual que es el esfuerzo por medio del cual el hombre atiende a la conservación de su ser mediante el uso de su facultad racional, lo cual denota no solamente un instinto de supervivencia sino una mediación que, a través del entendimiento aumenta su capacidad de obrar y de producir cosas que eleven su grado de libertad. Por lo tanto, establece nuestro filósofo:

A todas las acciones que se siguen de afectos que se refieren a la mente en tanto que entiende, las refiero a la fortaleza, la cual distingo en *firmeza* y *generosidad*. Pues por *firmeza* entiendo *el deseo con el que cada cual se esfuerza por conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón*. Por *generosidad*, en cambio, entiendo *el deseo con el que cada cual se esfuerza en virtud del solo dictamen de la razón por favorecer a los demás hombres y por unirlos a sí mismo mediante amistad*.⁵⁰¹

En este sentido, es notable que para Spinoza toda obra o acción, así como todo padecimiento conlleva cierto tipo de consecuencias prácticas, tanto en el aspecto personal como en el social. Como resultado de ello,

⁵⁰¹ E3p59c.

a los actos racionales le seguirán afectos que detentarán una forma de ser frente a sí y frente a los otros que será, a su vez, una manera de ejercer una práctica determinada o, como ya lo advertimos, de obrar realmente en favor de nuestras necesidades más profundas. De esta manera, el pasaje que citaremos a continuación retratará de forma fidedigna la idea desde la cual se establece que: se *obra* cuando se sigue algo de nuestra propia naturaleza ya sea como un producto sobre nuestros propios afectos (en nosotros) o como una producción externa a nosotros (en nuestro medio social o natural) pero originada en nuestro ser, asimismo se afirma que se padece cuando se sigue algo que es extraño a nuestra naturaleza y, por consiguiente, no seremos la única causa sino solamente actuaremos de forma arbitraria respecto a lo que sucede en nosotros mismos y en nuestro medio, al respecto se afirma que:

Digo que *obramos* cuando sucede algo en nosotros o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada, esto es [...], cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente en virtud de ella sola. Y por el contrario, digo que *padece* cuando en nosotros sucede algo, o se sigue algo de nuestra naturaleza, de lo que no somos causa sino parcial.⁵⁰²

Frente a ello se hará patente, entonces, que las ideas adecuadas conllevan prácticas concretas ya que los afectos producidos a través de éstas tienen efectos claros y distintos sobre las diligencias que el hombre detenta tanto sobre sí mismo, como con las personas que cohabitan en su comunidad. Otros afectos que se podrían añadir a los precedentes serían la piedad que se refiere al deseo de hacer el bien mediante la razón, por otra parte, la religión que se refiere al conocimiento adecuado que tenemos de nuestras acciones (es decir, a su utilidad) y que es generado por nosotros mismos mediante la idea de Dios y, finalmente, el deseo que obliga al hombre racional a unirse a los demás miembros de la sociedad se le llama honestidad. Al respecto se afirma que:

Mas quien se esfuerza por guiar a los demás según la razón no actúa por impulso, sino humana y benignamente, y su mente es coherente al máximo. Por lo demás, refiero a la religión todo cuanto deseamos y obramos siendo nosotros causa de ello en tanto que tenemos la idea de Dios, o sea, en tanto que conocemos a Dios. Además, al deseo de hacer bien engendrado en nosotros porque vivimos según la guía de la razón lo llamo *piedad*. Y al deseo según el cual el hombre vive según la guía de la se siente obligado a unirse a los demás a los demás lo llamo *honestidad* y, *honesto* a aquello que alaban los hombres que viven según la guía de la razón.⁵⁰³

Por lo tanto, las ideas adecuadas forjan como consecuencia *acciones realmente útiles tanto para el agente que las produce así como para los otros*, en donde además, se seguirán afectos que se podrán explicar mediante la *máxima coherencia de la mente*. De esta manera, esta clase de afectos valiosos en términos prácticos tanto para el individuo así como para la sociedad en la que vive, se subdividirán a su vez desde ambos parámetros, ello es, desde los afectos que tienen consecuencias en el agente mismo (que se dan para sí) y, los que tienen un efecto tanto en los otros como en sí mismo. Lo cual, se afirma por el hecho de que la ayuda que se presta eleva, mediante el vínculo de la amistad, tanto la potencia de obrar del auxiliador como del auxiliado; por esta razón, una de las tesis que hemos defendido a lo largo de este trabajo es que para nuestro autor no es

⁵⁰² E3Def2.

⁵⁰³ E4p82s.

posible una ética del egoísmo ya que el hombre a través de su razón buscará otorgar los beneficios necesarios para las personas de la sociedad en la habita, mas, tampoco podrá clasificarse dentro de una ética del desinterés o del sacrificio ya que si bien el agente buscará prestar su ayuda, por otro lado, el hecho de ejercer una acción mediante la razón aumentará su potencia de obrar y por lo tanto su felicidad, por ende tampoco habrá desde esta posición mal alguno por el hecho de alegrarse en prestar un favor producido por la razón. Por consiguiente, se definirá como religión a aquel deseo por la producción humana virtuosa que, a causa del conocimiento de Dios busca detentar *acciones* benéficas y útiles para su propio conato⁵⁰⁴ y, en este sentido, a este tipo de afecto derivado de la razón también se le denominará firmeza que, no será otra cosa que la fortaleza para sí, de la cual se derivarán como subclases de ésta: la templanza, la sobriedad y la presencia de ánimo frente a los peligros. Por otro lado, los afectos derivados del deseo de hacer el bien a los otros razonablemente, es decir, de la piedad, son aquellos que procuran relaciones de amistad, de ello se derivarán las especies de generosidad que serán denominadas: modestia y clemencia. Al respecto Spinoza afirma que: “Y así, refiero a la firmeza aquellas acciones que miran tan solo por la utilidad del agente, y refiero a la generosidad aquellas que miran también por lo útil para otros. Así pues, la templanza, la sobriedad y la presencia de ánimo ante los peligros, etc., son especies de la firmeza. En cambio, la modestia, la clemencia, etc., son especies de la generosidad. [...]”⁵⁰⁵

Desde este horizonte es claro que, todo afecto derivado del entendimiento tendrá una práctica determinada tanto en la producción individual de nuestra potencia, así como una utilidad social. Por consiguiente, toda idea adecuada poseerá un afecto derivado inmediatamente de ella que, como es notable en los pasajes referidos, surge por el *deseo* de aumentar nuestro conato. En este sentido, nuestro filósofo añadirá dos nociones de valor muy importantes para la distinción entre la relación de las ideas adecuadas respecto a las acciones derivadas de ellas, estos conceptos serán: el *bien* y la *virtud*. Por otra parte, si nos referimos a una distinción axiológica tendrá que existir una escala que refleje, en este caso, qué clase de acciones se expresan como inadecuados para *la naturaleza del hombre* (ya que lo que se deriva de la *naturaleza divina* se sigue siempre de la perfección y por ende no puede haber inadecuación en ello)⁵⁰⁶ que, en este sentido serán conceptualizados como el *mal* y el *pecado*. Sobre este punto, ya habíamos inferido en la introducción a este mismo subcapítulo que, si bien hay una clara crítica de Spinoza a las posturas metafísicas que detentan al bien, al mal, a la virtud y al pecado como nociones que pretenden ser absolutas a través de los deseos del hombre, por otra parte, también serán conceptos que florecerán como provechosos para determinar tanto la objetividad

⁵⁰⁴ Cfr. “En virtud de que nos enseña que obramos por el solo mandato de Dios y que somos partícipes de la naturaleza divina, y tanto más cuanto más perfectas son las acciones que obramos y cuanto más y más entendemos a Dios. Luego esta doctrina, además de tornar al ánimo por completo tranquilo, tiene también esto: que nos enseña en qué consiste nuestra suprema felicidad o beatitud, a saber, en el solo conocimiento de Dios, en cuya virtud somos inducidos a obrar lo que el amor y la piedad nos persuaden.” E3p49s1. Asimismo véase: E4p28, E5p31d, E5p31s.

⁵⁰⁵ E4p59s.

⁵⁰⁶ En el siguiente pasaje será evidente este punto ya que se afirma que la naturaleza no puede tener un vicio y todo lo que haga el hombre debe seguirse de sí como las mismas leyes geométricas: “A estos, sin duda, les parecerá asombroso que trate yo de los vicios e ineptias de los hombres a la manera de la geometría y que quiera demostrar, siguiendo una razón cierta, aquellas cosas que ellos declaran repugnar a la razón y ser vanas, absurdas y horrendas. Mas mi razón es esta: nada se hace en la naturaleza que pueda ser atribuido a vicio suyo, pues la naturaleza es siempre la misma y en todas partes una y la misma su virtud y su potencia de obrar. Esto es, en todas partes son siempre las mismas las leyes de la naturaleza y las reglas según las cuales todas las cosas se hacen y de unas formas mutan a otras.” E3Pref.

de las obras humanas respecto a su naturaleza (es decir, que sean adecuadas o inadecuadas), así como en torno a la producción de afectos y finalmente, en relación con las nociones de libertad y servidumbre. Por ende, comenzaremos por establecer que, si bien los juicios de valor del bien y el mal para Spinoza son sometidos a una dura crítica en los libros primero y tercero de la *Ética*, en donde, éstos le servirán al hombre ignorante para justificar sus acciones frente a los otros y, de esta manera, absolutizar mediante sus pasiones su forma de vida frente a los demás. A lo cual, se le define como ambición y soberbia⁵⁰⁷. En este sentido, el mecanismo mediante el cual el hombre tratará de establecer a los conceptos que conforman los juicios de valor de bien y mal como estatutos universales, derivará de la alegría y la tristeza de los sujetos particulares, es decir, estas nociones serán en primera instancia producto de los afectos derivados de sus pasiones. En este sentido se afirma en la *Ética*:

Por *bien* entiendo aquí todo género de alegría y, además, todo cuanto a ella conduce, y en especial lo que satisface un anhelo, sea cual sea. Por *mal*, en cambio, todo género de tristeza, y, en especial, lo que frustra un anhelo. En efecto, más arriba [...] hemos mostrado que nosotros no deseamos nada porque lo juzguemos bueno, sino que, por el contrario, lo llamamos *bueno* porque lo deseamos. Y en consecuencia, llamamos *malo* a aquello que aborrecemos. Por ello, cada cual juzga o estima según su afecto qué es bueno, qué malo; qué es mejor, qué peor; y por último, qué es óptimo y qué pésimo. De esta manera, el avaro juzga que lo mejor de todo es la abundancia de dinero y lo peor su escasez. Al ambicioso, en cambio, nada desea más que la gloria y, por el contrario, nada le atemoriza tanto como la vergüenza. Por último, nada hay más agradable para el envidioso que la infelicidad ajena y nada más molesto que la ajena felicidad. Y así, cada cual juzga en virtud de su afecto que una cosa es buena o mala, útil o inútil.⁵⁰⁸

Por ende, este interesante pasaje nos muestra el mecanismo a través del cual los hombres forman las nociones de valor por medio de una subjetividad determinada por afectos que, desde el punto de vista de los sujetos pretende establecer los parámetros de lo que es conveniente o inconveniente para el hombre. De esta manera, Spinoza menciona una serie de ejemplos en donde se relacionan los conceptos deseo, utilidad y bien, en donde los hombres al sentir un apetito consciente por la obtención de algo que aumente su alegría, entonces, a ese objeto anhelado lo pensarán como *bueno o útil*. En consecuencia, el avaro pensará -imaginativamente- que *lo bueno o útil* es tener dinero o posesiones, y como *malo o inútil* su escasez, etc. Por consiguiente, este proceso detendrá que los juicios de valor a la vez que se establecen mediante una subjetividad afectiva son, asimismo, inadecuados en tanto que no están determinados por la naturaleza propia de la mente humana, sino mediante las pasiones. Sin embargo, estos conceptos no serán desechados en el sistema ético de nuestro filósofo ya que, no obstante, no van más allá del terreno de lo modal, por otro lado, sí podrán enlazarse con el campo de la razón y del entendimiento. Esto, debido a que las nociones de las ideas adecuadas e inadecuadas también son necesarias para establecer criterios mediante los cuales el hombre se pueda guiar de tal manera que, tanto en su vida privada, como pública (social), pueda alcanzar el mayor grado de *perfección* o virtud posible. Por lo tanto, a partir estos conceptos axiológicos se podrá dar cuenta *objetiva* de que cosas y acciones incrementan o decrementan la potencia de obrar del hombre. En este sentido, cuando los conceptos de *lo bueno y lo malo* se vuelven de lo imaginativo a lo racional adquiriendo una serie de características particulares muy importantes: en primer lugar, ya no responden al punto de vista de un sólo criterio subjetivo, sino obedecerán a las causas determinativas reales que configuran el ser del hombre o de los hombres reunidos en una sociedad particular.

⁵⁰⁷ Cfr. E3p31s, E4p37s1.

⁵⁰⁸ E3p39s.

En la segunda característica será patente que, si bien hay una dura crítica al hecho de establecer una universalización de dichos criterios de valor a través de la imaginación y del deseo de que todos vivan mediante un solo criterio particular, por otro lado, las nociones de bien y mal también arrojarán un modelo de hombre que no será otra cosa que el conjunto de ideas adecuadas que precisan al humano como parte de la naturaleza *naturada*; siendo esta la razón por la cual se podrán estudiar de forma objetiva qué cosas serán útiles para que los hombres particulares se acerquen cada vez más a un modelo de hombre perfecto. En consecuencia, no obstante que se propone un concepto tal como el de “modelo de naturaleza humana” a todas luces sospechoso de una universalización spinozista, se llegará a él ya no por medio del deseo de un agente con criterios particulares y subjetivos, sino mediante una suerte de antropología que, como observamos en subcapítulos anteriores, establece parámetros reales que se encuentran fuera del canon de los deseos pasionales e introduce así, un criterio apoyado en las relaciones concretas que se dan en el hombre tanto respecto al medio que le acontece, así como en relación a su propia potencia. Por lo tanto, se dará un giro de una subjetividad basada en las pasiones con una pretensión de universalización por medio del deseo, a un modelo de hombre que, si bien *tiende* a lo universal, está fundamentado en las relaciones concretas que los sujetos establecen respecto de su esencia y su medio. Por este motivo es un modelo que va del estudio concreto de los sujetos a la formación de un hombre cada vez más universal mediante la razón; esto, se podrá contrastar frente al modelo criticado que comienza de lo universal abstracto imponiendo una práctica a lo particular por medio de lo meramente imaginativo. Finalmente, en dicho giro respecto del bien y el mal se enlazarán conceptos clave que, en primer lugar, otorgarán certeza a los juicios de valor, es decir, los dotarán una objetividad tal, que respondan necesariamente a las leyes de la naturaleza y, en segundo lugar, permitirá que estos conceptos sean fundamentalmente *prácticos*; de esta manera, las nociones de virtud, utilidad, libertad y perfección cobrarán sentido a la luz de la resignificación objetiva (es decir, concreta) de los juicios de valor en Spinoza. Al respecto podemos leer en el interesante Apéndice del libro IV de la *Ética* que:

Pues, como deseamos formar una idea del hombre como modelo de naturaleza humana, para tenerlo a la vista, nos será útil retener esos mismos vocablos en el sentido que he dicho. Así pues, en lo que sigue entenderé por bueno aquello que sabemos ciertamente que es un medio para acercarnos más y más al modelo de naturaleza humana que nos proponemos. Por malo, en cambio, aquello que sabemos ciertamente que nos impide referirnos a dicho modelo. Además, diremos que los hombres son más perfectos o más imperfectos según se acerquen más o menos a ese modelo. Pues ha de notarse ante todo que cuando digo que alguien pasa de una menor a una mayor perfección, y a la inversa, no entiendo que cambie de una esencia o forma a otra, pues, por ejemplo, un caballo es destruido tanto si se cambia en un hombre como si lo hace en un insecto. Sino [que entiendo] que concebimos que su potencia de obrar, en tanto que es entendida en virtud de su propia naturaleza, aumenta o disminuye. Por último, por perfección en general entenderé, como he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en tanto que existe y opera de cierto modo, sin tener ninguna cuenta de su duración. Pues de ninguna cosa singular puede decirse que sea más perfecta por haber perseverado más tiempo en la existencia, ya que la duración de las cosas no puede ser determinada por su esencia, pues la esencia de las cosas no implica ningún tiempo de existencia cierto y determinado, sino que una cosa cualquiera, ya sea más perfecta, ya lo sea menos, podrá perseverar siempre en la existencia con la misma fuerza con la que ha comenzado a existir, de manera que todas las cosas son iguales en esto.⁵⁰⁹

⁵⁰⁹ E4ap. El subrayado es propio.

Por ende, es claro en este pasaje que hay una reasignación de dichos términos por medio de una certeza práctica y objetiva. Ya que, seguirá siendo cierto que no hay nada positivo en las cosas por lo cual se puedan valorar como buenas o malas por sí mismas⁵¹⁰, sin embargo, este hecho no impide la posibilidad de juzgar *la relación* objetiva, es decir, con *certeza* entre el ser de hombre y su medio en tanto que buena o mala. Por esta razón es que nuestro filósofo afirma que el bien es lo que sabemos *ciertamente* como un medio para acercarnos más a un modelo de naturaleza humana⁵¹¹, entonces, esto significará que este concepto engloba todo aquello que nos es útil para llegar a un “determinado parámetro” que la racionalidad propone con relación a la misma potencia del hombre en torno a lo que éste puede obrar. Esto mismo se confirma por el hecho de que dicho modelo propuesto para el hombre responde a su perfeccionamiento que no se entiende sino como el aumento de su potencia, es decir, se concibe como el fortalecimiento de su ser más allá de su duración. Lo cual significa que la fuerza con la que existe un ser humano es más perfecta por sus obras acorde a su potencia o esencia que por el tiempo determinado que exista. Podemos concebir, por ejemplo, a una persona de 100 años que toda su vida ha sido siervo de sus pasiones y no por su longeva duración podemos afirmar que haya alcanzado un alto grado de perfección o de libertad. En cambio, podemos pensar a un ser humano que muera joven pero que haya alcanzado altos grados de libertad o perfección. Por consecuencia, de manera contraria al perfeccionamiento humano, el mal, así como su conocimiento certero estribará en todos aquellos hechos y pasiones que sean un obstáculo para alcanzar el fin de la libertad⁵¹².

Por lo tanto, estos juicios de valor serán útiles en tanto que serán un parámetro y una guía para poder identificar las cosas y acciones que benefician la potencia de obrar del hombre o, en otras palabras, que lo liberan de la servidumbre pasional. Por consiguiente, estos juicios determinarán la certeza que tienen las actividades del hombre en torno a su perfeccionamiento. En este sentido, la causa adecuada será, a su vez, la medida a través de la cual el hombre puede establecer si sus acciones o los medios que ha tomado para realizarlas pueden calificarse como buenas; asimismo, ser causa parcial o inadecuada, si bien puede llevar aleatoriamente al incremento de la potencia humana, no lo llevará a su perfeccionamiento, en tanto que este concepto solamente valida a las acciones que se determinan por medio de la sola naturaleza humana, por ende, ser parte de una causa parcial detentara un acto malo en tanto que sabemos con certeza que nos impide alcanzar el bien en tanto que virtud, perfección o libertad.

En resumen, hemos dicho en este inciso que las nociones de causa adecuada e inadecuada establecen qué tipo de acciones son determinadas solamente por su sola naturaleza y cuales son determinadas no solamente por sí, sino también por su medio. En este sentido, también estudiamos que dichas nociones son prácticas y que, a pesar de tener un origen en la mente racional del hombre, tienen un influjo directo sobre nuestros afectos. En

⁵¹⁰ Cfr. “Por lo que atañe al bien y al mal, tampoco indican nada positivo en las cosas [...]. Pues una y la misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente. Por ejemplo, la música es buena para el melancólico y mala para quien está apenado. En cambio, para un sordo no es ni buena ni mala. No obstante, aun cuando la cosa sea así, nosotros habremos de retener estos vocablos.” E4Ap.

⁵¹¹ Esta misma idea se afirma en E4Def.1: “I. Por *bien* entiendo aquello que sabemos con certeza que nos es útil.”

⁵¹² Cfr. “Por *mal*, en cambio, aquello que sabemos con certeza que nos impide que nos apropiemos de algún bien.” E4Def.2.

este sentido fue que también enlazamos a dicho estudio las nociones de valor del “bien y mal” como un par de herramientas prácticas para determinar con certeza que medios le son útiles al hombre para alcanzar un mayor grado de perfección, virtud o libertad. Lo cual, significa que, como hemos afirmado desde el planteamiento del problema de esta tesis no hay ningún estadio absoluto para la libertad humana, sino que esta se alcanza mediante un esfuerzo y se da de forma gradual. El estadio de la libertad en el hombre, si bien se consigue a través de la coherencia que puede detentar en su mente por medio del entendimiento, dicha potencia se verá *necesariamente limitada* por la fuerza de las cosas externas. Esto es evidente en la lógica que se establece en la parte cuarta de la *Ética*, fundamentalmente en el único axioma y en la serie de proposiciones que van de la segunda a la sexta. En donde primordialmente se establecerá que el hombre al tratarse de un modo finito con una potencia limitada tendrá que relacionarse necesariamente con otros modos finitos, lo cual, implicará que padecerá en virtud de su medio ya que si somos una *parte de la naturaleza naturante*⁵¹³ habrá por necesidad alguna otra modificación más potente que nosotros mismos por la cual no podremos actuar solamente por nuestra sola naturaleza, sino que estaremos compelidos por aquellas cosas externas más potentes. En este sentido se menciona en el axioma antes referido que: “No se da ninguna cosa singular en la naturaleza sin que se dé otra más potente y más fuerte, sino que dada una cosa cualquiera se da otra más potente por la que aquella cosa dada puede ser destruida.”⁵¹⁴

La importancia de este fragmento radica en que el hombre al ser un modo finito está abierto a un ordenamiento causal tal, que una cosa más potente que ella lo puede destruir. Ello es, la mortalidad del hombre radica en una constitución finita en cualquiera de los atributos en los que su unidad participe y se desarrolle de particular manera. Sin embargo, como observaremos en la siguiente serie de proposiciones no solamente se da una relación con las cosas más potentes que nosotros en tanto que causa-destrucción, sino también como causa-padecimiento. En la segunda proposición del cuarto libro de la *Ética* se afirma entonces que:

Nosotros padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede ser concebida por sí, sin las otras.⁵¹⁵ Se dice que nosotros padecemos cuando en nosotros se origina algo de lo que no somos sino causa parcial [...], esto es [...], algo que no puede ser deducido de las solas leyes de nuestra naturaleza. Así pues, padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede ser concebida por sí, sin las otras.⁵¹⁶

De esta manera, mediante dicha proposición es patente que la idea de padecimiento se define como aquellos actos que el hombre recibe de su medio externo, pero que no puede deducir sólo mediante su propia naturaleza racional. Por lo tanto, padecer será forzosamente ser concebido como formando parte de la naturaleza *naturada*, ya que, si las obras del ser humano pudiesen entenderse a través de sus solas leyes de producción, entonces, no habría padecimiento sino mera acción y libertad. Establecida esta situación del hombre en la que necesariamente es parte de una naturaleza en la cual se encuentra en un medio que, dadas las condiciones de lo *naturado*, se reunirá con algo más potente que él, en donde, no solamente lo hará padecer, sino que también lo

⁵¹³ Como establecimos en el segundo capítulo de la tesis, la *naturaleza naturada* se puede dividir, mientras que la *naturante* no.

⁵¹⁴ E4ax.

⁵¹⁵ E4p2.

⁵¹⁶ E4p2d.

podrá destruir y, por consecuencia podremos plantear el siguiente problema: ¿Cuál es el límite y el alcance de la libertad en el hombre? Ya que si bien hemos afirmado que puede llegar a ciertos niveles de virtud y de perfeccionamiento de su ser: ¿no se encontrará el concepto de libertad en una encrucijada dada su naturaleza tan limitada frente a las múltiples cosas que le oprimen? ¿No acaso vivimos en un medio sumamente peligroso y opresivo para que podemos afirmar: “llegue a la libertad”? En todo caso: ¿Cuándo y bajo qué circunstancias se pueden tener ideas adecuadas frente a un medio colosalmente más grande y potente que nosotros mismos? Para dar respuesta a dichos problemas será necesario establecer la forma en la cual padece el hombre sus efectos como ser afectivo, en el tiempo y en su sociedad. Y, sin embargo, antes de ello, será aún más fundamental para Spinoza dar cuenta ontológicamente de la potencia del hombre frente a su medio ya que esto establecerá los parámetros frente a los cuales el ser humano puede obrar o padecer desde sus distintas aristas (afectiva, temporal y social). En este sentido se afirma en la proposición 3 del libro cuarto de la *Ética*:

La fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada y es infinitamente superada por la potencia de las causas externa.⁵¹⁷ Es patente en virtud del axioma de esta parte. Pues dado un hombre se da alguna otra cosa, pongamos que A, más potente. Y dado A se da además otra cosa, pongamos que B, más potente que A, y así al infinito. Y por tanto, la potencia del hombre es delimitada por la potencia de otra cosa y es infinitamente superada por la potencia de las causas externas.⁵¹⁸

Respecto a esta proposición podremos afirmar entonces que la potencia del hombre, es decir, la fuerza con la que persevera en la existencia es muy limitada frente a la fuerza de las cosas con las que se relaciona. Por ende, lo que constituye a las ideas adecuadas, a las acciones, a la virtud, al perfeccionamiento del hombre, esto es, a su libertad, es infinitamente limitado respecto a las causas que le pueden oprimir. Por esta razón, la libertad no es absoluta en el ser humano, ni siquiera se puede instituir como un principio ni mental, ni corporal. El ser libre es, entonces, *parte del esfuerzo de los individuos mediante el cual puede ejercer una acción en donde, no obstante, debe realizarla respecto a su medio externo, esta obra tiene una coherencia tal en la mente que debe ser entendida por sí misma*. Un hombre que actúa y entiende de tal manera puede ser llamado libre. En otras palabras, es libre porque actúa por medio de la coherencia de su entendimiento y, por lo tanto, no entiende por el hecho de ser libre, sino que por el hecho de entender puede alcanzar la libertad. Sin embargo, al ser gradual, al estar en un medio con cosas mucho más potentes se le puede perder con la facilidad con la que se extravía el *Sarabande* de Handel en el ruido de la ciudad. En consecuencia, la libertad en el hombre es no solamente excelsa, rara y ardua de adquirir⁵¹⁹, sino que también se encuentra en un estado de permanente fragilidad. La máxima virtud en la vida del hombre se gana por el esfuerzo y por la necesidad de nuestro conato y, por contraparte, se pierde por obra de la totalidad de la naturaleza respecto a sus efectos causales sobre nosotros. Es la melodía que se pierde entre el ruido de los autos, los gritos desesperados de los asaltos, los vendedores ambulantes y las sirenas de las ambulancias. Esto es evidente en la siguiente proposición, en donde se afirma que:

⁵¹⁷ E4p3.

⁵¹⁸ E4p3d.

⁵¹⁹ E5p42s.

No puede suceder que el hombre no sea parte de la naturaleza ni que no pueda padecer otros cambios que los que puedan entenderse en virtud de su sola naturaleza y de los que sea causa adecuada.⁵²⁰ [...] Luego si pudiese suceder que el hombre no padeciese otros cambios que los que pueden ser entendidos en virtud de la sola naturaleza del hombre mismo y, en consecuencia (como ya hemos mostrado), que existiese siempre necesariamente, ello debería seguirse de la potencia infinita de Dios. Y en consecuencia [...], debería deducirse de la necesidad de la naturaleza divina, en tanto que fuese considerada como afectada por la idea de un hombre, el orden de toda la naturaleza en la medida en que esta es concebida bajo los atributos de la extensión y del pensamiento. Y así [...], se seguiría que el hombre es infinito, lo cual [...] es absurdo. Así pues, no puede suceder que el hombre no padezca otros cambios que aquellos de los que él mismo sea causa adecuada.⁵²¹

En resumen, el hombre no puede ser siempre causa adecuada, ya que está en una permanente relación productiva con la totalidad de la Naturaleza y por esta razón se ve compelido a actuar mediante las causas que su medio le impone. Y en este sentido, también somos parte del ruido, y formamos parte de aquello que nos agobia y nos pesa cuando somos melodía. También somos el ruido del motor, el grito de la violencia, de la emergencia y del sinsentido. La lógica de ello según nuestro filósofo radica en el hecho de que padecer cambios o establecer acciones solamente a través de la naturaleza de lo humano implicaría que la existencia y la esencia del hombre se explicaran tal cual lo hace la sustancia, es decir, en donde por su esencia sea necesaria su existencia y, por medio de ella, se expliquen todos sus cambios, lo cual constituiría absurdo ya que ello implicaría que el hombre exista solamente en virtud de su esencia y siendo infinito. Por el contrario, el hombre es constitutivamente finito y limitado y, deberá padecer a causa de los modos que se encuentran en su medio. Por consiguiente: “De aquí se sigue que necesariamente el hombre está siempre sometido a las pasiones y que sigue el orden común de la naturaleza y que lo obedece y a él se acomoda cuanto lo exige la naturaleza de las cosas.”⁵²² En este sentido, desde el hombre que preeminentemente utiliza su imaginación para asir al mundo externo, así como el que utiliza más el entendimiento, estarán ambos sometidos a las pasiones por su constitución modal. Éstas sobrevendrán necesariamente tanto sobre el hombre más sabio y así como sobre el más necio, y aunque estas pasiones no los afectarán de la misma manera, ni con la misma frecuencia, tampoco no es posible para el sabio lograr un estado de *ataraxia* estoica, es decir, a una imperturbabilidad de nuestra mente en donde jamás experimente un revés de la aleatoriedad de mundo. Las pasiones se encuentran necesariamente en el hombre y habrá de asumirse que, si están ahí, es nuestra tarea ética conocerlas y tratarlas de dominar si se quiere alcanzar algún grado de libertad. ¿Qué hacen las potencias externas sobre nosotros? En el siguiente fragmento nos podremos dar una idea de ello:

La fuerza y el incremento de cualquier pasión y su perseverancia en la existencia no son definidos por la potencia por la que nosotros nos esforzamos por perseverar en la existencia, sino por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra.⁵²³ La esencia de una pasión no puede ser explicada por nuestra sola esencia [...]. Esto es [...], la potencia de una pasión no puede ser definida por la potencia con que nos esforzamos por perseverar en nuestro ser, sino que [...] debe ser necesariamente definida por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra.⁵²⁴

⁵²⁰ E4p4.

⁵²¹ E4p4d.

⁵²² E4p4c.

⁵²³ E4p5.

⁵²⁴ E4p5d.

La respuesta a dicha pregunta, entonces, radicaré en la naturaleza de las cosas externas respecto a nosotros, ya que nuestras pasiones no se pueden definir solamente mediante nuestra esencia, sino a través de la naturaleza de las propias cosas que están en relación con nosotros. Lo cual, no significa que se tenga que desestimar a la naturaleza del hombre para dar cuenta de las pasiones que se dan en los sujetos, ya que, si bien es cierto que, se afirma que las pasiones no se pueden definir a través de nuestro conato o esfuerzo por existir, por otra parte, también se asevera que será necesario precisar dicha dinámica respecto a una comparación entre nuestra constitución frente a los factores externos de nuestro medio. Entonces, las pasiones deberán ser conocidas tanto a través de nuestra propia constitución, así como mediante las leyes de la naturaleza y, asimismo, en la manera en la que interactúan causalmente ambos aspectos del padecer humano. Si continuamos con la analogía entre el *Sarabande* de Handel, el cual, podemos suponer que somos nosotros, respecto al mundo que es el ruido común de la ciudad, entonces, para dar cuenta de la pasión del hombre, no solamente se tomará en cuenta o a la melodía o al ruido, sino a la forma en la cual ambos interactúan y dan como resultado un determinado afecto. Sin embargo, es claro que no será lo mismo ser una melodía frente al ruido que un ruido frente a otro ruido. En resumen, las pasiones son necesarias en el hombre, por lo cual nuestro concepto de libertad no podrá, por nuestra misma constitución ontológica modal, ser absoluta. En consecuencia, Spinoza también afirmará que la potencia del hombre, es decir, su capacidad de establecer tanto ideas como causas adecuadas, ello es, su capacidad de acción puede ser compelida por la potencia de un afecto. En este sentido se afirma en la proposición sexta del presente libro de la *Ética* que:

La fuerza de una pasión o afecto puede superar a las otras acciones, o sea, a la potencia, del hombre, de manera tal que ese afecto se adhiera pertinazmente al hombre.⁵²⁵ La fuerza y el incremento de una pasión cualquiera y su perseverancia en la existencia son definidas por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra (por la proposición anterior). Y así (por la proposición 3 de esta parte), puede superar a la potencia del hombre, etc.⁵²⁶

La fuerza con la que perseveramos en la existencia no puede ser infinita, porque no podría ni siquiera calificarse como un esfuerzo, sino como la obra de una sustancia, la cual, como analizamos en el segundo capítulo del presente trabajo, en tanto que concibe algo lo produce. Sin embargo, nuestra producción de acciones en tanto que son causas e ideas adecuadas, pero que están y son por la sustancia y, además, son producto de un modo finito, entonces, entrarán en conflicto con otras producciones de la Naturaleza que, sin importar la adecuación de nuestras ideas o de nuestros actos, podrán entrar en contacto con potencias más fuertes que nuestras producciones mismas. Las pasiones pueden sobrevenir a nosotros no importando la verdad o adecuación de nuestras acciones, una pasión tan fuerte como el ruido del AK-47, de la nota roja y de los cantos disonantes de guerra, pueden ser tan fuertes y constantes que se adherirán pertinazmente a nosotros acallando nuestras melodías (nuestras acciones) en un mar de pasiones.

En este sentido, el libro cuarto de la *Ética* se da a la tarea de evaluar qué afectos (o variaciones de potencia) constituyen por una parte a las acciones y cuáles otros a las pasiones. De la misma manera, se

⁵²⁵ E4p6.

⁵²⁶ E4p6d.

investigará de qué forma afectan las pasiones a nuestras decisiones a lo largo de nuestra historia personal (es decir, en el tiempo), así como en su arista social y política.

3.2.2.4.2.2 Las pasiones, la razón y la temporalidad.

El análisis de la dimensión temporal es sumamente importante para una ética de la libertad, así como para la política en la filosofía de nuestro autor. Esto porque al ser tanto el hombre, como el estado político⁵²⁷ modos compuestos, su existencia no podrá transcurrir sino en el tiempo. Por ende, será fundamental dar cuenta de la manera en cual el hombre establece una relación causal con su medio, ya que desde este horizonte podremos estudiar qué tipo de pasiones tienden a anclarse más en la naturaleza humana y, finalmente, comprender la forma en la cual el hombre puede dominarlas.

La serie de proposiciones en las cuales nuestro filósofo da cuenta de este tema se extenderán en dos sentidos, la primera que ira de la 9 a la 17 (con excepción de la 14 y 15) de la parte IV de la *Ética* en donde se explica la repercusión que tiene el sentido del tiempo en los afectos que experimenta el hombre. Y, por otra parte, la serie que irá de la proposición 62 a la 66 del mismo libro de la *Ética*, en donde podemos determinar y gestionar a través de la razón los afectos que se despliegan en el hombre a través del tiempo. Esto lo retrataremos mediante dos tablas en donde, en primer lugar, compararemos la fuerza de los afectos presentes respecto al pasado y al futuro, así como en relación con su contingencia/necesidad o posibilidad/determinación. Y, en segundo lugar, plasmaremos la importancia que Spinoza otorga a la racionalización causal del proceso de los afectos y de la manera en la cual unos se suceden a otros.

Por lo tanto, antes de pasar a las tablas comparativas habremos de hacer un par de aclaraciones conceptuales, en donde, en primer lugar, al tratarse de afectos pasionales, la imaginación conocerá de manera abstracta dicho proceso por medio del cual las imágenes concretas hayan sido presentadas o se puedan presentar. En pocas palabras, la concepción del futuro o del pasado dependerá directamente de la imagen que persiste en el tiempo, ya que como vimos anteriormente, la imagen tanto pasada, así como la proyección en el futuro persisten en el presente del hombre. Por lo tanto, dicha variación respecto al pretérito, así como frente al porvenir estará determinada a través de la fluctuación y de la duda que se presenta mediante las nuevas imágenes que se presentan en el hombre. Sobre esto afirma Spinoza que:

Llamo aquí *pretérita o futura* a una cosa en función de que hayamos sido o vayamos a ser afectados por ella. Por ejemplo, en función de que la hayamos visto o la vayamos a ver, nos haya repuesto o nos vaya a reponer, nos haya sido lesiva o nos lo vaya a ser, etc. Pues en la medida en que la imaginamos así, en esa medida afirmamos su existencia, esto es, el cuerpo no es afectado por ningún afecto que excluya la existencia de la cosa. Y así [...], el cuerpo es afectado por la imagen de esa cosa de igual modo que si la cosa misma estuviese presente. No obstante, puesto que por lo general sucede que quienes han

⁵²⁷ Este punto lo analizo con más profundidad en mi tesis de maestría: Cfr. *La política entre las huellas de la historia y la fortuna en la filosofía de Baruch Spinoza*. En donde se estudia la determinación histórico-causal en el estado político tanto en sus formas constitutivas (democracia, aristocracia y monarquía), así como en sus pasiones.

experimentado muchas cosas, al contemplar alguna de ellas como pretérita o como futura, fluctúan y dudan mucho acerca de en qué parará dicha cosa [...], de ello resulta que los afectos que se originan de imágenes de cosas similares a estas no son demasiado constantes, sino que en su mayor parte son perturbados por las imágenes de otras cosas mientras los hombres no estén más ciertos de en qué parará la cosa.⁵²⁸

Entonces, el elemento de la fluctuación, así como el de la duda serán los responsables de que el hombre tenga una consciencia temporal de sus afectos, ya que de otra manera los afectos pasados persistirían en la memoria tal cual si estuvieran presentes y no podría haber una idea comparativa entre los afectos actuales y los pretéritos. Asimismo, tampoco podría existir una proyección de las imaginaciones de lo porvenir, por lo cual, el futuro también se concebiría como presente. Por otra parte, también los conceptos de contingencia y posibilidad serán muy importantes ya que mediante ellos Spinoza podrá dar razón del grado de afección que tienen las imágenes sobre el ser humano. Ya que lo contingente al no tener nada que indique su existencia o que la excluya, forjará la imagen como más débil que si concibiera como necesaria.⁵²⁹ Cuestión idéntica ocurre con el concepto de posibilidad ya que éste indica que, si bien están dadas las condiciones para que algo se pueda producido, no es posible saber a ciencia cierta si se realizará dicha obra o no, por lo cual, aparece como la noción contraria de la determinación ⁵³⁰.

Por esa razón, los esquemas que presentaremos a continuación pretenden sintetizar de forma más o menos clara, a través de los conceptos de presente, pasado y futuro, el desarrollo de una imagen particular y cómo esta adquiere una fuerza distinta dependiendo la dimensión temporal en la que se la piense. Por consiguiente, se establecerá una división que dé cuenta de cada una de estas dimensiones respecto a las imaginaciones, por lo cual, con ello se tratará de demostrar la importancia que tiene este proceso en los afectos en tanto que son variaciones de potencia que no dependen solamente de nosotros, sino de la fuerza de las mismas imágenes para persistir en el ser del humano a través del tiempo, es decir, que causan una huella en el hombre mediante su potencia. El primer cuadro quedaría organizado de la siguiente manera:

IMAGEN-AFECTO	PASADO	PRESENTE	FUTURO	EJEMPLO	PROP.
Un afecto cualquiera cuya causa imaginemos como presente.	Es igual de potente si imaginamos su causa como <i>presente</i> , aunque ya haya ocurrido dicho evento.	Es un afecto cuya causa debe ser actual en el hombre. Esto constituye <i>el afecto más potente de todos</i> (hablando en	Tiene la misma potencia que si imaginamos esa causa como presente proyectada en el futuro.	Si alguien es afectado por una pasión como el miedo por chocar en un auto. Si dicho evento se dio en el pasado, pero si sigue imaginando la causa como actual (la mala conducción vehicular en la ciudad	E4p9

⁵²⁸ E3p13s1.

⁵²⁹ Cfr. E4def.3.

⁵³⁰ Cfr. E4def.4.

		términos temporales).		en la que se vive) entonces dicho evento seguirá causando la misma pasión con la misma fuerza. Asimismo, si se proyecta dicha pasión hacia el futuro.	
Si a una imagen pasada, o futura se le suprime la idea de la causa presente, entonces serán más débiles que los afectos actuales.	Si se suprime la imaginación de la causa como presente es más débil que un afecto actual.	Es más potente que la imaginación de los afectos pasados y futuros que han suprimido la imaginación de sus causas como presentes.	De la suspensión de la proyección de la causa presente de dicha imaginación como futura, se tendrá como resultado que dicha imaginación pasional será más débil que una afección realmente presente.	Si alguien suspende la imaginación de las causas presentes en las proyecciones pasadas o futuras, entonces dichas imaginaciones serán débiles. Por ejemplo, si se ha vivido en un estado violento, y se deja de pensar que las causas están presentes ya que la guerra ha llegado a su fin, entonces los recuerdos y las proyecciones serán menos potentes que los afectos actuales.	E4p9c
Si imaginamos a una cosa futura como inminente (necesaria) será más fuerte el afecto que si la imaginamos como contingente. Asimismo, si imaginamos un evento	Será más débil si la imaginamos más lejana al presente y más potente si la pensamos como más cercana a la actualidad.	Es el afecto más potente de todos.	Es más potente si lo imaginamos como inminente, es decir, si lo pensamos como necesario. Lo cual significa que tendrá una existencia actual determinada a existir. Por el contrario, si se la imagina como contingente o posible, será más débil.	Por ejemplo, si un enamorado piensa a su expareja con la imaginación de una perspectiva de 20 años sentirá sus afectos de manera mucho menos potente que si los imagina con una representación para él más cercana al presente. Por otra parte, si un afecto hacia una cosa futura es inevitable o necesaria será más	E4p10

<p>pasado en una longitud mayor de tiempo seremos menos afectados que si la imaginamos ocurrida hace poco.</p>				<p>potente, por ejemplo, la pasión que provoca el hecho de saber que se va a morir necesariamente por una enfermedad es más potente que si dicha muerte no constituye una necesidad, sino que puede ocurrir contingentemente.</p>	
<p>El afecto de una cosa que se da como necesaria es más fuerte que uno que se da como posible o contingente.</p>	<p>Los afectos del pasado se dan como necesarios, por lo tanto no puede haber una contrastación entre lo contingente y lo posible.</p>	<p>De la misma manera que en el pasado todo lo que sucede en el presente en necesario y por lo tanto no podemos compararlos con un afecto contingente.</p>	<p>En los afectos sobre proyecciones sí podrá haber un contraste entre lo necesario y lo contingente. Los afectos que se dan como necesarios son más potentes.</p>	<p>El mismo ejemplo la fila anterior.</p>	<p>E4p11</p>
<p>El afecto de una cosa que sabemos que no existe, pero que puede ser posible es más fuerte que frente a algo que se puede dar como contingente.</p>	<p>No se da cuenta del pasado en esta proposición.</p>	<p>En el presente se dan las condiciones para que devenga en existencia la imaginación de lo posible. Sin embargo, lo existente actual siempre es más potente que lo posible.</p>	<p>Como observamos en la aclaración introductoria, si bien tanto en lo contingente, como en lo posible no sabemos de cierto si ocurrirán las cosas o no, por otra parte, en lo posible están las condiciones dadas para que las cosas sucedan, por ende, los afectos de lo posible serán más fuertes que los provocados por la contingencia.</p>	<p>Sobre un afecto contingente del futuro si bien se pueden tener ciertos afectos, éstos no pueden tener la potencia que los generados sobre una cosa posible. Por ejemplo, se puede temer a que exista una pandemia en el mundo, ya que estas se dan de manera contingente, es decir, cada cierto tiempo. Sin embargo, si están dadas las condiciones en el presente tales como, el desarrollo de la</p>	<p>E4p12</p>

				enfermedad en poblaciones amplias, muertes y estados de alarma, entonces, las condiciones estarán dadas para un posible desarrollo pandémico y, frente a ello la fuerza de las pasiones (en este caso del miedo) incrementará.	
El afecto de algo que es contingente en el presente es más débil que la de una pasión que la sabemos pretérita.	Lo que ha existido como actual genera una huella en el ánimo del hombre y, ya que ese afecto tiende a persistir, entonces será más potente que una pasión que, en un presente se proyecte como futura pero contingente, ya que existirá la amplia duda de su devenir como existencia.	El presente actualizado es el horizonte que más potencia otorga a los afectos. Sin embargo, cuando éste se ve compelido por ideas contingentes es más débil su potencia que una cosa ya ocurrida.	El afecto sobre una imaginación establecida como futura que es contingente es más débil que una imaginación sobre algo contingente en el presente.	La necesidad de los afectos determina la fuerza con la que los experimentamos. De esta manera, si hay algo que se haya dado en la existencia con certeza tiene aún más fuerza que algo que sea concebido como contingente. Por ejemplo, alguien que haya sufrido algún accidente en el pasado es afectado por ese recuerdo con más fuerza que si tiene un afecto acerca de sufrir un accidente contingentemente. Asimismo, si en el presente estamos ante una situación en donde están las condiciones dadas para experimentar un accidente, por ejemplo una ruta mal planeada o un fallo en el vehículo se tendrá un	E4p13

				afecto más fuerte a través de la posibilidad, que en una situación contingente.	
El deseo (afecto fundamental del hombre) que surge del conocimiento del bien y el mal acerca de una cosa futura puede ser coercido por otro que	No hay una consideración sobre este tiempo.	Las afecciones sobre las cosas agradables (como placeres) son más potentes que los deseos que surgen consideraciones sobre las cosas buenas o malas que puedan ocurrir en el futuro (aunque sean verdaderas).	Las consideraciones sobre las cosas verdaderas sobre el futuro son constituyen un deseo, por lo cual, en tanto que se refiere al futuro tienen una afección más débil en el hombre, lo cual puede ser coercido fácilmente por afectos presentes.	Más arriba especificamos que todo cuanto constituye un conocimiento también es un afecto, por lo tanto el conocimiento del futuro al tratarse de un afecto que es deseo, puede ser compelido fácilmente por la existencia de un afecto que resulte agradable al hombre que lo esté experimentando. Por ejemplo, si tengo el deseo por dejar de beber alcohol por la fuerza que a través de una idea adecuada y buena se gesta por las solas leyes de mi naturaleza, por otra parte, este deseo puede verse reprimido por la fuerza del placer inmediato que causa la bebida.	E4p16
El deseo que surge del conocimiento del bien y el mal en tanto que hable de cosas contingentes puede verse reprimido por	No hay una consideración sobre este tiempo.	El hombre puede tener deseos derivados del conocimiento certero acerca del bien y del mal de alguna cosa presente, sin embargo	No hay una consideración sobre este tiempo.	Se pueden tener en el presente dos afectos de deseo, uno derivado de la certeza del bien y del mal de algo contingente y otro acerca de algo actualmente existente, por la condición del último deseo será más fuerte que el primero.	E4p17

la existencia de afectos (deseos) actuales.		puede tratarse de alguna cosa contingente, por lo cual puede verse limitado dicho deseo por una cosa presente o actual.		Por ejemplo, un taxista puede tener el deseo actual de manejar su vehículo con una velocidad moderada para evitar un peligro, sin embargo, al mismo tiempo recibe una llamada de su pareja para que se dé prisa en su camino y llegue a casa a comer y a beber una cerveza; frente a ello el deseo derivado de la actualidad de la llamada será más fuerte que el de manejar con precaución, por lo cual aumentará la velocidad de manejo.	
---	--	---	--	--	--

Por ende, como conclusión de este breve análisis podremos establecer que la fuerza o importancia que adquieren las pasiones en la vida humana está directamente relacionada con la temporalidad a través de la cual se imaginen dichos afectos. Hay, en este sentido, dos factores que se presentan como notables, el primero será que la fuerza con que se presentan los afectos estará determinada por la actualidad o por la cercanía al presente de una determinada imaginación, por lo cual, las pasiones “ahora existentes” serán más potentes que las pasados y las futuros, asimismo lo pretérito y lo porvenir si es considerado en la imaginación con la misma existencia que si constituyera un afecto actual serán considerados con la misma fuerza que el afecto presente. Finalmente, si lo pasado y lo futuro se consideran más cercanos al presente también se experimentarán con mayor fuerza que si pensarán más lejanos de la existencia actual. En segundo lugar, habrá que considerar como otro componente importante de la imaginación sobre la fuerza de los afectos los conceptos de “necesidad, posibilidad y contingencia” que establecen en la existencia si el factor de la realización o actualización de las pasiones se dará de manera inminente o aleatoria, en este sentido, lo que se dará de manera necesaria ejercerá un afecto más potente que lo posible y éste último será más fuerte que lo contingente.

En consecuencia, podemos observar que el tiempo y la necesidad son factores determinantes en la fuerza de las pasiones sobre el hombre, por lo tanto, la imaginación responderá a la actualidad de la existencia (al presente), a la persistencia en la memoria (al pasado) y a sus proyecciones (al futuro), asimismo reconocerá a la inminencia o a la aleatoriedad de los hechos en los que se proyecta la actualización de sus afectos. Es por

ello por lo que, si el tiempo y el tipo de “inminencia o azar” que se dan en los afectos constituyen una variable necesaria en la fuerza con la que experimentamos una pasión, entonces, esto no responderá al orden intelectual que dé cuenta de la naturaleza propia del hombre. Por consiguiente, se tratará de variantes que, por el contrario, responden a la naturaleza de la fuerza externa al ser humano y que por consecuencia plantan cara a la misma potencia de obrar del hombre. Ya que como vimos en las proposiciones E4p16 y E4p17, se dice que el deseo (ello es el afecto en tanto que acción) que nace del conocimiento certero del bien puede ser coercido por una pasión que sea más palpable en el tiempo o en su inminencia. Por ende, esto significa que para nuestro filósofo no basta tener un afecto activo que nazca de un pensamiento certero, ya que el deseo que puede surgir de esta acción puede verse derrotado por la inmediatez de las pasiones. No es suficiente, entonces, tener una idea adecuada aislada o, en otras palabras, un deseo, afecto o acción que nazca de la razón, sino que la vida humana se presenta como un campo de batalla constante frente a lo externo que, no solo es difícil de asir a través del entendimiento, sino que es imposible realizarlo de forma absoluta. La libertad otorgada por el esfuerzo de la razón es muy débil en virtud de la fuerza de la actualidad y de la inminente progresión de los afectos que se dan a través de la imaginación. Ser un hombre libre significa estar dispuesto a perder este estatuto y volver a *esforzarse* por obtener lo que alguna vez se logró. Regresando a problemas que ya habíamos planteado, por ejemplo, podremos tener una idea certera de que es bueno dejar de fumar y ello, constituye no solamente una idea certera sino un afecto activo, sin embargo, frente a la inmediatez del placer que otorga la nicotina para calmar la ansiedad, la acción que surge del deseo de dejar el cigarro se verá anulada por el gusto del presente. Por lo tanto, para ser *libres* de la pasión de fumar, tendremos que esforzarnos continuamente a través de ideas adecuadas, tanto acerca de las consecuencias que conlleva este hecho al cuerpo humano, así como en torno a nosotros mismos, ello es, respecto a nuestras pasiones y capacidades reales.

Por todo esto, no basta con ser melodía en medio del bullicio ya que esta se acallará también por la imaginación de los afectos como productos en el tiempo. Sin embargo, habrá que asumir que frente a la pérdida habrá que luchar de nuevo para volver a ser música, es decir, para retornar a aquello que implica desear y ordenar las cosas mediante las leyes de nuestra propia naturaleza, por ejemplo, frente al ruido que nos agobia y que nos pierde. Por lo tanto, respecto a la necesidad de la pérdida también existe la capacidad de ordenar, de discernir y de volver a ser la *Sinfonía número 9* de Shostakovich, o las infinitas ordenaciones que le podemos dar a: “do, re, mi, fa, sol, la y si”, a esa *necesidad* de notas que los griegos ya tenían por geometría. Luchar una y otra vez frente a la pérdida y no desistir frente al ruido. Cuestión que, a su vez implica necesariamente tratar de no desistir de comprender, por ende, se puede afirmar que: “La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo.”⁵³¹

El problema de gestar una idea adecuada y después actuar conforme a las pasiones, entonces, en Spinoza no estribará en una incongruencia entre la mente y los deseos del cuerpo, ya que la mente y el cuerpo deben conformar una unidad y todo lo que se da en la mente debe constituir un deseo también en el cuerpo. Los

⁵³¹ E2p49c.

químicos que secreta el cerebro y que nos predisponen a no fumar, también son corporales y, aunque no se expliquen con la misma lógica de lo mental debido a que el químico por sí mismo no explica la adecuación de la idea, se dan en unidad. De esta manera, de todo lo que se piensa adecuadamente hay un acto. Sin embargo, ese acto, ese deseo activo (que puede expresarse en un sudor frío, en un temblor o, en el hecho de caminar con las monedas en la mano afuera de la tienda de tabaco repitiendo “esta vez no lo voy a hacer”) puede ser un suceso impotente, pero no por la incongruencia entre el cuerpo y la mente, ni por una suerte de contradicción o inadecuación en la idea misma, sino a través de la lucha con las fuerzas de lo externo. Ya que para nuestro filósofo la pugna será entre los deseos que provienen de lo externo frente a nuestra constitución real, es decir, frente a nuestra naturaleza. En este sentido, el deseo de liberarse de un vicio no será impotente por la debilidad del cuerpo frente a la mente, sino será impotente por la debilidad de la constitución humana misma frente a la inmensidad de lo externo. Por lo tanto, la impotencia de nuestros pensamientos se da frente a la potencia de las cosas externas a nosotros mismos, lo cual constituye una lucha entre lo que realmente somos y lo que terminamos siendo por la fuerza del exterior. Somos cuerpo que necesita oxígeno y movimiento y, terminamos siendo nicotina y pasividad frente a un televisor. Este problema se retrata con total claridad en el escolio de E4p17, en donde afirma que:

Con esto creo haber mostrado la causa por la que los hombres son movidos más por la opinión que por la verdadera razón. Y [también la causa] por la que el verdadero conocimiento del bien y del mal suscita conmociones del ánimo y cede a menudo a todo género de concupiscencias. De ahí aquello del poeta: *veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor*. Lo cual parece ser también lo que tenía en mente el *Eclesiastés* cuando dijo que *quien aumenta su ciencia aumenta su dolor*. Y esto no lo digo con el fin de concluir de ello que es mejor ignorar que saber, o que ninguna diferencia hay entre el necio y el inteligente en la moderación de los afectos, sino porque es necesario conocer tanto la potencia de nuestra naturaleza como su impotencia para que podamos determinar lo que la razón puede, y lo que no puede, en la moderación de los afectos. [...] ⁵³²

Por lo tanto, podemos derivar de este pasaje que el ser humano detenta impotencia frente a los hechos del mundo, es decir, frente a las fuerzas que se encuentran en su medio y que por comparación resulta nuestra debilidad por las pasiones. Entonces, si bien podemos razonar que: “dejar un vicio es bueno”, por otra parte, los placeres inmediatos que provocan los estímulos externos son mucho más grandes y potentes, por lo cual, para que el hombre se puede librar de tal pasión o al menos moderarla, deberá ejercer una práctica continua de su razonamiento. Por otra parte, en este ejemplo no estamos presuponiendo casos en los cuales dicho pensamiento sólo sea una imitación de juicios sociales o de terceros, ya que frecuentemente creemos que por repetirlos (por ejemplo: “fumar es malo”, “el capitalismo destruye el medio ambiente”, etc.) los comprendemos, cuando claramente ello no es cierto, ya que la comprensión radicará en un hecho y un esfuerzo individual a través del cual comprendamos las causas reales del porqué fumar es malo y, además tendríamos que entender nuestro propio sistema de afecciones y afectos. Por lo tanto, si un auténtico pensamiento adecuado puede ser impotente frente a nuestro medio, con más razón un pensamiento inadecuado o parcial. “Deja los vicios”, entonces, puede constituir también un pensamiento de la imaginación dado por la memoria, la asociación o la imitación.

⁵³² E4p17s.

Sin embargo, si suponemos que tratamos con pensamientos adecuados frente a las pasiones, habrá hombres con una fuerza tal en sus ideas y causas que puedan dar un orden en lo temporal a sus afectos. Entonces, si bien hay afectos que nacen del tiempo como un factor que se expresa en la imaginación como una variante de la fuerza de las pasiones, por otra parte, la comprensión podrá moderar ciertos aspectos temporales y, no sólo ello, lo temporal con un orden causal adecuado puede ayudar al hombre a la elección adecuada de ciertas acciones y decisiones que debe tomar para sí. Para demostrar este punto, antes señalaremos que para nuestro filósofo cuando nace un deseo de la razón, éste no puede tener un exceso, ya que al ser la esencia del hombre está determinada a obrar, sin embargo, esto al estar determinado por el entendimiento responderá a ideas adecuadas. Por lo tanto, estas no podrán exceder la naturaleza del propio hombre. En otras palabras, su deseo establecerá una relación respecto a las necesidades reales del ser humano. Por ello afirma que:

*El deseo que surge de la razón no puede tener exceso.*⁵³³ El deseo [...], considerado en absoluto, es la esencia misma del hombre en la medida en que es concebida como de algún modo determinada a obrar algo. Y así, el deseo que surge de la razón, esto es [...], que es generado en nosotros en la medida en que actuamos, es la esencia o naturaleza misma del hombre en tanto que concebida como determinada a obrar aquello que se concibe adecuadamente por medio de la sola esencia del hombre [...]. Así pues, si este deseo pudiese tener exceso, entonces la naturaleza humana, en sí sola considerada, podría excederse a sí misma, o sea, podría más de lo que puede, lo cual es una contradicción manifiesta, y por lo tanto este deseo no puede tener exceso.⁵³⁴

Por ello, a diferencia del primer cuadro de esta sección aquí estudiaremos de qué forma afecta el factor del tiempo a los afectos que son determinados por la sola naturaleza del hombre, es decir, por la razón. En donde el presupuesto principal será, entonces, que el deseo que surge de la misma responderá a la utilidad que se expresa como virtud en hombre. En otras palabras, el ordenamiento racional del tiempo no dependerá del factor externo a través del cual las pasiones detentan una potencia opresiva sobre el hombre, sino que dicha ordenación dependerá de las necesidades y virtudes del hombre. Por ello, el tiempo desde este punto de vista ayudará al hombre a lograr el *fin* de la libertad.

RAZÓN/AFECTO-DESEO	PRESENTE	PASADO	FUTURO	EJEMPLO	PROP.
Se conciben con la misma afección (en cualquier tiempo posible) las cosas por medio de la razón.	Tiene la misma certeza que los otros órdenes temporales.	Tiene la misma certeza que los otros órdenes temporales.	Tiene la misma certeza que los otros órdenes temporales.	Si algo se concibe como bueno en el futuro, respecto a un placer inmediato en el presente, éste no anulara la fuerza con que la razón desea la idea de una cosa futura. De la misma manera un hombre que ejerce su facultad racional no puede verse más afectada por una persistencia de su memoria acerca de un evento pasado,	E4p62

⁵³³ E4p61.

⁵³⁴ E4p61d.

				sino que tiene la certeza del presente.	
<p>Cuando las cosas pasadas, presentes y futuras se conocen con la misma certeza <i>se conciben bajo una especie de eternidad.</i></p>	<p>Las cosas que se ven con la misma necesidad tanto en el presente, pasado o futuro, por lo cual será entendido siempre bajo las propiedades de una idea adecuada. Esto se entiende como <i>sub specie aeternitatis.</i></p>	<p>Es idéntico al pasado y al futuro.</p>	<p>Es idéntico al presente y al pasado.</p>	<p>Cuando un hombre utiliza de manera efectiva su razón ve los actos que han ocurrido tanto en sí como en el exterior bajo una especie de eternidad ya que la certeza que tiene de las cosas es la misma en cualquier tiempo al que se refiera. Por lo tanto, dicha certeza será fruto de las ideas adecuadas producidas por sí mismo, así como de la necesidad.</p> <p>Si un hombre frente a un problema toma en cuenta sólo la certeza de su presente sin su memoria o sin las consecuencias que le pueden traer sus actos hacia el porvenir, entonces, no estará siendo racional, ni estará observando el proceso temporal como una necesidad que enlaza las diversas leyes de la naturaleza con las causas reales en lo modal. Observar con certeza solamente uno de los órdenes temporales como el pasado, el presente o el futuro, es actuar mediante la imaginación. Un hombre racional enlaza distintos momentos en su vida convirtiéndolos en una <i>especie de todo</i> que, si bien lógicamente no es un todo absoluto, es una clase modal finita de ello porque establece una conexión necesaria entre sus diversos momentos. Asimismo, es una especie de eternidad, ya que no es una eternidad entendida desde lo absoluto, sino es la importancia que se le toma a la certeza de los diversos momentos en la experiencia del hombre. Es decir, se concibe todo bajo una misma afección.</p>	E4p62d
<p>Quien obra a través del miedo para evitar un mal</p>	<p>Este movimiento afectivo se da necesariament</p>	<p>Se toma con más certeza el pasado o el futuro que el</p>	<p>El futuro constituye lo que se quiere evitar a través del miedo, así se le da</p>	<p>Por ejemplo, un ser humano que detente un temor fuerte a ejercitarse por miedo a sufrir un ataque cardiaco</p>	E4p63

<p>futuro no lo hace por la razón.</p>	<p>e a través de la dimensión futura y presente, ya que se tiene una pasión en la actualidad en miras de evitar un mal futuro por miedo. Sin embargo, la dimensión del pasado a través de la persistencia de la memoria pudo haber generado dicho miedo.</p>	<p>presente. Ya sea mediante la persistencia de la memoria o de la proyección de un mal futuro se le da certeza sólo porvenir o a lo que pasó ayer a través del miedo.</p>	<p>más certeza a lo que puede ocurrir que a la necesidad misma con la cual suceden las cosas en el orden de las leyes de la naturaleza.</p>	<p>fulminante no actúa por medio de la razón, ya que no establece el proceso que conlleva su propia corporalidad en tanto que no ha racionalizado acerca de las consecuencias reales que conlleva el sedentarismo. Este hombre estará más determinado por el futuro o por el pasado o por una idea imaginativa inexacta por el aferrarse a la duración de su cuerpo, por lo cual no tomará con la misma certeza el presente que el futuro. Subestimara su productividad actual con tal de no morir.</p>	
<p>Por lo tanto, todos los afectos racionales son acciones y no son sino alegría y deseo. Por ende, ninguna acción racional puede ser guiada por el miedo.</p>	<p>En este sentido toda acción racional deberá tener la misma certeza para todos los órdenes temporales.</p>	<p>La certeza, así como los afectos, deberán tener la misma en el presente que el futuro y el pasado.</p>	<p>Lo mismo que se aplica para el orden del pasado y el presente.</p>	<p>En el corolario de la misma proposición se establece que, mediante el deseo que surge de la razón se debe perseguir el bien y por ende sólo se le huye al mal de forma indirecta.</p> <p>En el escolio de dicho corolario se da el ejemplo de la comida. En donde se establece que el hecho de comer sanamente por miedo de morir no constituye un hecho racional de un ser libre, sino que se actúa por medio de una idea inadecuada (de una pasión), sin embargo, quien coma cosas buenas por gozo y deseo de vivir sanamente, entonces, estará actuando a libremente. Ello es, a través de su razón.</p>	E4p63d
<p>Si se sigue la guía de la razón, ante dos bienes se seguirá el mayor, y ante dos males el menor.</p>	<p>El pasado respecto a estos afectos constituye las afecciones y afectos que persisten en la memoria del hombre.</p>	<p>Ante dos males presentes si el hombre se guía mediante la razón deberá elegir el menor, y frente a dos bienes el mayor.</p>	<p>De dos bienes futuros se deberá elegir el mayor y de dos males el menor.</p>	<p>En el corolario de dicha proposición se establece que, podremos seguir un mal menor (en el presente) para acceder a un bien mayor futuro, ello en virtud de que si un mal menor produce un bien mayor, dicho "mal" en realidad no era tal, sino un bien. Por ejemplo, el hecho de que un lector de literatura científica pueda sentir tedio en algún momento de dicho proceso no debe ser visto como un "mal menor", ello, con la</p>	E4p65

				<p>finalidad de que dicha persona tuviese una visión más informada y sólida de la realidad. Sin embargo, ya sea referido como un mal o como un bien, si dicha acción da paso a un bien mayor, entonces estará mediada por la razón.</p> <p>De la misma manera en el corolario se expresa que, el mal menor que se elige frente al mal mayor es en realidad un bien. Por ejemplo, si un hombre tiene la posibilidad de salvar su vida ya sea recorriendo dos caminos peligrosos, uno por el desierto sin agua y sin comida y otro por un bosque en donde claramente se pueden correr peligros pero también existiendo la posibilidad de cazar para comer y, además, de buscar agua, entonces, lo que era un mal menor (el bosque) terminará siendo un bien; de esta manera, el hombre que sabe establecer procesos reales y racionales de la necesidad de las cosas y de sí mismo (<i>aquel que conoce sub specie aeternitatis</i>), elegirá el camino que por necesidad le ayude a salvaguardar su propia vida. Es decir, por el bosque.</p>	
<p>Derivado de la razón, ante un bien menor presente y un bien mayor futuro siempre se elegirá el bien mayor y se deseará un mal menor presente a un mal mayor futuro. En otras palabras se tomará un mal menor por un bien del porvenir.</p>	<p>La importancia de esta proposición radica en la manera a través de la cual se toman decisiones racionales en el presente tomando en cuenta al porvenir como un mismo proceso (<i>sub specie aeternitatis</i>) respecto del futuro, sin</p>	<p>Frente a un bien menor presente (que será en realidad un mal) un hombre guiado por la razón elegirá un bien mayor en el futuro.</p> <p>Y se deseará un mal menor presente (que en realidad será un bien) que un mal mayor futuro.</p>	<p>La reflexión más importante que deberemos hacer desde esta perspectiva será que, como bien pudimos observar la manera en la que el hombre imaginativo organiza sus afectos estará dada a través de sus afectos más inmediatos, en donde prevalece que se puede elegir un bien menor sin la previsión de que éste nos puede llevar a un mal mayor. Por ende, desde la</p>	<p>Como se consta en el corolario de dicha proposición el ejemplo es idéntico a la proposición E4p65c:</p> <p>“Según la guía de la razón apeteceremos un mal menor presente que sea causa de un bien mayor futuro, y desecharemos un bien menor presente que sea causa de un mal mayor futuro. Este corolario tiene la misma relación con la proposición anterior que el corolario de la proposición 65 con la misma proposición 65.”⁵³⁵</p>	E4p66

⁵³⁵ E4p66c.

	<p>embargo, si debe ser vista la temporalidad bajo la misma certeza o bajo una misma afección también deberá de ser tomado en cuenta el pasado en su justa medida y con la relación adecuada entre el orden causal actual y el porvenir.</p>		<p>imaginación no habrá una perspectiva de “una especie de eternidad” porque las dimensiones temporales no se enlazan unas con otras, en cambio en la dimensión de la racionalidad será una especie de eternidad porque enlaza en una misma afección causal todos los órdenes temporales, dándoles la misma certeza e importancia con relación al propio conato humano.</p>		
--	--	--	---	--	--

Como hemos analizado en dicho apartado, habrá dos formas a través de las cuales podamos organizar la temporalidad o la abstracción propia del ser humano como ente modal. La primera es mediante la imaginación en donde primará alguna temporalidad sobre los demás, dando ello como resultado el fortalecimiento de cierto tipo de pasiones que no responden a las necesidades intrínsecas del ser humano, sino más bien a su medio. Un ejemplo de esto sería el placer que causa comer en exceso frente al deseo de alimentarse balanceadamente, ya que el primero será más fuerte que el segundo en virtud de la inmediatez del placer que se da por ingerir cierto tipo de alimentos; por lo tanto, desde esta perspectiva el presente primará sobre el futuro, lo cual traerá como consecuencia que la imaginación esté determinada no por la certeza de las verdaderas necesidades del hombre, sino por momento actual que implicó en él una imagen muy potente respecto al futuro, el cual será incapaz de valorar con certeza. Por otro lado, un hombre libre, o virtuoso, o aquel que utiliza su razón para moderar sus afectos, tiene la capacidad de establecer un orden temporal justo en el cual el pasado se implique con la misma certeza que con el presente y, a su vez, ambos con el futuro. Será ésta, por lo tanto, una manera de establecer una clase de afección en la cual ningún orden temporal detente una importancia fuera de su proceso causal natural, ni más allá de lo que pueda aportar en el orden práctico para el hombre. Experimentar la dimensión de lo *sub specie aeternitatis* no significa trascender a lo temporal, muy por el contrario, es que a dicho orden se le asigne la misma certeza, por lo cual, el proceso causal e inmanente mediante el que se expresan las cosas en el aspecto *naturado* se tendrán que concebir como un sólo tiempo (que engloba en el pasado presente y futuro) y, que se enlaza por medio de la expresión de las cosas a través de su necesidad. Sin embargo, hay una cláusula que nuestro pensador establece sobre dicho orden temporal de la racionalidad, la cual se encuentra en el escolio de la proposición 62 del cuarto libro de la *Ética*, la cual establece a la letra que:

Si nosotros pudiésemos tener un conocimiento adecuado de la duración de las cosas y determinar racionalmente los tiempos de su existencia, contemplaríamos con el mismo afecto las cosas futuras y las

presentes, y apeteceríamos el bien que la mente concibiera como futuro de la misma manera que si fuera presente y, en consecuencia, necesariamente desdeñaríamos un bien presente menor en beneficio de un bien futuro mayor, y apenas apeteceríamos lo que fuese bueno en el presente pero causa de algún mal futuro, como luego mostraremos. Mas nosotros, de la duración de las cosas [...], no podemos tener sino un conocimiento del todo inadecuado, y los tiempos de existencia de las cosas [...], los determinamos en virtud de la sola imaginación, que no es afectada igualmente por la imagen de una cosa presente que por la de una futura. De donde resulta que el conocimiento verdadero que tenemos del bien y del mal no sea sino abstracto, o sea, universal, y que el juicio que hacemos acerca del orden de las cosas y del nexo de las causas, para poder determinar qué es bueno o malo para nosotros en el presente, sea más bien imaginario que real. Y así, no es de extrañar que el deseo que [...] surge del conocimiento del bien y del mal en tanto que mira al futuro pueda ser coercido muy fácilmente por el deseo de cosas agradables en el presente, sobre lo cual véase la proposición 16 de esta parte.⁵³⁶

Por este motivo, no obstante, conocer las cosas con un orden temporal que enlace sus distintos momentos a través de la causalidad y, en donde de manera certera y racional se establezca una misma afección de lo pretérito, lo actual y lo porvenir, por otra parte, esto no significa que se tenga un conocimiento adecuado de la duración de las cosas, es decir, de su finitud en tanto que existencia. Ya que, si lo pudiésemos conocer, entonces, podríamos determinar el conocimiento tanto del pasado, del presente y del futuro de las modificaciones finitas y a través de ello determinar su certeza. Mas siendo imposible este tipo de conocimiento, no le será factible al ser humano establecer un tipo adecuado de ideas a través de la duración de un cuerpo en la existencia, ello es, del saber acerca de su principio y su fin. Por esta razón un hombre libre adjudicará el conocimiento que tiene a una certeza real de las cosas en un orden temporal que enlace pasado, presente y futuro en un mismo proceso que, no depende del conocimiento del tiempo en tanto que duración de existencia de la cosa, sino a través de la necesidad de sus propias leyes y de la relación que pueda establecer su potencia respecto a su medio. En esto último, a diferencia del conocimiento de la duración, consistirá lo *sub specie arternitatis*. Por esta razón el conocimiento de un hombre libre sobre sí mismo consistirá en una introspección de sus pasiones, sus capacidades reales, sus necesidades, en fin, de la potencia y de la forma en la cual puede desarrollar su obrar también de forma segura y fuera de los peligros. En consecuencia, nuestro filósofo asegura que: “*Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación no de la muerte, sino de la vida.*”⁵³⁷ Por lo tanto, la idea de la vida no puede establecerse racionalmente como un conocimiento acerca de la finitud de sí misma ya que no es posible determinar su duración. Por el contrario, un hombre libre buscara racionalizar sobre su proceso vital que se da en su existencia misma a través de la utilidad de la que se sirve el sujeto virtuoso para incrementar su potencia. En resumen, un hombre libre busca vivir, obrar y conservar su ser, y no desgastará su pensamiento en imaginar sus años en la existencia, ni los misterios, ni las circunstancias de su futura muerte: Un hombre libre, esto es, uno que vive según el solo dictamen de la razón, no es guiado por el miedo a la muerte [...], sino que desea directamente el bien [...]. Esto es [...], obrar, vivir, conservar su ser sobre el fundamento de la búsqueda de su utilidad propia. Y así, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida.⁵³⁸

⁵³⁶ E4p62s.

⁵³⁷ E4p67.

⁵³⁸ E4p67d.

La temporalidad si bien es una abstracción del hombre, en tanto que somos seres finitos y modales es un marco de acción necesario para nosotros, el cual, se hace imperante organizar y racionalizar con el fin de incrementar nuestra propia potencia de obrar.

3.3.- Dimensión social

A lo largo de este último subcapítulo hemos establecido que, la libertad y la razón, no pueden darse como absolutos ni en la ontología, ni en la moral de nuestro autor. Es decir, habrá momentos en la vida de todo hombre en los cuales reina la pena, la ira, la envidia o cualquier afecto que constituya una pasión. Por ende, el hombre al verse superado por su medio natural deberá procurar la modificación de su entorno para que éste constituya un bastión en el cual se pueda asir en los momentos en los cuales sus pasiones dominen a las leyes de su sola naturaleza. Por esta razón nuestro filósofo establece que en el hombre se da por naturaleza la necesidad de cooperar con el otro. Esto se puede dar ya sea mediante la imaginación o la razón, ya que el esfuerzo por la perseverancia en el ser se da desde ambos aspectos. Por lo tanto, tanto el ignorante, como el sabio, buscarán vivir en sociedad, ya que nada reporta más beneficios para nuestra propia vida que esto. Por consiguiente, en primer lugar, estudiaremos la forma en la cual los hombres ignorantes (aunque a través de su imaginación) viven en una sociedad de la que dependen por medio de sus pasiones. En segundo lugar, indagaremos la forma en la cual el hombre libre se relaciona con los demás a través de la amistad y de afectos que propicien el fortalecimiento de los lazos sociales. Por último, en este subcapítulo señalaremos la necesidad que se da a partir de la sociabilidad de los hombres de establecer un estado político que vele por la libertad y la paz de los individuos. Finalmente, en el subcapítulo 4.1 *La libertad y la política* estudiaremos de forma breve la forma en la que se relaciona la libertad en el estado respecto a la libertad en el aspecto ético, ya que si bien es posible denominar a un estado como “libre” esta denominación no tendrá los mismos criterios que califican a los individuos. Sin embargo, si bien para Spinoza en la realidad histórico-política el estado ha llegado a oprimir la libertad de los individuos, también podrá ser estudiado como un *medio* útil para que los hombres aumenten su potencia de obrar.

Regresando a la temática propia de este subcapítulo no podemos presuponer que el hombre sea un ser totalmente autónomo que deba poder cargar sobre el peso de sus hombros toda su existencia. Sino que Spinoza, al igual que casi toda la tradición de filosofía política occidental, será un pensador que tendrá claro que para el sustento de la propia vida humana es necesario fundar lazos de sociabilidad y de cooperación con los otros hombres. En este sentido, cuando nos referimos a la vida humana, no solamente estaremos señalado a la supervivencia desnuda del hombre, ya que no es suficiente llamarla como tal por el mero hecho de conservar sus signos vitales, sino que también aludimos al hecho de propiciar, conservar y aumentar su libertad. Por esta razón, convivir con los otros será una praxis fundamental para que el hombre pueda lograr dichos objetivos. Respecto a este tema, la tesis que defenderé es que podremos identificar en el pensamiento spinozista dos grandes momentos, el primero será ético en donde él infiere ciertos tipos lazos que se dan tanto entre hombres libres y sujetos que dependen de sus pasiones. La segunda etapa será política y, en ésta, Spinoza presupondrá

que si bien hay una necesidad del hombre por la cooperación del otro, también se asumirá que el hombre es un ser pasional que, en una gran cantidad de ocasiones, no se puede limitar a través de sus propias fuerzas o medios, por este motivo, es indispensable que el ser humano habite en un medio político que sea capaz tanto de abordar sus pasiones a través de la ley para garantizar la seguridad del estado y, por otra parte, nuestro autor propondrá una política que tomando en cuenta el contexto histórico y pasional de los estados concretos pueda procurar la libertad tanto del estado visto como un modo compuesto, así como la del individuo.

3.3.1.- De las pasiones a la ciudad en la *Ética*.

Establecimos que, indefectiblemente los hombres tienen pasiones. Por esta razón será muy importante para nuestro pensador dar cuenta de la manera en la que detentan un cierto tipo de interacción entre los hombres. Por consiguiente, en el libro IV de la *Ética* se da un fundamento de las pasiones sociales a través de las cuales los hombres se relacionan unos frente a otros, de esta manera, en primer lugar, daremos cuenta de los afectos que se dan entre hombres que no se pueden denominar libres. Nuestra tesis será que, en el *derecho natural* no será imposible una cierta sociabilidad debido a que, si bien en esta no puede existir un medio común entre los hombres que domine las pasiones (derecho civil), los seres humanos buscarán por naturaleza unir sus fuerzas a través de la utilidad y la amistad. Y, por otro lado, los sujetos también se unen por medio del temor a ser atacados, por ende, las pasiones también son causa de sociabilidad. Sin embargo, esto no significa que la postura spinozista se reduzca a un hobbesianismo fuerte en donde la búsqueda de un estado político o de una ciudad se dé meramente por la búsqueda de la seguridad por temor al otro⁵³⁹. Sino fundamentalmente se debe a la cooperación que se suscita entre los hombres y a la necesidad natural de vivir con el otro. En este sentido, plantearé que para el filósofo holandés si bien establece como uno de los problemas fundamentales de la sociabilidad en el estado político la garantía de la seguridad, por otra parte, ésta no se sustentará fundamentalmente por medio del temor, ya que si bien no se detendrá una postura utopista que imagine un estado ideal sin recursos coercitivos, junto con la seguridad se debe procurar una sociedad política que garantice tanto la libertad del estado, así como de los individuos que lo conforman. Hecha esta aclaración⁵⁴⁰ entonces, tendremos que establecer que los hombres en la medida en la que *sólo son arrastrados por el influjo de sus pasiones no convendrán en nada entre sí mismos y, en consecuencia, entrarán en un permanente conflicto, sin embargo, este presupuesto de un derecho natural en donde se detente un estado de guerra pura es rápidamente desechado, ya que, si bien no es posible para Spinoza proponer la absoluta libertad de los hombres (ni siquiera de los más sabios o libres), por otra parte, tampoco plantea que todos los hombres puedan vivir en un estado de absoluta impotencia o servitud, ya que es connatural para todos los hombres (incluso para los más ignorantes) tener ideas adecuadas (lo cual también se traduce en establecer ideas útiles para sí) y además, habrá un mismo esfuerzo o conato tanto por parte del ignorante, así como del sabio para establecer una fuerza*

⁵³⁹ Cfr. Hobbes, *Leviathan*, Parte I. Cap. XIII De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y su miseria. Cap. XIV De la primera y segundas leyes naturales y los contratos. Así como: Parte II. Cap. XVII De las causas, generación y definición de un Estado.

⁵⁴⁰ Este tema lo tocaremos a fondo en el próximo capítulo 4.1: La libertad y la política.

común que se funde mediante la unión de sus esfuerzos. Esto se puede afirmar en tanto se plantea que: “De aquí se sigue que se dan algunas ideas o nociones comunes a todos los hombres. Pues [...] todos los cuerpos convienen en ciertas cosas, las cuales [...] deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente.”⁵⁴¹ De tal suerte que Spinoza tanto en la *Ética* así como en el *Tratado Político y el Tratado Teológico Político*, presupondrá un estado o derecho natural en el cual, si bien en un principio instaura una lógica pasional a través de la cual se antoja casi imposible que los hombres organicen una comunidad tal, en la que puedan convenir, por otra parte, el mismo impulso por erigir relaciones de conveniencia con los otros, forjarán una sociabilidad tal, que les llevará a un estado político y, por ende, se transitará de un derecho natural a un derecho civil.

A continuación, estudiaremos algunos pasajes a través de los cuales Spinoza hace un ejercicio en el que presupone un medio humano en donde se dé una carencia total de sociabilidad y, por ende, habrá una falta absoluta de cohesión social. En la *Ética*, entonces, se comienza por establecer que: A) En tanto que los hombres están sometidos a sus pasiones no pueden convenir por naturaleza⁵⁴², es decir, no pueden tener cosas en común, ya que lo que suscita que concuerden dos o más modos se da a través de su potencia⁵⁴³, ello significa que los seres humanos tendrán cosas en común por medio de su razón y, como las pasiones son la impotencia del hombre frente a su exterioridad no pueden ejercer acciones, ni deseos con los mismos fines; esto significa que, no sólo no pueden tener una ciudad y una ley común, sino tampoco una sociabilidad bajo la ley natural. B) Por lo tanto, si entre diversos hombres no puede existir una coherencia respecto a sus afectos en la medida en la que son arrastrados por sus pasiones y, por ende, entran en conflicto, asimismo los hombres particulares serán incoherentes e inconstantes consigo mismos; por esta razón los deseos y los fines que se implican en los hombres puramente pasionales no pueden asirse en cosas comunes, ya que la variabilidad de los deseos será tan amplia como la variabilidad de objetos en el mundo⁵⁴⁴. C) Por lo tanto, en la medida en que los hombres que se dejan guiar exclusivamente por sus pasiones no podrán tener nada en común y, en ese sentido, las cosas que desearán serán tan amplias como las cosas externas que se encuentran en su medio. Así, en la medida en que tienen pasiones que son contrarias, ellos mismos se tendrán como enemigos.⁵⁴⁵

Ahora bien, en la medida en que dichos afectos son deducidos a través del orden geométrico, será evidente que la posibilidad de sociabilidad entre individuos que solamente obedecen a sus pasiones será nula, pero ello solamente a la luz de la lógica de estas mismas proposiciones consigo mismas; ello, porque si se continúa con la lectura de la *Ética*, será evidente que la sociabilidad entre hombres será algo connatural a ellos mismos debido a lo explicado más arriba, es decir, a la naturaleza ambivalente del hombre en donde tanto imaginación como razón juegan un papel importante en la unión entre individuos en favor de su propia utilidad.

⁵⁴¹ E3p38c.

⁵⁴² Cfr. E4p32.

⁵⁴³ Cfr. E4p31, E4p31c.

⁵⁴⁴ Cfr. E4p33.

⁵⁴⁵ Cfr. E4p34.

Esto mismo ocurrirá tanto en el *Tratado Político*, así como el *Tratado Teológico Político*, en donde se comenzará por postular un momento sumamente individualista y conflictivo en el derecho natural, en el cual se obedecen exclusivamente a las pasiones, sin embargo, esto se tratará de un presupuesto ya que en la existencia *naturada* no se dan hombres puramente imaginativos o pasionales sino derivado de la propia naturaleza humana surgirá un ser ambivalente, es decir, tanto racional, como irracional. Por consiguiente, plantaremos que en el derecho natural surge la necesidad humana por interactuar y unirse a los otros. Más adelante estudiaremos qué sucede en el *TTP* y el *TP*, en este turno de la *Ética* se establece un análisis de los afectos a través de los cuales transita el ser humano de las pasiones a un estado cívico. En donde, si bien se estableció un estado de conflicto puro en donde si los hombres son guiados únicamente por la pasión no podrá haber en el estado de naturaleza ningún tipo de sociabilidad, sin embargo, también analizará, por contraparte de dicho presupuesto, las condiciones afectivas tales que puedan existir un conjunto de hombres que se relacionen entre sí mediante su sola razón. Esto, al igual que el presupuesto de las relaciones humanas puramente pasionales y conflictivas, no se da en la realidad, pero Spinoza tratará de llevar el análisis de ello hasta las últimas consecuencias. En dicho examen se presupondrá, entonces, lo siguiente: A) Los hombres sólo concuerdan en tanto que viven bajo la guía de la razón.⁵⁴⁶ Esto, debido a que sólo la razón puede establecer que es bueno, ya que esto se da bajo el signo de la necesidad, por ende, en la medida que los hombres obren a través de su entendimiento desean lo que es necesario. Y, como ello conviene con la naturaleza humana, entonces, *dentro de la dinámica de las pasiones sin el presupuesto de un estado político*, sólo los hombres con un entendimiento adecuado sabrán cuales son las necesidades reales del ser humano, es decir, aquellas cosas que le son objetivamente buenas.⁵⁴⁷ B) En consecuencia se puede afirmar que, lo *más útil* para el hombre es otro hombre que vive mediante la guía de la razón.⁵⁴⁸ Y entre más se siga la propia utilidad, más útil devendrán los hombres particulares para los demás.⁵⁴⁹ D) Finalmente habrá de añadirse que, el sumo bien, es decir el conocimiento adecuado de la esencia infinita de Dios⁵⁵⁰, es común a todos los hombres puesto que se deduce de la plena razón, la cual es la misma esencia de la naturaleza humana, y por lo tanto todos los hombres podrán gozar de ello.⁵⁵¹ Por esta razón, quien desea el sumo bien para sí lo desea con la misma intensidad el hombre coherente para los demás y, por ende, se esforzará para que todos quienes le rodean vivan mediante el dictado de la razón.⁵⁵² Por consiguiente, estas presuposiciones se dan más allá de un estado que se pueda denominar de civilidad, ya que aquí nuestro pensador solamente estará haciendo referencia a la manera en la cual los hombres se relacionan a través de su entendimiento y de sus afectos. Por ende, tanto los hombres que se guían por sus pasiones, así como los que usan su razón buscarán su propia utilidad, la diferencia radicará en que el bien de los hombres pasionales será egoísta ya éste no podrá coincidir con la utilidad de la naturaleza humana, es decir, con su verdadera necesidad, mientras que en la razón convergirá la utilidad personal con la social debido a que el verdadero bien no podrá

⁵⁴⁶ Cfr. E4p35.

⁵⁴⁷ Cfr. E4p35d.

⁵⁴⁸ Cfr. E4p35c.

⁵⁴⁹ Cfr. E4p35c2.

⁵⁵⁰ *Vid. Infra.* Cap. 4.2. Libertad como conocimiento y práctica.

⁵⁵¹ Cfr. E4p36, E4p36d, E4p36s.

⁵⁵² Cfr. E4p37, E4p37d.

ser distinto en cada hombre. En consecuencia, en el empleo de la imaginación podremos señalar un orden en el cual cada uno sigue su propio criterio, el cual se torna tan infinito como las cosas de las cuales dependen las pasiones del hombre; por otro lado, bajo la guía de la razón los hombres al perseguir lo que es realmente útil para ellos procurarán hacer el bien al otro (lo cual, no significa ni detentar egoísmo ya que si bien, cada quien se procura lo útil, a su vez deberá atender al bien de los otros, ni tampoco expresará una vocación de sacrificio ya que tener en cuenta el bien ajeno también implica una utilidad para sí). Sin embargo, ambos terrenos o presupuestos planteados en esta sección de la *Ética* no suponen un estado político y, por consecuencia, se presentan tanto como una distopía hobbesiana de guerra perpetua a causa de la inmensa diversidad de fines perseguidos por las pasiones y, por contraparte se expone una utopía en donde los individuos a través de su razón siguen la verdadera utilidad para sí mismos que coincide con la naturaleza humana y que, por lo tanto, termina siendo el bien común para todos los hombres. Mas esta utopía del entendimiento, así como la distopía de estado de naturaleza meramente pasional serán productos de un análisis lógico de las consecuencias de establecer solamente alguna de las dos formas que tiene el hombre para relacionarse con los otros, empero en la realidad no se expresa ni el estado de guerra distópico, ni la utopía del entendimiento.

Por supuesto, si entonces aquí no se presupone un derecho civil, ni un estado político, entonces, el derecho natural tampoco podrá asir en su realidad ni una distopía de guerra perpetua ya que los hombres no pueden ser totalmente pasionales e imaginativos, así como tampoco se podrá presuponer una utopía roussoniana en donde los individuos por naturaleza busquen el bien. Por lo tanto, en el estado de naturaleza no se puede reconocer ni siquiera un bien o un mal social, simplemente hay una diversidad de criterios por medio de los cuales cada uno busca asir su propia existencia, a veces coincidiendo con el otro y a veces siendo su contrario. Entonces, si no hay ni utopías, ni distopías, sí habrá, por otro lado, un medio de diversos criterios, los cuales, los hombres tratarán por distintos caminos de unificar para su beneficio individual y mutuo. En el siguiente fragmento podemos avisar la manera en la que Spinoza argumenta cómo, el ser humano desde su ambivalencia busca el establecimiento de una sociedad común, por lo que: 1.- Lo más útil para el ser humano es otro hombre, al punto de establecer que: *el hombre es un Dios para el hombre*. 2.- Sin embargo, se nos dice que la mayoría de las veces los hombres son pasionales, es decir, son opuestos unos a otros, en este caso se dice que son “envidiosos y se molestan mutuamente”, por lo cual se afirma que: “Lo que acabamos de mostrar lo atestigua también, cotidianamente, la experiencia con tantos y tan elocuentes testimonios que casi todos tienen en la boca que *el hombre es un Dios para el hombre*. Pero raramente sucede que los hombres vivan según la guía de la razón, sino que están dispuestos de manera tal que la mayoría son envidiosos y se molestan mutuamente.”⁵⁵³

En este fragmento, por lo tanto, se hace evidente que, así como se puede observar en la experiencia una naturaleza racional en donde el hombre comprende que no hay nada más útil para el hombre que otro hombre, por otra parte, también se muestra de manera tangible que los hombres la mayor parte del tiempo son opuestos unos a otros. Es decir, si bien Spinoza no niega que la pasión sea lo más común en los individuos la

⁵⁵³ E4p35s.

mayor parte del tiempo, por otra parte, no rechaza tampoco que cualquier hombre pueda tener acceso a entender adecuadamente que: el hombre en sociedad es de *suma utilidad*. Esto es evidente en la continuación del fragmento anteriormente referido:

Mas, no obstante, difícilmente soportan una vida solitaria, de suerte que aquella definición según la cual el hombre es un animal social ha gustado mucho a la mayoría. Y en realidad, la cosa es que de la sociedad común de los hombres surgen muchos más beneficios que daños. Así pues, ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas y detéstelas los teólogos, y alaben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, y desprecien a los hombres y admiren a los brutos. Experimentarán, no obstante, que con la ayuda mutua los hombres se procuran con mucha más facilidad lo que precisan, y que no es sino uniendo sus fuerzas como pueden evitar los peligros que por doquier les acechan. [...] ⁵⁵⁴

La sociabilidad es connatural entre los hombres, por lo tanto, detentará los siguientes elementos: 1.- Si bien la mayor parte del tiempo los hombres pueden ser contrarios los unos a los otros, por otra parte, tampoco (a través de sus afectos) soportarán la vida solitaria. Por ende, Spinoza acepta la definición del hombre como un animal social que, en este caso busca al otro. Una cuestión interesante que podemos notar en este estadio de la argumentación será que aún no menciona nada acerca de un estado civil, por lo cual podemos presuponer que aún se trata de un estado de naturaleza en el cual los hombres a través del afecto natural de la compañía y del “no poder soportar la soledad” (al cual le podríamos adjetivar muchos significantes tales como “tedio”, “miedo”, “aburrimiento”, “horror”, etc.) se comienza a argüir a favor de una cierta sociabilidad. 2.- Aunque lo *social* esté conformado, en parte, a través de afectos que son pasiones tales como “ese no sobrellevar la vida en aislamiento” o bien mediante el simple deseo por estar con el otro, la vida en sociedad común conlleva más cosas buenas que malas para los hombres. Por lo tanto, al menos desde este fragmento no se descarta una sociabilidad natural en donde, no obstante, no se negaría la posibilidad de una cierta identificación racional de la utilidad del hombre para el hombre, tampoco se desechará un cariz afectivo en la consecución de la unión de los hombres. 3.- Finalmente, aunque en este pasaje no se llega a establecer todavía un derecho común al cual se le pueda denominar “civil o político”, desde la misma sociabilidad dada en un estado de naturaleza podemos pensar que, es muy útil la convivencia social ya que por un lado *los hombres se procuran con más facilidad lo que necesitan* y, por otra parte, *evitan de mejor manera los peligros naturales que les persiguen*.

Entonces, por una parte, ya observamos que Spinoza no niega la posibilidad de una sociabilidad natural del hombre. Lo cual, a su vez nos indica que ni el denominado estado de naturaleza, así como tampoco el derecho natural, se deban estudiar en nuestro pensador como etapas históricas concretas previas al derecho político, sino más bien como el presupuesto natural a través del cual es posible detentar una sociabilidad en el hombre tanto a través de su razón así como mediante sus afectos. En el siguiente fragmento analizaremos como se argumenta en la *Ética* el paso de esta “naturalidad sociable” (que es a la vez que conflictiva, necesaria para evitar peligros y para la procuración de las necesidades humanas) a un estado de derecho civil, el cual se denomina ciudad y que tiene como característica una ley común. El argumento estaría organizado de la siguiente manera, en primer lugar, se menciona que:

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

[...] Pero antes ha de decirse algo sobre el estado natural y civil del hombre. Cada cual existe por derecho sumo de la naturaleza y, en consecuencia, cada cual obra por derecho sumo de la naturaleza aquello que se sigue de la necesidad de su naturaleza. Y así, juzga cada cual en virtud de un derecho sumo de la naturaleza qué es lo bueno, qué es lo malo, y mira por su utilidad según su ingenio propio [...] y se venga [...] y se esfuerza por conservar lo que ama y por destruir lo que odia [...]. Y si los hombres viviesen según la guía de la razón, cada cual detentaría [...] este derecho suyo sin daño alguno para los demás. Mas como están sometidos a los afectos [...], los cuales superan con mucho la potencia, o sea, la virtud humana [...], son por ello arrastrados a menudo en direcciones diversas [...] y son contrarios entre sí [...] aun cuando precisan de un auxilio mutuo [...].⁵⁵⁵

De este fragmento podemos confirmar distintos puntos ya analizados en esta sección, en primer lugar, que el derecho natural se da en torno a los individuos ya que no es otra cosa que la facultad que tiene cada hombre de obrar mediante su propia necesidad y juicio. Sin embargo, como ya también establecimos cada cual juzga lo que es bueno y malo, por lo tanto, en este sentido los hombres se terminan convirtiendo en contrarios unos para los otros. En segundo lugar, también es notable que se da el *presupuesto* en donde *si todos los hombres vivieran* según la razón, entonces, el dictado del juicio *particular* se daría sin ningún perjuicio para los demás hombres, ya que perseguir la verdadera utilidad y bien, necesariamente responden a la naturaleza humana, por lo cual, se detenta el bien común. En donde, a partir de ello se establece un paso muy importante entre el derecho natural y el social, ya que el ser humano *a pesar de que sabe que lo más útil para el hombre es otro hombre (y por lo tanto produce ideas adecuadas) por otra parte, se deja llevar por sus pasiones. Por lo tanto, aquí aparece de nuevo esta ambivalencia humana en donde, no obstante, sabe que necesita del otro para evitar los peligros, así como para poderse procurar todo aquello que necesita (comida, vestido, habitación, etc.) y, finalmente, para unir sus fuerzas, por otra parte, es contralado y guiado por sus pasiones ya que “aun cuando precisa auxilio mutuo” se expresa como el contrario del otro.* En consecuencia, el argumento mediante el cual se transita del derecho natural al civil se encuentra en esta intersección dual entre la utilidad del otro que nos empuja a un mismo bien dado a partir de la naturaleza humana y la divergencia de las pasiones que nos llevan a la confrontación. En consecuencia, la siguiente parte del argumento buscará la concordancia entre la utilidad del hombre por el hombre y las pasiones humanas, por lo tanto, el paso entre el derecho natural y el civil dispondrá que:

Así pues, para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse auxilio es necesario que cedan su derecho natural y que se aseguren recíprocamente de que no harán nada que pueda redundar en un daño para el prójimo. Según qué razón pueda suceder esto, a saber, que los hombres, sometidos necesariamente a los afectos [...] e inconstantes y variables [...], se aseguren recíprocamente y confíen los unos en los otros, [...]. A saber, porque ningún afecto puede ser coercido sino por un afecto más fuerte y contrario al afecto que ha de ser coercido y porque cada cual se abstiene de inferir un daño por temor de [recibir] un daño mayor. Así pues, según esta ley se podrá establecer una sociedad a condición de que esta reivindique para sí el derecho que tiene cada cual de vengarse y de juzgar sobre el bien y el mal, y a condición de que tenga, por tanto, la potestad de prescribir una norma común de vida y de dictar leyes y de afianzarlas, no con la razón, que no puede coacer los afectos [...], sino con amenazas.⁵⁵⁶

⁵⁵⁵ E4p37s2.

⁵⁵⁶ *Ibidem*.

De esta manera, se plantea que para que pueda confluír de manera común el auxilio mutuo que de manera connatural se da en los hombres, es necesario que parte del derecho natural del hombre sea cedido (al estado político) en virtud de la garantía de que no se dañará al prójimo, es decir, se hará en favor de la salvaguarda de la comunidad frente a las pasiones individuales. Entonces, la razón fundamental del derecho dado estribará, por una parte, en mantener e incrementar la utilidad y el auxilio o cooperación mutua entre los hombres y, por otro lado, de salvaguardar su integridad frente a las pasiones de los otros. Por lo tanto, en el derecho común (que más adelante y en otros textos como el *TP* y el *TTP* se denominará derecho civil) se garantizará que mediante él se pueda mantener una sociedad más sólida en donde a condición de que se ceda cierta capacidad de juzgar que está bien y mal por un criterio público, es decir, por una misma norma de vida que permitirá afianzar dichas leyes en pro de una sociedad más segura y libre⁵⁵⁷, ello no mediante la razón, sino por medio los afectos. Esto es así debido a que, si bien, para nuestro autor un hombre libre prefiere vivir en una ciudad que en un estado de aislamiento,⁵⁵⁸ por otra parte, derivado del hecho de que sólo un afecto más fuerte puede coacer a otro afecto, entonces, en los hombres pasionales se necesitará dicho mecanismo para que sus actos acaten ese orden común que en las leyes civiles se han dictado. El hombre racional, por contraparte, no necesitará de ningún factor externo a su propia naturaleza para dictaminar que es mejor vivir entre una comunidad capaz de proveerle auxilio, cooperación y seguridad, por lo tanto, en estos sujetos el derecho civil no necesita hacer nada puesto que, desde su interioridad, es decir, desde los dictados de su razón podrán decretar como utilísimo vivir en un estado político. Por supuesto, dichos mecanismos coercitivos deberán ser válidos para todo sujeto que se le pueda nombrar ciudadano, esto debido a que ningún hombre puede ser completamente racional en toda situación y tiempo, sin embargo, para el hombre que utiliza más su razón se guiará más por la utilidad que le provee una sociedad con una ley común que por los castigos que pueda ejecutar el estado, en pocas palabras se guiará más por su libertad que por el miedo.

Finalmente, el argumento termina con la denominación de la sociedad conformada por leyes comunes a la cual se nombra *ciudad* y, a sus habitantes, es decir, a sus sujetos de derecho como *ciudadanos*. En donde se tendrán las siguientes características: 1.- En el estado de naturaleza o en el derecho natural no hay nada bueno o malo en virtud de la comunidad, sino sólo cuando se dicta una ley común y se cede este derecho a la sociedad. 2. El pecado y la obediencia sólo tienen razón de ser mediante una ley común, en donde si se comete la primera se deberá recibir un castigo, mientras que en la segunda se podrán gozar las ventajas que puede ofrecer un estado. 3.- La propiedad privada sólo tiene sentido en tanto que se dictan las normas para saber qué cosas le pertenecen a cada uno y, por lo tanto, en virtud de que fuera de la ciudad todos son dueños de todo, sólo en el estado hay justicia o injusticia ya que a través de estos conceptos se emite una valoración de las posesiones. En palabras de nuestro autor se establecerá que:

⁵⁵⁷ Sobre el tema de las finalidades en el estado como libertad y seguridad, lo tocaremos en el subcapítulo 4.1 *La libertad y la política*.

⁵⁵⁸ Cfr. E4p40, E4p73.

Esta sociedad, consolidada con las leyes y por la potestad de conservarse, se llama *ciudad*, y quienes son protegidos mediante su derecho, *ciudadanos*. A partir de esto entendemos fácilmente que no se da nada en el estado de naturaleza que sea bueno o malo en virtud del consenso de todos, pues todo aquel que está en un estado natural mira tan solo por su propia utilidad. [...] Y así, en el estado natural no puede concebirse el pecado, mas sí en el estado civil, donde se decide por común consenso qué es el bien y qué el mal, y donde cada cual está obligado a obedecer a la ciudad. Así pues, el pecado no es nada otro que la desobediencia, el cual, por ello, solo puede ser castigado por el derecho de la ciudad. Y por el contrario, la obediencia es atribuida al ciudadano como un mérito, pues por ella sola se le juzga digno de gozar de las ventajas de la ciudad. Además, en el estado natural nadie es dueño de cosa alguna en virtud de un consenso común, ni se da cosa alguna en la naturaleza de lo que se pueda decir que es de este hombre pero no de aquel otro, sino que en ella todas las cosas son de todos y, por tanto, no puede concebirse en el estado natural voluntad alguna de dar lo suyo a cada cual, ni de quitar a uno lo que es suyo. Esto es, en el estado natural no hay nada que pueda decirse justo o injusto. Mas sí en el estado civil, donde se decide en virtud de un común consenso qué es de uno y qué de otro.⁵⁵⁹

Por lo tanto, en la *Ética* se toman como factores determinantes del establecimiento del derecho civil tanto la capacidad del hombre de poder prestar auxilio y de ser un instrumento de cooperación con sus semejantes, así como la infinitud de las pasiones derivadas de la inmensidad de cosas que pueden influir por su potencia al ser humano. Por un lado, el derecho civil, responderá al llamado de la razón que mediante ideas adecuadas puede distinguir que *el hombre es un Dios para el hombre* y, por otra parte, responde con leyes y, con mecanismos tanto coercitivos, así como imaginativos pero que puedan orientar al hombre hacia la cooperación tales como el mérito o, la obediencia. Es decir, la ley civil, para Spinoza deberá procurar que tanto el hombre libre pueda reconocer su acción en la ciudad como algo utilísimo para incrementar su potencia de obrar y, por otra parte, deberá responder a un bien común que garantice la integridad de sus ciudadanos. Por esta razón, se echará de mano conceptos como pecado, castigo, obediencia, merito, justicia o injusticia.

3.3.2.-Del derecho natural al derecho civil en el *Tratado Teológico Político* y en el *Tratado Político*

A este respecto, la tesis que defenderemos en este apartado será que, por una parte, ambos tratados responden a la misma lógica que se da en la *Ética* en torno al tránsito entre el derecho natural y el civil. Es decir, en los tres tratados se dan los presupuestos en los cuales los hombres: A) Son pasionales y, por lo tanto, se plantean como contrarios unos a los otros. B) Por otra parte, el hombre será capaz de identificar la utilidad que conlleva el vivir en sociedad. C) Detendrá una sociabilidad natural y afectiva derivada de deseo de convivir con los otros, de la utilidad que presta el auxilio en la obtención de bienes, en las ventajas que se tienen frente al peligro y, en la unión de fuerzas. D) Y, finalmente, el paso de una ley natural y personal a una ley común a través del ceder parte de su derecho natural en consecución de una ley común.

Estos elementos, sin duda, estarán expresados en los tres tratados, sin embargo, habrá de aclararse que existe una diferencia formal en el *Tratado Teológico Político* respecto a la *Ética* y al *Tratado Político*, ello será que el *TTP* habrá una teoría contractualista a través de la cual habrá un pacto y, por ende, un contrato entre los hombres que se erijan como ciudadanos de un determinado estado, desde el cual se sentarán las bases de las

⁵⁵⁹ E4p37s2.

leyes comunes que regirán en una sociedad determinada. Sin embargo, defenderemos que, si detrás de dicho contrato se encuentran los mismos elementos constitutivos del derecho civil que respecto a la *Ética* y al *TP*, entonces, sólo será una forma más de plantear la manera en la que los hombres ceden parte de su derecho natural en favor de una sociedad civil con leyes comunes. Revisemos, entonces, el *TTP* y el *TP* y la manera en la cual su argumentación coincide con todos los presupuestos que acabamos de mencionar.

Aseguramos, entonces, que en la *Ética la ambivalencia pasión-acción o imaginación-razón*, se argumentan en favor de llevar la lógica misma de dichas formas de asir el mundo hacia sus últimas consecuencias, pero también afirmamos que en la experiencia no se dan ni hombres puramente irracionales, ni racionales, por esta razón el dilema de plantear una sociedad civil se da desde esta trinchera. De esta manera, en el *TTP* se establece que el derecho natural no es otra cosa que la facultad humana de seguir su propio conato, por esta razón incluso no existe diferencia entre el derecho natural de una piedra o de un animal por perseverar en su existencia respecto a los individuos humanos. En torno a ello se asegura:

En esto, no reconozco ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los demás, que ignoran la verdadera razón, ni entre los tontos y locos y los sensatos. Porque todo lo que una cosa hace en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho puesto que obra tal como está determinada por la naturaleza y no puede obrar de otro modo.⁵⁶⁰

En este sentido, si no hay diferencia entre un lobo y un hombre o, entre un hombre y un asteroide, así con más razón no se podrá detentar tangiblemente una diferencia entre un hombre razonable y un loco. Por este motivo el derecho natural sentará las bases, no de un estado previo o histórico de la humanidad, sino afectivas y racionales sobre las cuales se deberá sustentar el derecho civil. Por esta razón asevera nuestro pensador que:

De ahí que, mientras consideramos que los hombres viven bajo el imperio de la sola naturaleza, aquel que aún no ha conocido la razón o que no tiene todavía el hábito de la virtud, vive con el máximo derecho según las leyes del solo apetito, exactamente igual que aquel que dirige su vida por las leyes de la razón. En otros términos, así como el sabio tiene el máximo derecho a todo lo que dicte la razón o a vivir según las leyes de la razón, así también el ignorante y débil de espíritu tiene el máximo derecho a todo lo que aconseja el apetito o a vivir según las leyes del apetito. [...]⁵⁶¹

De esta manera, el derecho natural está fundamentado en el conato individual y, por esta razón, al igual que las cosas tienen el máximo derecho de esforzarse de acuerdo con su potencia, tanto el loco, como el cuerdo, el sujeto pasional y el racional, tienen el mismo derecho a perseverar. Sin embargo, tal como lo afirmamos en el análisis de la *Ética*, si bien podemos afirmar que la mayoría de los hombres viven según el dictado de sus pasiones⁵⁶², por otra parte: 1.- *Nadie puede dudar de que es mejor vivir en sociedad bajo una misma ley, es*

⁵⁶⁰ TTP Cap. XVI [189] 30, [190].

⁵⁶¹ TTP Cap. XVI [190].

⁵⁶² Cfr. "El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder. No todos, en efecto, están naturalmente determinados a obrar según las reglas y las leyes de la razón, sino que, por el contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas y, antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso de que reciban una buena educación." TTP Cap. XVI [190].

decir, todo hombre al ser racional puede tener una idea adecuada de ello. Y, 2.- Todo hombre deseará, es decir, tendrá el afecto de vivir en seguridad y auxilio de los demás. Por lo tanto, en el TTP se buscará dar una respuesta a esta doble característica humana en la cual, por un lado, podemos buscar y pensar adecuadamente nuestro conato en torno a la unión social y, por otra parte, necesitamos al otro desde un auténtico *deseo* de convivir en la búsqueda de seguridad y auxilio. Por este motivo será muy importante para nuestro pensador que, por un lado, se pueda vivir con paz, es decir, que exista una cooperación mutua en la sociedad para permanecer en la existencia a través de la supresión de las pasiones que se puedan tornas violentas. Esto, se dará en primer lugar, no porque lo razonen como lo mejor, sino por obediencia y respeto a la ley común. Y, en segundo lugar, a través de cultivar la ayuda mutua ya que mediante ella será *posible* que los hombres desarrollen su entendimiento y, por lo tanto, que sean más libres para determinar sus obras en virtud de su máxima utilidad. Por lo tanto, la ley común se da, tanto a partir de un esfuerzo de todos los hombres para “vivir seguros y lo mejor posible”, así como mediante la razón que conoce certera y activamente y, por ende, producir comúnmente una ley es lo más adecuado y útil para alcanzar seguridad y libertad. Esto se desarrolla de la siguiente manera en el TTP:

Nadie puede dudar, sin embargo, cuánto más útil les sea a los hombres vivir según las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón, los cuales, como hemos dicho, no buscan otra cosa que la verdadera utilidad humana. Ni hay nadie tampoco que no desee vivir, en cuanto pueda, con seguridad y sin miedo. Pero esto es imposible que suceda, mientras esté permitido que cada uno lo haga todo a su antojo y no se conceda más derechos a la razón que al odio y a la ira; pues no hay nadie que no viva angustiado en medio de enemistades, odios, iras y engaños, y que no se esfuerce, cuanto esté en su mano, por evitarlos. Y, si consideramos, además, que, sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón, como hemos probado en el capítulo, veremos con toda claridad que, para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos.⁵⁶³

Entonces, se asevera en este fragmento que mediante la unión de esfuerzos los hombres han producido una ley común a favor de su utilidad. En consecuencia, esta ley, a su vez, responderá tanto a los afectos pasionales, así como al deseo que, visto desde la razón se torna en lo más útil para ser humano, es decir, en la necesidad de establecer vínculos sociales. En este sentido, es notable la siguiente afirmación:

En vano, sin embargo, lo hubieran intentado, si quisieran seguir únicamente los consejos del apetito, puesto que las leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado. Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio.⁵⁶⁴

Por lo tanto, el pacto o contrato que erigen los individuos en torno al estado político se deberá de expresar con la mayor fuerza racional posible, ya que, si bien la ley responde a la naturaleza pasional del hombre, por otra parte, la razón es una facultad que todos los seres humanos somos capaces de ejercer (y sólo a través de dicho presupuesto tiene lógica este último fragmento). En este sentido, si la mayor parte del tiempo

⁵⁶³ TTP Cap. XVI [191] 10-20.

⁵⁶⁴ TTP Cap. XVI [191] 20-30.

los hombres somos arrastrados por el mundo externo, por otra parte, también somos capaces *de garantizar racionalmente el deseo* que nos hace convivir en una sociedad que nos otorgue cooperación, seguridad en la unión de fuerzas y que, además pueda ser un bastión para la libertad individual. Por lo tanto, este pacto es evidente para todos a “menos de ser tomado por un loco”; por lo cual, a través de ello se deberá respetar el principio de “no hacer a los demás lo que no queremos que nos hagan a nosotros” y defender el derecho de todo aquel que se llame ciudadano, ya que la violación de la ley hacia otro individuo será una transgresión a aquello que garantiza nuestra propia seguridad. Por consiguiente, si bien podremos observar que Spinoza está decantándose por una postura claramente contractualista, ésta se constituye mediante la misma fuerza y deseo a través de la cual los seres humanos se vinculan con el otro. Por ende, más adelante observaremos que no existe diferencia alguna en el proceso descrito aquí respecto al TP, sino solamente en su nomenclatura.

Atendiendo a esta misma lógica de la ambivalencia (pasión-acción) que hemos estudiado a lo largo de este pasaje del trabajo, no obstante Spinoza afirma que el pacto se establece mediante un acuerdo en donde su atributo será la consecución racional de los ciudadanos, ya que, a menos de ser tomado como “un loco” cualquiera podría tener la idea adecuada de que es mejor vivir en un estado político a un estado de naturaleza, sin embargo, a favor de la misma utilidad de la alianza política se deberá organizar el estado y, por lo tanto, la ley, de tal manera que se organicen los afectos de los ciudadanos para que con tal de no romper su promesa, le siga más daño que utilidad por su quebrantamiento. Por lo tanto, también en TTP se cumple con la característica en donde si bien habrá racionalidad en el deseo de unir fuerzas con el otro, una vez dada la ley común deben existir mecanismos coercitivos en el estado. De esta manera nuestro pensador afirma:

Concluimos, pues, que el pacto no puede tener fuerza alguna, sino en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor. Por tanto, es necio pedir a alguien que nos sea siempre fiel a su promesa, si, al mismo tiempo, no se procura conseguir que al que rompa el pacto contraído, se le siga de ahí más daño que utilidad. Esta doctrina debe aplicarse, sobre todo, en el momento de organizar un Estado.⁵⁶⁵

En este sentido, el mecanismo para que los ciudadanos acaten la obediencia a la ley se deberá seguir la norma afectiva en donde se establece que es preferible a través de la esperanza recibir un bien, y no un castigo a través del miedo. Por esta razón, nuestro filósofo tratará de ser realista en torno a las pasiones sociales e individuales del hombre, ya que mediante ellas el estado puede tener la capacidad de procurar la seguridad a través de una obligación -que en los hombres más pasionales- se detenta como un afecto de esperanza o de miedo hacia el porvenir. Por lo tanto, nuestro filósofo afirma que:

Pero está muy lejos de que todos puedan ser fácilmente conducidos por la sola guía de la razón, ya que cada uno es arrastrado por su placer y la mente está casi siempre tan ocupada por la avaricia, la gloria, la envidia, la ira, etc., que no queda espacio alguno para la razón. De ahí que, aunque los hombres prometan, con indudables signos de sinceridad, y se comprometan a ser fieles a su palabra, nadie puede, sin embargo, estar seguro de la fidelidad de otro, a menos que se añada otra cosa a su promesa; ya que,

⁵⁶⁵ TTP Cap. XVI [192] 20.

por derecho de naturaleza, todo el mundo puede actuar con fraude y nadie está obligado a observar los pactos, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mayor mal.⁵⁶⁶

Finalmente, lo que habremos de anotar como una peculiaridad del TTP frente al TP (la cual, será analizada más a fondo en el subcapítulo siguiente) será que el estado nace a través de un pacto fundamental que es llamado democracia. Ya que aquí se presupone que todos los hombres están de acuerdo con formar una sociedad civil común. En donde todos transfirieron a la ciudad el derecho que tienen de defenderse por sí mismos, al respecto se afirma que:

El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo. Todos, en efecto, tuvieron que hacer, tácita o expresamente, este pacto, cuando le transfirieron a ella todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho. Porque, si quisieran conservar algo para sí, debieran haber previsto cómo podrían defenderlo con seguridad; pero, como no lo hicieron ni podían haberlo hecho sin dividir y, por tanto, destruir la potestad suprema, se sometieron totalmente, *ipso facto*, al arbitrio de la suprema autoridad.⁵⁶⁷

Por lo tanto, todo aquel poder para garantizar la seguridad del estado deberá ser transferido a la suprema potestad, ya que una de las características de éste es salvaguardar su unidad, es decir, no debe dividirse ya que eso constituiría una sedición y causaría la destrucción del estado. Sin embargo, como veremos más adelante, la democracia es el tipo de estado (tanto en TP como en TTP) que mejor garantiza tanto la libertad de sus súbditos, así como la del estado mismo.

Por último, analizaremos el papel que juega el TP en la argumentación del paso de la ley natural a la ley civil. En donde, fundamentalmente estableceremos que se encuentran los mismos elementos constitutivos que respecto a la *Ética* y al TTP, sin embargo, a diferencia de TTP, por una parte, no habrá no un pacto, sino que a ello se le designará como “el poder de la multitud”. Y, por otro lado, este mismo señalamiento implicará que no se le podrá denominar a este nuevo estado como democracia, ya que, si bien en el TTP se nombra de distintas maneras al esfuerzo por llegar a una ley común, ya sea como “pacto” o como “democracia”, en el TP el poder de la multitud no es calificado ni como un pacto, ni *a priori* se lo entiende como democracia. Esto ha generado muchos debates en torno a las consecuencias respecto a la manera en la cual Spinoza entiende el derecho civil y, por consiguiente, a la suprema potestad y a la libertad de los hombres, sin embargo, sostendremos que la diferencia en torno a ello no es de fondo, sino de forma. Por ende, en este subcapítulo estudiaremos que los elementos del estado como un lugar político que tiene una ley común se encuentra en los tres principales tratados spinozistas. Consiguientemente en el subcapítulo 4.1 *La libertad y la política* estableceremos: 1.- La manera en la cual el estado se convierte en un medio que garantiza la libertad (en tanto que libertad política o, “libre albedrío”) de los hombres. Y, 2.- De qué forma el derecho civil se relaciona y se distancia respecto a la libertad individual.

⁵⁶⁶ TTP Cap. XVI [192] 30, [193].

⁵⁶⁷ TTP Cap. XVI [193] 20-30.

Señalemos brevemente los puntos nodales que se erigen como las características más importantes de la argumentación acerca de los fundamentos sociales del derecho civil en el TP. En primer lugar, también se define -al igual que se instituye en el TTP- al derecho natural como aquel poder que detentan los modos finitos por naturaleza en virtud de las actividades que pueden obrar en el mundo. Por lo tanto, todo aquello que haga el hombre en favor de su poder estará detentado mediante su derecho natural. Al respecto se afirma de forma paralela a la *Ética* y a TTP, que:

Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder.⁵⁶⁸

Por otra parte, también se describe el hecho de la ambivalencia humana en la cual se establece que el derecho natural del hombre si bien puede responder al uso de la razón⁵⁶⁹ correspondiendo así con su verdadera necesidad, por otra parte, también se afirma que no todos pueden llegar a detentar este nivel cumbre de la vida humana que es la libertad. Por ende, el gozo del derecho natural se da entre grandes peligros para el ser humano, que son norma general de la naturaleza o del derecho natural del hombre, tales como riñas, odios, crímenes, etc. En este sentido se establece que:

Concluimos, pues, que no está en potestad de cualquier hombre usar siempre de la razón ni hallarse en la cumbre de la libertad humana, y que, no obstante, cada uno se esfuerza siempre cuanto puede en conservar su ser. Y como cada uno goza de tanto derecho poder posee, cuanto intenta hacer y hace uno cualquiera, sea sabio o ignorante, lo intenta y lo hace con el máximo derecho de la naturaleza. De donde se sigue que el derecho y la norma natural, bajo la cual todos los hombres nacen y viven la mayor parte de su vida, no prohíbe sino lo que nadie desea y nadie puede; no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito.⁵⁷⁰

Además, se establece al igual que los textos anteriormente analizados que, la unión que se da al final de la transición entre el derecho de naturaleza y el derecho civil se lleva a cabo tanto a través de un acuerdo en el cual los individuos buscan, en primer lugar, aumentar la fuerza y el derecho que detentan en conjunto a la que tienen respecto a al estado de soledad. Este punto es claro a través de la siguiente afirmación: “Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos.”⁵⁷¹

⁵⁶⁸ TP Cap. II § 4.

⁵⁶⁹ Cfr. “Por tanto, si la naturaleza humana fuera de tal condición que los hombres vivieran conforme al exclusivo precepto de la razón y no buscaran ninguna otra cosa, entonces el derecho natural, en cuanto es considerado como propio del género humano, vendría determinado por el solo poder de la razón. Pero los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse. Reconozco, sin duda, que aquellos deseos que no surgen de la razón, no son acciones, sino más bien pasiones humanas.” TP Cap. II § 5.

⁵⁷⁰ TP Cap. II § 8.

⁵⁷¹ TP Cap. II § 13.

Por otra parte, este proceso responderá a la característica humana en donde si bien se ostenta más la pasión que la razón, ambas lo constituyen y, por lo tanto, el esfuerzo por estar juntos no solamente reconoce al poder que pueden ostentar los individuos en sociedad respecto a la soledad, ya que en la medida en la que estén juntos (pero sin un derecho común) podrán ser peligrosos y enemigos:

En la medida en que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros. Por eso mismo, hay que temerlos tanto más cuanto más poder tienen y por cuanto son más perspicaces y astutos que los demás animales. Y como los hombres, por lo general [...], están por naturaleza sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza. Pues, para mí, el máximo enemigo es aquel al que tengo más que temer y del que debo guardarme más derecho tendrán todos unidos.⁵⁷²

En este sentido, también podemos afirmar que hay una especie de sociabilidad (aún insegura) previa al estado político, en la cual los hombres sienten la necesidad o el deseo de unirse para tener una fuerza mayor que estando en soledad. Mas dicha unión y potencia, si bien nos indican que la sociabilidad es previa a la ley común, por esta misma razón aún carece de los elementos que sólo bajo el estado se lograrán afianzar tales como: el reconocimiento de la ley civil, el evitar un estado de permanente enemistad o establecer un medio adecuado para que los hombres puedan ejercitar su razón. De esta manera, cuando dos o más seres humanos se juntan para hacer frente de las adversidades más derecho tienen que los demás y, por esta razón, Spinoza afirma que la autonomía en el derecho natural se define como “el evitar ser oprimido por el otro”, ya que caer bajo el influjo de uno o varios sujetos que no detenten una ley en común con el sujeto oprimido establecerán mediante su poder que éste ya no se puede determinar bajo su propia ley, sino bajo la de los otros. Ello se afirma de la siguiente manera:

Ahora bien [...], en el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda que uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuanto más razones tiene de temer. Añádase a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente.⁵⁷³

Por lo tanto, el ser humano si bien podrá cooperar con el otro en tanto que puede detentar una sociabilidad a través de la cual pueden unir sus fuerzas y, por lo tanto, tener más derechos juntos, esto mismo no garantiza que se esté bajo un régimen estatal de derecho civil. Ya que lo que avala dicho estatuto será que las leyes del estado sean comunes para todos los ciudadanos. Por otra parte, en este punto de la argumentación, si bien tiene algunas diferencias respecto a TTP en tanto que ahí se le daba un especial acento a una cierta racionalidad en el pacto en torno a la ley civil, por otra parte, se coincide en la necesidad connatural que tiene el hombre de seguridad y de unir su derecho natural a otro para aumentar sus probabilidades de ejercer sus obras (su poder) en la existencia. Por esta razón afirma Spinoza que, el ejercicio de la autonomía en el estado natural es algo casi imposible de encontrar debido al permanente acoso del poder tanto de aquellos que por derecho

⁵⁷² TP Cap. II § 14.

⁵⁷³ TP Cap. II § 15.

natural se unieron o bien bajo el poder de los individuos más fuertes o sagaces. Por lo tanto, la autonomía, es decir, el derecho por medio del cual un ser humano tiene la potestad de no ser oprimido bajo el poder del otro paradójicamente no estará garantizada bajo el mismo derecho natural, sino que esta fuerza originaria, esencial y constitutiva del ser humano, sólo se podrá respaldar en el estado o sociedad civil. Por lo tanto, se repetirá de nuevo la idea según la cual el hombre es un animal social por naturaleza. En consecuencia se menciona:

Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues [...], cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos. Y, si justamente por esto, porque en el estado natural los hombres apenas pueden ser autónomos, los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal social, no tengo nada que objetarles.⁵⁷⁴

Entonces, el derecho natural (es decir, aquel que detenta la autonomía del hombre) solo se puede garantizar por medio del derecho civil, ya que este último si bien pide que el ser humano renuncie a ejercer una coerción sobre los demás, tampoco podrá renunciar a la facultad que tiene de juzgar,⁵⁷⁵ ni mucho menos de razonar, al punto de ser tratados como ganado.⁵⁷⁶ Por esta razón, si bien en el estado político se abdica al poder que se tiene sobre el otro (esto, como una parte del derecho natural), por otro lado, el estado o la ley civil protegerá la porción más significativa del derecho natural que es la capacidad de autodeterminarse mediante la razón. Porción que, sin duda, será la más importante ya que procurará las acciones realmente necesarias tanto para el agente que dente el suceso, así como para los otros. En pocas palabras, deberá ser la fracción de nuestra autonomía y de nuestro derecho natural que nos ayude a alcanzar la libertad.

Finalmente, en el TP, respecto al TTP no denomina al derecho civil ni como un pacto, ni como democracia, sino como “una sola mente” ya que desde este horizonte se establecerá que, si un hombre detenta ciertos derechos naturales a partir de su potencia individual, si se une con los demás en tanto que todos estén determinados a actuar por medio de una “sola mente”, entonces poseerán más derechos que estando en soledad. Por lo tanto, el derecho que se posea sobre la naturaleza será el que todos los ciudadanos, a su vez, ostenten. Por lo cual, se afirma que:

⁵⁷⁴ *Ibidem*.

⁵⁷⁵ Cfr. “Hay que considerar, en segundo lugar, que los súbditos no son autónomos, sino que dependen jurídicamente de la sociedad, en la medida en que temen su poder o sus amenazas o en que aman el estado político [...]. De donde se sigue que no pertenece a los derechos de la sociedad todo aquello a cuya ejecución nadie puede ser inducido con premios o amenazas. Así, por ejemplo, nadie puede renunciar a la facultad de juzgar. Pues ¿con qué premios o amenazas puede ser inducido el hombre a creer que el todo no es mayor que su parte, o que Dios no existe, o que un cuerpo, que él ve finito, es un ser infinito, y a admitir, en general, algo contrario a lo que siente y piensa? Igualmente, ¿con qué premios o amenazas puede ser inducido el hombre a que ame a quien odia o que odie a quien ama? Y otro tanto cabe decir de aquellas acciones que la naturaleza humana abomina, hasta el punto de tenerlas por peores que mal alguno, como testificar contra sí mismo, torturarse, matar a sus padres, no esforzarse por evitar su propia muerte y cosas análogas, a las que nadie puede ser inducido mediante premios ni amenazas. Si, a pesar de todo, queremos decir que la sociedad tiene el derecho o la potestad de prescribir tales acciones, no podremos concebirlo, sino en el sentido en que se diría que el hombre puede, con derecho, enloquecer y delirar. Pues ¿qué sería, sino un delirio, aquel derecho al que nadie puede ser constreñido?” TP. Cap. III § 8.

⁵⁷⁶ Cfr. “[...] Por lo demás, aquella sociedad, cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad.” TP. Cap. V § 4.

Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente, es cierto [...] que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos que él; es decir, que ese tal no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho, fuera del que le otorga el derecho común; y que, por otra parte, cuanto se le ordena por unánime acuerdo, tiene que cumplirlo o [...] puede ser forzado a ello.⁵⁷⁷

Asimismo, el poder que tienen los hombres de actuar se define por la multitud y se le nombra directamente como *Estado*. Respecto a este derecho y, en torno a los asuntos de la ciudad, se establecerá que, si la multitud goza un mismo derecho para todos sus habitantes, ya que “todos actúan como una sola mente”, entonces, la sociedad en su conjunto podrá elegir ciertos asuntos de vital importancia para la estructura del estado, tales como erigir o derogar leyes, fortificar las ciudades o bien declarar la guerra y la paz frente a los enemigos. En este sentido, la distinción que instaurará Spinoza respecto a quien detenta el poder en el estado será idéntica a la del TTP, en donde se definirá a través de la forma en la que la multitud establezca la suprema potestad del estado. De esta manera, si la multitud se presenta como lo es ella misma, es decir, como un consejo en el cual todos los ciudadanos participan en la toma de decisiones entonces será llamado democracia, si se arroga el poder sólo en manos de unos será llamado aristocracia, y si sólo queda en manos de uno sólo se llamará monarquía. Al respecto:

Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía.⁵⁷⁸

Cabe aclarar que, si bien en el TTP hay una diferencia entre la nomenclatura de la conformación de un estado ya que en él se designa a la suprema potestad en torno a un pacto, lo cual se designará automáticamente como democracia, mientras que en el TP se le nombra a través de la multitud como el derecho de “una sola mente”, el cual no se atribuye sólo como democracia, sino que puede estar constituido también como aristocracia o monarquía. En torno a esto, hemos demostrado que en primer lugar que, desde ambas perspectivas el tránsito del derecho natural, al derecho civil se conforman de los mismos elementos constitutivos como lo son: la ambivalencia del hombre entre pasión y razón, la necesidad connatural del hombre del auxilio del otro, una sociabilidad natural y, el poder garantizar tanto la seguridad, así como la libertad de sus ciudadanos. Y, finalmente, aunque la democracia no surja en el TP automáticamente como la forma primigenia del estado, por otra parte, tanto en este tratado como en el TTP habrá una valoración de qué tipo de estado garantiza más la libertad de sus súbditos y, desde dicho punto de vista también se coincidirá que la democracia es la forma en la cual se dan menos contradicciones respecto al poder de la supremas potestades en torno a la coacción que debe ejercer frente a sus súbditos, ya que ésta será la forma política que más guarde por la libertad; pero ello será tratado más a fondo en el siguiente subcapítulo.

⁵⁷⁷ TP Cap. II § 16.

⁵⁷⁸ TP Cap. II § 17.

Capítulo 4.- Práctica de la libertad.

4.1.- La libertad y la política.

Como ya lo habíamos señalado anteriormente, en este breve capítulo trataremos de dar cuenta de cómo el estado se debe instituir como un baluarte para los individuos, en el cual, se garanticen sus libertades. En este sentido, también se deberá atender el problema de: ¿qué significa ser un hombre libre para el estado? ¿Qué significa ser un estado libre? Y, finalmente, establecer si ello es idéntico al hombre moralmente libre, es decir, a aquel que ha salido del ámbito de la esclavitud de sus pasiones y que se rige mediante la razón.

4.1.1.- El libre albedrio en el derecho civil.

Se ha planteado de forma acertada en el artículo de Luis Ramos Alarcón: *Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza*, que el criterio de la libertad en el hombre respecto a la conformación del estado de derecho es distinto al criterio que se puede establecer en el individuo en torno a su moral, ya que como hemos estudiado a lo largo de este trabajo el hombre auténticamente libre es aquel que ha logrado (jamás de forma absoluta) tanto conocerse a sí mismo, en el sentido de que puede dominar, sus pasiones y que, además, entiende a través de la razón el medio que le rodea. Sin embargo, en el artículo referido se señala que, en la filosofía política de Spinoza el término libertad no siempre irá acompañado con el mismo significado que respecto a la moralidad. Esto se debe a que como vimos en el capítulo anterior, el estado se compone ambivalentemente de individuos que están dotados tanto de razón, como de pasiones, por lo tanto, el derecho civil que es el pacto o la unión de los conciudadanos deberá responder tanto a las características pasionales-afectivas del hombre, así como a su razón. En este sentido afirma Luis Ramos Alarcón que, el estado al deber garantizar la seguridad de sus miembros deberá hacer responsables a todos los habitantes de hacer cumplir la ley. Por ende, si bien, el término de responsabilidad no aparece desarrollado ni en TP, ni en TTP, no obstante, los individuos al detentar una misma ley deberán comprometerse a cumplirla, ya sea bajo el auspicio de la razón o bien a través de la imaginación. Por esta razón se afirma que:

Spinoza nunca habla de responsabilidad. Empero, defenderé que este concepto se puede considerar en su obra porque en ella hallamos cinco condiciones mínimas del concepto que cumple el agente:

1. El agente es capaz de prever consecuencias positivas o negativas de sus decisiones;
2. Puede dar razones (motivos e intenciones) por preferir una decisión sobre otras decisiones;
3. Puede decidir entre distintos cursos de acción posibles;
4. Puede responder por (hacerse cargo de) los efectos positivos y negativos de sus decisiones y
5. No le resultan indiferentes las consecuencias o efectos de sus decisiones.⁵⁷⁹

⁵⁷⁹ Ramos Alarcón, Luis, *Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza*, en Revista Diánoia, Vol. 60, No. 75, p. 116.

En este sentido, el agente cívico deberá (*bajo una ley común*) hacer una valoración integral de sus acciones, ya que éstas no podrán quedar indiferentes a los sujetos aunque éstos no actúen mediante la razón. Por ello, Spinoza según la lectura de Ramos Alarcón ha decidido servirse del término “libre albedrío” o “libre voluntad”, ya que no obstante los rechaza contundentemente en la *Ética* por los motivos ya tratados en este trabajo, por otra parte, también será cierto que no si no todos los hombres pueden llegar a un nivel de conocimiento por el cual a través de su misma razón instauren como necesaria a la ley común, por ende, deberán servirse de estos términos rechazados en el camino del hombre “verdaderamente libre” ya que través de estos las pasiones responderán de una manera determinada.

Es por esta razón que creemos pertinente señalar este tema ya que al establecerse una dicotomía entre el hombre guiado por su entendimiento y aquel arrastrado por sus pasiones, entonces, una lectura poco detallada de TTP y TP, puede implicar algunos problemas interpretativos, tales como creer que sólo el sujeto “verdaderamente libre” se puede hacer responsable por sus acciones.⁵⁸⁰ Ya que en este sentido sólo él podría cumplir con la ley. Por este motivo, por nuestra cuenta analizaremos algunos pasajes que nos parecen importantes en torno al concepto del libre albedrío respecto a al uso que se debe hacer sobre él para que los sujetos que mediante su imaginación también puedan reconocer y afrontar sus actos. En primer lugar, tenemos que en el TTP se establece que:

Por derecho *civil* privado no podemos entender otra cosa que la libertad de cada cual a conservarse en su estado, tal como es determinada por los edictos de la potestad suprema y defendida por su sola autoridad. Pues, una vez que cada uno transfirió a otro su derecho a *vivir* a su antojo (el único que definía su poder), es decir, su libertad y su poder de defenderse, ya está obligado a *vivir* según la razón de éste, y a defenderse con su sola ayuda. La injuria se produce, cuando un ciudadano o súbdito se ve forzado por otro a sufrir algún daño contra el derecho *civil* o contra el edicto de la suprema potestad. En efecto, la injuria sólo puede concebirse en el estado civil; ahora bien, las potestades supremas, por estarles todo permitido por derecho, no pueden inferir injuria alguna a los súbditos.⁵⁸¹

Por este motivo, cuando Spinoza establece que hay una “libre voluntad” en el sentido de que a través de ella se garantiza el derecho natural que todos los hombres tienen a conservar su vida, entonces, nuestro filósofo no se estará refiriendo a la libertad del hombre concreto que ha logrado dominar sus pasiones por medio de su entendimiento, sino a la facultad previa y natural al entendimiento que se ha denominado también “libre albedrío”, la cual le pertenece teóricamente hablando al loco, al libre, al razonante y al imaginativo. Por lo tanto, a partir de este horizonte común para todos (porque cada uno quiere, por principio, conservar su vida) los hombres deberán pactar o unir sus mentes a favor de una ley común. Además, como lo hemos analizado en el capítulo anterior, el deseo tanto de sociabilidad, así como de unir lazos con los otros en favor de ayuda mutua y seguridad, se dan tanto a mediante el deseo connatural y pasional de los hombres, así como por la razón. En consecuencia de ello, esta libertad de la voluntad estará en los hombres pasionales dada a través de la imaginación y por esta misma causa, los mecanismos que deberá asir el estado para garantizar su ordenamiento

⁵⁸⁰ Cfr. *Ibid.* pp. 107-108.

⁵⁸¹ TTP Cap. XVI [196] 10.

legal y funcional deberán estar dados de la misma manera.⁵⁸² Es decir, este concepto le será útil a nuestro pensador ya que a través de él la mayor parte de la población de un estado podrá pactar en favor de su propia vida, la cual, se garantizará en un estado que imponga normas, leyes a través de normas y castigos. Esta misma idea también se desarrollará en el TP cuando afirma que:

[...] Efectivamente, la libertad es una virtud o perfección; y, por tanto, cuanto supone impotencia en el hombre, no puede ser atribuido a la libertad. De ahí que no cabe decir que el hombre es libre, porque puede no existir o porque puede no usar de la razón, sino tan sólo en cuanto tiene potestad de existir y de obrar según las leyes de la naturaleza humana. Cuanto más libre consideramos, pues, al hombre, menos podemos afirmar que puede no usar de la razón y elegir lo malo en vez de lo bueno. [...].⁵⁸³

Por consiguiente, en dicho fragmento nuestro filósofo hace evidente la distinción entre la libertad de los hombres que entienden adecuadamente y, entre la libertad del resto de los hombres, la cual solamente responde a su voluntad de vivir. En consecuencia, este pasaje será importante ya que en teoría política implicará que, tanto el hombre libre a través de su razón podrá responder por sus actos frente a la ley común y, asimismo, en idéntica forma se puede aplicar para el resto de la humanidad (para aquella que se guía por las pasiones) ya que mediante la *creencia* de la determinación de los actos a través del deseo (es decir, mediante “el libre albedrío”) pueden ser responsables de las faltas que cometan a la ley civil.⁵⁸⁴ Asimismo, este concepto será de utilidad ya que si a través de él se pueden modificar las distintas afecciones del hombre, se permitirá entonces no solamente castigar y coercer las conductas cívicas que se contemplen como una violación a las normas, sino también ello jugará un rol importante en la incitación por medio de los conceptos de bien y de esperanza para lograr que los individuos sean consecuentes con los preceptos de ordenamiento fundamentales del estado y busquen con aún más fuerza cooperar en él. Por esta razón se afirma en TTP que: “Que en cualquier Estado hay que establecer de tal modo las leyes, que los hombres sean controlados, no tanto por el miedo, cuanto por la esperanza de algún bien que desean vehementemente, ya que entonces todo el mundo cumplirá gustoso su oficio.”⁵⁸⁵

Entonces, de ello podemos deducir que, fundamentalmente el mecanismo del estado para hacer cumplir la ley deberá implicarse fundamentalmente en el ámbito pasional del hombre, ya que no obstante se describe que en el tránsito del estado de naturaleza al estado civil hay una característica racional (debido a su ambivalencia) en donde el hombre no necesitará algo externo a sí mismo que lo haga cumplir, por otra parte,

⁵⁸² Cfr. “Finalmente, puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político 19, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres. Es lo que he decidido llevar a cabo en el capítulo siguiente.” TP Cap. I § 7.

⁵⁸³ TP Cap. II § 7.

⁵⁸⁴ Cfr. “Por consiguiente, un Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos negocios sólo son bien administrados, si quienes los dirigen, quieren hacerlo con honradez, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe. Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal que sean bien administradas. En efecto, la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad.” TP Cap. I § 6.

⁵⁸⁵ TTP Cap. V [74] 10.

desde el cariz pasional se tornará necesario presuponer un: “libre albedrío” para que los individuos a través de su imaginación puedan ser consecuentes de sus actos respecto al estado político. En este sentido, lo imaginario responderá en el medio social común fundamentalmente a los afectos de la esperanza y del miedo. Esto es tan importante que, de hecho, Spinoza acentúa que el pacto bajo el cual los hombres se han unido o enlazado bajo una sola ley deberá considerar al afecto de la esperanza del bien como factores de comportamiento que implican la consideración de los valores. Sobre esto se señala que:

Veamos ahora cómo se debe llevar a cabo ese pacto para que sea válido y firme. En efecto, *es* una ley universal de la naturaleza humana, que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor; y que no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor. Es decir, que cada uno elegirá, de dos bienes, el que le parece mayor y, de dos males, el que le parece menor. Digo expresamente: aquello que le parece mayor o menor al que elige, no que las cosas sean necesariamente tal como él las juzga. Esta ley está, además, tan *fírmemente* grabada en la naturaleza humana, que hay que situarla entre las verdades eternas, que nadie puede ignorar. Ahora bien, de esta ley se sigue necesariamente que nadie prometerá sin dolo ceder el derecho que tiene a todo, y que nadie en absoluto será fiel a sus promesas, sino por el miedo a un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor.⁵⁸⁶

Por consiguiente, “el bien” como un valor social común estará intermediado por el deseo que el hombre pasional produce a través de la esperanza por obtener un bien mayor a partir de sus acciones o, por el miedo a un mal, igualmente, procedente de sus diligencias. Por ejemplo, si hay una ley común que obligue a los hombres a no matar, ésta funciona a través del libre albedrío en los hombres mediante este mecanismo, ya que ciertamente por la capacidad del cuerpo estatal de sancionar las acciones malas y de beneficiar las buenas, la imaginación en tanto que conoce en el tiempo no enlazando consecuentemente sus acciones, sino a través de darle más peso a alguno de los órdenes temporales resultará que el hombre imaginativo o pasional dará más jerarquía a la inmediatez de la pasión, por ejemplo, a la ira que algún momento puede sentir en contra de alguien, la cual, lo puede llevar a la acción de darle muerte. Es por esta razón que el estado deberá instigar a sus ciudadanos pasionales a cumplir con su contrato mediante afectos que puedan ser tan fuertes como para sacar al hombre de sus pasiones inmediatas con tal razón de que puedan disfrutar de un bien más grande o de que se evite un mal para él. Por ejemplo, con la esperanza de ser un buen ciudadano y de gozar los beneficios que le otorga el vivir en sociedad o bien, con tal de evitar un mal mayor como la cárcel o la pena capital. Recuérdese sobre esto que: “*Un afecto no puede ser coercido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto que ha de ser coercido.*”⁵⁸⁷ Por último, es importante señalar que Spinoza indica explícitamente que dicho juicio no será objetivo ya que sólo indicará una elección para aquel que las juzga como tal. Por ende, un hombre que no esté en uso de su razón puede elegir si prefiere evitar un mal mayor, elegir un bien o, finalmente si opta por atenerse a las consecuencias que el estado dicte y atentar contra la ley, en este sentido todo hombre que quiera beneficiarse del estado y que precise estar dentro de él deberá procurar bajo sus propios medios permanecer dentro de las normas pactadas en la ley civil. Ya se dé ello, bajo los afectos o, preferentemente, de manera adecuada a través del entendimiento.

⁵⁸⁶ TTP Cap. XVI [191] 30, [192].

⁵⁸⁷ E4p7.

4.1.2.- El estado y la verdadera libertad.

Sin embargo, en torno a la distinción dada acerca del problema del control de los afectos a través de la esperanza y el miedo podemos preguntarnos entonces: ¿cuáles son los límites que el estado debería considerar en cuanto al dominio que ejerce sobre los ciudadanos? Es decir: ¿podrá un régimen estatal invadir la vida de los individuos hasta tal punto que pierda la capacidad de razonar o de establecer lazos con los otros por sí mismo a través de su entendimiento? En otras palabras: ¿se podrá perder la verdadera libertad individual a través del derecho civil? La respuesta a este problema creemos que se puede contestar en dos niveles fundamentales de la filosofía política de Spinoza: A) El primero será un análisis formal de las estructuras y de los fines generales del estado. Esto, a su vez, implicará una interpretación analítica de los sujetos que lo conforman, ya que el derecho civil no es otra cosa que la unión de distintos deseos que emergen en uno común para garantizar su propio conato. En este sentido, la respuesta acerca de dicho problema será que si la finalidad del estado es preservar el bienestar de los ciudadanos a través de la cooperación y, garantizar su seguridad (a partir de las distintas estructuras que permiten tanto incentivar y premiar las acciones que benefician la cohesión social, así como sancionar y desanimar las actividades que puedan ir en contra de las leyes) la sentencia será, entonces, que el estado no puede dañar la libertad de la razón en los individuos, sino que por el contrario, la impulsará, e incluso la deberá promover en aquellos ciudadanos dominados por sus pasiones. Finalmente, habremos de anotar que, no solamente el estado (desde el punto de vista de sus fines) no podrá atentar en contra de la libertad del entendimiento de los individuos, sino que por el contrario los hombres libres lo buscarán como el mejor medio para incrementar su potencia de obrar o, en otras palabras, para practicar su virtud. B) Por otra parte, habrá un horizonte histórico-político, en el cual nuestro filósofo estudiará las distintas etapas y formas de los estados desde las cuales se ha ejercido el poder y, en este sentido, la respuesta será diversa ya que desde las disímiles formas estatales que se analizan tanto en el TTP, así como en el TP, habrá maneras de ejercer el poder que favorezcan más la verdadera libertad de los individuos. Sin embargo, este análisis no lo tocaremos en este trabajo ya que nos basta con saber el papel del concepto de libertad en torno al estado y la manera en la cual el individuo establece como condición de posibilidad de su propia virtud. En este sentido sostuve en una investigación anterior que las formas de gobierno que más favorecen a la libertad de pensamiento racional serán en orden de mayor beneficio a menor: la democracia, la aristocracia, la monarquía.⁵⁸⁸ Por este motivo será importante señalar, entonces, que si bien en el horizonte de análisis histórico de los distintos regímenes políticos hay formas que benefician en mayor o menor medida a la libertad, por otra parte, esto no contradice el hecho de que el estado político detente ciertas finalidades. En otras palabras, este tipo de análisis para Spinoza es relevante, ya que por un lado permite dar cuenta de la forma en la cual su filosofía política del estado puede ejercer una praxis sobre los estados concretos. Es decir, permite revalorizar su teoría en favor de desembarazarla de cualquier esbozo de utopía, ya que para él toda conformación social bajo una ley común podrá ser objeto de un conocimiento adecuado que no implica su idealización. Y, por otro lado, permitirá valorar a los estados

⁵⁸⁸ Cfr. Díaz, Rodrigo, *La política entre las huellas de la historia y la fortuna en la Filosofía de B. Spinoza, Passim*.

concretos mediante criterios más o menos sólidos que se ajusten a los fines del estado y, por ende, en tanto que éstos son la expresión de la naturaleza humana, también deberán concordar con el hombre mismo. Finalmente, será significativo recalcar que dicho tipo de análisis en torno a los estados concretos de la historia se deben a la naturaleza misma de libertad como criterio de la finalidad del estado. Ello, es debido a que el estado político no deja de ser y expresarse como un modo finito y, en este sentido, su libertad *no podrá ser absoluta*. Por consiguiente, al igual que se expresa en el hombre se deberá producir su libertad a partir de grados. Es así como en la práctica ningún estado es completamente libre o perfecto.

4.1.2.1.- Los hombres libres y el estado como un fin.

Por consiguiente, debemos analizar en primer lugar la relación de la libertad de los hombres respecto a los mismos fines del estado y, la metodología que utilizaremos será la siguiente: en primer lugar, puesto que el estado es una unión en torno a una ley común tanto de los individuos pasionales, así como de los racionales, estudiaremos como éstos últimos buscarán a través de una utilidad que se corresponde con la verdadera naturaleza humana, un estado de cooperación y auxilio mutuo entre los hombres y, en el cual se garantice en la mayor medida posible su seguridad y su misma libertad (entendida como la capacidad de entender, de razonar o de filosofar y, a partir de ello, de establecer relaciones de verdadera virtud consigo mismo y con los otros). Este análisis que va de los individuos al estado se desarrollará aquí sólo en el sentido del rasgo humano de la razón ya que lo pasional lo estudiamos en el subcapítulo anterior cuando caracterizamos a los mecanismos coercitivos y afectivos del estado como una parte nodal de su funcionamiento. Y, en segundo lugar, estudiaremos qué significado tiene para el estado la calificación de libertad como un fin para sí mismo y cuál es la relación que éste detenta respecto al otro fin establecido en TP en el cual se menciona a la paz como la otra meta a seguir del estado político.

Respecto al primer problema aquí señalado habrá de establecerse que en los tres principales tratados Spinoza tratará de demostrar que: A) Los hombres libres buscan por naturaleza la asociación bajo una ley común. Y, B) Los estados no deberán coartar las libertades fundamentales de los hombres ya que el derecho natural por perseverar en su aspecto fundamental y racional no podrá verse limitado por el derecho civil. Señalemos, entonces, los fundamentos racionales a través de los cuales los hombres buscarán vivir en una sociedad política, lo cual se retratará con claridad tanto en la *Ética*, como en TTP y TP.

Por esta razón, señalaremos algunos de los fundamentos racionales que se establecen en *Ética*, los cuales, conllevan una verdadera utilidad social. Esto primordialmente aparece en las últimas proposiciones del libro IV que caracterizan el actuar de los hombres que rigen por medio de la razón. Por ende, enlistaremos los principales argumentos por medio de los cuales los hombres que efectivamente se gobiernan por su entendimiento buscan producir activamente un medio político con leyes comunes que les permita elevar su

propia potencia de obrar o, en otras palabras, incrementar su libertad o virtud. Siendo ello de tal manera indicaremos entonces que: A) Lo que conduce a la sociedad común a los seres humanos es útil y, por lo tanto, coincide plenamente con el uso de la razón y con la libertad de los individuos. Y, por esta misma causa aquello que promueva la discordia será malo y estará inmediatamente ligado a las pasiones.⁵⁸⁹ B) En este inciso estudiaremos la manera en la cual los hombres libres buscan aliarse con los otros a través de una comunidad que favorezca el auxilio y la cooperación a través de la verdadera utilidad, sin embargo, hasta este punto no se demostrará todavía la necesidad que tienen los hombres de un estado político con leyes comunes. Sin embargo, será importante hacer este señalamiento ya que a partir de la necesidad aquí indicada de unirse a través de los lazos de amistad y cooperación se deducirá que el mejor medio social para que esto se realice es a través de un estado político que detente leyes comunes. Para tal motivo, a su vez, iremos numerando los argumentos a través de los cuales Spinoza piensa que es racional la socialización con los otros. 1.- Un hombre libre hará favores⁵⁹⁰, en tanto que esto constituye un acto de amor hacia el otro en tanto que se ejerce una acción y, por ende, ello no puede repugnar a la razón ya que a la vez que se ejecuta un acto útil que nos enlazará con el otro por medio de la amistad nos hará más virtuosos y, por ende, incrementará nuestra potencia de actuar, es decir nuestra alegría⁵⁹¹. 2.- Por otra parte, un hombre libre que vive entre seres pasionales rehusará en la medida de sus posibilidades aceptar sus favores, sin embargo sólo es en “la medida de lo posible”⁵⁹² ya que en cuanto los hombres ignorantes pueden prestar un auxilio verdadero en donde se siga sea lo útil y lo honesto (aunque sea por azar) el hombre libre aceptará sus favores y declinará con cautela (a merced de no ganarse el odio de los ignorantes) los favores que provengan de sus pasiones y que, consecuentemente, impliquen una desmesura en los deseos.⁵⁹³ En consecuencia, también buscará unir sus lazos con los otros a través de la amistad, pero dando beneficios que a juicio de su razón sean verdaderamente útiles y no de aquellos que sean solicitados mediante la los apetitos.⁵⁹⁴ 3.- Los hombres libres son muy útiles entre sí mismos, ya que están identificados a través de la máxima amistad con el afán de beneficiarse mutuamente, es decir, de auxiliarse en las situaciones realmente necesarias.⁵⁹⁵ Por lo tanto, sólo los hombres libres pueden agradecer los favores, ya que estos presuponen necesariamente que éstos sean realmente virtuosos, mientras que los favores que se dan entre la gente ignorante al ser la mayor parte del tiempo actos que se tienen como deshonestos, es decir, que satisfacen a las pasiones, no se les podrá calificar como *gracias*, sino como *sobornos*. 4.- Un hombre de razón, es decir, verdaderamente libre siempre busca obrar de forma honesta (es decir de buena fe),⁵⁹⁶ ya que, si la razón dictara vivir a través del engaño, éste debería constituirse en una regla general, lo cual es absurdo. Ya que si como se afirmó sólo a través de la honestidad se puede auxiliar y beneficiar al otro, entonces, la mentira coartaría cualquier posibilidad de comunicar lo que realmente necesitamos o nos es útil.⁵⁹⁷ C) Entonces, a través del primer inciso en donde se

⁵⁸⁹ Cfr. E4p40, E4p40d.

⁵⁹⁰ Cfr. E4p5

⁵⁹¹ Cfr. E4p50d, Cfr. E4p50d2.

⁵⁹² Cfr. E4p70.

⁵⁹³ Cfr. E4p70s.

⁵⁹⁴ Cfr. E4p70d.

⁵⁹⁵ Cfr. E4p72, E4p72d.

⁵⁹⁶ E4p72.

⁵⁹⁷ E4p72d, E4p72s.

establece que, la razón coincide con la cooperación y, también mediante las formas de beneficio, amistad, sociabilidad y auxilio, que se da en el hombre libre como una necesidad. Finalmente, se establecerá en este punto que, el mejor medio para practicar dichas acciones referidas a la utilidad y a la razón será el estado político en el cual se tenga por válida una misma ley común para todos los ciudadanos. Por lo cual se asevera:

*Un hombre que es guiado por la razón es más libre en la ciudad, donde se vive según común decreto, que en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo.*⁵⁹⁸ Un hombre que es guiado por la razón no es guiado por el miedo a obedecer [...], sino que, en la medida en que se esfuerza por conservar su ser en virtud de un dictamen de la razón, esto es [...], en la medida en que se esfuerza por vivir libremente, desea observar la norma de la vida y de la utilidad comunes [...] y, en consecuencia [...], desea vivir según el decreto común de la ciudad. Luego un hombre que es guiado por la razón desea, para vivir más libremente, observar los derechos comunes de la ciudad.⁵⁹⁹

Por lo tanto, el hombre que vive mediante la guía de la razón buscará la libertad en un estado en el cual se garantice la sociabilidad. Es por este motivo que buscará la ciudad, en tanto que ésta será un medio en el cual se procuran la utilidad y la ley común. En consecuencia, el estado político será buscado por naturalidad por el hombre que vive a través de la razón, ya que a partir de la civil resguardada en él, se proveerán los medios que garantizarán tanto su seguridad, así como su libertad. El hombre razonable, por lo tanto, comprenderá que el humano al tratarse de un ser ambivalente entre la pasión y la razón necesitará otorgarse en un medio que pueda garantizar, mediante sus facultades o potestades, que su conato en tanto que hombre libre pueda mantenerse aún en el estado político. En este sentido también se asegura en TP que:

Por consiguiente, no hay razón alguna que nos permita siquiera pensar que, en virtud de la constitución política, esté permitido a cada ciudadano vivir según su propio sentir; por tanto, este derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político. Digo expresamente *en virtud de la constitución política*, porque, el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad. El hombre, insisto, en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir. Lo cual, por cierto, no suprime la facultad que cada uno tiene de juzgar; pues quien decidió obedecer a todas las normas de la sociedad, ya sea porque teme su poder o porque ama la tranquilidad, vela sin duda, según su propio entender, por su seguridad y su utilidad.⁶⁰⁰

Esto significa, entonces, que el derecho civil que se detenta en el estado no podrá coartar o limitar el derecho natural de los individuos que estén en pleno uso de la razón, ello se debe a que ambos tipos de derecho están *de facto* en la vida del hombre ya que en teoría el derecho civil se da en los sujetos para garantizar que “el hombre pueda actuar según las leyes de su naturaleza y velar por su utilidad”. Cuestión que no significa otra cosa que el estado civil entre sus fines deberá procurar que sea siempre respetado el uso libre y genuino de la razón. Y ello se detentará por medio de la organización en leyes comunes. En este sentido, al procurar que la razón sea el medio principal a través del cual los hombres se relacionen, no se puede pretender que el estado suprima la facultad que cada uno tiene de hacer un uso pleno de su juicio. Por esta razón en el TTP también se

⁵⁹⁸ E4p73.

⁵⁹⁹ E4p73d.

⁶⁰⁰ TP Cap. III § 3.

afirma que un estado libre es aquel que procura que sus ciudadanos desempeñen las funciones tanto de su mente, así como de su cuerpo con seguridad. Por ende, el fin del estado será garantizar la libertad racional de sus ciudadanos por medio de la paz que detentan las leyes comunes.⁶⁰¹ De esta manera Spinoza afirma que, si bien el estado podrá procurar que los actos estén regidos con normas, por otra parte, no podrá limitar o cortar la capacidad que cada uno tiene de juzgar y de expresar sus opiniones.⁶⁰² Por lo tanto, el estado no obstante puede regular las conductas, por otra parte, no puede suprimir el criterio y el juicio de los hombres. Al respecto se indica que:

El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad. Hemos visto, además, que, para constituir un Estado, éste fue el único requisito, a saber, que todo poder de decisión estuviera en manos de todos o de algunos o de uno. Pues, dado que el libre juicio de los hombres sumamente variado y que cada uno cree saberlo todo por sí solo; y como no puede suceder que todos piensen exactamente lo mismo y que hablen al unísono, no podrían vivir en paz, si cada uno no renunciara a su derecho de actuar por exclusiva decisión de su alma (*mens*). Cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y de juzgar.⁶⁰³

Entonces, en tanto que no se puede reprimir la facultad de juzgar, tampoco se podrán limitar y mucho menos anular las leyes de la naturaleza humana, la cual, consiste en entender. Por consiguiente, un estado que respete sus fundamentos deberá garantizar el derecho tanto de filosofar, así como de expresar sus opiniones libremente, ya que esto procura que la razón se mantenga libre. Por lo tanto, el derecho civil debe conceder a los individuos la libertad de pensar en tanto que si bien se pueden emitir opiniones que sean falsas o verdaderas, éstas serán más productivas si se someten al escrutinio y a la utilidad pública. En este sentido señala en el TTP:

No negamos, sin embargo, que también existen ciertas opiniones que, aunque parecen referirse simplemente a la verdad y a la falsedad, son, no obstante, expuestas y divulgadas con inicua intención. Tales opiniones [...]; de forma, sin embargo, que la razón se mantuviera libre. Y, si consideramos, finalmente, que la fidelidad de cualquiera al Estado, lo mismo que a Dios, sólo se conoce por las obras esto es por la caridad hacia el prójimo, no podremos dudar en absoluto que el mejor Estado concederá a cada uno tanta libertad de filosofar [...].⁶⁰⁴

⁶⁰¹ Esta idea también la podemos encontrar en TP, ya que, si bien se afirma que la paz es la finalidad del estado, esta se adjudicará como tal en función de la vida humana, la cual, no tendrá otro fin que seguir las leyes de su propia naturaleza, es decir de guiarse por su propia razón. En este sentido se señala que: “Cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera, se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado es, por tanto, el mejor, en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos. Ya que no cabe duda que las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen.” TP Cap. V § 2.

⁶⁰² Cfr. “Por consiguiente, si nadie puede renunciar a su libertad de opinar y pensar lo que quiera, sino que cada uno es, por el supremo derecho de la naturaleza, dueño de sus pensamientos, se sigue que nunca se puede intentar en un Estado, sin condenarse a un rotundo fracaso, que los hombres sólo hablen por prescripción de las supremas potestades, aunque tengan opiniones distintas y aún contrarias. Pues ni los más versados, por no aludir siquiera a la plebe, saben callar. Es éste un vicio común a los hombres: confiar a otros sus opiniones, aun cuando sería necesario el secreto. El Estado más violento será, pues, aquel en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa; y será, en cambio, moderado aquel en que se concede a todos esa misma libertad.”

⁶⁰³ TTP Cap. XX [241] 10.

⁶⁰⁴ TTP Cap. XX [243].

Por consiguiente, si el estado debe proteger la libertad de juzgar, es decir, de filosofar y de entender a través de la singularidad de los individuos, como consecuencia de ello, también deberá facultar el derecho a expresar libremente las ideas que ha producido. Ello, afirma Spinoza se podrá gestionar en el estado político sin atentar a ninguno de los fines del estado, esto es que, la libertad de expresión no transgredirá la paz, ni la autoridad de las supremas potestades. Por esta razón nuestro filósofo escribe:

Vemos, pues, de qué forma puede cada uno, dejando a salvo el derecho y la autoridad de las supremas potestades, es decir, la paz del Estado, decir y enseñar lo que piensa: con tal que les deje a ellas decidir sobre las cosas que hay que hacer y no haga nada en contra de tal decisión aunque muchas veces tenga que obrar en contra de lo que considera bueno y de lo que piensa abiertamente. Puede proceder así, sin menoscabo de la justicia y de la piedad; más aún, debe hacerlo, si quiere dar prueba de su justicia y su piedad. Como ya hemos probado, en efecto, la justicia sólo depende del decreto de las potestades supremas, y nadie, por tanto, puede ser justo, si no vive según los decretos de ellas emanados. Por otra parte, la suma piedad [...] es aquella que. tiene por objeto la paz y la tranquilidad del Estado.⁶⁰⁵

Por lo tanto, mientras en las opiniones o juicios emitidos por los individuos se garantice la autoridad de las supremas potestades, entonces, deberá promoverse el derecho a producir ideas. Por ende, ello se presenta como la condición de posibilidad política para producir ideas adecuadas, es decir, para filosofar. Por lo tanto, de este subcapítulo concluiremos que el estado político estará conformado por el deseo ambivalente del hombre (en el sentido de que surge tanto de la razón como de la pasión) de unirse con demás en aras de seguridad y cooperación. Por consiguiente, para los humanos desde el punto de vista de su individualidad, el estado será una necesidad que surge con el afán de perseverar en su ser. Por consiguiente, es una condición individual que exige lo social para preservar la vida. Sin embargo, el estado va más allá de ello, ya que al procurar el ser de sus ciudadanos también deberá permitir que estos desarrollen ideas adecuadas en torno a los fines del estado (ya que no expresan otra cosa que la misma naturaleza humana), es decir, de la seguridad, el beneficio mutuo, el auxilio, la utilidad etc. Por ende, dicha producción no será otra cosa que la potenciación de las capacidades humanas, es decir, que el estado existirá como la condición necesaria para que el hombre encuentre las circunstancias adecuadas para poder practicar su virtud, ello es, para que alcance su libertad en la mayor medida posible.

4.2.- Libertad como conocimiento y práctica

A lo largo de este trabajo hemos estudiado que el concepto de libertad no designa exactamente lo mismo cuando califica a la sustancia y cuando lo designa en el ámbito modal hacia el hombre. En el primer caso se tratará de una cualidad que designa absolutamente la forma que obra Dios en sus modificaciones y, por otra parte, en el aspecto modal finito jamás se podrá apropiarse de dicho concepto a través de un poder absoluto del hombre, ni sobre sí mismo, ni sobre las cosas externas, sino que designará la capacidad relativa del humano de determinarse a través de las leyes que rigen su propia naturaleza. Esto consiste en que, si bien, el hombre estará tanto determinado por un medio externo, así como por una naturaleza propia, no obstante, deberá disponer sus obras por medio del entendimiento, lo cual no significará otra cosa que cultivar un esfuerzo a través del cual podamos

⁶⁰⁵ TTP Cap. XX [241] 30, [242].

enlazar nuestra propia naturaleza -y las leyes que la rigen- a nuestra actividad vital. Por consiguiente, la libertad en el hombre se dará en una lucha entre la determinación que se ejerce *internamente* a través de nuestra propia naturaleza y, por otro lado, entre la determinación de nuestro medio externo. Además, como ya lo hemos estudiado, a la determinación interna se le llama acción debido a que se produce en el hombre mismo, mientras que a las determinaciones externas se les llamará pasiones en vista de que se padece el embate de las cosas externas.

Por lo tanto, hemos revisado de forma más o menos íntegra el papel que juega la libertad en la vida del hombre, sin embargo, creemos que será importante revisar el rol que tiene este concepto respecto de la praxis y del conocimiento. Esto, porque defenderemos que el concepto de libertad cobra todo su sentido cuando se comprende tanto a través de la práctica, así como del entendimiento. Asimismo, estos últimos dos conceptos no se podrán concebir de manera aislada, ya que todo conocimiento implica necesariamente una acción en el hombre, es decir, una utilidad concreta. En este punto cabe aclarar que se debe entender el concepto de acción de manera amplia, ya que, por ejemplo, el hecho coartar o moderar una pasión no se tiene que concebir como “una meditación pasiva o contemplativa”, sino que, si bien se debe explicar esto sólo a través de la mente del hombre, por otra parte, al establecerse un orden y conexión necesario entre la mente y el cuerpo, el hecho de coercer una pasión deberá tener repercusiones en el propio cuerpo del hombre. Al respecto, afirma nuestro filósofo que:

Así pues, como las cosas que favorecen que las partes del cuerpo desempeñen su función son buenas, y como la alegría consiste en que la potencia del hombre, en tanto que consta de mente y de cuerpo, es favorecida o aumentada, entonces todas las cosas que procuran alegría son buenas. Sin embargo, como las cosas no suceden con el fin de afectarnos a nosotros de alegría ni su potencia de obrar se atempera con nuestra utilidad y, por último, como la alegría, por lo general, se refiere sobre todo a una parte del cuerpo, la mayor parte de los afectos de alegría (a menos que estén presentes la razón y la vigilancia) y, en consecuencia, también los deseos que se generan a partir de ellos, tienen exceso. [...] ⁶⁰⁶

De lo cual, se deberá señalar que es evidente que la alegría consta tanto del aumento en la potencia de obrar en la mente, así como en el cuerpo, por lo cual, la potencia del hombre se aumentará en tanto que podamos procurar cosas buenas. Este “procurarse”, afirma Spinoza, debe ser producto de nuestra potencia debido a que las cosas externas no están hechas siempre para favorecernos ni corporal, ni mentalmente, es decir, constituyen pasiones aleatorias, por esta razón se afirma que: “como las cosas no suceden con el fin de afectarnos de alegría ni su potencia de obrar se atempera con nuestra utilidad [...]” Por lo tanto, el hecho de poder moderar nuestras pasiones será una práctica en tanto que:

Por el contrario, la superstición parece decretar que es bueno aquello que acarrea tristeza, y que es malo, por el contrario, lo que acarrea alegría. Mas, como ya hemos dicho [...], nadie sino un envidioso se deleita con mi impotencia y mis desgracias. Pues cuanta mayor es la alegría de que somos afectados, tanto mayor es la perfección a la que pasamos y, en consecuencia, más participamos de la naturaleza divina. Y ninguna alegría moderada por la verdadera norma de nuestra utilidad puede ser mala. ⁶⁰⁷

⁶⁰⁶ E4cap30.

⁶⁰⁷ E4cap31.

En este sentido, entonces, se indica que es bueno procurar lo que acarrea alegría ya que, cuantas más cosas podamos comprender, más perfección detendrá el hombre y, por lo tanto, más se participará con la naturaleza de Dios. Esto, debido a que se seguirán las leyes de la naturaleza humana mediante las cuales ha sido decretada nuestra propia esencia. Entonces, es evidente que se podrá designar como una praxis el hecho de incrementar nuestra misma potencia de obrar y elevar el tono en el cual nuestros afectos se relacionan tanto con nosotros mismos, así como con los otros (como lo pudimos señalar en el subcapítulo anterior). Por esta razón, pensar es actuar y, ambas cosas, al darse de forma simultánea constituyen la potencia, la virtud y la libertad del hombre. Moderar una pasión es un esfuerzo de la mente que a la vez es un acto concreto y productivo en sí mismo y su recompensa es la misma alegría o la beatitud (que, como veremos a continuación es el mayor grado de felicidad al que puede aspirar un hombre) producida por la actividad del hombre. Por ende, el mero hecho de que el conocimiento eleve nuestro propio conato, es decir, de que incremente nuestra felicidad es ya una razón suficiente para designarla como una praxis debido a que una acción se define en torno a lo que es producido por la sola naturaleza del hombre y, en consecuencia, el poder de moderar las pasiones y de producir afectos activos como la firmeza o la generosidad es la capacidad humana de mediar activamente entre lo que ocurre afuera de nosotros respecto a nuestra propia naturaleza. Por consecuencia, se le denominará *acción* en tanto que determina y ordena lo que le acontece. En el mismo sentido, se podrá pensar en otro problema, en tanto que nos podemos preguntar: ¿si todo entendimiento es pragmático, entonces, qué ocurre con el conocimiento “teórico científico”, no acaso éste también es valioso aunque no sea “práctico”? La respuesta a ello se dará en el mismo sentido ya que la producción de dicho conocimiento será el resultado concreto de un esfuerzo humano y por definición se detendrá como una praxis con efectos claros y distintos, es decir, en tanto que es causa adecuada.⁶⁰⁸ Entonces, el conocimiento “teórico” de cómo se comporta una galaxia, si bien parece una cuestión meramente “abstracta”, no podrá ser sino una concreción del esfuerzo humano en aras de comprender su entorno. En consecuencia, la “teoría de la relatividad general” o “la teoría de la evolución” no *deberán* producir una praxis concreta, sino que *ellas mismas ya son la praxis concreta del hombre, ellas ya son la producción de su esfuerzo, por consiguiente, ya son la práctica misma de la libertad del hombre y su recompensa útil es la misma felicidad humana de comprenderse tanto a sí mismo, así como a su entorno.*

Entonces, en este último subcapítulo de nuestra investigación trataremos de analizar la relación que se establece entre el entendimiento como libertad y la máxima perfección de la mente, con la noción de virtud y de utilidad que, no serán otra cosa, que la expresión de aquello que se ha logrado comprender a través del conocimiento adecuado. En este sentido, creemos que será ventajoso para nuestro estudio, en primer lugar, recordar la definición de libertad en el hombre desde lo indicado en el libro V de la *Ética*, la cual, podemos encontrar en dos ocasiones, la primera en el prefacio en donde se señala que:

Paso por fin a la otra parte de la ética, que atañe al modo, o sea, a la vía que conduce a la libertad. En ella me ocuparé, por tanto, de la potencia de la razón mostrando cuánto pueda esta razón sobre los afectos

⁶⁰⁸ E3def2.

y, además, qué sea la libertad, o sea, la beatitud de la mente; partiendo de esto veremos cuánto más potente es el sabio que el ignaro. De qué modo y por qué vía deba ser perfeccionado el intelecto, y además mediante qué arte haya de cuidarse el cuerpo para que pueda desempeñar rectamente sus funciones, no es de este lugar, pues esto concierne a la medicina y aquello a la lógica. Así pues, aquí, como he dicho, trataré tan solo de la potencia de la mente o de la razón y mostraré ante todo cuánto y qué imperio tiene sobre los afectos para cohercerlos y moderarlos. Pues ya he demostrado más arriba que no tenemos sobre ellos un imperio absoluto. Los estoicos, sin embargo, pensaron que dependen absolutamente de nuestra voluntad y que podemos imperar de manera absoluta sobre ellos. No obstante, fueron forzados a confesar, no por sus propios principios, sino por las protestas de la experiencia, que se requieren no poco empeño y ejercicio para cohercerlos y moderarlos.⁶⁰⁹

La libertad, entonces, desde esta definición se deberá entender desde la actividad mental del hombre, lo cual, no quiere decir que no tenga repercusiones en el cuerpo humano. Ya que como estudiamos en capítulos anteriores⁶¹⁰, en donde afirmamos que, si bien la libertad se explica a través de la mente, por otra parte, ello no quiere decir que su actividad esté desvinculada del cuerpo. En este sentido, la libertad se establece como la capacidad de la mente de comprender y, por lo tanto, de perfeccionar el intelecto, ya que a partir de ello podremos establecer una praxis determinada sobre nosotros mismos tal como arrojar un poder sobre los afectos, y comprender de qué forma podemos llegar a la máxima felicidad del hombre denominada beatitud. Sin embargo, si bien el ser humano se da en la unidad del cuerpo y la mente, por otra parte, se expresa tanto a través del cuerpo, como de la mente; por ejemplo, aunque realmente son lo mismo un aumento de serotonina en el cerebro y la alegría, no se pueden explicar de la misma manera, por lo cual, no tienen la misma relevancia para el hombre en el *ámbito ético*. Esto, tal como lo apuntamos a lo largo de este trabajo, no se debe afirmar como un apunte secundario, ya que el núcleo de la libertad se debe expresar mediante el solo pensamiento porque será imposible reducir la productividad y significatividad que le provee a la vida humana el hecho de ser libre o de ser beato, al hecho de que pueda aumentar la cantidad de serotonina o dopamina en el cerebro. Son cuestiones que, aunque detenten una identidad se expresarán de forma sumamente distinta por derecho propio; de esta forma el mismo Spinoza asegura que, la salud del cuerpo no debe explicarse a través de la filosofía o la lógica, sino a través de la medicina. Por lo tanto, de lo esgrimido aquí, así como en los subcapítulos: 3.2.1. *Identidad ontológica entre mente y cuerpo*, 3.2.2. *Identidad y producción real de cada atributo en el hombre*, podremos afirmar que, la libertad en tanto que es entendimiento se debe estudiar a través de la lógica de la filosofía y de la praxis que la mente ejerza sobre sus propias afecciones y afectos. Por esta razón también en el libro quinto de la *Ética* se afirma en torno de la noción de la libertad que:

A partir de esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación, o beatitud, o libertad. A saber, en un amor constante y eterno hacia Dios. O sea, en el amor de Dios hacia los hombres. Y este amor o beatitud es llamado en los códigos sagrados, no sin razón, *gloria*. Pues este amor, ya se refiera a Dios, ya a la mente, puede ser llamado rectamente *satisfacción del ánimo*, la cual no se distingue en realidad de la gloria [...].⁶¹¹

Por lo tanto, la libertad también se podrá entender como salvación o beatitud. Esta aseveración creemos que se puede interpretar de dos formas distintas, la primera será que la libertad que se cultiva (a través de la

⁶⁰⁹ E5pref.

⁶¹⁰ Cfr. Cap. 3.2.2. *Identidad y producción real de cada atributo en el hombre*.

⁶¹¹ E5p36s.

beatitud o la salvación) es la forma más elevada a la que un hombre puede aspirar, mientras que la otra interpretación que se podría hacer de ello será que la libertad es un término que designa una clase de actividad en el hombre que implica el uso activo de su entendimiento y el aumento de su potencia de obrar, ello sin importar si esta misma libertad varía en grado o no. Es decir, mientras que en una interpretación podremos deducir que el nivel de la libertad puede variar según el tipo de conocimiento que se esté ejerciendo, por otra parte, podemos interpretar que la libertad simplemente designa el uso de la razón y el entendimiento. Personalmente, me inclino a pensar que la primera interpretación es la correcta puesto que la acepción de libertad al ser correlativa al entendimiento también podrá irse modificando respecto a los productos (es decir, respecto a las ideas adecuadas) que engendre el hombre. Además, esto también coincide con el hecho de que, al no ser el concepto de libertad algo absoluto, sino que se da a través de niveles, entonces, podemos presuponer que la beatitud se estará refiriendo a la máxima libertad que puede alcanzar el hombre. Sin embargo, al margen de estas interpretaciones, es todavía más importante el hecho de que la libertad acompaña necesariamente al incremento de la potencia de obrar en el hombre, lo cual compone su virtud y, en consecuencia, en tanto que ello constituye una acción, implica una utilidad y una praxis. De esta manera, en primera instancia será más importante demostrar la relación de la virtud con el entendimiento ya que acompaña necesariamente al concepto de la libertad.

La virtud se enlaza al concepto de entendimiento, en primer lugar, ya que el ser humano sólo puede *obrar a través de la virtud en la medida en la que es determinado por el entendimiento*,⁶¹² esto se explica debido a que éste es fruto de las ideas adecuadas, es decir, producidas por la sola esencia del hombre.⁶¹³ Por ende, todo entendimiento se le denominará acción en tanto que es una práctica concreta de su propia potencia o virtud. En este mismo sentido, Spinoza también introduce el concepto de *razón* como esfuerzo de la virtud y de la mente, y el juicio que ella instituye como útil es acerca de aquello que conduce al ser humano a comprender.⁶¹⁴ En este sentido, las determinaciones que la mente se da a sí misma siguen una utilidad que obedece al propio conto del hombre mismo, es decir, es una praxis que responde a la esencia misma del hombre. Por dicha razón se afirma que el esfuerzo máximo que realiza la mente no es otro sino conservarse, es decir, perseverar en su propia existencia. Lo cual se señala con claridad en el siguiente pasaje:

El esfuerzo por conservarse a sí misma no es nada aparte de la esencia de la cosa misma [...], la cual, en tanto que existe como tal, se concibe que tiene fuerza para perseverar en la existencia [...] y para obrar aquello que se sigue necesariamente de su naturaleza dada [...]. Mas la esencia de la razón no es nada otro que nuestra mente en tanto que entiende clara y distintamente [...]. Luego [...] aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón no es sino entender. Además, puesto que este esfuerzo de la mente por el que la mente, en la medida en que razona, se esfuerza por conservar su ser, no es sino entender [...], este esfuerzo por entender es entonces [...] el fundamento primero y único de la virtud. Y no nos esforzaremos por entender las cosas a causa de algún fin [...], sino que, por el contrario, la mente, en tanto que razona, no podrá concebir que es bueno para ella sino aquello que conduce a entender [...].⁶¹⁵

⁶¹² Cfr.E2p23.

⁶¹³ Cfr.E2p23d.

⁶¹⁴ Cfr.E2p26.

⁶¹⁵ E2p26d.

Entonces, ejercer el uso de la razón y del entendimiento es la virtud del hombre, la cual, por necesidad involucra una praxis ya que al implicar a la esencia del hombre buscará las cosas útiles para él mismo. Además, esto se concibe como la procuración de su propia existencia y, por lo tanto, se buscará como su conservación o su perseverancia. Sin embargo, perseverar en la existencia o conservarse no es un mero hecho desnudo, no es mera vida desprolija, la utilidad de la perseverancia también entraña, como se afirma en la anterior referencia: “[...] obrar aquello que se sigue necesariamente de su naturaleza dada.” Es decir, que la verdadera utilidad del hombre: “aquella en la cual se busca la conservación de la propia existencia” también logra necesariamente un *obrar que se sigue de su propia naturaleza*, y ello no será otra cosa que el esfuerzo mismo por entender. La conservación por medio de la praxis y la utilidad razonada en Spinoza no es mera supervivencia o, en otras palabras, no es una vivencia a penas fundamental y superficial, sino que entraña el ejercicio mismo de la razón. Como ya lo habíamos señalado, por ejemplo, el hecho de conocer cómo se comportan los átomos o las galaxias es ya en sí mismo un producto de la libertad o la utilidad del hombre que le permite comprender la relación entre sí mismo y la naturaleza. De esta manera, el entendimiento implica una utilidad necesaria, la cual no es otra cosa que una praxis que busca la propia conservación del hombre, pero que a su vez involucra el ejercicio efectivo de su capacidad racional, es decir, de nuestra propia potencia de obrar.

Por esta misma razón, la potencia de obrar que es, al mismo tiempo: virtud-utilidad-práctica, entendimiento-razón y finalmente, libertad, no solamente comprende productos autoreferenciales⁶¹⁶, ya que ello conlleva a la búsqueda de la perseverancia en el ser y, esto entraña necesariamente la comprensión a través de ideas adecuadas, las cuales, no serán otra cosa que el ordenamiento productivo *de la realidad* a través de nuestra propia esencia. Los distintos productos del entendimiento humano, entonces, son el resultado del esfuerzo por la existencia que entraña el incremento por la potencia de obrar. Por lo tanto, obrar coherentemente a través de nuestra sola esencia, es comprender y es producir ideas adecuadas acerca de sí mismo y del entorno. En otras palabras, si bien Spinoza definió circularmente las nociones de virtud, entendimiento, utilidad y libertad, sin embargo, todo ello al tener como meta la conservación del ser como un incremento en la potencia de obrar, permite la producción de *nuevas ideas adecuadas* que dan paso un conocimiento práctico y activo. Bajo este esquema, entonces, todo conocimiento al igual que toda libertad tendrán su criterio de validez a través del ejercicio mismo de la razón, es decir, del esfuerzo mediante el cual el hombre explique el mundo a través de su propia potencia.

Por lo tanto, la virtud en tanto que es una práctica determinada en la cual el hombre hace uso de su potencia, implicará a la facultad que se tiene de producir cosas a través de las solas leyes de la naturaleza humana,⁶¹⁷ esto es, de ejercer una acción. En consecuencia, el fundamento de toda virtud es ser, obrar y vivir,⁶¹⁸ ya que dicho esfuerzo por conservarse es la esencia de las cosas mismas y nada se puede concebir en ellas

⁶¹⁶ Es decir, que vayan del entendimiento, a la utilidad, de ésta a la virtud, la potencia, a la perseverancia, a la libertad etc.

⁶¹⁷ E3def8.

⁶¹⁸ Cfr. E4p21, E4p22.

previas a esto.⁶¹⁹ Este fundamento de la virtud que es el deseo de conservar o de perseverar en el ser, como ya habíamos indicado, no es meramente la conservación en tanto que manutención de una vida desnuda, ya que la esencia humana implica deseos, y por ende también obras. En este sentido afirma Spinoza: “[...] Pues el deseo [...] de vivir, de obrar, etc., felizmente, o sea, bien, es la esencia misma del hombre, esto es [...] el esfuerzo por el que cada cual se esfuerza por conservar su ser. Luego nadie puede desear, etc.”⁶²⁰

Por lo tanto, conservarse para el hombre, no implicara lo mismo que para un gato, para una planta o para un libro, el hombre que persevera *activamente* es libre y virtuoso a través de la reforma del deseo⁶²¹, en la cual busca la felicidad (la alegría y la beatitud), es decir, incrementar su potencia obrar según su razón.⁶²² En este sentido, la praxis de la virtud es idéntica a la utilidad del hombre, la cual no es otra cosa que el esfuerzo por conservar su ser. Por ende, perseverar en tanto que se es *hombre*⁶²³ significa *desempeñar cierta y determinada potencia de obrar, la cual fundamentalmente implica el entendimiento de las cosas a partir de la razón*. En consecuencia, al concepto opuesto de la virtud se le definirá como importancia.⁶²⁴

Por otra parte, ello no significa que, la potencia a través de la cual un hombre persevera es idéntica a la potencia mediante la cual la naturaleza humana persevera racionalmente deseando ser feliz y obrar bien. Este señalamiento será importante ya que nos estará indicando que la teoría ética de la libertad necesariamente se apoya en dos pilares que serán, en primer lugar, la praxis que el hombre ejerce a partir de su deseo de conservación y, en segundo lugar, el entendimiento que permite producir ideas adecuadas en torno al propio conato del hombre, el cual hace coincidir tanto al deseo como a la razón. Esto es importante señalarlo ya que sin alguno de estos cimientos no será posible desarrollar la libertad en la vida. Ello es posible explicarlo debido a que, por ejemplo, podemos recordar que Spinoza no niega que los seres pasionales tengan un conato, sin embargo, es imposible denominar a esto como producto de la libertad y, por otra parte, el entendimiento desde este horizonte se concibe como una verdad derivada de la actividad humana ejercida a través de su propia potencia, por lo cual, tampoco se podrá concebir a la libertad como un mero entendimiento sin el factor práctico y útil de la acción del hombre. Es de esta manera que, la libertad, debe implicar tanto el horizonte práctico, como el cognitivo. *La filosofía de la libertad en Spinoza, entonces, detenta una moral orgánica que no es intelectualista, ni voluntarista, sino que apuesta por la acción a través la mediación racional.*

⁶¹⁹ Cfr. E4p22d, E4p22c.

⁶²⁰ E4p21d.

⁶²¹ Esta misma idea de la reforma del deseo como una reforma del entendimiento no solamente la podemos rastrear en el libro 4 de la *Ética*, sino también en TIE particularmente en: “Este es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo. Para que eso sea efectivamente así, es necesario de entender la Naturaleza, en tanto en cuanto sea suficiente para conseguir aquella naturaleza (humana). Es necesario, además, formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad.” TIE Cap.I. §14.

⁶²² Cfr. E4p24, E4p24d.

⁶²³ Cfr. “Cuanto más se esfuerza cada cual por buscar su utilidad, esto es, por conservar su ser, y puede hacerlo, tanto más dotado de virtud está; y, por el contrario, en la medida en que cada cual descuida su utilidad, esto es, conservar su ser, en esa medida es impotente.” E4p20.

⁶²⁴ E4p20d.

Además, acerca de este tema debemos señalar que, si el fundamento de la virtud es conservar el propio ser (es decir, conservarse racionalmente), entonces, dicha virtud se deberá iniciar a través de la atención y el conocimiento de sí mismo. Por esta razón, si se carece de conocimiento de sí, se ignorarán todas las virtudes ya que será imposible para el sujeto la consciencia del uso efectivo de la razón y, en consecuencia, de sus utilidades.⁶²⁵ Por otra parte, la satisfacción de sí se da a partir de esta misma consciencia, ya que el hecho de comprender las propias capacidades racionales incrementa nuestra propia alegría y, por ende, nuestra potencia de pensar.⁶²⁶ La satisfacción de sí implicará un círculo virtuoso en tanto que se deriva de la propia esencia del hombre y no necesita de otra cosa más que de la contemplación de sí para incrementar su propio conato.⁶²⁷ Al respecto Spinoza indica que: “La satisfacción de sí mismo, en realidad, es lo más alto que podemos esperar. Pues [...] nadie se esfuerza por conservar su ser por causa de algún fin.”⁶²⁸ Con el conocimiento de sí, entonces, se comienza con el análisis de una serie de virtudes que, tendrán una función tanto en la perfección⁶²⁹ misma de los sujetos razonantes, así como en el medio social en el que cohabitan. En este sentido, las virtudes de un hombre que es guiado por la razón se expresan necesariamente a través de la utilidad y del entendimiento. Además, cabe señalar que, si el concepto de virtud mismo no es otra cosa que la potencia de actuar del hombre, esta lista no será otra cosa que el desarrollo conceptual de la actividad misma del hombre en torno a su praxis; la cual, además, implica la perseverancia del hombre y entraña, a su vez, la búsqueda por la felicidad y el bienestar. Es de esta manera que las virtudes, al igual que la libertad, no se pueden plantear en la moral

⁶²⁵ Cfr. E4p56d.

⁶²⁶ Cfr. E4p52, E4p52d.

⁶²⁷ Sobre este tema podremos indicar que, el mismo Spinoza expone en TIE un claro ejemplo de lo que se puede entender como contemplación de sí y la manera en la que ésta al reflexionar acerca de su propia naturaleza racional llega a un estado de satisfacción de sí misma. En este sentido, podemos observar que en su meditación acerca de sí mismo hay al menos tres etapas importantes, en la primera una observación de sus pasiones como su motivo de vida: “Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria, son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mi causa y objeto de temor, no lo contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema.” TIE, Cap.1 §1. Es decir, se da cuenta de ciertas pasiones que funcionan como sus bienes o fines en la vida. Por ende, en segundo lugar Spinoza busca en sí mismo un bien que sea cierto y eterno, es decir, que no dependa de otra cosa más que del orden de la Naturaleza y sus leyes. (TIE, Cap.1 §12). Al respecto sobre la meditación acerca del sumo bien se afirma que: “Solo veía una cosa: que, mientras mi alma se entregaba a esos pensamientos, se mantenía alejada de dichos afectos y pensaba seriamente en la nueva tarea. Esto me proporcionó un gran consuelo, puesto que comprobaba que esos males no eran de tal índole que resistieran a todo remedio. Y aun cuando, al comienzo, esos intervalos eran raros y de muy escasa duración, a medida que fui descubriendo el verdadero bien, se hicieron más frecuentes y más largos. Sobre todo, cuando comprendí que el conseguir dinero, placer y gloria estorba, en la medida en que se los busca por sí mismos y no como medios para otras cosas. Pues, si se buscan como medios, ya tienen una medida y no estorban en absoluto, sino que, por el contrario, ayudan mucho al fin por el que se buscan, como mostraremos en su lugar.” TIE, Cap.1 §11. Y finalmente una etapa activa de racionalidad y de gozo de sí. (Cfr. TIE, Cap.1 §14, TIE, Cap.1 §15. TIE, Cap.1 §16.)

⁶²⁸ E4p52s.

⁶²⁹ Este concepto como estudiaremos en el último subcapítulo de la tesis se redefinirá respecto a lo que se puede entender la perfección de Dios, ya que en el aspecto modal no señalará otra cosa que la relación entre acción y padecimiento de una cosa. Por lo tanto, entre más actúe una cosa más perfección tendrá y entre más padezca por el influjo de las cosas externas será menos perfecto. En este sentido la perfección del hombre también se implicará a una serie de conceptos de darán cuenta de la libertad- Cfr. E5p40.

spinozista como un principio, sino que aparecen como el resultado de un ejercicio asiduo de la razón. Revisemos, entonces, cuáles son las virtudes que Spinoza menciona en la *Ética*:

En primer lugar, se establece que: “*Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación no de la muerte, sino de la vida.*”⁶³⁰ En este sentido, un sujeto que vive a través de la razón solamente desea el bien y por lo tanto su propia utilidad, de esta manera, las acciones del sujeto estarán determinadas a través de su propia potencia, es decir, mediante su misma naturaleza. Por ende, la virtud del hombre libre lo hará pensar más en sus *acciones* respecto a la vida que, respecto a su propia muerte.⁶³¹ La segunda virtud del hombre libre se establecerá como aquella que: “[...] *se muestra igualmente grande evitando que superando los peligros.*”⁶³² Es decir, que el hombre libre desarrolla una *audacia* tal, que puede vencer tanto al miedo que provocan las situaciones peligrosas, lo cual, no se logra sino mediante la producción de afectos más fuertes. En consecuencia, ello entraña una *fuerza de ánimo* útil y por lo tanto activa a través de la cual puede evitar y superar las situaciones peligrosas que ocurren en su vida.⁶³³ Por lo tanto, de esta fuerza se derivará una *firmeza de ánimo* que, a través de la audacia, permite huir para evitar los peligros o luchar para enfrentarlos, según la situación lo amerite.⁶³⁴ Éstas, en resumen serán las virtudes que Spinoza describe teóricamente como producto del perfeccionamiento de *nuestro propio ser* a través del entendimiento. Sin embargo, también dentro de esta serie de virtudes que se describen en el libro cuarto de la *Ética* y, que van de la proposición 67 a la 73, nuestro filósofo además establece virtudes sociales que se describen de la proposición 70 a la 73, las cuales han sido investigadas en el subcapítulo: *De las pasiones a la ciudad en la Ética*, en donde pudimos analizar que las virtudes de los hombres libres respecto a la comunidad establecen una capacidad de socializar a través de la razón y del cultivo de lazos amistosos. En donde, si bien ya analizamos en el subcapítulo antes mencionado dichos puntos, valdrá la pena recordar muy brevemente estas virtudes y sus productos. En primer lugar, se estableció que un hombre libre en cuanto que vive con hombre ignorantes busca evitar los beneficios de éstos, sin embargo, aceptará con cautela aquellos que aporten una utilidad real a su propio conato.⁶³⁵ En segundo lugar se señala que, los hombres libres entre sí son muy *agradecidos*,⁶³⁶ y por lo tanto actúan de *buena fe* entre ellos,⁶³⁷ lo cual constituye además un deseo por vivir bajo un bien común. Finalmente, la virtud del hombre libre lo lleva desear a vivir bajo leyes civiles comunes, ya que a través de ello el sujeto podrá sentar las bases para ejercer activamente su libertad individual.⁶³⁸ Por lo tanto, a través de la descripción de estas virtudes que, sin duda no podrán ser todas, pero que para Spinoza son las que se derivan directamente del conocimiento y de la satisfacción de sí, podremos ser conscientes de que toda práctica efectiva de la razón a través de la potencia del hombre, produce distintos *tipos de virtudes* que, a su vez, desarrollan en el hombre ciertas *capacidades* que se

⁶³⁰ E4p67.

⁶³¹ Cfr. E4p67d.

⁶³² E4p69.

⁶³³ E4p69d.

⁶³⁴ E4p69c.

⁶³⁵ Cfr. E4p70, E4p70d.

⁶³⁶ Cfr. E4p71.

⁶³⁷ Cfr. E4p72.

⁶³⁸ Cfr. E4p73.

pueden describir como habilidades a través de las cuales el sujeto es capaz de afrontar las distintas situaciones que plantea el mismo medio externo al individuo. De esta manera, podemos enumerar tanto afectos activos, así como aptitudes físicas y mentales, que el hombre libre echará mano en favor de su propia perseverancia, éstas serán: la fuerza y firmeza de ánimo, la audacia, la cautela, la amistad, el agradecimiento, la buena fe, y la generosidad. Entonces, estas capacidades se desarrollan junto con la práctica misma del entendimiento y del deseo a través del cual el hombre persevera activamente en su ser. Por lo tanto, podemos afirmar que la virtud es un resultado que se da junto con el esfuerzo y el entendimiento, por ende, no somos libres por el hecho de ser virtuosos, sino somos virtuosos porque somos libres o, dicho de forma más exacta, somos libres al mismo tiempo que somos virtuosos debido a que hacemos un uso efectivo de una razón que responde a una práctica determinada del hombre en el mundo (lo cual, no es otra cosa que la perseverancia en el ser de lo humano).

4.2.1.- La libertad y la perfección de la mente.

En este capítulo revisaremos de qué manera el concepto de libertad se relaciona con Dios y cómo éste último se detenta como un fundamento a la vez que epistémico, también práctico, que permitirá alcanzar una libertad tal, que el hombre podrá dominar gran parte de sus afectos y comprender las leyes de la naturaleza a través de las cuales son producidas las cosas. Por lo tanto, a partir de este subcapítulo también responderemos al problema principal de este trabajo, a saber: ¿Qué puede obrar el hombre a través de su libertad si ésta se encuentra implicada directamente con la determinación de su esencia? Para dar una respuesta efectiva a dicho problema hemos tenido que hacer un recorrido tanto por la metafísica, la antropología, la epistemología, la psicología y la política spinozista, ya que a partir de lo analizado en dichos pasajes hemos establecido que la libertad en el hombre es posible a través de su propia esencia, la cual, implica una capacidad intelectual que puede hacer obrar al hombre a partir de su sola naturaleza sin verse coartado por influjos externos, a los cuales se les denominará pasiones. Este uso efectivo del intelecto es posible gracias a que al ser éste una expresión del atributo del pensamiento de Dios que, si bien guarda una relación ontológica de identidad respecto a lo corporal, por otra parte, mantendrá un campo de expresión y significación propio, lo cual, le otorgará al hombre la oportunidad de conducir su vida a través del obrar de la mente por medio de las ideas adecuadas. Este campo de expresión distintivo de la mente será la materia de estudio este pasaje, ya que daremos cuenta de la forma en la que ésta puede comprender al propio cuerpo del hombre, y por lo tanto, a las pasiones a través del ordenamiento particular que se deriva de ellas, asimismo será consciente de su capacidad racional (lo cual implicará la satisfacción de sí) y, finalmente, podrá comprender la producción de las cosas finitas respecto a la productividad y expresión de la sustancia en sus modos. Dichas cuestiones, como ya señalamos anteriormente, tendrán necesariamente una perspectiva práctica, ya que, no obstante que se constituirá la facultad de entender a través de lo mental, por otra parte, dicha potencia humana tendrá un correlato necesario en su cuerpo, además, implicará la libertad de la acción humana como una virtud en la cual se expresa su grado más alto a través del propio incremento de su capacidad de obrar. Lo cual, se mostrará con gran claridad en la siguiente proposición:

*Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas tiene una mente cuya mayor parte es eterna.*⁶³⁹ En quien tiene un cuerpo apto para obrar muchísimas cosas, entran en conflicto mínimamente los afectos que son malos [...]. Esto es [...], los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza. Y así [...], tiene la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden del intelecto y, en consecuencia, de hacer [...] que todas las afecciones del cuerpo se refieran a la idea de Dios, en virtud de lo cual sucederá [...] que será afectado de un amor hacia Dios que [...] debe ocupar, o sea, constituir, la mayor parte de su mente. Y por tanto [...], tiene una mente cuya mayor parte es eterna. [...]⁶⁴⁰

Ello significa que, si bien la libertad se explicará sólo a través de la mente humana, ésta se relacionará con el cuerpo humano de tal manera que, si este último expresa salud y puede experimentar un gran número de afecciones, entonces, si por un lado, lo mental no se puede reducir a la lógica del cuerpo, es decir, que la libertad no se reduce al vigor o a la capacidad cerebral de poder procesar información a través de redes neuronales, por otra parte, dichas capacidades del cuerpo humano sí podrán aumentar las afecciones que la mente puede ordenar, lo cual, hará al hombre más apto para producir ideas adecuadas. Esto significa que, la salud y el bienestar del cuerpo⁶⁴¹ si bien, no pueden explicar la felicidad y la libertad humanas, sí aumentan la capacidad de la mente para elevar su potencia de actuar. En otras palabras, se defenderá que comprender a través del *sólo esfuerzo de la mente* constituye una virtud que, a su vez, incrementa su propia potencia de obrar y, por ende, el fin práctico de la comprensión de la producción de las cosas, así como del dominio de las propias pasiones será el propio del conato humano, es decir, el de perseverar en su ser.⁶⁴² Lo cual, implica también procurar por nuestro cuerpo. Entonces, si la medicina no puede explicar la libertad, por otra parte, de ello podemos inferir *que procurar racionalmente* por nuestro cuerpo a través de la medicina sí detenta una virtud ética.

Todo ello, en síntesis, pensamos constituye no solamente la acepción de la libertad como una acompañante de la beatitud, sino como el grado más alto de la virtud misma. Ya que, si bien pusimos por un momento en duda que la libertad sólo podría ser una mera denominación que acompaña las distintas fases del entendimiento del hombre, sólo fue en virtud de recalcar cómo se implica este concepto respecto al conocimiento y a la praxis humana. Sin embargo, también afirmamos que la postura que se ha defendido a lo largo de esta investigación asegurará que la libertad respecto a la potencia del hombre implica necesariamente una gradualidad que se expresa a través de su virtud o potencia. Por lo tanto, afirmaremos ambas cosas, ya que el concepto de libertad implica necesariamente praxis y entendimiento, así como también entraña un grado de respuesta interna que el hombre tiene frente a sus pasiones (o, en otras palabras, respecto a su medio externo) y, por consiguiente, ser libre se dirá también respecto al grado de virtud que acompañe a dichos presupuestos. La beatitud, por ende, será un grado de libertad, el más alto que puede alcanzar el hombre, lo cual, necesariamente entrañará el nivel más elevado de comprensión y de utilidad.

En resumen, en este apartado estudiaremos: 1.- Cómo Spinoza relaciona el conocimiento de Dios (es decir, la necesidad a través de la cual produce sus modificaciones de una forma necesaria) con la propia utilidad

⁶³⁹ E5p39.

⁶⁴⁰ E5p39d.

⁶⁴¹ CFr. E5p39s.

⁶⁴² Como ya apuntamos en el subcapítulo anterior dicha perseverancia humana, no es simple conservarse superfluo, sino necesariamente se da como una actividad.

y práctica que detenta el hombre; en donde, se vincularán las propias afecciones del cuerpo en tanto que imaginaciones con la idea de Dios, lo cual, automáticamente implicará que nuestras experiencias no lleguen a ser ni siquiera pasiones, sino productos de un ordenamiento intelectual (mental) a través del cual será posible hacer concordar a los modos con nuestra propia potencia de obrar, es decir, de comprender. 2.- Dar cuenta de la manera en la que dicha comprensión se detenta como el tercer género de conocimiento, en el cual, el hombre será capaz de vincular de forma inmediata las modificaciones producidas por la sustancia a través de la esencia de alguno de sus atributos. 3.- Finalmente, injerir de qué manera afecta dicho nivel de conocimiento, de virtud o de libertad al hombre, ya que a partir de ello se derivarán una serie de conceptos muy importantes que darán cuenta de la potencia real del hombre, estos serán: la beatitud, la eternidad de la mente y el amor intelectual a Dios. De lo cual, estableceremos que no serán otra cosa que una consistencia ontológica modal en el humano tal, que le permitirá actuar de la manera más constante y profunda tanto a favor de su conato, así como en el desarrollo de una procuración por el otro. Ya que, si bien el libro quinto de la *Ética* no puede detentar la pretensión de una conformación política por parte de Spinoza ya que el punto nodal de ésta será un derecho civil común, por otra parte, sí podrá constituir una filosofía moral social *del individuo hacia los otros*.

En primer lugar, debemos estudiar la relación que existe entre la mente, el conocimiento de Dios y la virtud humana. Lo cual, es importante ya que de ello se seguirá qué tipo de actividad se deriva del conocimiento de la producción de los modos (en tanto que esencias) a través de la potencia divina. En este sentido, habrá de recalcarse que el máximo bien al cual puede acceder el hombre es al conocimiento de Dios. Por ello, no habrá una virtud mayor ni, por ende, un esfuerzo más grande que el expresado por la mente producto de dicho entendimiento, al respecto Spinoza afirma:

*El sumo bien de la mente es el conocimiento de Dios, y la suma virtud de la mente, conocer a Dios.*⁶⁴³
 Lo más elevado que puede entender la mente es Dios, esto es [...], un ente absolutamente infinito y sin el cual [...] nada puede ser ni ser concebido. Y así [...], la suma utilidad de la mente, o sea [...], su sumo bien, es el conocimiento de Dios. Además, la mente, en tanto que entiende, solo en esa medida actúa [...], y solo en esa medida [...] puede decirse absolutamente que obra por virtud. Así pues, la virtud absoluta de la mente es entender. Pero lo más elevado que puede entender la mente es Dios [...]. Luego la suma virtud de la mente es entender, o sea, conocer a Dios. [...]⁶⁴⁴

Entonces, algo que es evidente en este pasaje será que al mismo tiempo de que no hay una virtud y un esfuerzo o conato mayor que entender: “al ser infinito sin el cual nada es concebido”, asimismo no hay una utilidad más grande que la expresión de este mismo hecho. Esto se afirma en el primer sentido, ya que en cuanto se entiende, se actúa y, en tanto que se actúa, se resiste, es decir, hay una persistencia en nuestro propio ser tal, que implica una actividad específicamente humana. Esto, por lo tanto, implica que, en segundo lugar, en tanto que hay una *acción* hay una búsqueda de una utilidad que implica necesariamente tanto procurar por nuestro propio ser, así como por el de los otros.

⁶⁴³ E4p28.

⁶⁴⁴ E4p28d.

Este bien máximo para el hombre que es el conocimiento de Dios, se expresará como amor, es decir, como un deseo orientará la vida del hombre. Por lo tanto, este afecto será una acción a través de la cual se expresará una verdadera praxis que tiene su origen en el conocimiento de sí. Como estudiamos en la proposición E4p56d ya referida en el subcapítulo anterior, el inicio de cualquier virtud debe establecerse a través del conocimiento de sí, ya que implica saber acerca de la propia capacidad racional que el individuo tiene para lograr el control de las pasiones. En este sentido, también en el libro quinto de la *Ética* se establecerá que quien se entienda a sí mismo, amará a Dios. Por lo tanto, se nos vuelve a presentar al autoconocimiento como un principio a través del cual la potencia humana comienza con el uso activo de sus facultades racionales. Y, además, como una reforma sobre los afectos mismos, ya que tanto en el caso del libro cuarto, así como en el quinto de la *Ética*, dicho principio se detendrá como la capacidad poder dominar las pasiones. Lo cual, por consiguiente, implica un aumento en su alegría y por ende una producción de afectos que son acciones. Al respecto se afirma acerca del amor a Dios que: “*Quien se entiende a sí mismo y sus afectos clara y distintamente, ama a Dios, y ello tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y sus afectos.*”⁶⁴⁵ Quien se entiende a sí mismo y sus afectos clara y distintamente se alegra [...], y ello acompañado de la idea de Dios [...]. Y así [...], ama a Dios y [...] tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y sus afectos. [...]”⁶⁴⁶ En este sentido el amor a Dios o, de manera más precisa, el amor intelectual a Dios como se refiere a él más adelante en E5p32, establece que, todo aquello que entendemos a través del tercer género de conocimiento entrañará un deleite en tanto que se funda a Dios *como causa de todas las cosas*. Asimismo, esto se enlaza íntimamente con lo planteado en E4p56d, en donde se estableció que, el principio de toda virtud es el conocimiento de sí y, esto a su vez implica una satisfacción de sí en E4p52. En consecuencia, si desde la perspectiva del libro quinto de la *Ética* esta contemplación de sí va acompañada de la idea de Dios, el hombre al contemplar su mente reconocerá que ésta necesariamente está acompañada de la misma idea como su causa. Lo cual, constituye la “alegría suma”, es decir, la mayor satisfacción que puede darse en el hombre. Por ello se afirma que:

*Con todo lo que entendemos por el tercer género de conocimiento nos deleitamos, y tal deleite va acompañado de la idea de Dios como causa.*⁶⁴⁷ De este género de conocimiento surge la suma satisfacción de la mente que puede darse [...], esto es [...], la alegría suma que puede darse. Y esta, acompañada de la idea de sí y, en consecuencia [...], acompañada también de la idea de Dios como causa. [...]”⁶⁴⁸

Por lo tanto, la idea de Dios como productor de nuestra propia mente, será el pensamiento más alegre y satisfactorio que podrá darse en el hombre, ya que, si Dios es una potencia infinita, nuestra virtud tendrá como fundamento la sustancia a través de la cual todo se expresa. Dicha comprensión será lo más útil para el ser humano ya que será la práctica misma de su potencia de obrar en su esplendor, es decir, el hombre desde esta perspectiva podrá comprender y producir por sí mismo, sin la coacción de un medio que le obligue a actuar fuera de su propio esfuerzo. En este sentido, dicho conocimiento se constituye como un amor intelectual a Dios,

⁶⁴⁵ E5p15.

⁶⁴⁶ E5p15d.

⁶⁴⁷ E5p32.

⁶⁴⁸ E5p32d.

ya que, si al amor se le define como la alegría que va acompañada de una causa, entonces, esta será una alegría que se acompañará con la idea de Dios como su causa. Por ende, se afirma que: “Del tercer género de conocimiento surge necesariamente el amor intelectual a Dios. Pues de este género de conocimiento surge [...] una alegría acompañada de la idea de Dios como causa. Esto es [...], un amor a Dios, no en tanto que lo imaginamos como presente [...], sino en la medida en que entendemos que es eterno. Y a esto es a lo que llamo amor intelectual a Dios.”⁶⁴⁹ Entonces, la diferencia entre dicho amor intelectual a Dios y, el amor común de los hombres definido en el libro tercero de la *Ética* como: “El *amor* es una alegría acompañada de la idea de una causa externa.”⁶⁵⁰ Será que, para el primero la alegría que es acompañada por la idea de Dios, no será externa a la potencia del hombre, es decir, no se encontrará por fuera de su producción, sino que se implicará directamente con su conato, mientras que en el amor común la idea que acompañará a dicha alegría será externa. Por ende, dicho amor intelectual deberá ser eterno⁶⁵¹ debido a que está fundamentado en el conocimiento de una verdad que es eterna, la cual implica, a su vez, la producción de nuestro propio ser a partir de la sustancia como su causa y, asimismo, la productividad de interna de nuestra esencia. En este sentido Spinoza afirma que:

*Nada se da en la naturaleza que sea contrario a este amor intelectual, o sea, que pueda suprimirlo.*⁶⁵² Este amor intelectual se sigue necesariamente de la naturaleza de la mente en la medida en que esta es considerada, por medio de la naturaleza de Dios, como una verdad eterna. [...] Luego si se diese algo que fuese contrario a este amor, sería contrario a lo verdadero y, en consecuencia, aquello [...] que pudiera suprimir este amor haría que aquello que es verdadero fuese falso, lo cual [...] es absurdo. Luego nada se da en la naturaleza, etc. [...]⁶⁵³

Por esta razón, no hay nada que pueda suprimir el amor que se tiene por Dios, ya que al generarse en la propia mente del hombre la cual es capaz de comprender que la *sustancia es causa de todo* cuanto existe, entonces, no podrá concebir cosas externas que puedan suprimir o destruir dicho amor ya que todo podrá ser implicado a la potencia divina. Por consiguiente, al ser totalmente distinto el amor común respecto al amor que se tiene al fundamento de todo, en virtud de que el primero es implicado a través de la potencia de las cosas externas, y el segundo a través de la propia potencia de pensar del hombre que se observa a sí misma como un producto necesario de la potencia de Dios, entonces, se podrá enlazar a las cosas particulares; por ello, vincularse a Dios implicará: 1.- *Conocerse a sí mismo a través del uso efectivo de la razón, lo cual implicará una praxis.* 2.- *Reconocer que la potencia de nuestra mente tiene como causa a Dios y, por lo tanto, será además causa de todo pensamiento adecuado en el ser humano.* 3.- *Por esta razón, si bien esta filosofía parte del autoconocimiento, no se podrá denominar como egoísta, ya que no obstante se comienza por sí mismo en tanto que hombres, esta reflexión constituye la condición de posibilidad de amar honesta y congruentemente a todo aquello que es producido por Dios; ello es, a todo cuanto rodea al hombre, en donde, el mismo ser humano se presentará como un bien superlativo tan mayúsculo que, como vimos en E4p35s será considerado como un*

⁶⁴⁹ E5p32c.

⁶⁵⁰ E3Def.Af.VI.

⁶⁵¹ E5p33, E5p34.

⁶⁵² E5p37.

⁶⁵³ E5p37d.

Dios para el mismo hombre. Mientras que, el amor de los hombres pasionales si bien se detenta en un principio como algo externo, es decir, abocado a lo que está fuera de sí, por otra parte, jamás podrá comprender realmente ni el medio natural que le rodea, ni a los hombres con lo que convive; este tipo de amor hacia las cosas externas, en realidad sí expresa egoísmo ya que se vive y se piensa a través del deseo que conlleva el amor como la idea de la alegría por algo que no está en su poder y que es aleatorio, por ejemplo, en las riquezas en el poder o en la gloria. En consecuencia, cuando un ser humano ama algo externo a él imaginará que el fin de toda vida humana deberá estar sujeto a aquello que él mismo ama⁶⁵⁴ y, por consiguiente, no podrá enlazar su potencia (ya que carece de una observación de sí racional) con sus verdaderas necesidades, utilidades y praxis y, por ende, le será imposible implicar a ello el conocimiento de Dios⁶⁵⁵ como causa tanto de sí mismo como de todo producto modal finito o infinito. Por ende, vive en el egoísmo a pesar de que sus fines son externos, ya que cree que todo cuanto ha sido producido por la naturaleza debe ser partícipe en la satisfacción de sus fines, la naturaleza y todo ha sido hecho para sí y, por lo tanto, de ahí nacerá la competencia, la envidia y el odio por los otros, mientras que el hombre que se consulta a sí mismo, observará que somos productos de una naturaleza común con los otros y, que los fines verdaderamente humanos no entran ni en competencia ni en la envidia de los otros. Por ende, ello no podrá constituir un egoísmo ya que amará una Naturaleza común, que permite tanto conocer nuestras verdaderas necesidades y fines productivos, así como la de los otros y la relación justa que deben aguardar conjuntamente. Y, sin embargo, la racionalidad tampoco podrá detentar una ética del sacrificio ya que el bien para el otro deberá implicar un bien para sí, de esta manera, auxiliar elevará nuestro grado de comprensión y, por ende, nuestra potencia o virtud, es decir, nos alegrará, lo cual constituye un bien por sí mismo. Un ejemplo de lo anteriormente dicho se puede comprender a través de los ingenios de: un mafioso, un líder religioso, un político corrupto o un pseudoartista de masas, ya que serán egoístas aunque amen lo externo, debido a que esto no significará que su deseo esté orientado ni al bien propio, ni al de la sociedad, sino que su criterio irá encaminado a fines determinados a través de prejuicios sociales que han imaginado como propios; por lo tanto, el egoísta se podrá definir como aquel que cree obrar libremente a través de un criterio personal, el cual, se debe aplicar indefectiblemente tal como si fuera un imperativo a todo hombre, por ende, el mafioso creará que el bien se da por el dinero y la violencia, el religioso por la obediencia ciega, el político corrupto por el poder y el pseudoartista de masas por la vanagloria y los aplausos. Mientras que el hombre verdaderamente sabio no podrá identificarse ni con el egoísta, ni con el cordero sacrificial, ya que no obstante se ama a sí mismo, esto le permitirá comprenderse como producto de un ser infinito y que es causa de todo, por lo cual, sus obras y su conservación atenderán las causas reales a través de las cuales persevera en su esencia y, asimismo auxiliará a los hombres respondiendo a sus necesidades reales y no a sus reclamos superficiales o pasionales, por lo cual, tampoco será ni misericordioso, ni compasivo. Por lo tanto, al tratarse de un amor fundamentado en el reconocimiento interno (es decir, racional) de Dios como causa de sí y de todas las cosas, no podrá ser destruido por ningún

⁶⁵⁴ Cfr. Cap. 3.2.- *Dar cuenta del hombre.*

⁶⁵⁵ Para el hombre egoísta, el concepto de Dios se formará a través de aquello que desea mediante su imaginación. Esto ya lo analizamos en E1Ap.

afecto contrario a éste, por ende, no se puede envidiar, ni celar ya que es común a todos en tanto que Dios es su causa universal. Por lo cual, afirma nuestro filósofo:

Este amor hacia Dios no puede ser mancillado ni por el afecto de la envidia ni por el de los celos, sino que es tanto más favorecido cuantos más hombres imaginamos unidos con Dios por este mismo vínculo de amor.⁶⁵⁶ Este amor hacia Dios es el sumo bien que podemos apetecer según el dictamen de la razón [...] y es común a todos los hombres [...] y deseamos que todos gocen de él [...]. Y así [...], no puede ser mancillado por el afecto de la envidia ni tampoco [...] por el afecto de los celos, sino que, por el contrario [...], debe ser tanto más favorecido cuantos más hombres imaginamos que gozan de él [...].⁶⁵⁷

Por ende, en el amor intelectual a Dios no solamente será imposible tener celos o envidia egoísta por la posesión de los otros, sino que por el contrario en tanto que más personas imaginemos poseyendo dicho afecto más seremos favorecidos por su potencia. Por esta razón todo lo que se debe producir a través de la potencia de la sola mente se dirá que es el más constante de todos los afectos y, en tanto que lo mental guarda una orden y conexión con lo corporal, sólo puede ser destruido a través de la aniquilación del cuerpo, mientras que en el aspecto lo mental será lo más perdurable que se pueda producir por el esfuerzo del hombre. Por consiguiente, si la potencia de este amor se refiere sólo a la mente dicha acción deberá ser eterna en el hombre, no en un sentido de duración, sino que implica la comprensión de la producción de Dios sobre sus modos. Por otra parte, en el esolio de E4p20 aquí citado, se hará un resumen que va de la proposición 1 a la 15 del libro quinto de la *Ética* que será muy importante, ya que se señalarán pasos práctico-metódicos más importantes para poder afirmar a Dios como la causa común de todas las cosas, es decir, se señalará el camino por el cual debe transitar el hombre en donde se comienza por la introspección y se finaliza en la producción del amor intelectual a Dios. Por consiguiente, se señala:

De este mismo modo podemos mostrar que no se da afecto alguno que sea directamente contrario a este amor y por el que este mismo amor pueda ser destruido. Y así podemos concluir que este amor hacia Dios [...] es el más constante de todos los afectos y que, en la medida en que se refiere al cuerpo, no puede ser destruido sino con el cuerpo mismo. En cambio, de qué naturaleza sea en la medida en que se refiere solo a la mente, lo veremos luego. Y con esto he recogido todos los remedios de los afectos, o sea, todo lo que puede la mente, considerada en sí sola, contra los afectos. A partir de todo ello se ve que la potencia de la mente sobre los afectos consiste, I. en el conocimiento mismo de los afectos [...]. II. En que separa a los afectos del pensamiento de una causa externa que imaginamos confusamente [...]. III. En el tiempo con que las afecciones referidas a las cosas que entendemos superan a aquellas que se refieren a las cosas que concebimos confusa o mutiladamente [...]. IV. En la multitud de causas que favorecen los afectos que se refieren a las propiedades comunes de las cosas o a Dios [...]. V. Por último, en el orden con que la mente puede ordenar sus afectos y concatenarlos entre ellos [...].⁶⁵⁸

Por lo tanto, la potencia de la mente se erige como eterna en razón que pueda comprenderse hasta producir en virtud de su causa. Los pasos que mencionará Spinoza serán significativos ya que constituyen una metodología que tendrá como principales puntos: A) El reconocimiento de los propios afectos, en virtud de lo que se afirma que: “Así pues, hemos de procurar sobre todo esto, conocer cada afecto, cuanto se pueda, clara y

⁶⁵⁶ E5p20.

⁶⁵⁷ E5p20d.

⁶⁵⁸ E5p20s.

distintamente para que la mente sea determinada de esta manera, por el afecto, a pensar lo que percibe clara y distintamente y en lo que encuentra plena satisfacción y, consiguientemente, para que el afecto mismo sea separado del pensamiento de una causa externa y se una a pensamientos verdaderos.”⁶⁵⁹ Por esta misma razón, B) se debe desarrollar el poder de separar los propios afectos de las causas externas que pensemos confusamente. Es decir, que una vez hayamos conocido cómo se originan los afectos desde las afecciones del cuerpo, hasta su comportamiento aleatorio y temporal, podremos separar nuestros afectos de lo que imaginamos. En consecuencia, se tendrá la capacidad de disociar la producción de los afectos de lo que constituye una afección en tanto que pensamiento inmediato. Por esta razón se afirma en E5p2 que: “*Si separamos una conmoción del ánimo, o sea, un afecto, del pensamiento de la causa externa y la unimos a otros pensamientos, entonces serán destruidos el amor o el odio hacia la causa externa, así como las fluctuaciones del ánimo que surgen de esos afectos.*”⁶⁶⁰ En virtud de ello, el siguiente paso C), será tratar de crear un *hábito* a través del cual el hombre pueda asociar sus afecciones a pensamientos (por ejemplo a las nociones comunes o a Dios como su causa) que permitan instituir afectos en el hombre capaces de evitar el odio o la aleatoriedad de las pasiones. En consecuencia, se señala que: “*Los afectos que surgen de la razón o que son excitados por ella, si se tiene en cuenta el tiempo, son más potentes que los que se refieren a las cosas singulares que contemplamos como ausentes.*”⁶⁶¹ Esto significa que cuando se razona acerca de un afecto se deberá tener en cuenta el tiempo, es decir, se deberá considerarlo bajo una especie de eternidad. Lo cual, como estudiamos en el capítulo: 3.2.2.4.2.2. *Las pasiones, la razón y la temporalidad*, no significará otra cosa que dar un orden causal-racional a los afectos que se implican en el hombre. Ello debido a que, como observamos en el subcapítulo referido, en los afectos irracionales puede tener más peso un afecto presente que sea placentero, que la idea de uno futuro que sea objetivamente mejor pero que carezca de inmediatez, sin embargo, en el ordenamiento racional se deberá dar una justa ordenación en virtud de nuestra potencia racional, en este sentido, las cosas se observarán bajo una especie de eternidad, lo cual se debe entender como un proceso causal en el cual ningún orden temporal se encuentra por encima de otro, sino que se deberá concebir como una continua productividad de la mente sobre sus propios afectos. Por este motivo se apunta que:

Mas un afecto que surge de la razón necesariamente se refiere a las propiedades comunes de las cosas [...], a las que siempre contemplamos como presentes (pues no puede darse nada que excluya su existencia presente), y a las que siempre imaginamos del mismo modo [...]. Por ello, tal afecto siempre permanece el mismo y, en consecuencia [...], los afectos que le son contrarios y que no son favorecidos por sus causas externas deberán acomodarse a él más y más [...] hasta que ya no le sean contrarios. Y en esta medida el afecto que surge de la razón es más potente.⁶⁶²

En consecuencia, habrá de entenderse que dicho presente, al cual, se le imagina de manera continua no estará enfrentado por los órdenes temporales, es decir, no será el presente que se le opone al futuro respecto a un afecto que imagine más satisfactorio ahora mismo, sino que será el presente continuo de la razón. Entonces,

⁶⁵⁹ E5p4s.

⁶⁶⁰ E5p2.

⁶⁶¹ E5p7.

⁶⁶² E5p7d.

el *presente del ahora* tendrá la característica de oponerse al tiempo pasado y futuro a través del ordenamiento mismo de las pasiones, mientras que el *presente continuo de la razón* se implicará productiva, lógica y racionalmente con lo pretérito, así como con el porvenir. El resultado práctico de este hábito de razonamiento a través de las propiedades comunes será que los afectos que le sean contrarios se irán adaptando cada vez más a nuestra virtud o potencia. D) Por otra parte, Spinoza asevera que otro de los pasos para liberarnos del dominio de las pasiones será implicar nuestros afectos a cuantas más causas podamos, ya que aquello que imaginemos con menos causas será más dañino para nosotros. Por lo cual se asevera que: “*El afecto que se refiere a muchas y diversas causas, las cuales contempla la mente simultáneamente con ese mismo afecto, es menos nocivo y menos padecemos por él, y menos somos afectados hacia cada una de sus causas, de cuanto [es nocivo, padecemos por él y somos afectados hacia cada una de sus causas por] otro afecto igualmente grande que se refiere a una sola o a menos causas.*”⁶⁶³

Finalmente, Spinoza afirma que las afecciones del cuerpo (en tanto que son también imaginaciones de la mente), pueden referirse a través de la dirección activa de nuestra potencia racional a la idea de Dios, lo cual significa que a partir de los puntos anteriores⁶⁶⁴ puede implicar las imágenes que no han llegado a ser pasiones hacia la idea de Dios. Lo cual, además, entraña una dinámica de las imágenes en donde éstas: 1.- se deberán referir a una sola cosa, ya que entre más afecciones se refieran a una sola idea ésta última será más potente. Por lo tanto, si bien se afirmó que en primera instancia se deberá pensar a los afectos nocivos fuera de una monocausalidad ya que esto implicaría que las pasiones producidas por dicha imagen fuesen más fuertes, por otra parte, bajo esta misma lógica, si fuéramos capaces de enlazar en mayor número de afecciones o imágenes de la imaginación a una sola causa (que, en este caso será a Dios) entonces, dicha idea será más potente. Por consiguiente, si bien es cierto que, a las pasiones habrá que debilitarlas a través de su desvinculación de una causa, por otra parte, a las imágenes o afecciones habrá que vincularlas a una idea común⁶⁶⁵. Y 2.-en consecuencia, dicho proceso de vinculación de imágenes a una causa se facilitará mientras que entendamos dicha idea de forma clara y distinta.⁶⁶⁶ Por ende, la productividad de la mente en tanto que es capaz implicar las imágenes de las afecciones a una idea que se comprende de forma clara y distinta, podrá relacionar sus imágenes con la idea de Dios. Lo cual, es patente en: “*La mente puede hacer que todas las afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas, se refieran a la idea de Dios.*”⁶⁶⁷ No hay ninguna afección del cuerpo de la que la mente no pueda formar algún concepto claro y distinto [...]. Y así, puede hacer [...] que todas se remitan a la idea de Dios.”⁶⁶⁸

⁶⁶³ E5p9.

⁶⁶⁴ En donde el hombre se conoce a sí mismo, puede separar las imágenes de los afectos, tiene el hábito de referirlas a nociones comunes y enlazarlas a distintas causas para restarles potencia.

⁶⁶⁵ Cfr. “*A cuantas más cosas se refiere una imagen, más frecuente es o tanto más a menudo se aviva y tanto más ocupa la mente.*” E5p11. Asimismo: “*Una imagen, cuanto más unida está a muchas otras, con tanta mayor frecuencia se aviva.*” E5p13.

⁶⁶⁶ Cfr. “*Las imágenes de las cosas se unen más fácilmente a aquellas imágenes que se refieren a cosas que entendemos clara y distintamente, que a las otras.*” E5p12.

⁶⁶⁷ E5p14.

⁶⁶⁸ E5p14d.

Entonces, esto significa que el poder de implicar nuestras afecciones respecto a la causalidad divina será producto de un afecto en tanto que se defina como acción, es decir, de una interioridad productiva y racional, la cual, detenta el amor intelectual a Dios a través de la implicación activa de sus afecciones a su causalidad, tal como lo observamos en E5p15: “*Quien se entiende a sí mismo y sus afectos clara y distintamente, ama a Dios [...]*”. Por esta razón es tanto amor, ya que implica un afecto productivo que necesariamente detenta la producción de afectos lo cual, por otro lado, también es conocimiento, ya que entraña el ejercicio la potencia del entendimiento de la mente humana, la cual, será capaz de relacionar a las cosas en torno a una causa común, es decir, respecto a Dios. Todo ello a través de la significatividad de la mente humana, como producto real del atributo del pensamiento.

4.2.1.1. Amor intelectual a Dios y tercer género de conocimiento

Esta clase de amor capaz de vincular el ser de las cosas a una casusa común que es Dios es posible a través de la potencia de la mente del hombre, la cual, se deberá entender a través del tercer género de conocimiento. Razón por la cual se afirma que: “*El amor intelectual a Dios que surge del tercer género de conocimiento es eterno.*”⁶⁶⁹ En efecto, el tercer género de conocimiento [...] es eterno. Y así [...], el amor que surge de él es también necesariamente eterno. [...]”⁶⁷⁰

Este conocimiento surge de una idea que es eterna gracias a que tanto el segundo género de conocimiento, así como el tercero, deberán ser concebidos bajo una especie de eternidad. Esto es, que tendrán que entenderse a través de un proceso en el cual habrá un *presente continuo* implicado con un futuro y un pasado que no se opone a él. Por lo tanto, ello lo concebirá Spinoza como algo eterno o, como una especie de eternidad. En donde, además, el tiempo corriente, es decir, aquel en el cual se oponen el presente a lo pretérito y a lo futuro y, que además se dan en la sola imaginación, no tienen cabida ni en las nociones comunes, ni en la ciencia intuitiva, sino que son producto de la imaginación; sin embargo, ello no significa que Spinoza carezca en su teoría de los afectos de un ordenamiento de lo pasado, lo presente y lo porvenir, ya que al darles una justa medida a través de la potencia humana, éstos se concebirán como eternos debido a que toda causalidad estará implicada tanto en las propiedades comunes, así como en la esencia de las cosas. Por este motivo, somos conscientes de que Spinoza entiende ese proceso como algo que se da fuera de lo temporal, sin embargo, tanto en este pasaje, así como en el subcapítulo: 3.2.2.4.2.2. *Las pasiones, la razón y la temporalidad*, utilicé la tanto la noción de *presente continuo*, así como la de *ordenamiento de lo temporal mediante la razón*, en el primer caso ya que nuestro autor en E5p7d sugiere que las propiedades comunes deberán entenderse bajo este presente y, por otra parte, me he referido al orden de lo temporal para señalar de forma más clara la forma en la cual Spinoza detenta un ordenamiento en los afectos ya que como estudiamos particularmente en E4p62, cuando se conocen con la misma certeza el presente, el pasado y el futuro, se estará implicado una idea concebida bajo

⁶⁶⁹ E5p33.

⁶⁷⁰ E5p33d.

una especie de eternidad. Asimismo, en las proposiciones que van de la E4p63 a E4p66 se mostrará de qué manera se pueden ordenar justamente los afectos a través de una cierta temporalidad, al menos nominal, ya que no deja de precisar los términos de presente, pasado y futuro. No obstante, conocer el ahora, lo pretérito y el porvenir con una justa certeza no implica en la terminología spinozista la acepción de *tiempo*. Esto es evidente en el siguiente pasaje acerca del segundo y tercer género de conocimiento:

Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo una cierta especie de eternidad.⁶⁷¹ Pues es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas como necesarias y no como contingentes [...]. Además, percibe la necesidad de las cosas verdaderamente [...], esto es [...], como es en sí. Pero [...] esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios. Luego es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas bajo esta especie de eternidad. Añádase que los fundamentos de la razón son nociones [...] que explican lo que es común a todos [los cuerpos], y que [...] no explican la esencia de ninguna cosa singular. Y por ello deben ser concebidas sin ninguna relación con el tiempo, sino bajo una cierta especie de eternidad.⁶⁷²

Por esta razón, tanto en las nociones comunes, así como en las intuiciones intelectuales, se concebirán las cosas más allá de la noción de tiempo, en el primer sentido mediante lo que es común a todos los cuerpos y, en el segundo sentido a través de la necesidad de la producción divina a través de sus infinitos modos. Es la necesidad de las cosas que coincide con la necesidad misma de la sustancia. Por lo tanto, el segundo y el tercer género de conocimiento concordarán en tanto que se conoce a través de ideas adecuadas, que se entienden como *una especie de eternidad* debido a que este concepto *expresa por una parte las propiedades y nociones comunes en las cosas y, por otra parte, la necesidad de la producción de la sustancia sobre sus modificaciones*. Sin embargo, esto no significa en forma alguna que, al detentar una noción tal como el de eternidad se vuelvan conocimientos abstractos o meramente teóricos, muy por el contrario, se forjan como conceptos totalmente prácticos ya que no obstante se conciben fuera del orden imaginativo del tiempo, por otra parte, las nociones de presente continuo (perteneciente a las nociones comunes) y de ordenamiento de lo temporal a través de la razón (perteneciente tanto a las nociones comunes, así como a la ciencia intuitiva) si bien parecen remitir de nuevo al tiempo, remitirán de forma más precisa al ordenamiento del hombre tanto de sus afecciones como de sus afectos. Por lo tanto, el presente continuo y el conocimiento de las cosas pasadas, presentes y futuras con la misma certeza, se establecerán como una especie de eternidad que va más allá del tiempo ya que este se define como una imaginación que sirve para explicar la duración tanto en la existencia, como del movimiento de las cosas⁶⁷³, mientras que estos conceptos no serán capaces de saber la duración precisa de las cosas, sino su necesidad y como ésta nos podrá ser útil para moderar nuestras pasiones y para incrementar nuestra potencia de obrar.

En este sentido, tanto las nociones comunes, así como las intuiciones intelectuales detentarán un esfuerzo por conocer de manera adecuada las cosas, por lo tanto, Spinoza asevera que en tanto que conocemos las cosas a través del segundo género de conocimiento, podemos dar paso al tercer género, ya que si se conocen

⁶⁷¹ E4p44c2.

⁶⁷² E4p44c2d.

⁶⁷³ Cfr. E4p44s.

las cosas de forma clara y adecuada por medio de las nociones comunes puede surgir el deseo de conocerlas a través de las intuiciones intelectuales.⁶⁷⁴ Una idea más precisa de lo que significa para Spinoza el tercer género de conocimiento a diferencia del segundo, será patente en el siguiente fragmento:

Por todo lo anteriormente dicho, parece claro que nosotros percibimos muchas cosas y formamos nociones universales, I. a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de manera mutilada, confusa y sin orden para el entendimiento [...]. Y por ello acostumbro llamar a tales percepciones *conocimiento por experiencia vaga*. II. A partir de signos. Por ejemplo, a partir de que al oír o leer ciertas palabras recordamos cosas y formamos ciertas ideas similares a aquellas por cuyo medio imaginamos esas cosas [...]. En lo sucesivo, a estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré *conocimiento de primer género, opinión o imaginación*. III. Por último, a partir de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas [...]. Llamaré a este [modo de contemplar las cosas] *razón y segundo género de conocimiento*. Además de estos dos géneros de conocimiento se da otro, un tercero, como mostraré a continuación, que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.⁶⁷⁵

En este sentido, la diferencia que se establece en el segundo género de conocimiento (al cual en este sentido se le denomina razón) respecto al tercer género, será que las nociones comunes se fundamentan en aquellas propiedades comunes que podemos deducir de las cosas, por ejemplo, si dos cuerpos lanzados al vacío caen a la misma velocidad, podemos establecer de ahí, que existe una velocidad constante en la caída de los cuerpos. Otro ejemplo de ello será el proceso a través del cual dejamos de ver al sol del tamaño de un plato a través de la imaginación (la cual, aquí se le define como las percepciones derivadas de manera mutilada, confusa y sin orden), en donde, a partir de las distintas afecciones que tiene el hombre de las cosas, se implicará racionalmente que, a partir de las leyes de la óptica los cuerpos tienen la característica común respecto a nuestra visión de percibirse mucho más pequeños de lo que son en realidad cuando nos alejamos de ellos, por consiguiente, será una noción común de los cuerpos en relación a la óptica poder implicar el mayor o menor tamaño de las cosas respecto a la distancia observada. Por otra parte, en el tercer género conoceremos a la esencia de las cosas a través de la esencia formal de los atributos de Dios. Esto quiere decir, que comprenderemos las producciones de la sustancia a través de algún atributo formal que, en el caso del conocimiento humano, no podrá ser otro que el atributo del pensamiento. Por ende, al tratarse de un conocimiento a través del cual se implican las modificaciones particulares con la causa común de todas las cosas que es Dios (en tanto que es esencia infinita y eternidad), entonces, se podrán entender una gran cantidad de cosas.⁶⁷⁶

Ahora bien: ¿Qué se entenderá por la idea adecuada de la esencia formal de alguno de los atributos de Dios? La respuesta será la mente, ya que esta detenta una causa formal a través de la cual se expresa el atributo

⁶⁷⁴ Cfr. E5p28, E5p28d.

⁶⁷⁵ E2p40s2.

⁶⁷⁶ Cfr. “Con esto vemos que la esencia infinita de Dios y su eternidad son notadas por todos. Como, por otra parte, todas [las cosas] son en Dios y se conciben por medio de Dios, de ello se sigue que de este conocimiento podemos deducir muchísimas [cosas] que conoceremos adecuadamente y formar de esta manera aquel tercer género de conocimiento del que tratamos en el escolio 2 de la proposición 40 de esta parte, y de cuya excelencia y utilidad nos cabrá tratar en la parte quinta.” E2p47s.

del pensamiento. Esta expresión, entonces, a la vez que es una producción en la cual Dios se implica como causa universal, por otra parte, es también una producción humana que responde a sus más ondas necesidades prácticas, tales como perseverar en el ser, aumentar su potencia de obrar, es decir su virtud y, finalmente alcanzar el grado más alto de libertad posible, que en este caso será la beatitud. De esta manera, nuestro filósofo asegura que:

*El tercer género de conocimiento depende de la mente como de su causa formal en la medida en que la mente misma es eterna.*⁶⁷⁷ La mente, bajo la especie de la eternidad, no concibe nada sino en la medida en que concibe la esencia de su cuerpo bajo la especie de la eternidad [...]. Esto es [...], [no concibe nada bajo la especie de la eternidad] sino en la medida en que es eterna. Y [...], en la medida en que es eterna, tiene el conocimiento de Dios, conocimiento que es necesariamente adecuado [...]. Y por tanto, la mente, en la medida en que es eterna, es apta para conocer todo aquello que puede seguirse de este conocimiento dado de Dios [...]. Esto es, para conocer las cosas por el tercer género de conocimiento [...], del cual, por tanto, la mente [...], en tanto que es eterna, es causa adecuada o formal. [...]⁶⁷⁸

Desde esta perspectiva Spinoza estaría afirmando, entonces, que la mente detenta una cierta eternidad, lo cual no significa otra cosa que se expresa como una necesidad de la naturaleza de Dios. En este sentido, en la medida en la cual es eterna o necesaria, es un producto que se encuentra en la esencia de la divinidad y sólo mediante este hecho es apta para comprender la necesidad de la potencia de la sustancia sobre las cosas. Esto se explicará con más claridad en el siguiente pasaje en donde se afirma que, la mente es capaz de conocerse a sí misma y al cuerpo en tanto que sabe que es *en y por Dios*. Ello se da en el hombre sólo en tanto que es consciente del hecho de que es la causa formal que expresa una eternidad o necesidad de Dios de producir (más allá de los resultados del tiempo y su duración) y, a su vez, también implica una existencia necesaria que sólo depende de la potencia de Dios. Es eterna por la necesidad divina, lo cual, se comprenderá sólo por medio de la significatividad de la mente. Es por lo que se señala:

*Nuestra mente, en la medida en que se conoce a sí misma y al cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella es en Dios y que se concibe por medio de Dios.*⁶⁷⁹ La eternidad es la esencia misma de Dios en tanto que esta implica la existencia necesaria [...]. Así pues, concebir las cosas bajo la especie de la eternidad es concebir las cosas en tanto que son concebidas por medio de la esencia de Dios como entes reales, o sea, en tanto que implican la existencia en virtud de la esencia de Dios. Y así, nuestra mente, en la medida en que se concibe a sí misma y al cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe, etc.⁶⁸⁰

Esto significa, entonces que, así como la eternidad es la esencia misma de Dios en tanto que implica la necesidad de su existencia, de la misma manera concebir las cosas finitas *sub specie aeternitatis* entraña hacerlo a través de la necesidad productiva de la sustancia sobre ellas. Es decir, como entes reales causados por la esencia de Dios. De esta manera, la mente como causa formal conoce tanto al cuerpo⁶⁸¹ como a sí misma a través de la necesidad con la que Dios los ha producido. Esto quiere decir, que tanto el conocimiento de lo corporal o extenso, así como el de lo mental, se dan a través del atributo del pensamiento ya que la mente, al

⁶⁷⁷ E5p31.

⁶⁷⁸ E5p31d.

⁶⁷⁹ E5p30.

⁶⁸⁰ E5p30d.

⁶⁸¹ Cfr. E5p29.

ser su causa formal, puede concebirse tanto a sí misma como al cuerpo como una necesidad de la expresión de la sustancia.

Dicha concepción en donde la mente es capaz de establecer un conocimiento certero de su necesidad ontológica, es decir, de una necesidad que depende tan sólo de la esencia de la sustancia, y la cual es solamente una especie de eternidad, ya que ésta se detenta solamente a partir de la productividad de la sustancia y no por sí misma, querrá decir que, las cosas si bien son necesarias, tan sólo lo son a partir de la *Naturaleza naturante* y solamente en tanto que es divinidad, se le puede denominar como absolutamente eterna. Por ende, la eternidad en tanto que es *sub specie*, quiere decir que solamente lo es *a través de la potencia de Dios*⁶⁸² y, por ende, si bien la existencia de su esencia es necesaria, su existencia concreta y actualizada sólo podrá darse mediante la interacción causal con otros modos. Este tipo de producción de la sustancia traerá consecuencias importantes en la mente del hombre y por supuesto en su liberación que, desde este parámetro como, ya hemos estudiado, implicará una *práctica constante* que entraña, a su vez, el perfeccionamiento y la felicidad del hombre a través del conocimiento de sí y de Dios.⁶⁸³ Si ello es de esta manera, entonces, también esta clase de entendimiento implicará el máximo esfuerzo de la mente, y su suma virtud⁶⁸⁴, ya que la práctica de este tipo de conocimiento va desde el entendimiento de la idea adecuada de algún atributo de Dios hasta el conocimiento de la esencia de las cosas, por lo cual afirma Spinoza que: “*Cuanto más entendemos las cosas singulares, tanto más entendemos a Dios.*”⁶⁸⁵ Y por lo tanto, el esfuerzo máximo detendrá su suma virtud que se define como el grado más alto en su potencia de obrar, y por lo tanto su felicidad más alta. La cual, ya no será definida en este sentido como *laetitia*, sino como *beatitudo*. Ya que la primera se precisa como transición y la segunda como posesión, por lo cual, se afirma: “[...] Y si la alegría consiste en una transición a una perfección mayor, la beatitud debe consistir claramente en esto, en que la mente esté en posesión de la perfección misma.”⁶⁸⁶ Por esta razón, la *posesión* de dicha felicidad que es la beatitud que a su vez surge del tercer género del conocimiento, se entiende como la satisfacción mental más elevada que el hombre puede darse.⁶⁸⁷

En resumen, el amor intelectual a Dios surge de la capacidad humana de poder indagar en la productividad de las afecciones divinas. Lo cual, se detenta en primer lugar mediante la autoinspección del hombre, lo cual, va del entendimiento que se puede tener acerca de las pasiones, a la autocontemplación de su propia racionalidad. Esto, además, transita del entendimiento de la esencia formal de algún atributo de Dios (que en este caso se expresa en la mente del hombre) a la causa común de todas las cosas que es la sustancia infinita. Por ende, esta clase de conocimiento será el más práctico que pueda darse en el hombre, ya que comprenderá la necesidad de las cosas particulares mediante su causa común. Esto será una liberación de sus pasiones, en tanto que se entenderá la forma en la que se expresa la Naturaleza absolutamente infinita a partir

⁶⁸² Cfr. E5p29s.

⁶⁸³ Cfr. E5p31s.

⁶⁸⁴ Cfr. E5p25.

⁶⁸⁵ E5p24.

⁶⁸⁶ E5p33s.

⁶⁸⁷ E5p27.

de una necesidad inexorable. Lo cual implicará que las experiencias o afecciones del hombre se asuman activamente a partir de una ordenación racional e interna, la cual es posible gracias a que cualquier cosa tiene una producción sustancial común y, por ende, su comprensión entrañará una *acción en el ser del hombre que si bien es interna coincide con la potencia de Dios como su producto*.

Por ejemplo, un hombre singular puede comprender que las cosas que suceden a su alrededor se dan a partir de una necesidad inexorable de la producción de la naturaleza del ser absolutamente infinito, sin embargo, ello *no* significa que sea una comprensión impávida en la cual, si bien podamos ser capaces de dominar nuestras pasiones, por otra parte, no podamos implicar nuestras acciones en el transcurso de las cosas. Por el contrario, la libertad de la servitud de los afectos entrañará una virtud en el hombre, es decir una potencia de obrar determinada. En consecuencia, amar a Dios intelectualmente significa hacerse cargo del bien propio, lo cual indica que, desde nuestra perspectiva finita y modal, podemos procurar diligencias a favor de nuestra propia felicidad y bien (es decir, por aquello que incrementa nuestra potencia de obrar), lo cual, además implicará procurar por el bien de los otros formando lazos de amistad y sociabilidad. Por esta razón, el supremo bien del hombre, su virtud y satisfacción máxima atañe a la posesión de la beatitud, lo cual, como veremos en el siguiente subcapítulo entraña el ejercicio máximo de la virtud y, por lógica, esto significa seguir en posesión de afectos virtuosos tales como la firmeza de ánimo, la generosidad, la gloria, el agradecimiento, el favor, el amor, la satisfacción de sí, la templanza, la sobriedad y la castidad.

Si me comprendo y comprendo la producción de Dios, entonces, no solamente estaré en posesión de mis afectos, sino que ello me hará obrar de forma activa. La moral spinozista nos permite pasar de ser espectadores a actores de nuestra propia vida. Ello a condición de conocernos a nosotros mismos y de elevar nuestro entendimiento, en primer lugar, a las nociones comunes y después a las intuiciones intelectuales. Sin embargo, ello no significa que podamos tener el dominio y el control de todo, la posesión de la beatitud implica la pérdida. Por este motivo, la eternidad o la necesidad de nuestra esencia por medio de producción divina no significan estar exentos de lo finito y, por ende, estar fuera de toda lógica relacional entre cuerpos, no podemos estar en modo alguno emancipados de la destrucción y la muerte. No se puede señalar esta filosofía como una moral estoica, ya que jamás puede haber un dominio total de lo que pasa en nosotros, el hombre no es producción pura, es un ser finito y abierto, por lo cual, si bien tiene la perspectiva de conocerse y sentirse eterno⁶⁸⁸ (es decir, de experimentarse como un ser necesario para la producción de la sustancia) ello no implica que la muerte no de fin a nuestra memoria ni a nuestra consciencia.⁶⁸⁹ Asimismo, será inevitable sentir dolor, miedo, horror, impotencia por el estruendo de una ráfaga de artillería, por la trata de personas, por la corrupción imperante, etc. Spinoza es claro sobre esto cuando afirma que:

Pues ya he demostrado más arriba que no tenemos sobre ellos [sobre los afectos] un imperio absoluto. Los estoicos, sin embargo, pensaron que dependen absolutamente de nuestra voluntad y que podemos

⁶⁸⁸ Como a continuación estudiaremos en E5p23.

⁶⁸⁹ Cfr. “Si atendemos a la opinión común de los hombres veremos que, ciertamente, son conscientes de la eternidad de su mente, mas que la confunden con la duración y la atribuyen a la imaginación o a la memoria, la cual creen que permanece tras la muerte.” E5p34s.

imperar de manera absoluta sobre ellos. No obstante, fueron forzados a confesar, no por sus propios principios, sino por las protestas de la experiencia, que se requieren no poco empeño y ejercicio para coergerlos y moderarlos. Alguno se ha esforzado por mostrarlo mediante el ejemplo (si recuerdo bien) de los dos perros, a saber, uno doméstico y otro de caza. Con el ejercicio logró al fin que el doméstico cazara y que el de caza, por el contrario, se abstuviese de perseguir liebres.⁶⁹⁰

En consecuencia, si bien se había definido a la beatitud como la posesión de la más alta satisfacción, perfección y felicidad a la cual puede llegar el hombre, por otra parte, ella no depende de nuestra voluntad, ya que como habíamos señalado, ésta es una propuesta de libertad tal que, si se sustenta en la mera decisión del hombre sin una comprensión causal, entonces, estará fundamentada en la imaginación y, por lo tanto, será inadecuada. Ya que para Spinoza el hombre que ha logrado ir más allá de sus pasiones, no lo ha hecho sólo por una decisión o por un movimiento de su libre voluntad, sino a través del conocimiento que responde, a su vez, a la potencia de obrar. Si bien hay una voluntad, esta no está por encima de la capacidad de entender.⁶⁹¹ Por ende, al ser seres finitos, con una capacidad limitada, no podremos entender todas las cosas que ocurren a nuestro alrededor, también el hombre sabio se refugia debajo de su cama, palidece y acelera su respiración y su pulso. La beatitud es una posesión valiosa, que se puede ganar y procurar con nuestros hábitos y, sin embargo, es humana y, por las más diversas razones fuera de nuestro entendimiento puede devenir en pasión. Y, sin embargo, quien ya la poseyó tiene la ventaja de saber cómo recuperarla y volverla a mantener. La vida, podemos inferir, va de producción, a la pérdida y de nuevo a la restitución. Sin embargo, ello dota de sentido a la vida humana, un sentido que a la vez que se da como inmanente, se siente y se experimenta como eterno.

4.2.1.2. Beatitud como libertad

Como ya hemos establecido la beatitud es la posesión del máximo nivel de felicidad a la que puede aspirar un hombre, mientras que la *laetitia* o alegría es la transición hacia dicho fin, Por ende, también detenta el máximo esfuerzo que un ser humano puede ejercer a través de su sola mente en favor de su entendimiento. Por otra parte, dicha perspectiva se ha estudiado desde el parámetro de la eternidad, la cual, no significa otra cosa que la necesidad a través de la cual la esencia del hombre es intrínseca a la infinita productividad de Dios. Sin embargo, si bien la esencia de la mente humana se detendrá como necesaria, por otra parte, no lo será ni por sí misma, ni en su existencia actualizada a través de sus partes, sino que sólo yacerá de esta forma a través de Dios. Razón por la cual, si bien puede experimentar la eternidad, es decir, puede ser consciente de ella y gozarla desde el amor intelectual a Dios, ello no significará que esta eternidad se dé en el hombre de forma *perene*, esto es, que se implique en el tiempo con una duración sin inicio ni final.⁶⁹² Por esta razón si bien en: “*La mente humana no puede ser destruida absolutamente con el cuerpo, sino que de ella permanece algo que es eterno.*”

⁶⁹⁰ E5Pref.

⁶⁹¹ Cfr. E2p49. E2p49c.

⁶⁹² Cfr. “En Dios se da necesariamente un concepto o idea que expresa la esencia del cuerpo humano (por *la proposición anterior*) y que, por ello, necesariamente es algo que pertenece a la esencia de la mente humana (por *la proposición 13 de la parte 2*). Mas nosotros no atribuimos a la mente humana ninguna duración que pueda ser definida por el tiempo sino en la medida en que expresa la existencia actual del cuerpo, la cual se explica por la duración y se puede definir por el tiempo.” E5p23d.

⁶⁹³ Por otra parte, se afirma que esto no puede definirse a través de términos temporales, sino mediante lógica de la producción misma de la sustancia. Por ende, se señala que:

Como ya hemos dicho, esta idea que expresa la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad es un cierto modo del pensar que pertenece a la esencia de la mente y que necesariamente es eterno. No obstante, no puede suceder que nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, pues no puede darse ningún vestigio de ello en el cuerpo, ni la eternidad puede ser definida por el tiempo, ni puede esta tener relación alguna con el tiempo. Mas, no obstante, sentimos y experimentamos que somos eternos. Pues la mente no siente menos las cosas que concibe con la inteligencia que las cosas que tiene en la memoria. Así pues, los ojos de la mente, con los que ve las cosas y las observa, son las demostraciones mismas. [...]⁶⁹⁴

Entonces, la idea de la eternidad en el hombre no implicará tiempo alguno y, por lo tanto, no puede corroborarse a partir de la memoria, ya que ésta constituye parte de su dimensión corporal que depende de la experiencia, así como de la actualización de sus partes. Sin embargo, la experiencia y la sensación de la eternidad se dará desde “las demostraciones mismas”. Por ende, el conocimiento de la propia potencia de pensar en tanto que es un producto de Dios será al mismo tiempo una afección mental y, en este sentido, también será una vivencia. Razón por la cual, podemos afirmar también desde esta perspectiva que, el conocimiento del tercer género implicará un incremento en la vitalidad en tanto que se experimenta la beatitud (la posesión de la felicidad) como un hecho indudablemente determinado en y por Dios (o, en otras palabras: a través de la sustancia infinita).

Por lo tanto, la perspectiva de la eternidad a través de la cual, la mente se experimenta y se vive como eterna no implicará la perennidad, ni de la memoria, ni de la consciencia. Sino la felicidad de saberse un ser necesario y, con una potencia tal, que resulte ser una expresión de la misma sustancia infinita. Por esta razón se afirma que: “*El amor intelectual de la mente hacia Dios es el amor mismo de Dios con el que Dios se ama a sí mismo, no en tanto que es infinito, sino en la medida en que puede explicarse por medio de la esencia de la mente humana considerada bajo la especie de la eternidad; esto es, el amor intelectual de la mente hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.*”⁶⁹⁵

Por lo tanto, el amor con el que se ama Dios a sí mismo, es decir, con el cual se conoce y, por ende, con el cual produce a través de una necesidad absoluta coincide con el amor intelectual a Dios de los hombres. Por consiguiente, así como el amor intelectual de los seres humanos es una parte del amor intelectual infinito con el cual Dios se ama a sí mismo⁶⁹⁶, entonces, la potencia con la cual el hombre conoce a Dios es la misma potencia con la que Dios produce *en sí y por sí mismo*. En consecuencia, se afirma que: “Este amor de la mente se debe referir a las acciones de la mente [...], el cual, por tanto, es la acción con que la mente se contempla a

⁶⁹³ E5p23.

⁶⁹⁴ E5p23s.

⁶⁹⁵ E5p36.

⁶⁹⁶ Cfr. “Dios es absolutamente infinito [...]. Esto es [...], la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita y ello [...] acompañado de la idea de sí, esto es [...], de la idea de su causa. Y esto es lo que [...] hemos dicho que es el amor intelectual.” E5p35d.

sí misma, acompañada de la idea de Dios como causa. [...]”⁶⁹⁷ De esta manera, la perspectiva de la eternidad abierta a través del amor intelectual a Dios detentará una praxis ya que entrañará necesariamente la acción por la que Dios se expresa a través de la mente humana y, en la cual, además se contempla activamente, es decir, produciendo. Por este motivo, habrá de señalarse que el concepto de *libertad* se deberá comprender en torno a la potencia que implica el amor a Dios, al cual, además de denominarse como: “beatitud o salvación” se le reconoce a través de la eternidad, es decir, de la necesidad. Por consiguiente, analizaremos el siguiente fragmento, el cual, si bien ya habíamos citado anteriormente ahora nos tomaremos la libertad de citarlo por segunda vez con el fin de analizar la relación entre beatitud, libertad y la potencia de Dios:

A partir de esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación, o beatitud, o libertad. A saber, en un amor constante y eterno hacia Dios. O sea, en el amor de Dios hacia los hombres. Y este amor o beatitud es llamado en los códigos sagrados, no sin razón, *gloria*. Pues este amor, ya se refiera a Dios, ya a la mente, puede ser llamado rectamente *satisfacción del ánimo*, la cual no se distingue en realidad de la gloria [...]. Pues, en la medida en que se refiere a Dios, es [...] una alegría, permítasenos utilizar aún este vocablo, acompañada de la idea de sí, como también cuando se refiere a la mente [...]. Además, como la esencia de nuestra mente consiste en el solo conocimiento, cuyo principio y fundamento es Dios [...], se nos hace evidente de qué modo y por qué razón nuestra mente, según la esencia y la existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios. [...]⁶⁹⁸

En resumen, la libertad del hombre es praxis, actividad y productividad que se da a través de la comprensión, la cual, está fundamentada en el amor del ser absolutamente infinito. Por lo tanto, esto significa que la libertad del ser humano es una actividad del individuo que tiene un fundamento ontológico en la misma eternidad o necesidad de la sustancia. Es decir, en tanto que es naturaleza naturada, el sujeto se comporta como una parte necesaria de la potencia de Dios. Por otro lado, valdrá la pena recordar que, la idea de Dios a través de la cual se gesta esta filosofía supondrá que: no hay una idea de la divinidad que detente una voluntad personal a través de la cual éste obre a manera humana, es decir, mediante pasiones o deseos aleatorios, sino que lo hará mediante su propia necesidad y perfección; por lo tanto, el obrar de Dios será la necesidad de la Naturaleza naturante que se expresa a través de sus leyes inexorables en sus productos (en lo naturado), en este caso, del hombre que es una manifestación particular de la determinación de la naturaleza infinita, la cual, no puede ser medida a través del tiempo sino por su eterna productividad. Por ende, la libertad será la expresión activa de esencia del hombre a través de las solas leyes de su naturaleza determinadas por Dios. La libertad como beatitud, entonces, es estar en posesión habitual y ordenada de las propias acciones, lo cual, conlleva a la comprensión de Dios. Entonces, liberarse denotará una interioridad que no es egoísta ya que connotará la necesidad de comprender las cosas a través de su propia potencia. La beatitud significa comprenderse, comprender, y ser dueño de una praxis determinada por el entendimiento, la cual, no solamente responderá a nuestras necesidades sino en la medida justa y racional a la de los otros por medio de la amistad y la generosidad. Además, también entrañará una “suma experiencia”, ya que, si la mente en tanto concibe algo, al mismo tiempo lo percibe (los ojos de la mente son las demostraciones), entonces, esta vivencia al aguardar el grado más alto en la potencia de obrar de un hombre, por ende, será la más feliz y satisfactoria a

⁶⁹⁷ E5p36d.

⁶⁹⁸ E5p36s.

la que pueda aspirar. A ello también se le puede denominar, como es evidente en el pasaje anterior, a través del afecto de la gloria.

Esta forma de experimentar y de actuar a través de la beatitud y la libertad denotará que las virtudes logradas a través del esfuerzo alegre (es decir, de aquel que implica el aumento de la potencia de obrar) y, que se describirán en las proposiciones 38, 40, 41 y 42 del quinto libro de la *Ética*, se fortalecerán por la constancia que implica la beatitud, en tanto que se define ya no como el tránsito hacia una potencia de obrar más elevada, sino como su posesión. La primera que se mencionará será el poder padecer menos por “afectos malos”, es decir, el poder controlar y dominar nuestras pasiones, así como el no sufrir por el temor a la muerte: “*Cuántas más cosas entiende la mente por el segundo y por el tercer género de conocimiento, tanto menos padece por los afectos que son malos y tanto menos teme a la muerte.*”⁶⁹⁹ Entonces, como podemos observar claramente en el tercer género de conocimiento se mantienen las virtudes del segundo género lo cual será posible gracias a que el entendimiento de la mente a pesar de que en cada género implica dos tipos de conocimientos distintos, en ambos se presupone el hombre como un ser activo.⁷⁰⁰ En segundo lugar, se menciona que no obstante no estuviéramos en posesión de la consciencia de la eternidad de la mente serían primordiales las virtudes de la piedad, la religión, la firmeza y la generosidad.⁷⁰¹ Por lo tanto se afirma en la demostración que:

El primer y único fundamento de la virtud o de la norma recta de vida [...] es buscar la propia utilidad. Y para determinar aquello que la razón dicta ser útil no hemos tenido ninguna cuenta de la eternidad de la mente, pues solo hemos sabido de ella en esta parte quinta. Así pues, aun cuando en aquel momento ignorásemos que la mente es eterna, hemos tenido por primordiales las cosas que hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad. Y así, aun cuando también ahora las ignorásemos, tendríamos por primeras las mismas prescripciones de la razón. [...] ⁷⁰²

Entonces, el hecho de que se lleguen a alcanzar dichas virtudes o afecciones activas obedecerá fundamentalmente al factor de hacer un uso efectivo de la capacidad racional del hombre mediante el segundo género de conocimiento. Sin embargo, si bien esta norma de rectitud racional frente a sí mismo responde a una praxis de la utilidad que aún en la ignorancia de la eternidad de la mente podrá tener una efectividad en la potencia de obrar del hombre, entonces, si se implica la consciencia de la eternidad, ésta deberá entrañar o propiciar este tipo de virtudes ya que responden íntimamente a nuestro conato. Es por este motivo que la norma para alcanzar la libertad deberá fundamentarse en la razón hasta estar en posesión de la felicidad y, una vez situados en este gozo, podremos comenzar a intuir intelectualmente las afecciones de nuestro cuerpo que, a nuestra mente se le presentan como imágenes. Lo cual, recalamos deberá entenderse como una *especie de eternidad* en tanto que responde a la determinación divina sobre nuestra propia esencia obrante y no sobre su duración en el tiempo como perennidad. En consecuencia, ello constituye una experiencia individual fundada en la propia necesidad de la naturaleza de la que somos una parte.

⁶⁹⁹ E5p38.

⁷⁰⁰ Cfr. E5p38s.

⁷⁰¹ E5p41.

⁷⁰² E5p41d.

Relacionado a ello, en tercer lugar, podremos afirmar que en tanto somos una porción de la expresión necesaria de Dios, entonces, tendremos que valorar nuestra virtud en torno a conceptos que no son absolutos sino graduales, de esta manera, los conceptos de padecimiento y de perfección serán importantes para dicha tarea ya que entrañan el grado de realidad que una cosa detenta respecto a lo que pueden obrar⁷⁰³. Por lo tanto: “*Cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más actúa y tanto menos padece, y, al revés, cuanto más actúa tanto más perfecta es.*”⁷⁰⁴ Por este motivo, la perfección en tanto que es un criterio a través del cual se juzga la virtud de un hombre, será un elemento que, si bien se forja desde la razón, deberá permanecer en la beatitud como una conquista propia de la mente en tanto que puede ser concebida como intelecto. Al respecto Spinoza señala: “De aquí se sigue que la parte de la mente que permanece, sea cual sea su magnitud, es más perfecta que la que resta. Pues la parte eterna de la mente [...] es el intelecto, solo en cuya virtud se dice que actuamos [...]. En cambio, la que hemos mostrado que padece es la imaginación misma [...], solo en cuya virtud se dice que padecemos [...]. Y así [...], aquella, sea cual sea su magnitud, es más perfecta que esta.”⁷⁰⁵

Por ende, la perfección deberá permanecer en la beatitud como un criterio en la virtud del hombre que, en el caso del tercer género de conocimiento, además, calificará la porción que implica el intelecto en la mente humana. Ya que esta al ser un modo tendrá partes y, por lo tanto, la proporción que implica la libertad o beatitud en tanto que productos necesarios de la mente no será otra cosa que el intelecto. Por lo tanto, aquello que denota la necesidad de la mente en tanto que también implica a Dios no se podrá definir de otra forma que mediante el intelecto y, por ello, éste también calificará la porción eterna de nuestra mente. Esto, se establecerá de esta manera debido a que ni la memoria, ni las pasiones, ni la imaginación podrán expresar la necesidad implícita en la naturaleza del hombre como expresión del ente absolutamente infinito.

Y finalmente, la última característica que si bien nace del entendimiento de la razón la cual es la virtud, por otra parte, en tanto que es beatitud no se detendrá como su fin, sino que es su posesión misma. Por ende, se afirma que: “*La beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; ni gozamos de ella porque coercemos nuestras concupiscencias, sino que, por el contrario, porque gozamos de ella podemos coercer nuestras concupiscencias.*”⁷⁰⁶ Por consiguiente, en tanto que la virtud es beatitud, se definirá ya no como un fin sino como la razón a través de la cual podemos ser virtuosos y coercer nuestras pasiones. En consecuencia, la beatitud implica por sí misma todas las virtudes a través de las cuales podemos ejercer un dominio sobre las pasiones ya que será el esfuerzo más grande al que la mente pueda acceder intelectualmente y por lo tanto también su satisfacción más grande.⁷⁰⁷ Por ello, ya no puede haber algún fin ulterior a esto, ya que el valor al cual se accede mediante dicho tipo de conocimiento será eterno, no en tanto que pueda durar para siempre en el tiempo, sino porque implica una vivencia tan necesaria para la mente del hombre, que la experimentamos

⁷⁰³ Cfr. E5p40d.

⁷⁰⁴ E5p40.

⁷⁰⁵ E5p40c.

⁷⁰⁶ E5p42.

⁷⁰⁷ E5p42d.

como el sumo gozo al cual accede la vida humana. Y, por ende, esto representará su libertad. Nuestro filósofo señala sobre esto que:

Con esto he concluido lo que quería mostrar a propósito de la potencia de la mente sobre los afectos y de la libertad de la mente. A partir de ello se ve cuánto vale el sabio y cuánto más potente es que el ignaro, que obra solo en virtud de su concupiscencia. Pues el ignaro, aparte de ser agitado de muchos modos por causas externas y de no alcanzar nunca una verdadera satisfacción del ánimo, vive además casi inconsciente de sí, y de Dios, y de las cosas, y en cuanto deja de padecer deja también de ser. Por el contrario, el sabio, en la medida en que es considerado como tal, apenas es movido en su ánimo, sino que, consciente de sí, y de Dios, y de las cosas con una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee una verdadera satisfacción de ánimo. Mas si la vía que hemos mostrado que conduce hasta aquí parece muy ardua, no obstante puede ser hallada. Y, ciertamente, arduo debe ser lo que tan raramente se encuentra. Pues, ¿cómo podría suceder que si la salvación fuese fácil y pudiese encontrarse sin gran esfuerzo fuese desdeñada por casi todos? Mas todo lo excelso es tan difícil cuanto raro.

Por ende, la beatitud podrá definirse como el grado más alto de libertad que puede alcanzar un hombre a través del intelecto. Ésta, además, conllevará una virtud que implica la consciencia tanto de sí mismo, así como de Dios y, por lo tanto, de las cosas que afectan al sujeto, lo cual, no solamente será una intelección teórica, sino que soportará una práctica a través de la cual seremos capaces de incrementar nuestra potencia de obrar concretamente a favor tanto de nuestra propia existencia, así como también de las personas que nos rodean. Ya que como acabamos de estudiar en E5p41 la beatitud es un hábito que impulsa afectos activos que responden por medio de la comprensión a las necesidades de los otros, tales como la generosidad, la religión y la piedad. Por lo tanto, esta virtud, en tanto que implica una actividad de la mente, también detentará cierto tipo de experiencia y vivencia que se definirá como la suma satisfacción de la mente. Por lo tanto, la libertad beata a la que puede llegar un hombre si bien es rara y difícil en tanto que la mayor parte de seres humanos viven a través de las pasiones, por otra parte, implicará no sólo los elementos del entendimiento y la praxis, el primero como el resultado de la potencia del intelecto, y el segundo como una consecuencia natural de la búsqueda del propio conato. Además, también se detentará dicha libertad como una experiencia sumamente satisfactoria, en tanto que es la felicidad máxima a la que puede aspirar un hombre. La libertad, por lo tanto, es no solamente entendimiento y praxis, sino también la posesión eterna de la felicidad no definida por el orden de lo temporal.

Esto, además, se puede interpretar como el fin de la vida misma en la filosofía ética de Spinoza, ya que se redime el rol que juega el hombre y su papel en el mundo para sí mismo y para los demás a través de la idea de un Dios inmanente que no es otra cosa que la misma Naturaleza produciendo a través de su infinitud y necesidad. Por otra parte, es claro que la vida humana, no obstante, implica una unión entre el cuerpo y la mente, por otro lado, en tanto que cada aspecto expresa un atributo distinto, los fines que redimen la vida del hombre se deberán explicar sólo a través de la mente, ello es, mediante su ordenación, su consciencia y sus finalidades que se pueden alcanzar a través de su propia potencia. Esta lectura particular busca, entonces, no reducir ni el campo de lo mental a lo corporal ni viceversa, sino que si bien, a la vez que explicamos cómo están implicados ontológicamente dichos campos por lo cual no tratamos negar su unidad, por otra parte, tratamos de evidenciar el hecho de que cada uno al ser un producto de un atributo real de la sustancia, tendrá

una forma particular y adecuada de expresarse en el mundo. Para Spinoza, por lo tanto, este será el aspecto a través del cual la vida humana cobra un sentido propio de identidad y finalidad distintiva. Entonces, esta será la facultad propia de lo mental. No podemos explicar la libertad mediante la irradiación de neuroquímicos (aunque se impliquen en una orden y conexión paralelos con la mente) sino que el campo de los fines humanos, de la beatitud, de la felicidad, y de la libertad tendrán un campo de explicación no reductivo a través de la lógica de la mente, y ello solamente puede surgir en un campo de estudio para la Filosofía.

Conclusiones

La filosofía de la libertad en Spinoza se debió analizar desde todas las perspectivas posibles dentro de su propio pensamiento. Lo que realizamos en este trabajo, entonces, fue tratar de enlazar los distintos puntos de investigación a través de los cuales la noción de libertad cumple una función distintiva en cada una de las ramas filosóficas de las cuales nuestro pensador se encarga. Es así que, las conclusiones se desarrollarán en torno a los distintos tópicos establecidos en este trabajo, por lo cual, los iremos dividiendo a través de los capítulos trabajados que, a grandes rasgos han sido el aspecto histórico, lo ontológico, y lo mental. Ello, con la finalidad de dar un juicio acerca de los problemas planteados en la introducción. En donde esbozamos que el problema principal de la tesis se desarrolla en torno a la práctica de la libertad en el hombre. Ya que dicho concepto parece implicar una fuerte contradicción entre lo trazado en el aspecto sustancial y el modal. Ya que en el primero, “ser libre” obedece a su propia naturaleza y, por lo tanto, le pertenece absolutamente como una propiedad⁷⁰⁸, mientras que en el segundo es fruto de una práctica concreta, la cual, al no pertenecerle *a priori*, no se puede asumir en el ser humano ni como un principio, ni como algo adyacente a su “alma” (mente). Por ende, si la libertad no pertenece a la mente del hombre como un principio al cual podamos regresar en cuanto lo necesitemos y en cuanto las situaciones lo ameriten, entonces: ¿cuál es la efectividad de dicho concepto en el ser humano si no se detenta como un libre albedrío al que podamos acceder mediante nuestras decisiones? En otras palabras: ¿qué puede obrar la libertad frente a una naturaleza (*lo naturado*) totalmente determinada a través de leyes inexorables mediante las cuales la sustancia se expresa en sus atributos? Además, nos preguntamos acerca del poder real del quehacer en la libertad desde este horizonte, es decir, de qué cosas se pueden obrar desde esta capacidad, la cual, si bien niega la libre voluntad, se redefine como el ejercicio efectivo de la potencia del intelecto humano. Entonces, revisemos a través de lo que hemos planteado en esta tesis las distintas perspectivas mediante las cuales se debe estudiar el concepto de libertad en Spinoza.

1.-Lo histórico

En historia de la ética el concepto de la voluntad ha sido sumamente importante para cimentar los actos de los sujetos desde su propia libertad, es decir, como acciones que el ser humano instituye desde una autonomía tal, que la libertad se pueda basar en sus decisiones como el producto de una facultad de los individuos que se encuentra en el alma del hombre como un “principio”. Por ende, la voluntad, si bien es cierto que, tiene una relación profunda con el entendimiento y con las experiencias, por otra parte, se plantea como una potestad que está por encima de ellos y que, por lo tanto, los fundamenta. Es en este sentido que estudiamos la forma en la cual Spinoza hereda este problema esencialmente a través de Descartes. Sin embargo, la postura frente a la concepción de libre albedrío será crítica, ya que para nuestro filósofo no se puede suponer una capacidad en el hombre que vaya más allá de potencia obrar y, si ésta no se puede definir por otra cosa sino por la facultad de

⁷⁰⁸ Junto con: la infinitud, la perfección, la indeterminación, etc.

entender, entonces, las decisiones activas y prácticas que tome el hombre no podrán estar por encima de su razón y de su intelecto. Por ende, de aquí se deriva el problema de la libertad en su aspecto histórico. El cual, se pretende resolver reorientado dicho concepto en donde ya no funciona como un principio mental a través del cual el hombre puede tener la potestad de dirigir su vida aun ignorando una gran cantidad de cosas, sino que la libertad ahora deberá detentar el hábito del entendimiento como una potencia práctica que responda directamente al conato o al perseverar en el ser del hombre, el cual, ya no habrá de ser entendido a la manera hobbesiana en tanto que mera supervivencia, sino que se persevera obrando y comprendiendo.

Este tipo de presupuestos, como también hemos analizado en este trabajo, suscitaron polémicas y debates muy fuertes en torno a la filosofía spinozista tornándola en una especie de pensamiento proscrito y prohibido. La lectura que más influyó desde el siglo XVII hasta finales del XVIII en la interpretación de Spinoza fue la de un panteísmo en donde Dios funge como un Todo que se divide gradualmente hasta desvanecerse en los modos, los cuales, serán impotentes y, por lo tanto, incapaces de entrañar una acción positiva en el mundo. Aunado a este error interpretativo (que Herder y Goethe con una lectura panteísta trataron de remediar) el hecho cierto de que Spinoza haya eliminado a Dios como un ser con una voluntad, es decir, de que haya atacado las fuentes del teísmo filosófico y religioso, y que, además pusiera no solamente en tela de juicio la voluntad del hombre como una capacidad superior y trascendente del “alma”, sino que de hecho, la demostrara, le valió la más grande de las censuras y críticas en toda la historia de la Filosofía. Por lo cual, junto con Epicuro, Spinoza debe ostentar el título del pensador más prohibido a lo largo del tiempo. Finalmente, habremos de señalar que si dicha clase de lectura (es decir la de los siglos XVII y XVIII) tiene el desmérito de desvirtuar muchos presupuestos tanto éticos como ontológicos de la filosofía spinozista, por otra parte, también plantea problemas interesantes respecto al problema de la libertad. El más importante de ellos, será el que se pregunta sobre: ¿Cuál es el estatuto de la libertad en el hombre si hay una determinación total de la sustancia sobre sus modos? Lo cual, parece anularlos completamente. Estas ideas críticas al spinozismo irán, como bien señalamos, de Bayle a Hegel.

Sobre el horizonte histórico también debemos hacer hincapié en que es un parámetro en el cual si bien no daremos una conclusión acerca del tema de la libertad sí nos permitió trazar problemas significativos para la tesis como la cuestión anteriormente referida y, asimismo, se han retomado algunos elementos teóricos para argumentar a favor de una ontología spinozista de la multiplicidad, que tomamos del debate entre monismo y dualismo wolffiano, en donde, en vez de elegir por alguno de estos modelos adoptamos uno que implica una infinita multiplicidad en la expresión de la sustancia spinozista. En donde, si bien negamos un monismo, por otra parte, esta postura se sustenta en la unidad de la sustancia como condición de posibilidad de su multiplicidad.

2.- Lo ontológico

Como bien apuntamos, en esta tesis apostamos por una lectura en la cual la sustancia se exprese infinitamente, es decir, mediante infinitos atributos que la califiquen realmente. Por ende, no obstante, las modificaciones o productos de la sustancia establecerán un mismo orden y conexión respecto a su producción en cualquiera de sus atributos, por otra parte, la expresión concreta en cada atributo detendrá por derecho propio una irreductibilidad respecto a su propia conformación. Todo este complicado repaso a la ontología y a la metafísica spinozista tuvo la finalidad de explicar el motivo por el cual Spinoza *explica la libertad humana a través de la sola mente y, por otra parte, el de resaltar la importancia tan grande del cuerpo como condición de posibilidad de dicho estado*. Ello, se trató de resolver a través de dicha multiplicidad, en donde se planteó que la sustancialidad no reduce su expresión a una sola de sus formas (y por lo tanto no es monista). Por esta razón, si bien sólo podemos explicar a la libertad a través de la mente como una expresión del atributo del pensamiento, por otra parte, al aguardar una relación de identidad no reductible a la expresión de lo corporal, entonces, concluimos que si bien la mente y el cuerpo son la misma cosa explicada a través de dos atributos distintos, entonces, el campo a través del cual se debe dar cuenta de los conceptos éticos será la Filosofía, mientras que si bien la salud y un estado del cuerpo entrañan una condición para libertad, no la podemos explicar con toda su fuerza y su significatividad a través de ella. Por lo tanto, dicha concepción metafísica que, además de ser la correcta respecto a la evidencia textual, por otra parte, será la que mejor se relaciona con el problema de dar cuenta de la libertad sólo a través de la mente como se hace en el quinto libro de la *Ética*.

Por otra parte, ha sido importante dar razón de la metafísica ya que a través de su estudio nos pudimos percatar que lecturas tanto clásicas de los siglos XVII y XVIII, en donde, en primer lugar, deberá ser caracterizado como un Todo, el cual, va de la plenitud ontológica de sí mismo, hasta la degradación total de sus modos y, en el caso de los autores contemporáneos hasta la degradación total de sus modos. Esto, arrojará el problema de la nulidad de los productos de la sustancia sobre la determinación total de ésta última. Por lo cual, será imposible hablar de libertad más que en términos de una asunción pasiva y estoica de las determinaciones de la sustancia. Sin embargo, la lectura metafísica que se propone a este respecto será que por una parte Dios no puede ser entendido como la “Totalidad”, así como tampoco pueden ser entendidos los modos en su división, ya que si bien se menciona en la *Ética* que en el tercer género de conocimiento podremos saber que el hombre es parte de la potencia de Dios, esto solamente acontecerá desde el campo de lo naturado, es decir, en la expresión de la sustancia en sus modos. Por lo cual, si seguimos las distintas cualidades de Dios, como la indivisibilidad, la infinitud, la perfección, la indeterminación y la omnipotencia, habremos de conferir un tipo de inmanencia que, a la vez que aguarde a todas sus cualidades, por otra parte, implique a sus productos a una necesidad productiva tal, que sus propias creaturas expresen eternamente a Dios. Por lo tanto, en la metafísica que nosotros proponemos habrá una productividad infinita de Dios hacia sus productos que implicará que no se relacionen entre ellos de forma pasiva, sino que a través de sus leyes de producción entren en una dinámica tal que puedan denominarse como efectivamente libres.

Para Spinoza es sumamente importante dar cuenta de las distintas maneras a través de las cuales se expresa el hombre de forma efectiva tanto respecto a sí mismo, como respecto a las cosas que suceden en el medio en el cual coexiste. Por lo tanto, a lo largo de este trabajo hemos establecido que, si bien para Spinoza es fundamental el cuerpo y su conocimiento, por otra parte, demostramos que lo mental tendrá un campo de significatividad propio que, a través de las ideas adecuadas implica una potencia tal en el intelecto que será capaz de coercer o dominar sus pasiones, las cuales, no serán otra cosa que la potencia de las cosas externas actuando a través de nosotros.

La dinámica de dichas pasiones establecerá un orden común en la naturaleza, el cual implicará que los afectos del ser humano, es decir, las variaciones en su potencia de actuar se den sin la intervención activa de la naturaleza o esencia propia del hombre. Por otra parte, a partir de esto nuestro autor irá dinamizando causalmente una serie de mecanismos muy importantes para entender la naturaleza de la imaginación respecto al comportamiento del hombre tales como: el error, la imaginación, la asociación y la memoria, a partir de las cuales, los afectos pasivos comienzan a interactuar a través de las pasiones básicas que son la alegría, la tristeza y el deseo, de las cuales se derivan pasiones secundarias como el amor y el odio, que son la misma alegría y tristeza más una idea externa. Y, de esta misma, manera se generarán en la psicología humana los restantes afectos pasivos respecto a los mecanismos ya mencionados, por ejemplo, la esperanza surge cuando hay una alegría acompañada de una causa externa pero proyectada hacia un futuro incierto y, por otra parte, el miedo que es una tristeza acompañada de una idea externa, pero con una inseguridad en el porvenir. Las pasiones surgen de la imaginación, entonces, como un resultado necesario de las dinámicas del hombre respecto a su medio sin la intervención de su propia naturaleza racional o intelectiva. Esto diferirá de lo planteado por Descartes ya que para él las pasiones serán el resultado de lo que está en nuestro cuerpo, lo cual, se opone a las voluntades que corresponderán a lo que se encuentra solamente en nuestra “alma”. Por lo tanto, habrá una lucha entre voluntad y pasiones, aunque también relaciones muy importantes e interacciones entre ellos. Sin embargo, para Spinoza no podrá haber esta clase de contradicción entre cuerpo y mente, ya que si bien cada aspecto tiene un campo de explicación distinto detentarán una unidad, por lo cual se puede traducir que, las afecciones desnudas del cuerpo en un principio pueden constituir ideas inmediatas y, por lo tanto, imaginaciones que a su vez se enlazarán a otras, generando así una serie de pasiones nuevas.

Frente a ello, la libertad se erigirá como la posibilidad de trazar una acción a partir de nuestra propia naturaleza. Ello significa que, frente a las pasiones el hombre tiene la posibilidad de ser un ente activo respecto a sus propias circunstancias en el mundo. Sin embargo, ello no significa que dicha acción sea una noción común y corriente de lo que puede ser entendido como libertad, es decir, no se entenderá ni como un principio de voluntad anímico, así como tampoco se podrá entender como un principio hedonista. Por lo cual, Spinoza establece que:

La convicción común del vulgo parece ser otra. Pues la mayoría parece creerse libre en la medida en que le es lícito obedecer a su lujuria, y cede su derecho en la medida en que es obligada a vivir según las prescripciones de la ley divina. Así pues, creen que la piedad y la religión, y absolutamente todo lo que se refiere a la fortaleza de ánimo, son cargas que esperan soltar tras la muerte recibiendo así el premio

de la servidumbre, a saber, el premio de la piedad y la religión. Y no solo esta esperanza, sino también y principalmente el miedo de ser castigados tras la muerte con terribles suplicios, les induce a vivir, tanto cuanto se lo permite su flaqueza y su ánimo impotente, según las prescripciones de la ley divina. Y si no hubiese esa esperanza y ese miedo en los hombres y creyesen, por el contrario, que las mentes mueren con el cuerpo y que a los miserables no les resta, cargados con el peso de la piedad, más tiempo para vivir, volverían a su ingenio propio y querrían moderarlo todo según su lujuria y obedecer a la fortuna antes que a sí mismos. [...] ⁷⁰⁹

Es decir, el hecho de ser libre no podrá ser entendido ni como un principio transcendente que regule nuestras acciones, así como tampoco puede implicar al placer o a la lujuria como su criterio. Y por otra parte, tampoco podremos darle significatividad a través de criterios morales implicados mediante el miedo o la esperanza de del porvenir respecto a hechos ultraterrenos (es decir, de castigos o premios en el cielo o el infierno) esto, debido a que sino no existieran dichas leyes, Spinoza afirma que los hombres regresarían al comportamiento hedonista.⁷¹⁰ En otras palabras el hombre no podrá ser libre mediante preceptos del deber ser, ya que el cambio de conducta que entrañan no implica una interioridad activa, sino la misma dinámica pasional externa a nuestro entendimiento. Por lo tanto, la intervención activa del hombre tendrá como condición de posibilidad, no una voluntad, ni la asechancia del placer, sino al entendimiento.

4.- Lo práctico

Por consiguiente, hemos analizado que el entendimiento tanto de sí mismo, como de Dios y de las cosas que produce, detendrá una praxis que, mediante afectos activos permitirá tanto aumentar el propio conato del hombre a lo cual se le denomina alegría y, por otra parte, permitirán auxiliar a los otros respecto a una utilidad que realmente responda a sus necesidades reales. Acerca de este tema, además, hemos demostrado que a dicha postura moral no se le puede denominar ni egoísmo virtuoso⁷¹¹, ni tampoco se le puede clasificar como una moral del deber ser o sacrificial, ya que el hecho de aumentar la potencia de obrar y de hacer introspección sobre sí mismo, será la condición de posibilidad de conocer realmente como han sido producidas las cosas más allá de los intereses individuales forjados a través de la imaginación. Por lo tanto, la perspectiva del entendimiento nos permitirá salir de los prejuicios mediante los cuales los sujetos piensan que las cosas todas están hechas con el fin de satisfacer sus deseos y, en consecuencia, el nivel más alto de felicidad que será la beatitud implicará reconocer a los modos a través de una causa común que es Dios. Por este motivo, la filosofía de la libertad de Spinoza implicará tanto la procuración del cuidado tanto de sí mismo, como del otro a través del amor intelectual a Dios. Por otra parte, desde el segundo género de conocimiento también se establecen afectos tales como la generosidad, la religión o la piedad a través de los cuales será importante buscar lazos de

⁷⁰⁹ E5p41s.

⁷¹⁰ Con la salvedad de que aquí al hedonismo no lo entendemos como una postura epicúrea, ya que el placer para dicho autor no era el perseguir el mero bienestar de las sensaciones corporales, sino una distinción en el tiempo de diversos acontecimientos relacionados tanto con el bienestar mental, como corporal, sino que aquí al hedonismo lo entendemos como la persecución común de los placeres por parte de los hombres.

⁷¹¹ La cual es defendida sobre todo por intérpretes de la escuela anglosajona como M. Della Rocca, S. Nadler, Jonathan Bennet, E. Curley o Don Garret.

amistad con el fin de generar vínculos capaces de aumentar tanto nuestra potencia de obrar, así como la de los sujetos que cohabiten en nuestro medio.

Por esta razón, es que hemos propuesto que en la filosofía de Spinoza hay una moral que da razón de la sociabilidad entre los sujetos, es decir, que más allá de la existencia de un estado político los hombres libres buscan tanto la ayuda como la cooperación. Sin embargo, también surge la necesidad de establecer una sociedad civil ya que, si todos los hombres no tienen la misma capacidad de conocer las cosas a través del entendimiento, por lo tanto, se necesitará un estado que dicte leyes comunes a todos sus ciudadanos. En este sentido, una vez establecido el estado no podremos afirmar que el concepto de libertad sea exactamente el mismo que el expresado en materia moral, ya que para la política la libertad implicará también la forma en la cual los ciudadanos (tanto pasionales como racionales) responden a las mismas leyes. Aunque, por otra parte, el mismo estado no tendrá otro fin que el de garantizar *como condición de posibilidad* tanto la libertad y la seguridad individual de los ciudadanos.

Finalmente habrá de señalarse que si, por una parte, hay un bien a través del cual los seres humanos son útiles tanto para sí mismos, como para los demás, también habrá una experiencia intelectual de ello, ya que el mismo entendimiento experimenta a través de la comprensión. Esto en el nivel más alto de la libertad a la vez que constituye una experiencia de lo eterno, es decir, de la necesidad productiva tanto de la sustancia como de nuestra propio ser se manifestará también en nosotros como la suma satisfacción o el sumo gozo al que puede acceder un hombre. La libertad, entonces, necesariamente es conocimiento, praxis o utilidad. Además, es alegría como afecto mediado por la razón y experiencia de un sumo gozo o satisfacción como beatitud o eternidad. A lo cual se llega, no mediante una simple decisión o, a través de un principio moral, sino mediante el sumo esfuerzo de la mente humana, es decir, mediante el hábito constante del entendimiento. Cuestión que, no obstante, se constituye como eterna, no podrá ser perene.

Nuestra hipótesis, por lo tanto, parece ser correcta, ya que efectivamente el hombre a pesar de que es un ente sumamente finito y determinado puede obrar ciertas cosas positivas en el mundo.

*Bibliografía:**Bibliografía de Spinoza:*

Spinoza, Baruch:

-*Correspondencia Completa*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

- *Ética, demostrada según el orden geométrico*, Edición y Traducción de Atilano Domínguez, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

- *Ética, demostrada según el orden geométrico*, Edición y Traducción de Pedro Lomba, Editorial Trotta, Madrid, 2020.

-*Ética demostrada según el orden geométrico, Introducción, Traducción y Notas*: Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

-*The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, By Leen Spruit and Pina Totaro, Boston, Leiden, ed. Brill, 2011.

-*Tratado Breve*, Introducción, Traducción y notas Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

-*Tratado de la reforma del entendimiento*, Introducción, Traducción, y Notas de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2014.

-*Tratado Político*, Introducción, Traducción y notas Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

-*Tratado Teológico Político*, Introducción, Traducción y Notas: Domínguez, Atilano, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

- *Pensamientos Metafísicos*, Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Bibliografía general:

- Albiac, Gabriel, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Ediciones Hiperion, Madrid, 1987.
- Althusser, Louis, *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, en *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002.
- Balibar, Etienne, *Spinoza y la política*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2011.
- Bayle, Pierre, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo, edición, introducción y traducción de Pedro Lomba.*, Editorial Trotta, Madrid, 2010.
- Bedoya, Juan D. M., *En torno de la distinción existente entre los atributos según su sentido spinoziano*, en Revista Conatus, Filosofía de Spinoza, Vol, 6, No. 11, Julio 2012.
- Benítez, Laura, *El Mundo en René Descartes*, UNAM, México, 1993.
- Benítez Laura, *Determinismo y libertad en la Filosofía Natural de Descartes*, en Revista Estudios 107, vol. XI, invierno, ITAM, México, 2013.
- Bennett, Jonathan, *Un Estudio de la Ética de Spinoza*, FCE, México, 1986.
- Cohen, Diana, *La sustancia de Spinoza*, en Benítez Grobert, Laura; Ramos Alarcón Marcín, Luis (coordinadores), *El concepto de Sustancia de Spinoza a Hegel*, UNAM, México, 2018.
- Comte-Sponville, André, *¿Qué es el tiempo?*, Andrés Bello Ediciones, Barcelona, 2001.
- Curley, Edwin, *Behind the geometrical method, A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988.
- Dahlbeck, Johan, *Spinoza and Education, Freedom, Understanding and Empowerment*, Routledge, London & New York, 2017.
- Damasio, Antonio, *En busca de Spinoza, neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Ed. Crítica, Barcelona, 2009.
- Daniel-Huet, Pierre, *PHILOSOPHICAL TREATISE, Concerning the weakness of human understanding*, printed for Gysbert Dommer, London, 1725.

- De la Cámara, María Luisa, *Los corresponsales de Spinoza y el problema de la sustancia (1661-1665)* p. 95 en Benítez Grobert, Laura; Ramos Alarcón Marcín, Luis (coordinadores), *El concepto de Sustancia de Spinoza a Hegel*, UNAM, México, 2018.
- Della Rocca, Michael, *Spinoza*, Routledge, London & New York, 2008.
- Descartes, *Conversaciones con Burman*, Traducción G. Serrano, Gredos, Madrid, 2008.
- *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, Traducción María Teresa Gallego Urrutia, Gredos, Madrid, 2008.
- *Discurso del Método*, Traducción Manuel García Morente, Gredos, Madrid, 2008.
- *Meditaciones Metafísicas, seguidas de objeciones y respuestas*, Traducción, Jorge Aurelio Díaz, Gredos, Madrid, 2008.
- *Pasiones del Alma*, Traducción Francisco Fernández Buey, Gredos, Madrid, 2008.
- *Principios de la Filosofía*, Traducción Guillermo Quintas, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- *Reglas para la dirección del espíritu*, Traducción Luis Villoro, Gredos, Madrid, 2008.
- *Tratado del hombre*, Traducción Ana Gómez Rabal, Gredos, Madrid, 2008.
- Devillairs, Laurence, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, en T. 185, No. 2, XVIIe SIÈCLE: MERSENNE, DESCARTES, PASCAL, SPINOZA, LEIBNIZ (AVRIL-JUIN 1995).
- Douglas, Alexander X., *Spinoza and Dutch Cartesianism, Philosophy and Theology*. Oxford University Press, Oxford, 2015.
- Dujovne, León, *Spinoza, su vida, su época-su obra, su influencia, II La época de Baruch Spinoza*. Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1945.
- Espinoza Rubio, Luciano, *Sustancia y orden en Spinoza: la praxis perspectivista de la razón*, en Benítez Grobert, Laura; Ramos Alarcón Marcín, Luis (coordinadores), *El concepto de Sustancia de Spinoza a Hegel*, UNAM, México, 2018.
- García del Campo, Juan Pedro, *Spinoza o la libertad*, Editorial Montesinos, Barcelona, 2008.

- Garret, Don, *Necessity and Nature in Spinoza's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford UK, 2018.
- Gilles Deleuze, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1996.
- Goethe, *Teoría de la naturaleza*, Traducción Carola Tognetti, Greenbooks Editore, Roma, 2019.
- Gueroult, M., *Spinoza, Vol.2: L'âme (Ethique 2)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974.
- Gueroult, M., *Spinoza. Vol. 1: Dieu (Ethique 1)*, Aubier, París, 1968.
- Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Alianza, Madrid, 2002.
- Hampshire, Stuart, *Dos teorías de la moralidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- Hegel, *Ciencia de la lógica II*, Traducción Rodolfo Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1984.
- Hegel, *Introducción a la historia de la Filosofía*, Traducción Ana Varela, Gradifco, Buenos Aires, 2009.
- Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, Traducción Wenceslao Roses, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Henry, James, *La felicidad de Spinoza*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2008.
- Herder, *God. Some conversations*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1940.
- Hobbes, *De Cive*, Traducción Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Hobbes, *Leviatán. O la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Traducción Manuel Sánchez Sarto, México, 2005.
- Hobbes, *Tratado del cuerpo*, Traducción Joaquín Rodríguez Feo, UNED, Madrid, 2009.
- Hobbes, *Tratado del hombre*, Traducción Joaquín Rodríguez Feo, UNED, Madrid, 2009.
- Israel, Jonathan, *La ilustración radical, La filosofía y la construcción de la modernidad, La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650, 1750*, FCE, México, 2017.
- Kant, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, en *El ocaso de la ilustración la polémica del spinozismo*, María J. Solé (comp.), Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Prometeo Libros, Bernal 2013.

- Kant, *Philosophical correspondence*, Chicago University Press, Chicago, 1967.
- Lebuffe, Michael, *From bondage to freedom, Spinoza's un Human Excellence*, Oxford University Press, Oxford UK, 2010.
- L. Kline, Georg, *Spinoza in soviet philosophy, Introducción & Selection*. Routledge, London & New York, 2019.
- Lamy, Dom François *Le Nouvel Athéisme Renversé, ou réfutation du système de Spinoza, [tirée pour la plupart de la conoissance de la nature de l'homme.](#)*, Edit. Louis Roulland, París, 1696.
- Leibniz, *Refutation of Spinoza*, en *The philosophical works of Leibnitz*, Robarts, University of Torono, Toronto, 1890.
- Lomba, Pedro, *Libertinos y spinozistas. Dos categorías que atraviesan el siglo XVII*, en Daimon. Revista internacional de Filosofía, No. 69.
- Lomba, Pedro, *Márgenes de la Modernidad, libertinismo y filosofía en el siglo XVI*, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2014.
- M. Rosental y P. Iudin, *Diccionario Filosófico Marxista*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1946.
- M. Rosental, P. Iudin, *Diccionario soviético de Filosofía*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1965.
- Macherrey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2006.
- Malebranche, *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, Traducción Pilar Andrade & Horacio Quintanilla, Editorial Encuentro, Madrid, 2006.
- Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minit, 1988.
- Mora, Ferrater, *Diccionario de Filosofía, Tomo II*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965.
- More, Henry, *Democritus Platonissans, 2nd ed., from Philosophicall Poems.*, Edit. Roger Daniel to Cambridge Univerity, Cambridge, 1647. Edición digital de la Universidad de Cambridge: <http://platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/More1647C-excerpt001>

- More, Henry, *The Immortality of the Soul.*, A Jacob Editor, Martinius Nijhoff Publishers, DORDRECHT / BOSTON / LANCASTER, 1987.
- Moreau, Pierre François, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, PUF, Paris, 1994.
- Moreau, Pierre François., *Fortune and the theory of history*, p. 102, on *The New Spinoza Theory of Bounds*, Minnesota, University of Minnesota, 1997.
- Moreau, Pierre-François, *Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Escolar y Mayo editores, 2012.
- Moreau, Pierre-François, *Spinoza, Filosofía, Física y Ateísmo*, Traducción Pedro Lomba Falcón, Madrid, A. Machado Libros, 2014.
- Mori, Giuliano, *Ancient Theology and New Philosophies: Pierre Daniel Huet against Descartes and Spinoza*, en *erudition and the republic of letters* 4 (2019).
- Morrison, J.C, *Wolff's criticism of Spinoza*, on *Jornal of the history of philosophy*, July-1993, Johns Hopkins University Press, pp.405-420.
- Nadler, Steven, *Spinoza's Ethics an Introduction*, Cambridge, University Press, Cambridge, Cambridge CB2 8RU, UK, 2006.
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Onfray, Michel, *Los libertinos barrocos, contra historia de la filosofía III*, Anagrama Editorial, Barcelona, 2007.
- Peña, Vidal, *El materialismo de Spinoza: Ensayo sobre la ontología spinozista*, Madrid, Revista de occidente, 1974.
- Peña, Vidal, *Espinoza: Orden geométrico y alegría*, en revista Universidad de Oviedo, Oviedo.
- Ramos-Alarcón, Luis, *Sustancia, inmanencia e individualidad en la Ética de Spinoza*, p. 25, 26, en Benítez Grobert, Laura; Ramos Alarcón Marcín, Luis (coordinadores), *El concepto de Sustancia de Spinoza a Hegel*, UNAM, México, 2018.
- Ramos-Alarcón, Luis, *Teoría del conocimiento en Spinoza*, UNAM, México, 2021.
- Reid, Jasper, *Henry More and Nicolas Malebranche's Critiques of Spinoza*, en *European Journal of philosophy*, No. September 1 2005.

-Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789), Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Editorial Brujas, Córdoba, Argentina, 2011.

-Versé, Aubert, *L'impie convaincu, ou Dissertation contre Spinoza. Dans laquelle l'on réfute les fondemens de son atheisme. L'on trouvera dans cet ouvrage non seulement la réfutation des maximes impies de Spinoza, mais aussi celle des principales hypotheses du Cartesianisme, que l'on fait voir être l'origine du Spinosisme*, Edit. Pierre Mortiere, Paris, 1692.

- Wolff, Christian, *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*, Edición Agustín González Ruíz, Ediciones Akal, Madrid, 2000.

-Wolfson, H.A, *The philosophy of Spinoza, UNFOLDING THE LATENT PROCESSES OF HIS REASONING*, Harvard University Press, Vol. I, II, Cambridge, Massachusetts, 1934.