

SPI
NO
ZA

RODOLFO CORTÉS DEL MORAL

PEQUEÑA GALERÍA DEL PENSAMIENTO

SPINOZA

PEQUEÑA GALERÍA DEL PENSAMIENTO

GALERÍA DE
ideas y
letras

Rodolfo Cortés del Moral

SPINOZA

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Spinoza

Primera edición, 2020

D.R. © *Del texto:*

Rodolfo Cortés del Moral

D.R. © *De la presente edición:*

Universidad de Guanajuato, Lascuráin de Retana 5

Centro, C. P. 36000, Guanajuato, Guanajuato

Todos los derechos reservados. Se prohíbe la reproducción total o parcial de la presente obra, a través de cualquier medio, sin el consentimiento previo del editor.

ISBN (electrónico): 978-607-441-764-7

Editado en México

Edited in Mexico

Contenido

<i>Presentación</i>	9
I. Ubicación histórica	25
II. Dios: lo absolutamente infinito	57
III. El conocimiento	127
IV. La servidumbre y la libertad humanas	199
V. Libertad y orden social	277
<i>Bibliografía</i>	307
<i>Sobre el autor</i>	310

Presentación

LEER A SPINOZA

NO PARECE POSIBLE LEER SIN GAFAS. ESTO SE aplica –no habría por qué asustarse– a los grandes filósofos: Platón lee a Sócrates (por más que este no escribiera nada), Plotino y Marsilio Ficino leen a Platón, Tomás de Aquino o Averroes a Aristóteles, Heidegger a Kant y a Nietzsche, Spinoza a Descartes, Hegel o Deleuze a Spinoza... El resultado no es ni será nunca el mismo. Entre ellos no hay –por fortuna– lo que se dice fidelidad. Tampoco se podría concluir que existe, a cambio y sin escape, una distorsión consciente o deliberada. No son, por descontado, lecturas enteramente arbitrarias o frutos envenenados de un mero capricho. Pero son eso: interpretaciones. Hay

una deformación inevitable. Si son filósofos, no pueden, aunque crean y estén convencidos de que lo hacen, comportarse con el otro como si ellos mismos fuesen un barniz transparente. No son copistas. Stravinsky, por cambiar de registro, no reproduce a Pergolesi, Rachmaninoff no copia a Haydn o a Paganini y Bach no simplemente imita a Vivaldi; les sirven de motivo o de inspiración. Entre los filósofos, esta costumbre o manía puede llegar a extremos enojosos. El objeto de la reflexión queda, con frecuencia, reducido a una caricatura. Los prejuicios suelen ser enérgicos, enconados —y desazonadoramente miopes—. Su pensamiento se recorta sobre los límites del pensamiento del otro. El resultado puede ser muy interesante, pero no podríamos nunca prescindir de una lectura propia, cuerpo a cuerpo, por muy rudimentaria o limitada que esta sea. Si queremos entender a Heidegger, debemos leer sus trabajos sobre Nietzsche, pero si necesitamos entender a Nietzsche no podremos confiar a ciegas en la lectura de Heidegger. Son pensadores, y ese carácter posee, además de su obvio interés, un alto costo. Por otro lado, no hay posibilidad real de efectuar una lectura totalmente virgen. Leer exige altas dosis de paciencia,

pero en modo alguno es un inocente ejercicio de la pasividad.

Leer a Spinoza es complicado por muchas razones. Una de ellas, y no de las menos serias, es su distancia en el tiempo. Pertenece al siglo xvii. Su libro principal está escrito en latín y fue editado póstumamente. El estilo es una mezcla de tradición (escolástica) y modernidad (geométrica). Por lo demás, la obra de Spinoza fue malentendida y vituperada de modo no por sistemático menos delirante y no por afable menos destructivo. No es exagerado afirmar que quienes lo llevaron al centro del escenario fueron los menos autorizados para hacerlo: aquellos que lo detestaron e hicieron todo lo posible por restringir su influencia: sus enemigos. Pero lo más arduo es calibrar el alcance de su transgresión (que claramente la hay). Spinoza no es, en rigor, un ateo embozado en medio de devotos practicantes; es un filósofo al que le importan menos las palabras que lo que estas disimulan. Esto significa, entre otros asuntos, que no niega a Dios, pero que, de modo tan discreto o cauteloso como resuelto e inflexible, le retira los atributos con que por hábito o conveniencia le adornan los humanos. Probablemente esto será peor que

declarar, fríamente, su inexistencia. El efecto más destacable de semejante operación no es la profanación sino, al contrario, la resacralización del mundo. Dios no se encuentra afuera de lo dado: es toda la naturaleza lo que es divino. Y esto, sea panteísta o no, ya lo discutiremos, choca de frente con toda una concepción, muy arraigada, de las cosas. La dificultad de Spinoza no es, en absoluto, solamente técnica. Es una dificultad filosófica, con lo cual nos lleva sin demoras ni subterfugios al centro de la cuestión.

Esta cuestión consiste en decidir si Dios es pensable (racionalmente) o si, tal como pretendían y continúan porfiando algunos, pertenece solo al ámbito de lo emotivo o sentimental. Rodolfo Cortés del Moral, epónimo filósofo de Valenciana, no abriga ninguna duda al respecto: Spinoza es absolutamente racionalista (*Spinoza*, UG, México, 2020, p. 15). Tal postura determina todo lo demás. Aunque, patética e insistentemente, lo hayan acusado del más diabólico ateísmo, Spinoza no da la medida; lo que hace es más bien arrebatarle el concepto a la religión (es decir, a la imaginación: Dios no está hecho a nuestra imagen y semejanza). Más que blasfemo, pensar eso va completa-

mente descaminado. Para el filósofo holandés, Dios es menos una imagen sensible que el más fundamental y excelso de los conceptos. No habría, bien visto, ocasión alguna para el rasgado de vestiduras, pero hacer de Dios un asunto filosófico y no religioso resultó ser, para la época, intolerable. Las páginas que Cortés del Moral dedica a este particular no tienen desperdicio: vemos a Spinoza desarticulando serenamente el tinglado que poco a poco ha logrado hacer de Dios un padre de familia tan severo como taimado, un anciano sensible a las zalamerías y chantajes de su traviesa progenie. En ello han contribuido por igual la natural superstición del pueblo y la malicia calculada de la Iglesia. Dios *conviene* a los hombres porque hemos aprendido a ponerlo a nuestro servicio. Los ateos son otros.

El ateísmo que se descubre en él es anterior a todo posicionamiento teológico o doctrinario, a todo credo o teodicea. Es un ateísmo que revela la falsedad y la imposibilidad de ese vínculo simbiótico entre Dios y el hombre que la religión da por descontado y que le permite mantener a Dios, el creador de todas las cosas, bajo la égida de la condición humana. El cuestiona-

miento riguroso de este vínculo, que es crucial e irrenunciable para la religión, es lo que hace aparecer a Spinoza como el peor de los ateos a los ojos de los creyentes y de sus congregaciones. Su ateísmo suscita en ellos un quebranto que no pueden asimilar (22).

Se comprende la animadversión que el juicio de Amsterdam suscitó en la grey y en su jerarquía. Más que negarlo, le devuelve de golpe toda su dignidad al sustraer a Dios de una administración demasiado vulgar e interesada. Imaginarlo (que es lo que en esencia hace la religión) es más –políticamente– redituable que (como pretende la filosofía) pensarlo.

Muy bien, pero ¿en qué consiste pensarlo? Por principio, en evitar reducirlo a objeto. No es una cosa. No es un ente. Es la condición de posibilidad de todos los entes. ¿Un Kant antes de Kant? No tanto. Para Spinoza, asevera Cortés del Moral, Dios y el sentido de lo real coinciden. No es un ente particular; es lo ente *en general*. El todo de lo ente. Habría que poner en cursivas no *ente*, sino *un* ente. Dios no es nada en particular: designa *todo* lo que es. Quizá –cosa de ver– se está hegelianizando un poco a nuestro filósofo. Lo importante, ahora,

es poner de relieve que no se encuentra, respecto del mundo y de alma humana, en posición de trascendencia. Dios no creó al mundo (ni al hombre), lo cual, de ser así, plantearía la improcedencia de su inmanencia. No hay una relación de precedencia entre ellos; Dios es el Mundo y el Mundo es Dios. Pero “panteísmo” es una palabra derivada de la tradición religiosa, que parece aconsejable no emplear aquí. Se recordará que el empeño de Spinoza es arrebatarle a la religión (o, mejor, a la Iglesia) su monopolio sobre Dios. ¿Habría filosofía sin este concepto? Solo a condición de eliminar de él las adherencias asociadas a la costumbre de antropomorfizarlo todo. Dios no tiene ni entendimiento ni voluntad, no ama ni odia a nadie, ni está alegre ni triste, no tiene favoritos o excluidos. ¡Es un Dios muy poco útil! Al menos, es casi inservible para la religión. Para la filosofía, se diría que, a la inversa, sin esta neutralidad afectiva o indiferencia a las pasiones humanas sería igualmente inútil. No es un “padre” —no en su acepción familiar; pero que coincida con el Todo (hegeliano) aún no queda del todo resuelto—.

Es cuando menos precipitado (pero no afirmo para nada que aquí se esté proponien-

do expresamente algo así) igualar al Dios de Spinoza con la Totalidad hegeliana. No son equivalentes, y es preciso, además de productivo, decir por qué no. Es verdad que ambos filósofos coinciden plenamente en el rechazo a la idea de un Dios Trascendente, lo cual los enemista sin escapatoria con la teología tradicional; en los dos filósofos es notoria e inapelable una firme voluntad de inmanencia. Es este un enorme mérito. Sin embargo, y he aquí, por otra parte, un jugoso motivo de discusión con la lectura realizada por Cortés del Moral, la inmanencia es distinta en uno y otro caso. Esto se percibe en varios aspectos, pero me parece que queda puesto en evidencia ya en la teoría del conocimiento. La razón, en Spinoza, no es todopoderosa; su ámbito de aplicación se encuentra restringido a la necesidad de *comunicar* una cierta manera de enfocar y resolver los problemas. Ella, como región de las nociones comunes, está flanqueada por la imaginación (que no tendría por qué ser “superada” por la propia razón) y por la intuición (que tampoco supera a esta –en su sentido hegeliano–). La razón no es *más* verdadera que la imaginación, ni lo es *menos* que la intuición; simplemente corresponde a, o se vincula con, determinadas

exigencias y posibilidades de la existencia humana y solo encuentra sentido dentro de ellas. La lógica del relevo, característica esencial de la dialéctica hegeliana, no tiene ninguna cabida en esta, llamémosle así, epistemología. Lo que sabe la imaginación es perfectamente válido al lado de lo que sabe la razón y el saber intuitivo no compite con ninguna de ambas modalidades. Los tres géneros de conocimiento no se articulan como si fueran progresivos, como si necesitaran al otro, al anterior a cada uno, y se vieran obligados a extraer para ellos mismos, a la manera de un corazón palpitante, su respectiva verdad. Está perfectamente claro, al menos para mí, que la inmanencia no se deja pensar, en el holandés, como una totalidad dialéctica. No hay una totalización de la razón. Los modos de conocimiento no vienen, en suma, conectados como en la filosofía de Hegel. Están uno *cabe*, no “sobre”, el otro. Una pequeña y en apariencia insignificante sustitución de preposiciones.

Tal vez se trate, en esta filosofía, tan solo de impedir su absolutización. Cada género no se encuentra en modo alguno autorizado a traspasar sus fronteras invadiendo el territorio de los otros. Modificando un poco la terminolo-

gía, se diría que la religión es perfectamente adecuada –como subraya el propio Spinoza en el *Tratado teológico-político*– para apiadarse y obedecer, mientras que la filosofía lo está para pensar adecuadamente las cosas –y el tercer género de conocimiento, la ciencia intuitiva, para, comprendiendo y asumiendo la verdadera inmortalidad del alma, alcanzar la beatitud–. No todo, no cualquier cosa, ni en cualquier momento, se presta para ello. No siempre ni en todo lugar es cuestión de saber mandar y hacerse obedecer; tampoco opera siempre y en cualquier caso la necesidad de pensar con extremo rigor las cosas, porque eso podría llegar a ser insufriblemente aburrido o castrante; menos aún la posibilidad de adoptar el *sub specie aeternitatis* cada quince o veinte minutos o –peor– cuando nos viniera en gana. Así –a pesar de admitir que somos seres caprichosos– no funcionan las cosas.

Debemos agradecer que Cortés del Moral no deforme el pensamiento de Spinoza a fin de hacer de él un pre-hegeliano aún relativamente en contra de lo que el propio Hegel ha dejado dicho del holandés. Al contrario, ha sabido salir al paso de las más perniciosas interpretaciones de una obra sorprendente y a su modo,

como sostendría Antonio Negri, anómala. Es verdad, como advierte Hegel, que sin Spinoza (nunca afirma esto, por ejemplo, de Descartes) ni siquiera podríamos comenzar a pensar filosóficamente; pero cuando el de Stuttgart añade que hay que pensar a la sustancia como sujeto ingresamos de nuevo a una atmósfera enrarecida o inficionada por la religión. Es que es más que perceptible en nuestro autor una voluntad de distinción que guarda una relación sumamente estrecha con la Ilustración. Mezclar los registros no conduce a nada bueno. Esta mixtura ya se produce indefectiblemente en el Idealismo alemán, cuyo origen puede remontarse sin excesiva violencia a la obra de Leibniz.

Como quiera que sea, Spinoza procura separar los ámbitos y comprender su necesidad inmanente. Así contempla la libertad, que, menos que un valor trascendente, significa la posibilidad de movimiento de uno a otro de los registros sin darles una ínfima oportunidad de volverse despóticos e imperativos. La libertad de expresión es un efecto de esta libertad primordial. Sin ella no sería posible pensar. Su enfoque es decididamente realista; la *Ética* no tiene nada que pedirle a una moral anclada en

una axiología y dependiente de una teleología. La razón no está por encima de las pasiones porque pensar es justamente una de ellas; una vez más, lo importante no es reprimir las pasiones invocando, en el mejor de los casos, una imperturbabilidad de índole estoica, sino *desbloquear la potencia*, que es una potencia afectiva. Si el hombre es deseo, de nada sirve (o resulta funesto) proponerse su exterminio o desactivación. Tampoco parece compadecerse de su pensamiento la idea de una sublimación, mediante el Estado, o de aquello que Hegel llamaba eticidad (*Sittlichkeit*), de las pasiones naturales. El hombre es un animal; que sea ferozmente inteligente no le resta (al contrario) un ápice de naturaleza. Sería absurdo desmontar la idea de que el hombre habita un imperio dentro de otro imperio y terminar reconstruyendo esa imagen de modo furtivo. No es cuestión de *enderezar* racionalmente su naturaleza —su pertenencia a ella—, sino de comprender que la naturaleza humana incluye a la razón como elemento *sine qua non*. No se dice de las aves que son animales *pero* voladores, o de las serpientes que lo son *pero* rastrosos. Que la razón no se halla en la base de la libertad, pensando a esta como una facultad de

negación o desprendimiento de la inclinación natural, es uno de los más grandes aportes del filósofo de Ámsterdam. Que la inclinación natural del ser humano no es, por descontado, el egoísmo, debió ser tomado más en cuenta por Kant y los filósofos cristianos. Por naturaleza somos deseo, y eso no tiene nada que ver con el pecado —a menos que el deseo se conciba como algo pecaminoso de por sí. Pero si así lo consideramos, entonces ya no respiramos oxígeno filosófico—.

Es probable que, a fin de cuentas, solo echemos de menos, en esta sobria aunque enérgica exposición, una mayor sensibilidad a la proximidad de Spinoza con la filosofía trágica. Contribuir a distinguir netamente el pesimismo de la tragedia haciendo ver el nexo de esta con la alegría no es un aspecto menor de su pensamiento. A mi juicio, Spinoza se coloca mucho más cerca de la genealogía de Nietzsche (cuya influencia, por lo demás, sí reconocía) que de la dialéctica de Hegel. La defensa de la democracia como la forma política menos dañina para la salud de la potencia humana no lo opone al aristocratismo de Nietzsche (que desde luego habría que matizar) sino en un respecto muy secundario. En el fondo, no es

difícil captar que ambos filósofos querían algo muy similar: a saber, mantener viva la lucidez.

SERGIO ESPINOSA PROA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS

* * *

La colección Pequeña Galería del Pensamiento pertenece al proyecto denominado GALERÍA DE IDEAS Y LETRAS, apoyado por la Convocatoria Institucional de Investigación Científica 2019, de la Dirección de Apoyo a la Investigación y al Posgrado de la Universidad de Guanajuato. En él *habitan* la Pequeña Galería del Escritor Hispanoamericano, la Pequeña Galería de la Cinematografía, sin olvidar a su contrapunto –por el formato de estos “libritos”–, llamado *Aguafuerte*.

Llamarle *Galería* a este esfuerzo que reúne el trabajo y la dedicación de académicos del Departamento de Filosofía y del Departamento de Letras Hispánicas, obedece al origen de la propia palabra. Del latín *galilaea*, que quiere decir pórtico, atrio, estas galerías son la entrada, para el extranjero, para el que no conoce, a la obra de escritores, ensayistas, filósofos y

cineastas. De tal suerte que quien tiene en sus manos alguno de los ejemplares de las *Pequeñas Galerías* podrá encontrar una invitación a la lectura o a la visita a las obras del creador o pensador en cuestión. Cabe decir, al respecto, que los autores de cada uno de los libros –o “libritos”– son académicos que conocen en profundidad el estado de la cuestión y la obra del creador o pensador del que se ocupan, pero, además, escriben sobre ellos con un lenguaje afable, llano, sencillo y sobre todo amoroso. Se trata de volver a las cosas sencillas, como diría Jorge Luis Borges.

Esta *galería*, dedicada al pensamiento filosófico, y que tiene ahora en sus manos el lector, surge al lado de la Pequeña Galería de la Cinematografía que cuenta con tres libros, estas dos colecciones nacen luego de que una *galería* análoga ha alcanzado ya su dieciochava entrega. Nos referimos a la Pequeña Galería del Escritor Hispanoamericano, colección editorial que, desde su inicio, tomó su nombre a propósito del ensayo de Walter Benjamin, “Pequeña historia de la fotografía”, en el sentido de que el título proviene o está inspirado –en el sentido etimológico de la palabra *inspiración*, compuesta del verbo latino *spirare*: respi-

rar— en el ensayo de “Pequeña historia de la fotografía”. Creemos, quienes participamos en el proyecto Galería de Ideas y Letras, que la escritura sobre las obras literarias, filosóficas o cinematográficas no debe ser un encorsetamiento, sino un respirar, un inspirar; esto es, como la misma palabra *inspiración* lo indica en su acepción etimológica, a lo que se refiere a la necesaria iluminación del espíritu, previa a cualquier acción humana.

ASUNCIÓN RANGEL
RESPONSABLE DEL PROYECTO
GALERÍA DE IDEAS Y LETRAS

I. Ubicación histórica

*Quiero defender por todos los medios
la libertad de pensar y de expresar mis
sentimientos.*

SPINOZA

DE ACUERDO CON UNA DE LAS TESIS MÁS CONOCIDAS Y CITADAS DE HEGEL, toda concepción filosófica es hija de su tiempo... Considerada en un sentido amplio y elemental cabría replicar que lo mismo se puede decir de cualquier obra o creación cultural y, en última instancia, de todo producto del trabajo humano que, por ser algo esencial e irreductiblemente histórico, sus resultados no pueden dejar de reflejar las condiciones, las circunstancias y la época en

que se llevó a cabo, aunque sus autores no lo sepan, ni lo quieran ni se den cuenta.

Sin embargo, más allá de esta determinación general, la tesis de Hegel comporta una significación que efectivamente da constancia de la peculiaridad del pensamiento filosófico o, en todo caso, de una característica que se acentúa y adquiere implicaciones decisivas en este, de modo que desentenderse de ella viene a ser la manera más fácil y efectiva de no comprender la razón de ser de dicho pensamiento. Por otra parte, vista de cerca la cuestión tendría que resultar extraña en principio y ameritaría una explicación justamente por referirse al pensamiento filosófico. Habitualmente, tanto en los textos académicos introductorios como en las exposiciones dirigidas al gran público, se comienza por señalar que la filosofía se aboca a los problemas o preguntas fundamentales que se plantea el ser humano, lo cual quiere decir que sus objetos de estudio no son privativos de ciertas épocas o culturas, sino que son una constante que atraviesa la historia entera, y por lo tanto el contenido de las teorías filosóficas tendría que estar menos ligado y condicionado por el momento histórico en que estas fueron concebidas; en apoyo de ello está el hecho de

que quienes se forman en esta disciplina están obligados a conocer las principales corrientes filosóficas del pasado, incluso del pasado remoto, como la antigüedad griega, amén de que cualquier persona interesada en la misma no deja de leer las obras de los pensadores de otros tiempos, cuyas ideas siguen siendo fecundas y profundas a pesar de que proceden de culturas y mentalidades muy diferentes a las nuestras.

A pesar de todo, como lo revela la tesis aludida, el pensamiento filosófico es esencialmente histórico; al margen de su factura histórica no puede ser cabalmente comprendido, ni en cuanto a sus orígenes ni en cuanto a sus sentidos y alcances específicos, y menos todavía en relación con su trascendencia, que a menudo adopta una trayectoria irregular y aparentemente fortuita. Desde luego, esta vinculación esencial con su historia no significa que las concepciones filosóficas se agoten en la época en que surgen, o pierdan su valor y relevancia; si fuera así el estudio de las obras del pasado sería superfluo o respondería a propósitos anecdóticos o a una simple curiosidad intelectual. Antes bien, ocurre lo contrario en virtud de que su relación con la historia es doble: por un lado, en efecto, cada concepción

responde al momento histórico de su aparición; los conceptos, criterios, argumentaciones y sentidos con que aborda los problemas filosóficos responden específicamente a las tendencias, necesidades y prioridades de la cultura y la realidad social imperantes, además de que mantiene una interlocución crítica con las restantes concepciones, de suerte que en ella se tiene en perspectiva virtual un panorama de dicho momento. Por otro lado, justo porque las concepciones filosóficas trascienden su propia época y adquieren incidencia activa en momentos y contextos posteriores (a veces mayor al que alcanzaron en su origen), generan una historicidad concomitante, en la que los problemas de la filosofía experimentan resignificaciones, ampliaciones, complicaciones y transformaciones en las que no solo queda consignada la evolución del pensamiento filosófico, sino también la formación de la conciencia colectiva, del imaginario colectivo, de los valores y del sentido de realidad con que se despliega objetiva y subjetivamente la existencia de los individuos y los pueblos. En razón de esta doble historicidad, la verdadera historia de la filosofía está muy lejos de ser un mero recuento lineal de doctrinas y datos biográficos,

un acopio de nombres y fechas; es la demostración de que el trabajo del pensar es un evento múltiple en el que cada momento entraña la conjunción de muchas historias.

Toda concepción filosófica es hija de su tiempo; pero por serlo, muestra cómo el pensamiento de su tiempo interviene (mediante continuidades, polémicas, rupturas y reformulaciones) en la formación del pensamiento de otros tiempos.

Una elucidación como la anterior resulta necesaria siempre que se busca dar noticia de una concepción filosófica procedente del pasado, es decir, de un sistema de pensamiento que surgió en un horizonte cultural distinto del nuestro y cuya comprensión exige un trabajo de contextualización que va más allá de las ideas y razonamientos de que se compone dicho sistema. Pero esa exigencia, común al estudio de todas las concepciones filosóficas del pasado, se torna más imperativa y al mismo tiempo más difícil de satisfacer cuando se trata de doctrinas como la que aquí hemos de abordar.

En efecto, según se pondrá de manifiesto casi en seguida, la contextualización del pensamiento de Spinoza debe ser más amplia y

detallada porque de ello depende el reconocimiento de su originalidad y de la forma igualmente singular en que influyó en la filosofía de las épocas posteriores. Pero se da el caso de que la relación del pensamiento de Spinoza con su contexto de origen (y con los contextos subsiguientes) no fue de continuidad, sino de ruptura; la mayor parte de las ideas y proposiciones fundamentales que formuló y que quedaron asociadas a su nombre no expresaban los valores, convicciones y aspiraciones de su época y su sociedad, sino más bien implicaban un cuestionamiento radical y profundo de los intereses y creencias que daban sustento a la cultura de su tiempo, al grado de que si alguien entra en contacto con sus obras sin estar enterado de que fueron escritas en el siglo XVII tendrá sin duda la certeza de que su origen no se remonta más atrás del XIX, en el entendido de que aun en este resultarían incendiarias.

Antes de ponderar esta y otras características distintivas de la obra de Spinoza importa detenernos en lo recién señalado para advertir que el vínculo de la filosofía con el horizonte histórico en que se produce no necesariamente es positivo y directo, es decir, no consiste en que las teorías filosóficas se limiten a difun-

dir o justificar las ideas y tendencias culturales prevalecientes en aquél; antes bien, aunque en alguna medida las concepciones filosóficas asuman la defensa de dichas tendencias, en todo momento mantienen una distancia crítica frente al orden establecido. La función esencial de la reflexión filosófica estriba en inducir a los individuos y a la sociedad a pensar al mundo y a sí mismos más allá del orden establecido, más allá del estado de cosas imperante, pues solo así pueden actuar verdaderamente como individuos y como colectividad. Para cumplir con esta función forzosamente debe entablar una relación crítica con la realidad social. En consecuencia, la afirmación de que las concepciones filosóficas son hijas de su tiempo significa que expresan tanto las necesidades y condiciones imperantes como las posibilidades de cambio de su momento histórico; dicho en forma elemental, muestran lo que este último posee y lo que le falta, lo que en él está presente y lo que está ausente.

Así pues, la interlocución crítica constituye una propiedad inherente al discurso filosófico y se desarrolla en diversos grados y formas en todas las concepciones que tengan relieves y propósitos filosóficos (incluso aquellas que

solo buscan obtener resultados edificantes o constructivos). Sin embargo, entre ellas figuran algunas en las que la función crítica alcanza formas y niveles particularmente radicales, aunque no sea esa la intención de sus autores o, incluso, a pesar de que resulte contraproducente para ellos o arruine sus expectativas. En este respecto, la obra de Spinoza viene a ser un ejemplo conspicuo. Se puede afirmar sin incurrir en exageraciones que en el conjunto de la historia de la filosofía difícilmente se puede encontrar un caso semejante. Durante el siglo XVII, y en buena medida también en el XVIII, a pesar de la agitación política y religiosa y del auge del proyecto de la Ilustración, hasta en los países donde la modernidad había logrado sus mayores avances como Francia y Holanda, el nombre de Spinoza era sinónimo de promotor del demonio; los enfrentamientos entre los católicos y protestantes, y entre los cristianos y los judíos quedaban atenuados o postergados cuando se trataba de enfrentar al spinozismo. Hasta los liberales y militantes de movimientos anticlericales y antimonárquicos que no renunciaban a la fe religiosa auténtica, consideraban a la filosofía de Spinoza como

una especie de monstruosidad teológica de la que había de librarse a toda costa.

Con todo, para colmo de ironías, Spinoza era una persona extraordinariamente pacífica, modesta y reservada. A despecho de la casi totalidad de los filósofos de la época (que a pesar de la oposición que muchos de ellos asumieran frente al poder establecido, no escatimaban la oportunidad de cultivar relaciones con hombres prominentes y destacar en las altas esferas) era reacio a la notoriedad pública. Declinó ofrecimientos de nombramientos y puestos elevados; a pesar de las precarias condiciones en que tuvo que vivir tras su expulsión de la comunidad judía a los veinticuatro años, rechazó los numerosos apoyos económicos y pensiones que sus escasos amigos y discípulos le propusieron. Continuamente, eludía el acoso de personas que le admiraban —se cuenta que durante algún tiempo pagó una mensualidad a los habitantes de una casa que se ubicaba lejos de la suya para que dijeran que ahí residía, y así evitaba que lo buscaran en su verdadero alojamiento—. Pero, como se verá más adelante, este es solo uno de los aspectos paradójicos y contrastantes de la vida y el pensamiento de este singular personaje (entre las numerosas

anécdotas que acompañan su biografía y que desgraciadamente fueron hechos que debió enfrentar, figura el siguiente: a pesar de que fue quien dio al concepto de Dios un sentido absoluto, se le llegó a llamar “el príncipe de los ateos”).

Asimismo, al hilo de tales aspectos paradójicos advertiremos que el expediente de este pensador es explicativo en otro sentido conexo a la relación sustancial de las concepciones filosóficas con su origen histórico: mostrará que en algunos casos estas últimas no solo manifiestan los valores, los ideales y las tendencias ideológicas de su tiempo, sino también sus prejuicios y fanatismos, sus lados sórdidos y reaccionarios, que en determinadas coyunturas llegan a ser más determinantes que los otros. En este sentido, resulta pertinente adelantar que si bien es indudable que el pensamiento de Spinoza fue tan original, crítico y revolucionario que parece pertenecer a una época muy posterior, es igualmente cierto que las reacciones de repudio visceral y las descalificaciones inflexibles con que fue recibida su obra desde el primer momento eran un inequívoco testimonio del grado en que –todavía a mediados del siglo XVII, en plena irrupción de la razón

moderna y la nueva ciencia, en las sociedades de los países europeos más adelantados— prevalecía, en medida considerable, un espíritu oscurantista y dogmático alimentado por las corrientes religiosas y políticas más tradicionalistas, en las que subsistía la mentalidad medieval. Lo cual pone en entredicho la imagen estereotipada que tenemos de ese contexto histórico, con base en la cual solemos dar por descontado que en la segunda mitad de dicho siglo la modernidad se hallaba suficientemente extendida y asimilada tanto al nivel objetivo como al nivel subjetivo e intersubjetivo en toda Europa, o por lo menos en la Europa occidental.

La recepción del pensamiento de Spinoza nos obliga a tener presente que la modernidad, como todo estadio histórico de su naturaleza y magnitud, es un proceso complejo y multifactorial que se despliega con incesantes altibajos y en forma irregular. Pero además nos hace ver que el desarrollo de la modernidad de ninguna manera fue homogéneo y armónico. De hecho, si se toma en cuenta que la filosofía de Spinoza fue desaprobada o tomada con mucha circunspección y reserva por la mayor parte de los filósofos de la Ilustración (a pesar de que en las concepciones de estos las ideas de aquél

tenían una influencia amplia e inocultable), se hace necesario reconocer que solo desde perspectivas como la nuestra, es decir, solo para la posteridad es posible hablar de *la modernidad*; en cambio, a los ojos de quienes vivieron en el curso de ese proceso existieron varias modernidades o quizás en su percepción el siglo XVII fue el escenario de acontecimientos que rompían con el pasado pero que no apuntaban al establecimiento de una nueva civilización. Y en medio de esa agitación e incertidumbre se habría de destacar (de nueva cuenta por vía del contraste) la singular serenidad que suscitan las obras de Baruch de Spinoza en sus lectores no afectados por el oscurantismo.

Dado que en la actualidad se hallan en circulación numerosos manuales de historia de la filosofía y estudios monográficos que abundan en la biografía de nuestro autor (ver bibliografía general), aquí nos limitaremos a los datos básicos, haciendo énfasis en los que directa o indirectamente resultan oportunos para destacar algún rasgo de su persona o su pensamiento. Nació en Ámsterdam en 1632. Miembro de una familia judía procedente de España, recibió una amplia y esmerada educación religiosa que, de acuerdo con el designio de sus padres

y con su propia vocación inicial, le permitiría convertirse en rabino. Durante varios años se consagró al estudio del hebreo, del Antiguo Testamento y sobre todo de la literatura religiosa judía de la Edad Media. Esta formación se ve claramente reflejada en gran parte en los conceptos que empleó en la construcción de su sistema filosófico. Sin embargo, muy pronto se hizo patente, para él y para quienes convivían con él, que sus aspiraciones intelectuales y la inquietud creciente que le provocaban ciertas interrogantes fundamentales no podían quedar satisfechas con el conocimiento de la teología judía, lo que le llevó a entrar en contacto con grupos y círculos intelectuales de otras orientaciones religiosas y políticas, entre ellos católicos y protestantes liberales; pero también entró en contacto con hombres y grupos que se abocaban a la cultura profana. Por su mediación se inició en el estudio del latín, de la nueva física y las matemáticas, que despertaron en él un interés inmediato y permanente. Hay quienes opinan que su gradual alejamiento de la religión y el origen de sus ideas rupturalistas se debieron a la eventualidad de esta relación con la cultura secular que surgió en ese tiempo, relación que implicó el descubrimiento de la

filosofía cartesiana, que sin lugar a dudas habría de convertirse en una de las bases y de las directrices de su sistema. Sin embargo, existen suficientes elementos de juicio para considerar más plausible el desenlace que aquí se sugiere: el cambio de dirección que experimentó la formación y el pensamiento de Spinoza no fue efecto de su relación con núcleos culturales distintos de su ambiente religioso de origen; más bien esta relación se produjo a consecuencia de que sus ideas acerca de la divinidad y de las doctrinas religiosas, así como del pensamiento, de la libertad y de la condición humana comenzaron a modificarse y a cobrar una orientación sustancialmente distinta de aquella que le indicaba su formación religiosa inicial. Por supuesto, la influencia de Descartes en Spinoza es indiscutible de entrada. Aunque en su momento se mostrará que tal influencia no estriba en que el segundo haya adoptado el sistema entero del primero, sino más bien en que entabla con este una interlocución polémica, merced a la cual le fue posible delimitar y demostrar varias de sus tesis medulares. Tienen plena razón los que sostienen que en ausencia de Descartes la concepción spinozista no tendría la forma y los relieves que le caracterizan.

Gilles Deleuze, al seguir la nueva ortodoxia de los intelectuales franceses, que consiste en fustigar a la propia opinión pública francesa mediante descalificaciones directas o indirectas de la filosofía de Descartes, sostiene que el cartesianismo “nunca fue el pensamiento de Spinoza [...] utiliza el cartesianismo como la retórica que necesita” (1974a: 16). Sin embargo, además de que este juicio no pasa de ser una mera apreciación desprovista de evidencias y de apoyo argumental, queda desmentida por el declarado interés que Spinoza manifestó por la obra de Descartes, sobre todo en su etapa inicial, y por la adopción de algunos de sus conceptos y de sus temas básicos, como el del método y el estudio de las pasiones, a lo que se pueden añadir las alusiones siempre respetuosas a su obra. La influencia positiva de un pensador sobre otro no significa que el segundo tenga que suscribir las ideas del primero. Por lo demás, si Spinoza se hubiera limitado a utilizar al cartesianismo como una retórica que necesitaba, lo primero que procedería sería catalogarlo como un autor tramposo y oportunista.

Como quiera que haya sido, el hecho es que a partir de los veinte o veintiún años el distanciamiento de Spinoza respecto de las

convicciones, los fines y las prácticas religiosas de su comunidad se hizo cada vez más palpable y difícil de tolerar por parte de los jefes de la misma. Al parecer, después de ser objeto de numerosas reconvenciones, se le ofrecieron algunas prebendas o retribuciones económicas a cambio de que renunciara a las opiniones heréticas que comenzaba a externar o en última instancia para que se abstuviera de expresarlas. Pero nada de eso tuvo el efecto esperado, y pronto la situación llegó a un punto de franca ruptura. En 1656, a la edad de veinticuatro años, fue excomulgado mediante una ceremonia y una declaración realmente aparatosas y patéticas, lo cual implicaba la pérdida total de la herencia y la relación familiar. A esta gravosa expulsión, se añadió el exilio de Ámsterdam a manos de la poderosa iglesia calvinista, que lo acusó de blasfemar contra las Escrituras e incurrir en un ateísmo militante. Como corolario de semejante tratamiento, sufrió un atentado. Al salir de la sinagoga un fanático intentó matarlo atacándolo con un puñal por la espalda. Se cuenta que Spinoza conservó durante mucho tiempo la prenda que resultó dañada en esa agresión como símbolo del dogmatismo y la intolerancia.

Lo verdaderamente importante de este episodio es que marcó la ruptura del pensador holandés con la mentalidad religiosa imperante y el arranque de su libre e incondicionado trabajo filosófico, al que habría de consagrar los veinte años que le quedaban de vida. Dos consecuencias puntuales (una positiva y otra negativa para el y para la comprensión de su doctrina) se desprenden de esta coyuntura. La primera es que la extrema opresión que sufrió en el lapso en que debió enfrentarse a la autoridad religiosa lo indujo a concebir la libertad de pensamiento y de libre expresión de las ideas como uno de los valores y derechos supremos e irrenunciables del ser humano, según se pondrá de manifiesto en sus textos de madurez. La segunda es que, a partir de esa ruptura, su concepción fue invariable y obcecadamente calificada de atea, como si disentir de tal o cual credo religioso fuera equivalente a ateísmo. En el lugar pertinente se demostrará que uno de los objetivos primordiales del sistema filosófico de Spinoza (propiamente su objetivo vertebral, en el que encuentran sustento y unidad a todos los demás) es el desarrollo de un concepto de Dios a partir del cual sea posible comprender el orden inmanente de la totalidad de la reali-

dad; un concepto construido con el rigor y la claridad de la razón y no ya, como ocurre en el caso las religiones personalistas, con arreglo a la imaginación y a las creencias confusas de la tradición. Independientemente de los criterios y posiciones que se adopten respecto a esta cuestión, es por demás evidente que no puede ser ateo alguien que se propone elaborar y defender un concepto de Dios de esta clase; un concepto ante el cual el de las religiones establecidas resulta limitado y borroso. De ahí que la pertinaz acusación de ateísmo que recayó sobre Spinoza sea en sí un hecho extraño y sospechoso. Como se verá, no se trata simplemente de una equivocación, de un calificativo mal empleado, que por el encono de sus detractores se volvió un lugar común heredado para la posteridad. En esta absurda acusación y en la furiosa vehemencia con que solía hacerse se hallaba en juego algo más profundo y decisivo, algo que comprometía y ponía en serios aprietos a la fe religiosa, a sus motivos y sentidos de fondo.

En todo caso, la singularidad de la vida y obra de Spinoza quedó decidida y asegurada por ese virulento acontecimiento, el cual, por lo demás, bien podría ser considerado como

el único destacable en su registro biográfico; pues lo singular de su vida radica en el pasmoso contraste entre la sencillez y retraimiento de su actividad cotidiana (entregada al estudio y la elaboración de sus escritos) con las exaltadas y masivas reacciones que provocaban sus ideas. Aunque ciertamente no era un ermitaño, ya que no dejó de tener alumnos y seguidores con quienes mantuvo comunicación (incluso llegó a tener contactos con figuras de gran renombre, como Jan de Witt y Leibniz, quien se jactaba de haber tenido en sus manos el manuscrito de la *Ética*, a pesar de que a menudo se esforzó por acreditarse como anti-spinozista), su vida en términos generales transcurrió en el anonimato, en parte sin duda debido a su deseo de evitar las agresiones de sus enemigos, pero sobre todo por su propio temperamento. Tras su exilio de *Ámsterdam* se instaló en *Rhijnsburg*, posteriormente, en *Voorburg* y, por último, en *La Haya*, lugar en donde se ganó la vida como pulidor de lentes. Como se mencionó antes, se le hicieron varios ofrecimientos importantes con el explícito propósito de sustraerlo de las precarias condiciones económicas en que se encontraba (entre otras cosas, un príncipe alemán le ofreció la rectoría de la universidad

de su dominio), pero invariablemente se rehusó a aceptarlos recurriendo al harto discutible argumento de que la situación en que se encontraba era la más adecuada para el régimen de trabajo intelectual que había adoptado, y que si contara con más recursos económicos y con más comodidades, a la postre se vería enfrascado en actividades y distracciones que consideraba superfluas e incompatibles con sus metas. Lo cierto, empero, como llegó a confesarlo a algunos de sus amigos más cercanos, es que su interés prioritario era disponer en todo momento de completa independencia y autonomía, que a su juicio constituían la condición básica para el trabajo del pensar cuando este no se llevaba a cabo como una tarea parcial o complementaria, sino como una labor primordial, dotada de valor y sentido propios, es decir, como un fin en sí mismo, el cual, sin embargo, permitía a quienes se dedicaban a cultivarlo metódicamente alcanzar el bien supremo, con cuyo contacto sus existencias experimentaban una plenitud y una felicidad que rebasaban los límites de su individualidad.

De este modo, la filosofía se convirtió para Spinoza en algo cualitativamente distinto y superior a una disciplina teórica dedicada a

la fundamentación del conocimiento y de las normas sociales; era para él un ejercicio sistemático de reflexión a través del cual la comprensión de la naturaleza del conocimiento, de las normas sociales y de la realidad física conducía a los seres humanos a cobrar conciencia de sus verdaderas necesidades y liberarse así de las necesidades que inadvertidamente les impone la costumbre y el mundo circundante. En una palabra, la filosofía a su juicio no es una disciplina teórica, sino práctica, o mejor dicho, es una disciplina teórica que conduce a una transformación práctica de la existencia de los individuos (y de los pueblos). Por eso su obra capital se titula *Ética*, a pesar de que primeramente es una metafísica, una teoría del conocimiento y una teoría de las afecciones activas y pasivas. Este rasgo terminológico, que en modo alguno es contingente o caprichoso, permite visualizar una directriz de gran importancia para el pensamiento filosófico de nuestro autor y que se patentiza desde sus textos iniciales y que puntualiza lo recién señalado. Para él, la indagación acerca de la naturaleza, las fuentes y el método del conocimiento, que con Descartes se había erigido en el punto de partida de la filosofía moderna, no se agota en

el tema de la verdad y su demostración; el objetivo de fondo de dicha indagación consiste en revelar el efecto cualitativo que la verdad y su demostración provocaba en la vida de los seres humanos, lo cual venía a ser la forma más vigorosa y consecuente de afirmar las metas de la cultura moderna. Si en esta el conocimiento se convirtió en la condición primordial del progreso y la libertad del individuo y la sociedad, el alcance que Spinoza le confiere a la teoría del conocimiento no hace más que proporcionar la justificación filosófica de esta divisa. Pero, al mismo tiempo, el título de su obra principal pone de relieve una implicación inversa que es tan importante y significativa como la relativa al conocimiento. La *Ética* consta de cinco partes o libros, y es hasta el último de ellos donde se plantea el problema de la libertad, lo que pareciera indicar que —a fin de cuentas— para el autor no es un asunto tan crucial como solía referirlo. Lo cierto es justamente lo contrario. El tema de la libertad aparece al final de la obra porque a juicio de Spinoza no es una cuestión monográfica. No es una cuestión que se pueda plantear y resolver en términos de normas y criterios de acción. Según se explicará en el lugar correspondiente,

en primer lugar se necesita someter a crítica las ideas de libertad que prevalecen en el entendimiento ordinario y que gozan de gran arraigo; por lo demás, para descubrir el verdadero sentido de la libertad es preciso comprender el orden y la unidad inmanente de la realidad, así como la conformación y comportamiento dinámico de la naturaleza humana. En suma, el problema de la libertad solo se puede resolver con la adecuada amplitud y profundidad si se aborda desde la perspectiva de la totalidad de lo real (desde lo absoluto, como se expresarán los idealistas alemanes que tanto en este punto como en otros se perfilaron como recurrentes deudores de Spinoza, en mayor medida de la que tuvieron a bien declarar).

Seguramente da la impresión de que nos hemos apartado de la parte biográfica y entramos sin solución de continuidad en la exposición del sistema filosófico que nos ocupa. Pero por curioso que resulte, hay que advertir que no es así. En realidad, sin incurrir en efectismos retóricos o en exageraciones extravagantes, si en la introducción biográfica se hace mención de algunas de las ideas vertebrales de Spinoza ello obedece al hecho de que en su vida el elemento protagónico está constituido

en esencia por tales ideas. Los escasos datos y descripciones que hemos consignado (y que se repiten casi sin variación en los numerosos trabajos históricos que circulan actualmente) permiten inferir con suficiente certeza que en el caso de este pensador, en mucho mayor medida que en el de la inmensa mayoría de los filósofos consagrados, entre la vida personal y el producto del trabajo filosófico no existía una relación, sino una implicación, una insólita simbiosis que –sin duda a juicio de muchos en el presente– resultará desmesurada o incluso se prestaría a presunciones de locura o desequilibrio psicológico extremo si no fuera porque los moradores del mundo actual somos los menos autorizados a dictaminar sobre la locura o la cordura. En todo caso, en la vida de Spinoza podemos percibir una especie de contrapunto paradigmático de las formas de vida normadas por la indiferencia posmoderna, en las que la filosofía, si alguna incidencia tiene, solo figura como material de entretenimiento de escasísimo uso.

A continuación enlistaremos los escritos de Spinoza antes de destacar otro contraste: el existente entre el contacto limitado (por no decir marginal e indirecto) que sus contem-

poráneos tuvieron con aquéllos y las reacciones exacerbadas que ocasionaron. Como cabe suponer en virtud de su muerte prematura, la obra de Spinoza se compone de pocos textos, de los cuales solo dos fueron publicados durante su vida. Su primer libro, el *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad*, elaborado en 1660, ofrece una primera exposición de la mayor parte de sus ideas principales, lo que hace ver que desde el comienzo de su carrera disponía de una visión integral de las mismas, aunque son numerosas y palpables las diferencias terminológicas y argumentales que la separan de su versión definitiva expuesta en la obra principal. El *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, de 1662, aunque inconcluso y con no pocos puntos oscuros y defectos conceptuales, ha sido uno de los textos más conocidos y citados, lo cual seguramente se debe a la importancia de las cuestiones que en él se desarrollan. La primera de ellas es la definición de la filosofía y el vínculo esencial que tiene con el ejercicio sistemático del método, elemento que da testimonio de su acercamiento al sistema cartesiano. Aborda seguidamente el problema de la verdad, de su naturaleza y relación con el entendimiento humano, así

como los obstáculos y dificultades que entraña el acceso a ella; ofrece un esbozo de los tipos o niveles del conocimiento que también será ampliado y corregido en la *Ética* y, por último, alude a la relación y la oposición que se da entre el entendimiento y la imaginación. Los *Principios de la filosofía cartesiana* (probablemente de 1663) es una exposición didáctica de los dos primeros libros o partes de *Principios de la filosofía*, de Descartes. Se complementa con un apéndice titulado *Pensamientos metafísicos*. Evidentemente, el texto principal, destinado a la formación filosófica de sus discípulos, manifiesta el serio interés que a esas alturas tiene por la concepción del filósofo francés, en quien encuentra una diáfana y estimulante demostración de la capacidad que posee la razón humana de alcanzar la verdad sin echar mano de otro recurso que no sea el método (que en sí mismo es absolutamente claro y simple), es decir, sin tener que ser asistida por ninguna clase iluminación o de don especial. Por su parte, el apéndice está dedicado a un examen crítico de algunos aspectos del pensamiento medieval (en particular el relativo a Dios y sus atributos) desde la perspectiva abierta por la filosofía cartesiana.

Las tres obras restantes pueden ser consideradas como el producto de la etapa de madurez de pensamiento spinozista —en el entendido de que la duración de tal etapa fue de alrededor de diez años—. La *Ética, demostrada según el orden geométrico*, obra cumbre del filósofo holandés, cuyos primeros esbozos se remontan a 1661-62, al parecer dio lugar a diversas redacciones parciales y correcciones hasta 1675. Aunque sus allegados estaban vivamente interesados en llevar a cabo su publicación, Spinoza se abstuvo de dar ese paso en previsión de las reacciones que ello suscitaría en sus innumerables y furibundos enemigos, para muchos de los cuales la aparición de la obra hubiera representado una flagrante declaración de guerra. El *Tratado teológico-político* (1670) se centra en una de las preocupaciones más persistentes del autor: la libertad de pensamiento y de manifestación de las ideas. La defensa de esta libertad comporta como cuestión ancilar el cuestionamiento de la mentalidad religiosa y de las gravosas limitaciones que impone a la experiencia vital de los individuos y a la práctica social en su conjunto. Asimismo, establece la diferencia y la independencia recíproca de la religión y la filosofía, además de que pone en

marcha la crítica bíblica, en la que establece la diferencia metódica entre los contenidos propios de la verdad de Dios y los componentes históricos, cuyo significado suele mezclarse con el de la fe. En este sentido, Spinoza propone una interpretación de las Escrituras ceñida a las propias Escrituras, sin el componente histórico y sin la intervención de la filosofía u otra disciplina teórica. Finalmente, el *Tratado político* (1677) se aboca al análisis de las condiciones y principios fundamentales del orden político. Con base en ello, efectúa un detallado discernimiento de los principales regímenes en que se puede traducir dicho orden, haciendo énfasis en sus virtudes y riesgos. Por desgracia esta obra quedó inconclusa, interrumpiéndose justamente cuando se iniciaba es análisis de la democracia, de la cual, empero, en el *Tratado teológico-político* se había afirmado que es el régimen político que ofrece mejores condiciones y garantías para el ejercicio de la libertad. A los trabajos escritos hay que añadir sin duda el *Epistolario*, en el que se reúne una abundante información que resulta importante en varios aspectos: lo mismo en asuntos biográficos y detalles de su vida cotidiana que en relación a acontecimientos políticos y culturales, y tam-

bién acerca de sus reflexiones filosóficas, expuestas en un estilo más espontáneo y plástico. También cabe mencionar una *Gramática de la lengua hebrea* y dos opúsculos, *Cálculo algebraico del arco iris* y *Cálculo de probabilidades*, que evidencian el interés del filósofo por la investigación matemática de la naturaleza. Ambos se publicaron de manera anónima y se le atribuyeron a Spinoza casi un siglo después de su muerte (recientemente se ha puesto en duda su autoría).

Como se dijo antes, solo dos textos se publicaron durante su vida: *Principios de la filosofía cartesiana* y *Tratado teológico-político*. Sin embargo, casi todos sus biógrafos coinciden en la afirmación de que el contenido del conjunto de sus escritos era conocido por un amplio sector de la sociedad holandesa (y posteriormente de la europea en general) debido a la incesante difusión de que fueron objeto tanto por parte de sus discípulos y seguidores como de sus detractores, quienes de esta suerte, en aras de sus enardecidos propósitos, brindaron a su autor un servicio que con toda seguridad desearían recibir a cualquier precio muchísimos intelectuales de nuestro tiempo. De esta curiosa circunstancia se deriva un hecho que en principio

resulta irónico y que por sus consecuencias permite comprender la peculiar recepción que tuvo el pensamiento de Spinoza en la posteridad. A pesar de que, de entrada, cuesta trabajo asumirlo como algo que ocurrió realmente, los testimonios disponibles llevan a concluir que, en efecto, la notable divulgación de las ideas del autor de la *Ética* mayoritariamente corrió a cargo de sus enemigos, quienes con el afán de prevenir a la población contra ellas las hicieron llegar a los oídos de muchas personas que, de no ser por esa iniciativa, jamás se habrían enterado de su existencia. En cambio, el papel que en este respecto jugaron sus discípulos fue presumiblemente menor, no solo en razón de que su número era a todas luces inferior, sino también por la solicitud de prudencia y discreción por parte del propio Spinoza, quien con seguridad pronto llegó a considerar peligroso y sofocante el incremento de este gravoso prestigio. Pero, al mismo tiempo, es claro que a causa de este hecho la recepción del pensamiento de Spinoza fue preponderantemente negativa lo mismo durante su vida que en los siglos posteriores, lo mismo en el público en general que en las esferas cultas. En ambos niveles (pero sobre todo en el segundo) llegó a ser algo así

como un requisito implícito de decencia y buena educación el ser anti-spinozista, o por lo menos acreditarse y expresarse como tal, aunque al parecer no fueron pocos los casos en que esas expresiones eran un mero formato que quedaba desmentido en las conversaciones privadas. Es evidente que en esas condiciones el conocimiento serio y consistente de dicho pensamiento fue por mucho tiempo realmente marginal, lo que en su lugar imperaba era una serie de versiones fragmentarias y erróneas que se repetían continuamente a manera de lugares comunes. No es extraño ni inverosímil que la mayoría de los críticos y denostadores de Spinoza no hubieran leído ninguna de sus obras. Más aún, hacer semejante cosa resultaba prohibitivo toda vez que (como ocurría en la edad media) en muchos lugares eran consideradas como obras impías o de plano diabólicas, cuya lectura ponía en grave peligro la salvación eterna. Tal percepción fue secundada al interior del discurso filosófico mediante interpretaciones estereotipadas que persistieron a lo largo del tiempo y que de alguna forma sobreviven hasta nuestros días, muy a pesar de que, a contracorriente, desde finales del siglo XVIII en Alemania y en Francia (y aunque en menor

medida en el resto de Europa) el estudio de dichas obras comenzó a desarrollarse y a ejercer una influencia creciente y tangible, particularmente en pensadores de primera línea. Entre algunos ejemplos dignos de ser analizados a profundidad, el del idealismo alemán viene a ser revelador por los matices que reviste. Aunque los integrantes de esta corriente (Fichte, Schelling y Hegel) no dejaron de destacar la trascendencia de la concepción de Spinoza, se podría afirmar que la deuda que sus respectivos sistemas contrajeron con esta última va más allá de sus reconocimientos. Baste mencionar al respecto el sentido de totalidad inmanente, a la luz del cual construyen el concepto central de su concepción: el espíritu.

De cualquier forma, fue la distancia histórica (y con ella la maduración de la cultura moderna, que implicó una secularización global de los valores, los saberes y los objetivos del cambio social) lo que revirtió gradualmente la situación descrita, el anti-spinozismo endémico. En 1880 se construyó en La Haya una estatua en memoria de Spinoza.

II. Dios: lo absolutamente infinito

Y dado que todos los prejuicios que me propongo indicar aquí dependen de uno solo, a saber, de que los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales obran, como ellos mismos, por un fin y aun, sientan, por cierto, que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un fin cierto, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas por el hombre y al hombre para que lo adore a Él.

SPINOZA

AUNQUE LA PRESENTE EXPOSICIÓN NO SEGUIRÁ el orden cronológico de los escritos de Spi-

noza ni se abocará a la elucidación pormenorizada de su obra principal, tomará como hilo conductor la estructura temática de esta última, estructura que se ajusta al desarrollo deductivo que a su juicio debía tener la *filosofía verdadera*. Por lo tanto, nuestro punto de partida habrá de ser Dios, pero Dios justamente en la acepción que Spinoza le confiere a esta noción: Dios como sinónimo de Naturaleza o de Sustancia, o lo que es lo mismo, como totalidad de lo real.

Ahora bien, para entrar en posesión de este peculiar concepto es indispensable hacer una advertencia concerniente a la percepción que los lectores de nuestros días pueden tener de un pensamiento filosófico como el spinozista, oriundo de la primera modernidad, correspondiente al periodo de la filosofía pre-kantiana: en el horizonte discursivo contemporáneo la concepción de Spinoza es resueltamente inactual; lo es no porque opere con conceptos o argumentos que han caído en desuso, o porque la mayor parte de sus ideas carezcan de pertinencia o relevancia en el presente o finalmente porque sus objetivos poco o nada tengan que ver con las formas de vida en que se hallan inmersas nuestras existencias. Lejos de eso, en diferentes lugares de la exposición, tendremos

oportunidad de descubrir la inesperada vigencia que adquieren varias de sus ideas centrales. Es inactual en un sentido más radical y abarcante, en el sentido en que Nietzsche llamó inactuales a las *Consideraciones* que hizo acerca de la cultura alemana y europea en general en su respectiva coyuntura histórica. Ciertamente, se trata de una inactualidad radical y activa, que se opone y cuestiona explícitamente el curso de los hechos y las cosas, y acaba poniendo de manifiesto la insolvencia del orden global que da sustento y legitimidad a dicho curso. Así como Nietzsche –quien por otra parte también fue un deudor silencioso de Spinoza, por eso se abstenía de mencionarlo– afirmaba que sus consideraciones eran inactuales porque con pleno conocimiento de causa iban a contracorriente de las opiniones y expectativas dominantes y apuntaban a evidenciar las inercias y los puntos muertos a que habían dado lugar, la filosofía de Spinoza es militantemente inactual por cuanto su punto de partida es la afirmación rotunda de la razón como la única vía legítima y adecuada para alcanzar el conocimiento verdadero y la auténtica libertad, tanto al nivel de la existencia de los individuos como de la vida social. En los manuales de historia de la filoso-

fía Spinoza figura como racionalista, al lado de Descartes y de Leibniz. Pero tal clasificación viene a ser meramente formal y comparativa (en relación con los pensadores empiristas), y tiene que ver con las posiciones que los mencionados asumieron en torno del problema de las fuentes y los principios del conocimiento. La adhesión de Spinoza a la razón va mucho más allá de ese racionalismo.

Hay motivos y evidencias para afirmar que asumió la causa de la razón con más radicalidad e integridad que los demás filósofos modernos. Más que en la de Descartes o en la de los pensadores iluministas del siglo XVIII, es en su concepción en la que el espíritu de la modernidad se identifica esencial y programáticamente con la causa de la razón. Es esta, a su juicio, la que determina el estatus y la capacidad de actuar de la condición humana; pero no se circunscribe a la condición humana: en tanto que esta última (al igual que todo lo existente) es una manifestación inmanente de la sustancia, la razón forma parte de Dios, está contenida en lo absolutamente infinito.

Por supuesto, tal concepción se nos antoja de entrada exorbitante y dogmática, nos parece que es una manifestación extrema de la

corriente ideológica que promovía a la razón como el fundamento de la nueva sociedad y de la lucha contra la tradición y la cultura autoritaria. En la óptica de los activistas más radicales y comprometidos con el cambio, la razón debía cobrar esta forma incondicionada e imperativa que permitía cimentar sobre nuevas bases el conocimiento verdadero, el orden justo de la sociedad y la libertad de los seres humanos. Así, la peculiaridad de la filosofía de Spinoza consistiría en que lleva a cabo la absolutización de la razón; dicho con otras palabras, consistiría en que ofrece un nuevo dogma para la edificación de un nuevo orden objetivo y subjetivo.

Ahora bien, suponiendo que así sea, ¿no cabe advertir que nosotros, con nuestra cultura y nuestra mentalidad contemporáneas, somos capaces de reconocer de inmediato ese dogma justamente porque estamos instalados plenamente en el dogma contrario, en el dogma que espontáneamente nos hace sospechar de todas las construcciones de la razón, por más que en nuestras agudísimas elucubraciones nihilistas, escépticas y agnósticas no demos un paso fuera del ámbito de la razón? Es decir, ¿no se dará el caso de que la afirmación radical de la razón de

Spinoza nos parece dogmática a consecuencia de nuestro extremo agotamiento intelectual, moral, emocional y existencial, producto de los múltiples estados de saturación a los que la cultura mediática, la informatización expansiva y la sociedad de consumo nos tienen sometidos desde hace más de medio siglo, así como las formas de barbarie emergentes, que combinadas con las tradicionales nos hacen caer en la cuenta de que ni siquiera la civilización hiper-desarrollada logra conjurar la miseria humana, lo que nos ha inducido a buscar refugio en un individualismo obtuso, inmedia-tista y engreído en el que para sobrevivir solo se requiere el esfuerzo mínimo (el del consumo y del entretenimiento mediático), que es el régimen más compatible con nuestro cansancio crónico –cansancio ontológico, epistemológico, ético, incluso estético–? Dicho con brevedad: ¿no podría ocurrir que el racionalismo de Spinoza nos parece dogmático porque desde hace tiempo, deliberada o inadvertidamente, hemos adoptado el dogma irracionalista, es decir, la irrefrenable propensión de culpar a la razón de todos nuestro males, incluso de los que solo existen en nuestra imaginación y que eventualmente nos sirven de coartada para

ajustar el mundo circundante a la condición de víctimas que tan cómoda nos resulta a últimas fechas? Los dogmas son inercias mentales e ideológicas que legitiman prácticas inerciales, y el conjunto de nuestra vida social está plagada de ellas, al grado de que necesitamos contar con ciertos estereotipos a los cuales se puedan canalizar las culpas y responsabilidades implicadas en esa mezcla de impotencia y autocomplacencia, de vacío y exceso en que se desenvuelve nuestra existencia posmoderna, y la descalificación de la razón es uno de los más recurrentes, el que se halla más a la mano.

Desde luego, tenemos sobrados motivos para hallarnos en semejante estado y para recurrir a tales remedios. Un siglo en el que la mundialización de la realidad social se pone en marcha con dos guerras mundiales, en el que (contra toda lógica habida y por haber) el incremento superlativo de la producción industrial y la riqueza económica solo se ve superado por el incremento de la pobreza global, en el que el desarrollo exponencial del conocimiento da lugar a que este se convierta en una inmensa masa de información que redunde en el advenimiento de un nuevo oscurantismo (etc., etc.) no es precisamente la época más propicia

para reivindicar la causa de la razón. Pero es muy probable que sea de nueva cuenta nuestro cansancio el que nos haga mirar con suspicacia o incluso con rencor a la razón, atribuyéndole el origen de los males que padecemos, cuando no es la razón sino la irracionalidad de la realidad imperante la que ha dado lugar a tan sombrío y deprimente panorama. En todo caso, volviendo al punto del que partimos, es harto factible que la afirmación radical de la razón que efectúa Spinoza en su contexto histórico, de cara a las contradicciones, tiranías y fanatismos opresivos que en él persistían, no haya sido en sí misma dogmática, sino, tal vez, lo fuera solo para nuestra mentalidad, bajo el explícito entendido de que, por su parte, esta última dista muchísimo de estar libre de dogmas y prejuicios de las más variadas y dilatadas especies —solo que, como seguramente sucede en todas las culturas y civilizaciones, merced a una curiosa forma de amor propio orgánico, nuestra conciencia cultural, a pesar de las crisis y arranques de nihilismo que periódicamente padece, es generosamente tolerante con los prejuicios y dogmas que componen su repertorio, a la vez que experimenta una irritante repugnancia por los del pasado, especialmente

por aquellos que cree o sospecha que mantiene todavía algún vínculo—. La razón moderna se encuentra aún demasiado cerca como para no sufrir los efectos de esa reacción aversiva. De ahí que acusar a la razón moderna (no a la antigua o a la medieval) de ser la raíz de las calamidades del presente se ha convertido en una suerte de deporte para los intelectuales que en la actualidad buscan acreditarse como críticos o como hipercríticos, esto es, aquellos que acaban enderezando sus ataques contra la propia crítica, presentándola como otro dogma de la modernidad, o mejor todavía, como una de las manifestaciones destructivas de la razón moderna, que dogmáticamente se consideraba depositaria, administradora o conductora de la verdad. Sin embargo, si estamos dotados de una perspicacia tan aguda que podemos descubrir dogmatismos hasta en el ejercicio de la crítica, deberíamos ser capaces de evitar caer en anacronismos tan ramplones como el de calificar de dogmático el racionalismo de un pensador cuya época se caracterizó por la reacción religiosa y política contra la incipiente racionalidad moderna. Por más que a nosotros nos resulte intoxicante u opresiva la razón moderna, no está fuera de nuestras posibilidades

comprender que hace cuatro siglos esta constituía la única o la más viable alternativa para enfrentar el régimen semi-medieval que aún prevalecía en la mayor parte de la sociedad y de la vida cultural de Occidente; de modo que si hoy en día puede considerarse dogmática en ese entonces no lo era, al menos para quienes buscaban cambiar la realidad imperante.

En fin, independientemente de la aprobación, descalificación o indiferencia que suscite en el presente, el hecho a destacar es que con Spinoza la razón adquiere las dimensiones ontológicas, epistemológicas y éticas que le permiten dar cuenta de Dios, del conocimiento y de la libertad. Además, que en su filosofía la razón haya adquirido tales dimensiones es lo que explica ese efecto de ruptura y de rebasamiento total que inquietaba y escandalizaba a sus contemporáneos, a pesar de que con ello simplemente daba cabal expresión a la divisa vertebral de la nueva era. De este modo, se puede apreciar hasta qué punto sus contemporáneos, incluyendo a los que suscribían los ideales de la naciente sociedad, aun tenían una visión limitada y superficial de la transformación cualitativa que implicaba la razón moderna.

En casi todos los temas y problemas que aborda la concepción de Spinoza suscita controversias y desasosiego. Pero indudablemente es el tema de Dios el que da lugar a las reacciones más virulentas y generalizadas, a las impugnaciones y descalificaciones más vehementes e iracundas, como si se tratara de respuestas a un crimen inefable; reacciones que examinadas con suficiente distancia analítica resultan desmesuradas e inexplicables en principio, aun tomando en cuenta la época, la mentalidad prevaleciente y el peso que en ella seguía teniendo la religión. Nos enfrentamos a una situación de difícil discernimiento: por un lado, las ideas de nuestro autor resultan naturalmente incendiarias en el contexto histórico en que surgen; pero, por otro lado, el escándalo y las pasiones que provocan sobrepasan los niveles que tales confrontaciones llegan a registrar. Después de todo, la agitación religiosa derivada de la confluencia de doctrinas, iglesias y escuelas teológicas heterogéneas que se invalidaban mutuamente, junto con la creciente proliferación de corrientes deístas, escépticas y ateas, hacía muy improbable que una concepción filosófica, que en sí misma era ajena a la promoción masiva, concitara la animadversión

mayoritaria de la comunidad de creyentes y ministros eclesiásticos. Cabe pensar que otro factor concurría en este caso.

Lo primero que mueve a escándalo es la determinación de Spinoza de convertir a Dios en objeto de conocimiento, es decir, que el entendimiento humano, sin contar con más recursos que sus principios y capacidades (o sea sin el sustento de la verdad revelada o de la doctrina heredada o de alguna iluminación o asistencia divina) se disponga a dar cuenta de la naturaleza, de los atributos y cualidades esenciales de Dios. Independientemente de los resultados que pudiera arrojar semejante tentativa, o bien, aunque se emprendiera con la más positiva y edificante de las intenciones, no podía ser considerada sino como un acto de extrema impiedad, producto de la arrogancia de la razón humana, que se permite aludir a Dios como lo hace con cualquier ente terrenal, negando su trascendencia irreductible. Aquí comienza la ruptura que entraña la concepción de Spinoza, en concreto la ruptura con esa inveterada visión servil en la que Dios aparece como un amo inalcanzable, absolutamente trascendente, al que el hombre solo se puede acercar por medio del temor y la ciega adora-

ción, y del que el entendimiento humano solo puede adquirir una noción irremediabilmente falsa y deformante, de suerte que el mejor camino por el que puede optar es por la sumisa recepción de la verdad revelada sancionada por la autoridad de la iglesia. La ruptura no puede ser más llana y directa. Spinoza parte del siguiente razonamiento elemental: si al entendimiento humano le es posible adquirir un conocimiento claro y distinto de lo que posee menos realidad (como los entes finitos) puede conocer con mayor claridad y necesidad lo que posee más realidad (lo infinito). Si lo más real se hallara al margen de la actividad cognoscitiva del entendimiento, este constituiría un límite o una negación de la realidad de aquél.

A primera vista, lo que determina la diferencia irreductible entre la postura de Spinoza y la concepción tradicional de Dios es el elemento de la trascendencia, que en la concepción de aquél será anulado por completo. Sin embargo, la anulación de la trascendencia es resultado de una diferencia anterior, de la cual se derivan los contrastes radicales que impiden toda mediación entre ambas. Spinoza la expresa con toda puntualidad: lo que han hecho las religiones en el curso de los tiempos es

imaginar a Dios; en cambio, la filosofía no se propone imaginarlo sino pensarlo. La diferencia no es de forma, sino de esencia. Cuando imagino lo infinito (dado que la imaginación elabora sus representaciones descomponiendo y combinando las impresiones de los sentidos, es decir, de los entes finitos), no puedo hacer otra cosa que concebirlo como un ente finito amplificado, dotado de las mismas cualidades y pasiones: infinitamente bueno y misericordioso, pero también infinitamente severo y temible, al que por lo tanto hay que temer y cultivar. El problema de fondo se inicia en este punto y su elucidación permite entrever la causa de las reacciones exacerbadas que suscitó la concepción spinozista, comenzando con la tan obcecada como improcedente acusación de ateísmo. Como quedó asentado más arriba, no puede llamarse ateo a un pensador que procede a definir a Dios como lo absolutamente infinito, y en consecuencia como lo más real que existe. Hasta en la lógica más sofisticada una concepción atea que comienza afirmando que Dios es absolutamente infinito y que existe necesariamente es una contradicción en los términos. ¿A qué obedecía entonces esa pertinaz acusación de ateísmo que siempre pesó sobre

el autor de la *Ética*? Y aun concediendo que por motivos circunstanciales fuera considerado como tal en determinado momento, ¿por qué la exacerbada irritación con que se delataba y reprobaba su presunto ateísmo, que llegó al extremo de adjetivarlo como “El príncipe de los ateos”? La causa de tan extraño estado de cosas radica en lo previamente señalado: El Dios de Spinoza no es el Dios de ninguna religión.

Considerado superficialmente el hecho de que el Dios de Spinoza no sea compatible con ninguna religión o teología al uso no parece tan grave ni tan determinante como para explicar la situación aludida. El que un individuo conciba a Dios de un modo no religioso dista mucho de ser algo extraordinariamente peligroso; antes bien, si no tiene significado o alcances religiosos no representa ninguna amenaza para las iglesias y comunidades de creyentes, para las que se trataría simplemente de una idea filosófica errónea y harto desencaminada pero inocua, como muchas que pueden surgir de sujetos solitarios y lunáticos. Pero que la reacción generalizada y persistente haya sido completamente distinta revela que el hecho no puede interpretarse de esa manera. En principio, aunque no lo parezca, una idea no re-

ligiosa de Dios es algo que suscita en algunas mentes una especie de horror estático, indiscernible, como el provocado por una entidad insondablemente inhumana; en casos menos patéticos y más comunes es algo que resulta absolutamente inconcebible, cuya posibilidad no puede concebir la mente por sí misma ni cuando entra en contacto con una concepción como la de Spinoza, más aún ni cuando se trata de la mente de un conocedor de esta concepción y se da a la tarea de traducir del latín la *Ética* y escribir un prólogo a su publicación en español, como ocurrió con el señor Ángel Rodríguez Bachiller, quien, entre otras afirmaciones sorprendentes, escribe: “Spinoza fue un temperamento profundamente religioso, que aspiraba sinceramente a la unión íntima con Dios a través del entendimiento” (1969: 9). Por supuesto, en seguida, procede a consignar grandes errores y dificultades intrínsecas en el concepto spinozista de Dios, para concluir destacando las buenas intenciones que en todo momento animaron a su autor. Es evidente que desde puntos de vista como este la posibilidad de una idea no religiosa de Dios es menos que nula, es una imposibilidad absoluta.

Sin embargo, a este nivel la cuestión todavía no acusa su máxima gravedad. Ello ocurre cuando, más allá de los cuestionamientos y las impugnaciones que se le pueden hacer, la concepción de Spinoza, por vía del contraste, pone de manifiesto lo que se halla en juego en las concepciones religiosas de Dios, cuando muestra el origen de los atributos y potencias que estas le confieren y las incongruencias en que incurrir. Pero la peor parte es la que corresponde a los motivos que descubre a la base de tales atribuciones; motivos que no se reducen a meros errores o insolvencias teológicas, sino que implican limitaciones más profundas y graves, la principal de las cuales es un antropocentrismo recóndito y taimado, que siendo producto de la precariedad primaria de la condición humana (de la finitud) se hace valer de modo subrepticio como pedestal de una supremacía ontológica que no tiene parangón en la historia de las aberraciones y aspiraciones demenciales de que el propio espíritu humano ha sido capaz. Y lo peor de lo peor estriba en las consecuencias terminales que derivan de la intencionalidad inconfesada que subyace en la concepción religiosa de Dios, consecuencias que Spinoza se contenta con dejar insinuadas

pero que cualquier lector suyo medianamente atento puede extraer con toda facilidad y certeza.

La diferencia sustancial existente entre pensar e imaginar a Dios estriba es la que se da entre una determinación activa y una pasiva. El pensamiento es una actividad que permite a la conciencia ir más allá de su receptividad inmediata y aprehender las propiedades y el orden de las cosas al margen de la manera y las circunstancias en que estas nos afectan. Mediante el pensamiento nos es dable tener nociones perfectibles y contrastables sobre el mundo circundante y la realidad en su conjunto, mediante las cuales podemos tomar distancia crítica respecto de nosotros mismos, podemos llegar a saber cómo nos afectan los objetos y los fenómenos naturales, cuáles son nuestras capacidades y limitaciones, etc. Entre tanto, la imaginación es una función esencialmente pasiva o receptiva. Como se apuntó antes, su fuente es la sensibilidad, las representaciones que en ella se forman son fruto de la mezcla de las impresiones sensoriales. Dada la inmediatez y la intensidad fisiológica con que se presentan, nos inclinamos a creer que estas impresiones nos proporcionan el conocimiento más claro,

seguro y verdadero de los objetos; pero Spinoza pondrá de manifiesto que en realidad estas no nos informan de cómo son los objetos, solo nos muestran cómo nos afectan, de qué forma reacciona nuestro organismo cuando entra en contacto con ellos. Consecuentemente, habida cuenta de que la imaginación se alimenta de tales impresiones, sus representaciones no nos muestran cómo es el mundo circundante y la realidad; únicamente muestran cómo los figuramos. Es cierto, como se verá en su momento, que Spinoza no desestima la experiencia sensorial; en su teoría del conocimiento ocupa el primer nivel, que corresponde al conocimiento que dispone del mínimo grado de adecuación justamente porque no muestra lo que son los objetos en sí, sino los efectos que suscitan en nosotros.

Por lo pronto, lo esencial estriba en que la sensibilidad y la imaginación se centran en nosotros mismos; por así decirlo, nos muestran el mundo circundante a través de nosotros mismos, mediante el tamiz de nuestro organismo y afecciones pasivas. Por el contrario, el pensamiento abre la posibilidad de un emplazamiento alternativo, en el que el sujeto se inserta en el orden objetivo de la naturaleza; es

decir, mediante el pensamiento, que es el ejercicio (necesariamente activo) de la razón, puede conocer clara y distintamente el entramado de causas y efectos que conforman el mundo y del que forma parte él mismo. En suma, mientras el pensamiento equivale a una apertura que permite acceder a la totalidad y la unidad de la realidad (desde nuestra finitud), la imaginación nos confina en nosotros mismos, en el círculo de nuestra subjetividad y nos induce a pintar al mundo con los colores propios de esta, pues al permanecer encerrados en nuestra subjetividad invertimos la relación causal que nos determina: tomamos por causas a los efectos y a la inversa. Desde luego, la esfera de la imaginación es muy relevante para el estudio de la psique y el comportamiento humanos, pero está muy lejos de ser el terreno más adecuado para dar cuenta de Dios, de su verdadera naturaleza y de sus dimensiones. En estricto sentido, en ella ni siquiera es posible reconocer la mediación de lo finito y lo infinito.

Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman realmente acerca de ellas, sino que solo se las imaginan, y confunden la imaginación con el entendimiento, creen por

ello firmemente que en las cosas hay un *Orden*, ignorantes como son de la naturaleza de las cosas y de la suya propia. Pues decimos que están bien ordenadas cuando están dispuestas de tal manera que, al representárnoslas por medio de los sentidos, podemos imaginarlas fácilmente y, por consiguiente, recordarlas con facilidad; y, si no es así, decimos que están mal ordenadas o que son *confusas*. Y puesto que las cosas que más nos agradan son las que podemos imaginar fácilmente, los hombres prefieren, por ello, el orden a la confusión, como si, en la naturaleza, el orden fuese algo independiente de nuestra imaginación; y dicen que Dios ha creado todo según un orden, atribuyendo de este modo, sin darse cuenta, imaginación a Dios (Spinoza, 1975a: 101).

El problema de las concepciones religiosas de Dios se localiza en este emplazamiento. En ellas Dios solo puede ser imaginado, y solo puede ser imaginado antropomórficamente. Muchos teólogos y creyentes se apresurarían a replicar que la idea religiosa de Dios no surge de la imaginación, sino del sentimiento, del impulso más puro y profundo del corazón. Pero el cambio de términos no modifica en modo

alguno la determinación de fondo: se trata del sentimiento y del corazón del ente humano, tanto por su origen como por sus contenidos y características la idea de Dios continúa siendo antropomórfica. Y este es justamente el meollo de la crítica spinozista. El error definitivo e insalvable de la concepción antropomórfica de Dios radica en que trastoca e invierte al nivel de lo absoluto la relación de causa y efecto: hace aparecer a lo infinito como proyección de lo finito. El cristianismo, al igual que las demás doctrinas que preconizan un Dios-persona, lleva a cabo justamente lo contrario de lo que proclama su doctrina. En lugar de que Dios haya creado al hombre a su imagen y semejanza, son los hombres quienes han impuesto a Dios su imagen y semejanza. Y el primer paso de esta antropomorfización consiste en convertir a Dios en un ente teleológico, un ente que, como el ser humano, se plantea fines y actúa para llevarlos a cabo, solo que los fines y las acciones de Dios son incomparablemente más grandes y excelsos que los humanos, y de esta suerte, todo lo creado por Él, la naturaleza en su totalidad, obedece a fines y existe en función de ellos. La única diferencia que tiene cabida aquí es de magnitud, de tamaño, por lo que

en este respecto nada distingue a Dios de sus criaturas, lo que equivale a decir que lo infinito es un finito inmenso y lo finito un infinito reducido. El corolario de todo esto es que Dios acaba apareciendo como un resultado, como el fin último, como el eslabón final de la cadena teleológica trazada por la imaginación humana. Lo que resulta insólitamente irónico, equiparable al desenlace de una película cómica de nuestros días, es que la concepción que en su tiempo fuera considerada como la doctrina atea, impía y herética por antonomasia, haya sido la que pusiera al descubierto en la base de las religiones establecidas la máxima herejía que cabe concebir, aquella en la que Dios viene a ser una especie de caja de resonancia de las afecciones e inclinaciones de los seres humanos. En virtud de este crucial cuestionamiento se puede empezar a comprender el excepcional encono y virulencia de los ataques a la filosofía de Spinoza. No se trataba de una concepción heterodoxa o atea, como muchas otras que circulaban a pesar de la censura religiosa, sino de una refutación y una denuncia de una falsificación primordial de Dios por parte de la imaginación religiosa. No era una concepción que se apartaba de la doctrina de la fe, sino un

cuestionamiento del reduccionismo antropomórfico que entrañan las premisas de la fe, o mejor dicho, de los motivos egocéntricos que subyacen a sus premisas.

Descontando lo terrible y aparatoso que resulta este cuestionamiento en sí, se podría tomar la defensa o por lo menos la justificación del antropomorfismo de la idea religiosa de Dios consignado por Spinoza invocando las propias limitaciones y precariedades ontológicas del ser humano. Muy a pesar de su deseo o de su necesidad de alcanzar un conocimiento genuino de Dios, por más esfuerzos, recursos y tentativas puestas a contribución en el logro de ese propósito, no puede alcanzar otro resultado que el expuesto en las doctrinas religiosas. Merced a su irrevocable finitud, los hombres solamente son capaces de concebir a Dios a partir de sus propias determinaciones; aunque admitan en principio que Dios es cualitativamente distinto y superior, justamente en razón de esa diferencia cualitativa no tienen más alternativa que representárselo magnificando hasta donde les es posible las cualidades y capacidades más valiosas que encuentran en ellos mismos. A la luz de este reconocimiento, en el carácter antropomórfico de su idea de Dios

cabe apreciar una forma de tributo, el gesto de un ser finito que busca glorificar a un ser infinito adjudicándole lo más excelso y laudable que encuentra en él mismo. Visto así, en dicho antropomorfismo hay que percibir un testimonio de humildad y adoración al ser supremo.

Además de conmovedora, una justificación fincada en estos términos realmente parece convincente y legítima. Toda vez que la finitud es la determinación esencial del ente humano, el empeño de investir a Dios con sus atributos constituye el único medio de acercarse a Él, la única forma humana de expresar su identificación con Él; en una palabra, la única forma en que lo finito puede adherirse a lo infinito. Sin embargo, esta justificación solo se sostiene a primera vista, mientras no se vaya más allá de los términos en que se formula. Tan pronto como se pasa al examen de las conclusiones, las expectativas y las intenciones contantes y sonantes que se dejan traslucir en las figuraciones antropomórficas de Dios, lo que parecía ser una humilde y sumisa asunción de la finitud propia se revela como una manifestación de egocentrismo mayúsculo, como un acto de extrema soberbia que apunta a que todo lo existente, Dios incluido, gire en torno de la

condición propia: dado que somos entes finitos que nos encontramos encerrados en nuestras limitaciones ingénitas, entonces todo deberá estar ajustado a nuestra singularidad, pues de otro modo no tendríamos noticia alguna del mundo ni de Dios.

Pues una vez que han considerado las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que han tenido que concluir, basándose en el hecho de que ellos mismos suelen servirse de medios, que hay algún o algunos rectores de la naturaleza, provistos de libertad humana, que les han proporcionado todo y han hecho todas las cosas para que ellos las usen. Ahora bien, dado que no han tenido nunca noticia de la índole de tales rectores, se han visto obligados a juzgar de ella a partir de la suya, y así han afirmado que los dioses enderezan todas las cosas a la humana utilidad con el fin de atraer a los hombres y ser tenidos por ellos en el más alto honor (Spinoza, 1975a: 97).

De esta suerte, el antropocentrismo exhibe su verdadero cometido: finalmente, al cabo de ese largo repertorio de rituales y signos de adoración, se pone de manifiesto que Dios se

encuentra al servicio del hombre. Ha creado al universo para que este ocupe su centro y se erija en su dueño y señor; ello a condición de que el hombre le rinda culto y lo reconozca como su padre y protector, lo cual, si se va a ver, es una retribución realmente modesta y reductible. A ello se debe, pues, que todas las cosas se encuentren en completa sincronía con los atributos humanos, por más precarios y maleables que sean. Lo esencial y lo que necesita permanecer por siempre en el más hermético silencio, so pena de provocar la bancarrota de la doctrina y el desplome de la fe, es este que es el verdadero fin último del culto religioso a Dios, en presencia del cual la concatenación de causas y efectos acusa el sentido contrario del que se proclama: adoramos a Dios no porque sea infinitamente bueno y sabio, o porque sea el creador de todas las cosas o todo poderoso, sino porque necesitamos un salvador, necesitamos un padre que sea bueno y misericordioso con nosotros, que llene de espíritu este frío universo y asegure nuestra vida eterna. Adoramos a Dios no porque ha creado al mundo, sino porque ha creado al mundo para ser habitado por nosotros, para nuestra felicidad y satisfacción. En suma, lo adoramos porque

nos sirve, porque nos conviene, porque puede dar cumplimiento a nuestros fines y propósitos, porque nos cubre las espaldas y nos da garantías de que el mundo no se desintegrará ni se hundirá en el caos junto con nosotros. Nos lo imaginamos como un ser infinitamente bueno, sabio y todo poderoso, no porque tengamos una inclinación innata por el bien y la sabiduría, sino porque para nosotros es en extremo conveniente que posea esas cualidades, pues de no ser así nuestra situación sería por demás desastrosa y desesperada en esta vida y en cualquier otra. ¿Cuál sería nuestra disposición hacia Dios si no fuera todo poderoso, o si aun siéndolo fuera completamente indiferente y tuviéramos suficientes evidencias de que significamos para Él tanto como las hormigas o las piedras, o bien si, por la razón que fuere, no necesitaríamos de Él en lo absoluto, o en definitiva si nuestra condición no dependiera de Él de ningún modo ni en este mundo ni en el otro? ¿Se mantendría inalterada la adoración que le profesamos? ¿Nuestro apasionado interés por su Palabra y por la verdad revelada se mantendría en pie? Tal vez intervenga aquí el pesimismo acumulado en el curso de la historia o el escepticismo crónico que inspira la

naturaleza humana, pero en cualquier caso lo más probable es que nadie que no recibiera un beneficio considerable o que de plano tuviera opiniones demasiado originales de lo que ocurre a su alrededor respondería afirmativamente a esta pregunta.

Con todo, no es este el aspecto más sórdido y lamentable de la antropomorfización de Dios. Una vez transformado en instrumento idóneo para la consecución de los bienes y fines de los seres humanos, se desata entre estos una encarnizada competencia para ganar el favor de Dios en la mayor medida posible, para erigirse en su favorito y gozar de los supremos privilegios que ello puede acarrear. Y de esta suerte, como prolijamente lo consigna la historia, desde épocas muy tempranas Dios se convirtió en motivo de guerras y enfrentamientos cuya bestialidad e infamia difícilmente encuentran parangón en los anales de la barbarie. “[...] y así han afirmado que los dioses enderezan todas las cosas a la humana utilidad, con el fin de atraer a los hombres y ser tenidos por ellos en el más alto honor; de donde resulta que todos, según su propia índole, hayan excogitado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara

más que a los otros, y dirigiese la naturaleza entera en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia” (Spinoza, 1975a: 97). En este pasaje Spinoza hace alusión directa al comportamiento de los individuos, pero es claro que su descripción es puntualmente aplicable a las iglesias y las comunidades religiosas, lo mismo que a las autoridades y las escuelas teológicas, en cuyo caso la competencia cobra tintes más extravagantes y expresiones más desproporcionadas, al grado de que por momentos se asemeja a una reyerta infantil. En el interior de una misma comunidad religiosa los teólogos no dejan pasar ninguna oportunidad de adjudicarle a Dios poderes y dignidades mayores que los que antes tuvieron a bien otorgarle sus colegas, dando muestras de un celo irrefrenable que seguramente a sus ojos es prueba de una entrega total a la causa de Dios, pero que contemplado con la amplitud y seriedad requeridas viene a ser indicio de lo contrario, a saber, de un afán egoísta y pueril por ganar la preferencia de Dios, poniendo a este en el plan de un padre de familia con una acusada debilidad de carácter, que a menudo es presa de los chantajes y manipulaciones de su numerosa prole. Con independencia de la manera y

la eficacia con que cada creyente o comunidad religiosa justifique semejantes prácticas, cualesquiera que sean las palabras y los argumentos con que reivindiquen esa pretensión de ganar el favor de Dios e influir en sus decisiones mediante ruegos y alabanzas, a la postre el sentido degradante de esa pretendida forma de adorar a Dios se hace patente. Lo que en principio quería aparecer como una actitud humilde y sumisa, se revela como un manejo estratégico de la debilidad. Lo que pretende el creyente con sus súplicas y elogios exorbitantes es poner a su servicio el poder de Dios. Así pues, lo infinito queda enfrascado en los entresijos de lo finito.

La extrema humildad tiene como correlato inconfesado la suprema soberbia. Pretender intervenir en los designios de Dios significa aspirar a estar por encima de Dios, y más todavía en la medida en que para tal efecto se recurre al servilismo y la zalamería, insinuando que con eso basta para ganar su simpatía y su voluntad. Con señalamientos se esta índole sale a relucir el motivo de fondo de que, a pesar de su radical afirmación de Dios, la concepción de Spinoza fuera calificada de atea contra toda evidencia. El ateísmo que se descubre en él es anterior

a todo posicionamiento teológico o doctrinario, a todo credo o teodicea. Es un ateísmo que revela la falsedad y la imposibilidad de ese vínculo simbiótico entre Dios y el hombre que la religión da por descontado y que le permite mantener a Dios, el creador de todas las cosas, bajo la égida de la condición humana. El cuestionamiento riguroso de este vínculo, que es crucial e irrenunciable para la religión, es lo que hace aparecer a Spinoza como el peor de los ateos a los ojos de los creyentes y de sus congregaciones. Su ateísmo suscita en ellos un quebranto que no pueden asimilar. De pronto, lo que experimentaban como lo más sublime y maravilloso de su fe, el íntimo enlace que unía a su alma con Dios, resulta ser una maniobra teológica encaminada a colocar a Dios al ras de los afanes e intereses de los seres humanos. Una filosofía que provoca una fractura de tal gravedad en la conciencia religiosa no puede, en efecto, ser recibida más que como la obra del peor de los ateos por parte de la propia conciencia religiosa.

El reto que entraña la filosofía de Spinoza estriba en concebir a Dios al margen de la conciencia religiosa, de sus intenciones encubiertas y de sus insuperables contradicciones; para-

lealmente, procede a mostrar la doble cara que comporta la visión antropomórfica de Dios: de ser consecuencia de las limitaciones del ente humano pasa a ser la coartada para erigir a este en el ser privilegiado de la creación y convertir al creador en custodio y promotor de su felicidad. De esta forma, no solo revela el origen del error de la visión antropomórfica, sino también el motivo de la obstinada persistencia de ese error, de su defensa a ultranza. El origen radica en imaginar a Dios en lugar de pensarlo, y el motivo de su persistencia es que a través de la imaginación Dios queda consagrado por la eternidad al servicio del hombre. No podrá haber jamás un error más provechoso y afortunado. La única cuestión problemática de esta trama es la figura de un ser todo poderoso que crea a un ente finito para ponerse a su servicio y procurar su bienaventuranza; pero, como todo se sitúa en la imaginación, la dificultad resulta subsanable: con un poco de esfuerzo se puede arribar a la creencia de que semejante designio –que al nivel de entendimiento es a todas luces absurdo– es la manifestación y la prueba suprema de la infinita bondad del creador. En conclusión, es por demás evidente que

imaginar a Dios resulta incomparablemente más redituable y venturoso que pensarlo.

Es preciso subrayar que, independientemente de la diferencia radical e insuperable existente entre su concepción filosófica de Dios y el Dios de las religiones, Spinoza no se opone a la existencia y la práctica de estas; muy al contrario, considera que juegan un papel importante, acaso imprescindible, en la preservación de la armonía y la convivencia pacífica en la comunidad, toda vez que su fin primordial es el de fomentar el amor al prójimo, la caridad y la justicia. Así lo establece con toda claridad el *Tratado teológico-político*: “No temo ya enumerar los dogmas universales de la fe o los fundamentales objetos de toda la Escritura, todos los cuales deben dirigirse a esto, a saber: que existe un Ser Supremo que ama la caridad y la justicia, al que los hombres tienen que obedecer para salvarse y al que se adora con el culto de la justicia y la caridad para con el prójimo” (Spinoza, 1975b: 51). Entre ambas ideas de Dios no hay rivalidad en la medida en que se comprenda que la religiosa apunta a la convivencia moral y espiritual entre los seres humanos, en tanto que la filosófica se propone pensar la naturaleza de Dios, concebir su infi-

nitud exclusivamente por medio de la razón, que a juicio de Spinoza es la única vía que conduce a la verdad.

El cometido principal y más importante de la filosofía spinozista es el de pensar a Dios, y pensarlo con el rigor metodológico de la razón moderna, lo cual implica en primera instancia proceder a elaborar su concepto a partir de ideas y razonamientos que se ajusten a la prescripción epistemológica establecida por Descartes, es decir, de ideas que se presenten de modo claro y distinto al entendimiento, a la “luz natural”, y que sean susceptibles de articularse con la necesidad deductiva propia del razonamiento matemático, cuya forma paradigmática es el orden geométrico, que ya en la antigüedad quedó materializada en la célebre *Geometría* de Euclides, pero que solo en el marco de la nueva ciencia natural fundada por Galileo y Descartes se elevaría al rango de canon epistémico. La *Ética* de Spinoza se estructura y desarrolla de conformidad con ese orden, y de esta manera realiza una de las metas primordiales que se había planteado el autor del *Discurso del Método* y las *Investigaciones metafísicas*, a saber: dar precisamente a la metafísica el rigor y la claridad de las matemáticas.

—Como acotación marginal viene al caso apuntar que a lo largo del tiempo se ha formado una especie de club de críticos y denostadores de la *Ética*, en los cuales su método y estructura suscita arranques de extrema indignación que los lleva a descalificarla con los términos más airados y virulentos. Esto ha ocurrido en la modernidad y en los tiempos actuales. Consignamos en seguida uno de los innumerables ejemplos que se tienen a la mano. En un ensayo titulado *El spinozismo*, Jean Pierre Deschepper escribe:

Fue, sin embargo, Condillac quien escribió una de las mejores y más originales refutaciones de la *Ética*, de la cual tradujo y comentó la primera parte en su *Tratado de los sistemas*. Convencido de que el conocimiento es experimental o no es nada, destruye el monumento spinozista, abstracto y metafísico, presentándole una oposición científicista. No acepta sus principios y le opone otros de los que sí está seguro; no refuta el método desde dentro, sino que lo desmonta con las exigencias del método experimental. La *Ética* aparece así como un fantasma producido por la imaginación, sin ninguna utilidad para nuestro conocimiento (1977: 147-148).

Antes de aludir a la garrafal confusión en que incurre Condillac, junto con el autor del texto citado, no se puede pasar por alto el hecho por demás absurdo y aberrante de que un sensualista pretenda aniquilar una obra metafísica empleando como arma la invocación del método experimental. Si hay algo que de entrada excluye la ciencia experimental es justamente cualquier clase de intervención sensualista. Como todo el mundo debiera saber, la investigación experimental no opera con datos sensoriales, sino con magnitudes, es decir, con registros instrumentales empíricos formulados en lenguaje matemático. Para la investigación experimental resulta completamente irrelevante lo que el señor Condillac pudiera ver, oler o tocar, o sea, aquello de lo que él pudiera estar seguro; su conocimiento sensualista no era más que otra variante del antropomorfismo, del que ya hemos hablado ampliamente. Precisamente la ciencia moderna tomó el camino de la experimentación para dejar de lado las pretensiones de la experiencia ordinaria, cuyo campo de acción es el del conocimiento de la vida cotidiana, lo cual era ya bien sabido en vida del señor Condillac, de manera que su “brillante refutación” de la *Ética* mediante el

método experimental solo revela una lamentable y anacrónica ignorancia del mismo. Pero la equivocación más grande y manifiesta (por no decir grotesca) que cometen el mencionado y el que tan vivamente lo elogia apenas merece ser señalada: confunden llanamente conocimiento y pensamiento. La *Ética* no ofrece “conocimientos”, y menos aún conocimientos que pudieran contrastarse mediante datos sensoriales. Es un sistema de pensamiento que se sitúa en el terreno de la reflexión filosófica, no un compendio de datos sobre la psicología de las sensaciones. La diferencia epistemológica entre pensar y conocer la dejó perfectamente demostrada Kant. De esto no pudo enterarse el señor Condillac (aunque muy probablemente su férreo y orondo sensualismo le hubiera impedido toda lectura provechosa de la *Crítica de la razón pura*), pero esta disculpa no cubre al autor del texto que comentamos, quien simplemente deja constancia de ese curioso malestar que provoca en algunos la obra y los propósitos de la obra de Spinoza, lo cual viene a confirmar que al interior de la comunidad filosófica hace falta desde hace mucho tiempo un vasto y pormenorizado psicoanálisis—.

Así, cada una de las cinco partes de la *Ética* se compone de Definiciones, Axiomas, Propositiones, Demostraciones y Escolios (adicionalmente de Corolarios, Explicaciones y Apéndices). Los temas generales que sucesivamente se abordan en las cinco partes son: *I*) De Dios, *II*) De la naturaleza y del origen del alma, *III*) Del origen y de la naturaleza de los afectos, *IV*) De la servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos, y *V*) De la potencia del entendimiento o de la libertad humana. El análisis preliminar de estos títulos permite advertir que el orden geométrico que asume la obra no es un aditamento estilístico o un recurso del que se echa mano con intenciones didácticas, sino que responde al propósito de exponer un sistema en el sentido más abarcante y ambicioso de la palabra, como corresponde al ejercicio metódico del pensamiento de cara a los problemas fundamentales de la filosofía, empresa en la que cobraba cuerpo y forma el objetivo vertebral de la cultura moderna. Solo mediante la verificación de proyectos de esta naturaleza y alcance la razón moderna conseguiría adquirir realidad positiva, más allá de la función crítica que había desplegado con vistas al desmantelamiento del edificio teóri-

co escolástico. Este trabajo negativo debía ser secundado por una labor positiva que demostrara con hechos que la razón era capaz de dar cuenta de Dios, el mundo y el hombre sin el auxilio de la autoridad, la tradición o la verdad revelada. En este sentido, la *Ética* representaba un acto de maduración del pensamiento filosófico moderno, a pesar de que no la percibiera así la mayor parte de los coetáneos del autor.

Las tres nociones ontológicas fundamentales de la *Ética* son las de Sustancia, Atributo y Modo.

Por *sustancia* entiende aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no necesita del concepto de otra cosa [...] Por *atributo* entiende aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia misma [...] Por *modo* entiende las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual también es concebido (Spinoza, 1975a: 50-51).

En punto al tema inicial es preciso comenzar por cobrar plena conciencia de que su noción central, el concepto de Dios, está muy lejos de ser una noción ordinaria, es decir, que

revista las mismas propiedades y funciones que las demás; su rendimiento filosófico es único y el papel que desempeña en la vertiente ontológica (la comprensión de la realidad en su conjunto) de la concepción de Spinoza es decisivo y distintivo, pues de esta noción depende el entramado completo y la singularidad del sistema. Ciertamente se trata de un concepto, es decir, de un término propio del entendimiento, no de un contenido de la imaginación o del sentimiento. Ahora bien, entre las operaciones básicas que cumplen los conceptos figura la definición: en principio, todo concepto tiene que ser objeto de una definición; por medio de esta se establece su intención o significado esencial. La definición consiste en la estipulación de las relaciones que el concepto de referencia mantiene con otros conceptos, con los conceptos que lo enmarcan y fijan su especificidad. En otras palabras, a través de la definición un concepto queda referido a los conceptos de cuyo contenido forma parte el contenido de aquél. Por lo tanto, mediante su definición todo concepto es remitido a conceptos de mayor extensión. Definir un concepto equivale a indicar los conceptos que lo incluyen, o sea el conjunto o

conjuntos de los cuales él constituye un subconjunto.

Sin embargo, se da el caso de que el concepto de Dios no puede ser incluido en otro concepto, pues no existe un concepto que sea mayor, que sea más abarcante o que posea más realidad. Dice la VI definición de esta parte: “Por Dios entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (Spinoza, 1975a: 51). Si fuese lícito que nuestra atención atendiera exclusivamente a la serie de las definiciones podríamos concluir que lo apuntado en el párrafo anterior no se cumple, ya que en el enunciado recién transcrito Dios es formalmente definido como una sustancia. El antecedente inmediato de esta relación de la noción de Dios con la de sustancia lo tenemos en la metafísica de Descartes, quien después de otorgar el estatus de sustancia tanto al pensamiento como a la extensión, procede a explicar la conexión de ambas sustancias por la mediación de Dios, que aparece como la sustancia primera y creadora, de la que derivan las otras dos y que asegura el paralelismo que tiene lugar entre los contenidos y cambios que se pro-

ducen en una y en otra. El problema se presenta a la altura de la proposición XIV, que reza: “No puede darse ni concebirse sustancia alguna excepto Dios” (Spinoza, 1975a: 63). Por lo tanto, Dios y sustancia son sinónimos. A mayor abundamiento, Dios, sustancia y Naturaleza son exactamente lo mismo, lo cual significa que Dios es la totalidad de lo real en sentido absoluto. Dicho de otro modo, entre Dios y la totalidad de lo real no existe una relación, sino una plena identidad. Esto es justamente lo que puede lograr el pensamiento en el plano de la reflexión filosófica, y lo que resulta inasequible para la imaginación y el sentimiento: concebir a Dios como la totalidad de la realidad en su sentido absoluto. Como lo absolutamente infinito.

En la explicación que acompaña a su definición, Spinoza advierte con énfasis que Dios no es simplemente infinito. En sí, esta determinación no sería nueva ni distinta de las propuestas por las doctrinas teológicas y filosóficas de la tradición, y al interior de esta no impidió el dominio irrestricto del antropomorfismo; más bien dio lugar a diversas modelizaciones confusas y contradictorias (como la propiciada por el propio Descartes o por sus seguidores, al

dar pie a la idea de que la extensión y el pensamiento serían sustancias infinitas creadas por la sustancia infinita increada. En la concepción de Spinoza, Dios no es infinito, sino *absolutamente infinito*: “Digo *absolutamente* infinito, y no *en su género*; pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna” (1975a: 51). Dios es lo absolutamente infinito porque consta de una infinidad de atributos, cada uno de los cuales es en sí mismo infinito. Es un infinito de infinitos, y por lo tanto, como se dijo antes, coincide netamente, sin diferencia cualitativa o cuantitativa de ninguna clase, con la totalidad de la realidad, con la realidad considerada en su extensión y su unidad absolutas.

Así pues, habida cuenta de que no se inscribe en un concepto de mayor amplitud ni existe concepto alguno que señale sus límites (porque no tiene límites de ninguna especie) el concepto de Dios no es un concepto en sentido técnico. Es más bien un proto-concepto que tiene la función de ubicar al pensamiento en la perspectiva de la totalidad como empla-

zamiento de partida, a instancias del cual le sea posible concebir a Dios de modo inmanente y no trascendente, como lo representa la imaginación, que a la postre, como ha quedado evidenciado, acaba siendo una falsa trascendencia, ya que en tal representación Dios viene a ser una infantil proyección de la forma y la psique del ser humano. Para romper con semejante determinación es preciso remontarse a la totalidad de lo real y concebir desde ese plano la infinitud que le corresponde a la esencia de Dios. Para concebir verdaderamente a Dios es necesario dejar de absolutizar al hombre.

De acuerdo con lo anterior, las palabras “totalidad de lo real” no son la denominación de un concepto, pues ni cuantitativa ni cualitativamente puede ser delimitado por conceptos más amplios o incluyentes. No hace referencia a un ente ni a un conjunto de entes o al conjunto universal de los entes; es más bien la expresión de un sentido, de un sentido ontológico de fondo con base en el cual el pensamiento puede concebir lo que existe, lo que puede existir y lo que no puede existir con arreglo a los principios de la razón y con independencia de los contenidos de la imaginación y de las pasiones humanas. Llegados a este punto

podemos apreciar con suficiente claridad la intención filosófica fundamental de Spinoza respecto de la idea de Dios, y seguidamente la forma y el grado en que esta determina al resto de su concepción filosófica. *Dios no es un ente*. No es algo que posea forma, contornos, cualidades o potencias con los cuales puedan entrar en contacto los entes y fenómenos que pueblan en mundo. No es un ente excelso, superior en poder y en virtudes a los demás; es la dimensión y la configuración absolutas de la realidad. De la misma manera, lo infinito no es un finito más grande que los demás, aquello que no tiene límites ni cualidades particulares.

Pero justamente porque Dios no es un ente sino el sentido absoluto de lo real, no se encuentra más allá o fuera de lo real; en rigor, dado que no es un ente, no cabe decir que se “encuentra” ni fuera ni dentro de lo real: *es* lo real en su totalidad. Dicho de otro modo: Dios no es trascendente, sino inmanente a la realidad. No habita un ámbito cualitativamente distinto del mundo natural, es la propia Naturaleza considerada en su dimensión y unidad infinitas. Después de demostrar que toda sustancia es necesariamente infinita (Proposición I-VIII), que Dios, la sustancia que consta de

infinitos atributos –cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita– existe necesariamente (Proposición I-XI) y que aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia (Proposición I-XIV), Spinoza establece en la Proposición I-XV:

Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse [...] Demostración: Excepto Dios, no existe ni puede concebirse sustancia alguna (por la Proposición I-14), esto es (por la Definición I-3), cosa alguna que sea en sí y se conciba por sí. Pero los modos (por la Definición I-5) no pueden ser ni concebirse sin una sustancia; por lo cual pueden solo ser en la naturaleza divina y concebirse por ella sola. Ahora bien, nada hay fuera de sustancias y (por el Axioma I-1). Luego nada puede ser ni concebirse sin Dios. Q.E.D. (1975a: 64).

A partir de estas tesis, la concepción spinozista de Dios debe sonar violentamente rupturalista, incluso diabólica, en los oídos de los creyentes o simplemente de todos los que a lo largo de su vida han estado en contacto con las creencias religiosas tradicionales. Algunos sin duda buscarán atemperar la inmanencia

postulada por Spinoza mediante la sentencia cristiana de que Dios está en todas partes; pero tal mediación es meramente aparente y superficial. La sentencia en cuestión tiene un sentido figurativo y alude a la omnipresencia virtual de Dios en el conjunto de su creación, mientras que el Dios de Spinoza implica la identificación directa con el mundo en toda su extensión: no se trata de que Dios “esté” en todas partes, sino que Dios “es” todas partes. No hay cosa, hecho, situación o tipo de vida que no forme parte de Dios; aun aquello que para nuestros gustos y criterios resulta malo, inferior, desagradable, mórbido, grosero, etc., en tanto que tiene cabida en la naturaleza es parte de Dios. Para la mentalidad religiosa la idea de que la materia y los entes corpóreos estén integrados a Dios, que Dios sea tan material como espiritual, viene a ser una monstruosa e insoportable aberración, una forma perversa y repugnante de ofender al creador. Pero casualmente esta airada reacción pone de relieve otra de las gigantescas incongruencias de las doctrinas religiosas. Por un lado, en ellas lo material y terrenal es lo inferior, lo malo, lo corruptible y pecaminoso, y por lo tanto indigno de Dios; sin embargo, Dios es, sin inter-

mediarios ni condicionamientos externos, el creador titular y único del mundo material en toda su extensión. ¿Qué induce a un ser perfecto e infinito a crear un mundo imperfecto y finito, cuna de males y pecados de todos los géneros imaginables? En principio, ¿cómo es posible y lícito que lo infinito genere lo finito, que lo perfecto produzca lo imperfecto? ¿Qué lleva al sumo bien a inventar el mal? Las contradicciones abismales que existen entre la naturaleza infinitamente buena y sabia de un Dios creador y la índole imperfecta y precaria del mundo creado por Él no se resolverían si se desmintiera la tradición y se decidiera que el mundo creado es tan perfecto como su creador, o mejor dicho, ciertamente quedarían solucionadas, pero a condición de que otras tomaran su lugar, pues de inmediato surgiría una complicadísima y peligrosa rivalidad entre la perfección del creador y la de lo creado. Por lo pronto, el estatus excelso y primordial de Dios se pondría en entredicho, toda vez que ya no sería el único ente perfecto, a lo cual se sumarían interrogantes insidiosas relativas a la alteridad implícita que se entablaría entre ambos términos: ¿La perfección de Dios era mayor antes de la creación o más bien se requería esta

para completarse? ¿Qué papel debe desempeñar Dios en la trama del mundo si este es tan perfecto como Él mismo? Y si la perfección de Dios y la del mundo son la misma, de suerte que no se da ninguna alteridad, ¿no sale al paso un peligro aun mayor, a saber: no se corre el riesgo de transformar a la creación en una forma de emanación?

La alternativa que existe frente a esta cadena de contradicciones y dilemas estriba en cerrar el paso desde el primer momento a la dualidad de Dios y Mundo. Tantas veces como uno y otro se representen como entidades distintas y vinculadas por la vía de la creación se desembocará en un cúmulo de relaciones conflictivas y conclusiones problemáticas, que a fuerza de pretender salvaguardar la perfección trascendente e inasequible de Dios incurren en implicaciones heréticas.

El Dios de Spinoza no compite con el mundo porque es la forma y el orden inmanente del mundo. Entre Él y los entes no hay lugar para transposición y disputa de caracteres y cualidades porque no es un ente que crea a otros que deben ser imperfectos para que no eclipsen su perfección, la cual empero se ve contradicha por aquella imperfección creada.

Dios es lo absolutamente infinito, y eso significa que es eterno, lo cual a su vez significa que desde siempre y para siempre consta de infinitos atributos o dimensiones, y que por lo tanto en ningún momento tuvo necesidad de creación alguna. Su perfección es la perfección de la sustancia o de la Naturaleza, es decir, de la totalidad de lo real; no es que su perfección se haya extendido al mundo, su perfección es el mundo. A esta inmanencia ontológica los tratadistas la suelen denominar panteísmo, lo cual solo tiene el inconveniente de que este término pertenece al lenguaje religioso, y en el plano discursivo que este lenguaje implanta las concepciones así denominadas reciben connotaciones negativas o hasta peyorativas en la medida en que son calificadas en función de la idea religiosa de Dios.

Como quiera que sea, con o sin el apelativo de panteísmo, en la concepción de Spinoza Dios se halla exento de las ambigüedades y confusiones que entraña la visión antropomórfica y la idea de creación, a la vez que se libera de ese espiritualismo excluyente y mezquino que lleva a las religiones a satanizar a la materia y al mundo natural. La naturaleza y la vida natural son intrínsecamente positivas y per-

fectas no porque hayan sido creadas por Dios, sino porque son Dios, son uno de sus atributos infinitos. Spinoza procede a explicar la causa de que la inmensa mayoría de los individuos crean firmemente que la extensión, el mundo material es finito y que por lo tanto no puede formar parte de Dios. Dicha causa, lo mismo que la de la representación antropomórfica de Dios, estriba en que conciben a la extensión como compuesta de partes, de fragmentos separables y discontinuos; pero tal concepción procede de la imaginación, que la elabora a partir de las percepciones de los cuerpos y sus relaciones, es decir, de los modos finitos de la extensión, no del entendimiento que la puede concebir como una dimensión infinita.

Si alguien, con todo, pregunta ahora que por qué somos tan propensos por naturaleza a dividir la cantidad, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la imaginación; o bien como sustancia, lo que solo hace el entendimiento. Si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación —que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia—, aparecerá

finita, divisible y compuesta de partes; pero si la consideramos tal como se da en el entendimiento, y la concebimos en cuanto sustancia –lo cual es muy difícil–, entonces, como ya hemos demostrado suficientemente, aparecerá infinita, única e indivisible. Lo cual estará bastante claro para todos los que hayan sabido distinguir entre imaginación y entendimiento: sobre todo, si se considera también que la materia es la misma en todo lugar, y que en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay solo distinción modal, y no real (Spinoza, 1975a: 67-68).

Justo por ser infinita, la extensión es tan real y perfecta como los demás atributos de la sustancia, y de esta manera su existencia deja de ser un problema respecto de la perfección de Dios; es decir, la perfección de Dios no es puesta en cuestión a instancias de una entidad cuya existencia, en caso de ser finita e imperfecta, representaría una limitación para Él, ya que, como sucede con el problema de la creación, surgiría una fractura o inconsistencia ontológica entre la infinitud de Dios y la finitud

del mundo natural, con lo cual quedaría anulada la inmanencia o identidad de ambos.

A golpe de vista pareciera que, aunque sea de modo indirecto y al margen del concepto defendido por Spinoza, la entronización de la materia como atributo infinito nos fuerza a aceptar la inclusión de la corrupción y la muerte en la idea de Dios, pero si se examina con distancia crítica se cae en la cuenta de que más bien ocurre lo contrario: nos obliga a abstenernos de concebir y valorar a la totalidad de lo real con criterios y objetivos humanos. Lo que es malo o desastroso para los seres humanos o para los entes finitos en general no lo es para el acaecer del mundo, lo cual no quiere decir que tales calificativos carezcan de sentido o que sean irrelevantes, sino que atañen a los modos finitos, no a la sustancia. Según se mostrará más adelante, la concepción de Spinoza apunta a que el sujeto humano acceda a la mayoría de edad, lo que supone que cobre conciencia de sus necesidades y capacidades, y que deje de cifrar en Dios o en el mundo la causa de sus males y el remedio de los mismos. Para ello, como se verá, es indispensable conocer la configuración dinámica de los cuerpos y la materia, vale decir, es indispensable reconocer su carácter eterno e

infinito, dotado de la misma perfección que revisten los demás atributos de la sustancia. Dios es tan material como espiritual, y su perfección se manifiesta en todos y cada uno de los seres vivos que existen y que han existido, los seres humanos entre ellos. Con todo, así como hay motivos para no aceptar sin reservas la catalogación de panteísta para la concepción spinozista de Dios, tampoco los hay para calificarla de materialista, en la medida de que con ello se fomenta la impresión de que esta concepción transita del espiritualismo tradicional a la unilateralidad contraria, de un Dios espiritua- lista a un Dios materialista, que vendría a ser tal reduccionista y excluyente como el primero y que en cualquier caso sería inconciliable con el sentido de lo absolutamente infinito. Pero si bien es conveniente declinar el calificativo de materialista, ello no atenúa el mérito filo- sófico de reivindicar a la materia en el plano del ser divino, lo cual no solo implica el re- conocimiento de su riqueza y su perfección intrínsecas, sino también el enriquecimiento de la dimensión espiritual que, a causa de la sobrevaloración unilateral de que había sido objeto, paradójicamente, quedaba sometida a graves restricciones y empobrecimientos. Des-

pués de mostrar que a la extensión se la concibe como finita porque se la imagina divisible y compuesta de partes, Spinoza agrega:

Y aunque esto no fuese así, no sé por qué la materia sería indigna de la naturaleza divina, supuesto que (por la Proposición I-14) no puede darse fuera de Dios sustancia alguna por la que pueda padecer. [...] por lo cual no hay razón para decir que Dios padezca en virtud de otra cosa, o que la sustancia extensa sea indigna de la naturaleza divina, aunque se la suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita (1975a: 68-69).

Para explicar la diferencia y la concordancia que existe entre la concepción de Dios como totalidad de lo real (como lo absolutamente infinito) y el despliegue de los entes y fenómenos que integran el acontecer del mundo natural y humano, o lo que es lo mismo, la relación y diferencia entre la unidad de lo infinito y la diversidad de lo finito, Spinoza establece dos planos o perspectivas: el de la *Naturaleza naturante* y el de la *Naturaleza naturada*. Se trata, en efecto, de la misma sustancia, es decir, de Dios, que es la única sustancia que existe,

pero contemplada desde dos ángulos distintos. En el primero, el entendimiento concibe a Dios como sustancia, cuya infinitud se expresa por igual en cada uno de sus atributos; en el segundo, el entendimiento se representa los múltiples modos finitos (entes, relaciones y estados de cosas) que expresan el contenido (infinito) de la sustancia como acaecer natural.

Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí —o más bien advertir— qué debe entenderse por *Naturaleza naturante*, y qué por *Naturaleza naturada*. Pues creo que ya consta, por lo anteriormente dicho, que por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (por el Corolario de la Proposición I-14 y el Corolario 2 de la Proposición I-17), Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza naturada*, en cambio, 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 cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse (1975a: 83-84).

Cabe insistir: no son dos naturalezas (lo que de entrada sería imposible), sino una sola contemplada desde dos emplazamientos, vale decir, el de la infinitud y el de la finitud, cuyo paralelismo está asegurado de antemano por la inmanencia que impera en todo lo real en virtud de su determinación ontológica, es decir, en virtud de que la realidad es absolutamente infinita (por lo que Dios, Sustancia y Naturaleza son una y la misma cosa), de modo que nada puede ser exterior o trascendente a ella. En consecuencia, como se infiere de todo lo expuesto, lo finito y lo infinito no constituyen dos mundos o realidades diferentes y separadas; lo infinito no es un más allá de lo finito, lo finito no es la anulación de lo infinito. Lo infinito equivale a la sustancia contemplada bajo la forma de la eternidad y lo finito a la sustancia contemplada bajo la forma de la temporalidad. Pero importa advertir que en razón de la inmanencia, el plano de lo finito es en sí mismo infinito: el despliegue sincrónico y diacrónico de los modos finitos no tiene límites, no es finito; de la misma manera que la temporalidad es en sí eterna, no tiene origen ni final. Por eso Spinoza aclara que existen dos eternidades (o bien que la eternidad puede

ser pensada de dos formas: la eternidad como la existencia que está fuera del tiempo (como la sustancia) y la eternidad como la existencia que abarca todos los momentos del tiempo (como la concatenación causal de los modos finitos). Como se ha señalado a menudo, esta inmanencia de lo finito y lo infinito será crucial para el concepto de lo absoluto del idealismo alemán, especialmente para Hegel, quien con base en ella formula su noción dialéctica del buen infinito, que será una pieza vertebral de la *Ciencia de la lógica*, aunque ciertamente no será la única deuda importante que contraiga con la filosofía de Spinoza.

La delimitación de las dos perspectivas permite al pensamiento discernir con plena certeza las determinaciones que conciernen a Dios de las que presentan los entes finitos que son en Él y por Él, como los seres humanos. Ante todo, tenemos la cuestión central del actuar de Dios. Por ser lo absolutamente infinito, todo lo existente procede de su actividad, la cual evidentemente se verifica con total independencia y autonomía (pues nada hay fuera de Él que lo condicione o induzca a actuar), de suerte que actúa con absoluta libertad. Sin embargo, en contraposición con las visiones

religiosas que, con arreglo al actuar humano, asocian su libertad a la existencia de una voluntad infinita, de la que presuntamente derivó la creación del mundo, el cual pudo haber sido enteramente distinto si así lo hubiera decidido Dios y podría cambiar por completo si en algún momento lo decidiera, Spinoza sostiene que semejante libertad es producto de una proyección antropológica y resulta incompatible con la esencia divina. Como quedó establecido, Dios no es un ente, o sea, no es una cosa finita que se relacione con otras cosas finitas, respecto de las cuales tenga que decidir qué acciones y qué fines llevar a cabo. En tanto que absolutamente infinita, la libertad de Dios coincide con su necesidad absoluta, es decir, de su actividad deriva todo lo que puede existir. La voluntad es una capacidad de los seres humanos, de los modos finitos, de aquellos que tienen que elegir porque su actividad no puede llevar a cumplimiento todas las posibilidades dadas en cada caso; y si en esto ha de consistir la libertad, entonces esta no equivale a capacidad de actuar, sino a la limitación de esa capacidad. Dios no tiene voluntad porque no tiene que elegir; en caso de que la tuviera habría que decir que con ella decidió que existiera absoluta-

mente todo, y lo decidió desde siempre y para siempre. ¿Qué sentido o razón de ser tendría semejante voluntad? Spinoza refuta asimismo la idea de que Dios pudiera haber generado otro orden en el mundo o simplemente otro mundo, o bien que decidiera producir otro, argumentando que para cualquiera de tales posibilidades sería preciso que de la esencia de Dios (y por ende su existencia) fuera otra, la cual tendría que ser más perfecta o menos perfecta (es decir, dotada de mayor o menor realidad) que la que tiene, lo cual desemboca en un callejón sin salida.

En razón de lo anterior, se refrenda lo que previamente se había sacado en conclusión: el mundo no se originó por una creación; carece en definitiva de origen al igual que de final, existe desde siempre, pues es Dios mismo. Postular una creación es tanto como proponer que Dios se haya creado a sí mismo en un momento dado, antes del cual no habría existido o dispondría de menor realidad. Para no caer en contradicciones y sinsentidos de esta clase, es indispensable entender que la actividad de Dios es absolutamente libre porque no responde a ninguna causa exterior o anterior a Él mismo, pero que su libertad nada tiene que

ver con una hipotética voluntad, sino solamente con la necesidad inmanente de su esencia, lo cual da lugar al orden necesario e inmutable del mundo natural, tal como lo establece la Proposición I-XXIX: “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera. Demostración: Todo lo que es, es en Dios (por la Proposición I-15): pero Dios no puede ser llamado cosa contingente. Pues (por la Proposición I-11) existe necesariamente y no contingentemente” (Spinoza, 1975a: 83). Es así como se concibe Dios (la sustancia) en la perspectiva de la *Naturaleza naturante*.

Al margen de la cuestión que hasta aquí se ha venido tratando (la actividad inmanente de Dios), Spinoza se muestra especialmente interesado en evidenciar el error en que incurren quienes están convencidos de que la libertad radica en el ejercicio de la voluntad, pues este error hace ver hasta qué punto los hombres ignoran por lo general las verdaderas causas y condiciones de su propio comportamiento, como deja consignado con toda puntualidad en los párrafos introductorios de la Tercera parte de la *Ética*. En efecto, se suele creer que

la voluntad de los individuos reacciona espontáneamente debido a que al parecer puede inclinarse por tal o cual opción, tanto con base en los motivos que le sugiere el entendimiento como sin atender a ellos. Así pues, se le llama libre al acto de elegir entre varias cosas. Mas esa libertad es meramente aparente. Se supone que la voluntad actúa libremente porque se desconocen las causas que en cada caso determinan sus decisiones, merced a lo cual con frecuencia sucede que cierta conducta con la que quien la lleva a cabo se afirma como sujeto libre en realidad lo somete a una dependencia que se acrecienta conforme se repite y se confunde con la libertad. La voluntad no es una capacidad incondicionada; en tanto que atributo o cualidad de ciertos entes o modos finitos, solo puede actuar en el marco de relaciones causales que conforman la trama del orden natural. Por ello, la Proposición I-XXXII señala: “La voluntad no puede llamarse causa libre, sino solo causa necesaria. Demostración: La voluntad, como el entendimiento, es solo un cierto modo de pensar, y así (por la Proposición I-28) ninguna volición puede existir ni ser determinada a obrar si no es determinada por otra causa, y esta a su vez por otra, y así

hasta el infinito” (1975a: 87). En opinión de muchos (entre ellos, el señor Rodríguez Bachiller, traductor y prologuista de la *Ética* anteriormente mencionado), el hecho de que Spinoza subraye el condicionamiento causal de la voluntad condena a la conducta humana a un determinismo inexorable en presencia del cual pierde irremisiblemente todo sentido y valor moral, de suerte que el ser humano, a despecho de las cualidades y los bienes que finalmente le atribuye el filósofo, acaba apareciendo como una especie de autómeta, que debe conformarse con ser una parte diminuta, casi microscópica de un orden ilimitado, al cual solo le une un abstracto e insípido amor intelectual. A esta desalentadora lectura se añade la desgracia de no contar con el apoyo paternal de un Dios infinitamente bueno, inteligente y poderoso que se encargue de asegurar la bienaventuranza de sus criaturas.

Más adelante se mostrará que la voluntad en la concepción de Spinoza no carece de valor o de importancia, y que su cuestionamiento implique la negación o la limitación de la libertad ni explícita ni implícitamente, sino que, a diferencia de la idea tradicional que hasta el presente continúa imperando, la libertad para

Spinoza no es lo contrario de la necesidad. La libertad de los individuos no se verifica cuando quedan exentos de toda necesidad —en cuyo caso evidentemente sería inalcanzable, dado que los entes finitos están sometidos desde su origen a la necesidad, pues la causa de su propia existencia está fuera de ellos y les antecede—. De igual manera, la libertad absoluta de Dios no se encuentra más allá de su necesidad inmanente, sino que se identifica con esta (por lo cual no implica una voluntad ni la necesidad de elegir; pues, en efecto, el acto de elegir no es signo de libertad, sino de la necesidad que recae en los entes que no pueden abarcarlo todo). Se verá que, lejos de negar o impedir la libertad, Spinoza da a esta un sentido realista y maduro, que deja atrás la intención falaz e ingenua de situarla por encima de las limitaciones objetivas y de hacerla depender del desconocimiento de los deseos y los impulsos inconscientes que afectan a la voluntad. Esta última, que es tenida en altísima estima, que merced a tal desconocimiento se le considera el atributo más excelso y por ello no se duda en adjudicárselo a Dios, es en realidad propia y privativa de los entes humanos, y está presente en ellos en virtud de su propia finitud, de

conformidad con lo anteriormente explicado. Ciertamente, en tanto que todos los modos finitos son en Dios y existen en función de su esencia eterna e infinita, la voluntad, lo mismo que el entendimiento, dispone de realidad y valor, pero no puede remitirse al plano de la *Naturaleza naturante*, no a Dios como la totalidad de lo real. Así lo señala puntualmente la Proposición I-XXXI: “El entendimiento en acto, sea finito o infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la *Naturaleza naturada*, y no a la *naturante*” (Spinoza, 1975a: 84).

Lo mismo que a las mentes moldeadas por las doctrinas tradicionales les parece monstruoso negar en Dios la voluntad, no les parece menos atroz la afirmación de que Dios carece de entendimiento, pues suponen que eso significa que es un ser irracional, semejante a los animales que actúan por meros impulsos instintivos. Así, el apuntamiento que hace Spinoza en el Escolio de la Proposición I-XVII: “[...] mostraré más adelante que ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios” (1975a: 70), será para ellos el colmo de la impiedad. Pero la situación se torna abominable si en seguida se añade que,

en razón de lo anterior no cabe decir que Dios es bueno, ni inteligente ni amoroso ni tiene conciencia ni posee las cualidades morales que tanto reclamamos y celebramos en nosotros. Es innecesario reiterar los argumentos que esgrime Spinoza para negar estas cualidades en Dios; es claro que el violento quebranto que tal negación provoca se debe al arraigo de la visión antropomórfica de Dios, y se supera en la medida en que se asume que Dios no es un ente, sino la propia realidad considerada como absolutamente infinita. Pero aun antes de efectuar ese paso, o sea, antes de renunciar a la creencia de que Dios es un ente —una persona superlativa—, las mentes aludidas deberían comenzar por reparar en que, así como en la vida ordinaria se afirma que la mesa es verde porque podría ser café o azul, o que el clima es templado porque podría ser frío y lluvioso, la piadosa afirmación de que Dios es infinitamente bueno implica que podría ser infinitamente malo, la afirmación de que es infinitamente inteligente, sabio y justo sugiere la posibilidad de que fuera infinitamente estúpido, ignorante e injusto, amén de la recóndita e inconfesable intención de ganar su aquiescencia a costa de

atribuciones elogiosas y enfáticas, aunque en sí mismas sean absurdas.

La diferencia entre *Naturaleza naturante* y *naturada* permite hacer luz en esta situación aparentemente embarazosa e insoluble. Lo mismo que la extensión, el pensamiento es uno de los infinitos atributos de Dios. Pero cuando es concebido de esta forma equivale al orden racional que cubre la totalidad de lo real, no hace referencia a la actividad eidética que llevan a cabo las conciencias de los seres humanos, las cuales, junto con todos sus contenidos, vienen a ser modos finitos de dicho atributo. Además de los modos finitos existen modos infinitos, como el orden de los números y las leyes matemáticas, que disponen de observancia universal en los modos finitos de la extensión. Como atributo de la sustancia, el pensamiento pertenece a la *Naturaleza naturante*, como raciocinio o actividad de la conciencia se sitúa en el plano de la *Naturaleza naturada*. Al margen de esta estipulación, a fin de hacer frente al persistente equívoco que la noción de pensamiento ocasiona, Spinoza concede en el Escolio antes citado:

Además (para decir aquí también algo acerca del entendimiento y la voluntad que atribuimos comúnmente a Dios), si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, entonces ha de entenderse por ambos atributos algo distinto de lo que ordinariamente entienden los hombres. Pues esos entendimiento y voluntad que constituirían la esencia de Dios deberían diferir por completo de nuestros entendimiento y voluntad, y no podrían concordar con ellos en nada, salvo en el nombre: a saber, no de otra manera que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal labrador (1975a: 71-72).

Si deseamos o necesitamos afirmar que Dios piensa podemos hacerlo bajo entendido de que Dios piensa a través de nosotros. El entendimiento de Dios (es decir, el atributo de la sustancia que recibe ese nombre) está conformado por las esencias o ideas verdaderas de todo lo que existe, las cuales conforman un orden inmutable, un orden que no supone una conciencia o autoconciencia, es decir, un yo distinto de dicho orden infinito. De igual manera, si en algún momento cabe hablar de la voluntad de Dios, habrá que asumir en princi-

pio que se trata de una voluntad infinita, lo que en primera instancia significa una afirmación plena e irrestricta de todo lo existente, es decir, de lo absolutamente infinito, es decir, de la sustancia como tal; por lo tanto, será una voluntad inmutable, no sujeta a cambios de ninguna especie, una afirmación absoluta bajo la forma de la eternidad. De ello hay que inferir lo que se señala en la Proposición XVII de la Parte V: “Dios está libre de pasiones y no puede experimentar afecto alguno de alegría o tristeza. Corolario: Dios, propiamente hablando, no ama a nadie, ni odia a nadie. Puesto que Dios (por la Proposición anterior) no experimenta afecto alguno de alegría ni de tristeza, y, consiguientemente (por las Definiciones 6 y 7 de los afectos), ni ama ni odia a nadie” (Spinoza, 1975a: 369-370).

III. El conocimiento

Mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento.

SPINOZA

CON FRECUENCIA SE AFIRMA QUE, A DIFERENCIA de Descartes, cuyo objetivo principal habría sido la instauración de una nueva teoría del conocimiento que sirviera de base a la nueva ciencia, para Spinoza el conocimiento no constituía un fin en sí mismo y menos aun el fin primordial de la filosofía, sino un medio o condición para un objetivo superior: el

bien moral y la auténtica libertad del hombre, y el hecho de plantear el problema del conocimiento en términos y condiciones que auspician el ejercicio autónomo del entendimiento y la dirección de este en la vida de los individuos revela la concordancia de su concepción con la doctrina estoica, con la que comparte además varias ideas y opiniones específicas. Aunque en principio esta consideración es correcta y fácilmente confirmable en el conjunto de los escritos de Spinoza, es necesario no sobredimensionar esta orientación hasta hacerla aparecer como una característica distintiva y personal. El mayor o menor medida, el nexo filosófico entre el conocimiento y el progreso moral del individuo y la sociedad se hallaba explícitamente expuesto y destacado en la mayoría de los pensadores de la modernidad clásica (siglos xvii y xviii), comenzando con el propio Descartes. En un sentido histórico amplio se podría sostener que si el problema del conocimiento se convirtió desde el principio en el tema preponderante de la filosofía moderna, ello no obedeció al propósito de erigirlo en un objetivo superior e independiente, sino a la convicción de que la transformación cualitativa de la sociedad y la cultura exigía el

desarrollo sistemático del nuevo conocimiento, cuya novedad radicaba precisamente en su capacidad de modificar el mundo natural, la práctica y la conciencia de los hombres, en contraste con el carácter contemplativo y estático del saber tradicional.

Una vez reconocida esta tendencia general del pensamiento moderno ciertamente importa señalar que en la filosofía de Spinoza adquiere una expresión más concreta y abarcante. Como se refirió anteriormente, si su obra capital recibió el nombre de *Ética* fue porque, en efecto, la finalidad esencial del conjunto de su trabajo filosófico consistía en la consecución de la superación moral del género humano, la cual implicaba, como se verá en seguida, el máximo enriquecimiento de su existencia, la conquista de la libertad y el logro de la verdadera felicidad. “En este punto —señala Spinoza en *La reforma del entendimiento*—, podrá ver cada uno que trato de reducir todas las ciencias a un solo fin, es decir: lograr la suprema perfección humana de que hemos hablado; por consiguiente, todo aquello que en las ciencias no sirva para promovernos a nuestro fin, debe ser desechado por inútil; en una palabra: que nuestras acciones y nuestros pensamientos deben ser

encaminados a ese fin” (1971: 33). Ahora bien, lo que realmente es singular y distintivo de la concepción spinozista es que dicha superación moral implica en ella un conocimiento integral y racionalmente ordenado que no solo se extiende a todo aquello de que consta el ente humano, es decir, todo aquello que tiene que ver con su alma y su cuerpo, sino a la totalidad de la que forma parte, en la medida en que esta se halla virtualmente presente en su ser y su actuar. Para ser libre y dueño de sí mismo el hombre necesita conocerse como entendimiento y como organismo, esto es, necesita saber con toda claridad y rigor lo que realmente puede hacer y lo que excede a su capacidad de actuar, necesita disponer de un conocimiento claro y distinto de su potencia de actuar y de persistir en la existencia; pero en virtud de la inmanencia de la sustancia en la infinidad de modos que comprenden sus atributos, conocerse a sí mismo implica para el hombre conocer a Dios, de nueva cuenta, conocer la totalidad de la que forma parte, lo que quiere decir poder comprender el orden causal de las esencias que corresponden a los modos de los atributos de los cuales él mismo es un modo finito (Pensamiento y Extensión). Así pues, el

bien moral y el conocimiento se implican directamente. “Todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento, y el alma, en la medida en que usa la razón, no juzga útil nada más que lo que lleva al conocimiento [...] El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud, la de conocer a Dios” (Spinoza, 1975a: 291).

Conocer, ser libre e incrementar nuestra capacidad de actuar son equivalentes al ras de la existencia de entes como nosotros, modos finitos de dos dimensiones infinitas de la sustancia. En virtud del significado y la función cruciales que recaen en el conocimiento se impone centrar la atención en la concepción que desarrolla sobre el mismo nuestro autor. Al respecto, cabe señalar que encontramos en su obra dos formulaciones: una puntual y rigurosa, y otra deliberativa y crítica. La primera se presta mayormente a una exposición escueta, aunque sin duda habrá de resultar más alejada y difícil de asimilar para el entendimiento ordinario, ya que en principio da la impresión de postular una especie de solipsismo merced al cual el entendimiento dispone de las ideas que expresan la esencia de las cosas y los fenómenos de la naturaleza y es capaz de ordenarlos

racionalmente al margen de toda relación o contacto con ellos. En estricto sentido, el conocimiento consiste en el conjunto articulado de *ideas adecuadas* que expresan la esencia objetiva de las cosas que integran el mundo. El carácter adecuado de la idea no se descubre ni se demuestra mediante una comparación con la cosa correspondiente, sino que se manifiesta de modo directo e inmediato en el propio entendimiento, el cual también es apto para reconocer la conexión que existe entre las diversas ideas adecuadas, debido a que puede concebir clara y distintamente el vínculo y el orden causal que impera entre las esencias objetivas que corresponden a las ideas.

La idea verdadera (pues tenemos una idea verdadera) es distinta de su ideado: una cosa es el círculo y otra la idea del círculo, pues esta no es algo que tenga periferia y centro como el círculo mismo; una idea de algún cuerpo tampoco es nada corporal. Siendo algo totalmente diverso de su objeto, la idea será por sí misma algo inteligible; la idea, en cuanto a su esencia formal, puede ser objeto de otra idea objetiva, y a su vez esta idea objetiva, considerada en sí, será tam-

bién algo real e inteligible y así indefinidamente (Spinoza, 1971: 42).

Frente a este planteamiento, haciendo eco de la concepción empirista y de la propia representación que tiene el sentido común acerca del conocimiento, se podría replicar que la confirmación más segura de la verdad de una idea estriba en la comparación de su contenido con las propiedades del objeto, y que tal comparación, independientemente de la diferencia cualitativa que existe entre las ideas y los objetos, tendría que correr a cargo de la experiencia empírica. La respuesta de Spinoza consistiría en subrayar que los datos de los sentidos no consiguen anular la diferencia cualitativa mencionada, pues en cualquier caso son ajenos e inequívocos con la inteligibilidad de las ideas; pero a esta objeción de principio añadiría otra que saldrá a relucir en la formulación crítica de su teoría, a saber: las sensaciones y los procesos sensoriales son afecciones pasivas, es decir, son resultado de las modificaciones que provoca en el organismo humano la acción de los objetos con los que tiene contacto, de manera que los datos de los sentidos no nos informan cómo son los objetos, sino cómo

afectan a nuestro organismo. Por lo tanto, lejos de que sean fuente de conocimiento verdadero, ellos mismos deben ser objeto de una explicación causal. De esto se desprende como primera implicación que el conocimiento en ningún respecto puede describirse como una relación de las ideas con alguna otra entidad o contenido (ya sea mental, corporal o material); es la captación y encadenamiento causal de las ideas adecuadas que lleva a cabo el entendimiento, el cual, en virtud de esta capacidad, resulta ser una facultad esencialmente activa. A continuación será necesario hacer algunos señalamientos sobre sus capacidades y sobre los alcances de estas, pero antes importa destacar su autonomía en punto a la determinación de la verdad del conocimiento, o lo que es lo mismo, a la certeza de la adecuación de las ideas. Spinoza insiste en la necesidad de prescindir de criterios heterogéneos o indirectos. La única constatación de la verdad consiste en la que el propio entendimiento lleva a cabo al identificar la idea con la esencia formal de una cosa, esencia que virtualmente ya se encuentra depositada en él.

Por eso la forma del verdadero conocimiento debe radicar en el mismo conocimiento, sin tener en cuenta otras relaciones; no reconociendo el objeto como causa, ha de depender de la misma potencia y naturaleza del entendimiento. Pues si suponemos que el entendimiento concibiese algún ente nuevo que nunca existió, como conciben algunos el entendimiento de Dios antes de crear nada (cuyas percepciones, por tanto, no pudieron originarse por ningún objeto) y dedujera legítimamente de ellas otras percepciones, todos aquellos pensamientos serían verdaderos y no estarían determinados por ningún objeto externo, sino que dependerían únicamente de la potencia y naturaleza del entendimiento. Por eso, lo que constituye la forma del pensamiento verdadero ha de buscarse en el mismo pensamiento, deduciéndolo de la naturaleza del entendimiento (1971: 65).

El entendimiento es, pues, el ámbito en el que se produce, se ordena y se convalida o manifiesta la verdad del conocimiento. Sin embargo, esta capacidad del entendimiento no es un don innato que se verifique de manera sencilla y espontánea, sin esfuerzos ni riesgos. Ciertamente, el entendimiento comporta en

su esencia la posibilidad de alcanzar el conocimiento, pero la realización de esa posibilidad exige un dilatado trabajo de discernimiento que le permita distinguir con plena seguridad las ideas adecuadas de las inadecuadas (las ideas verdaderas de las falsas), lo cual depende de la claridad con que conciba en cada caso la esencia formal del objeto de la idea, claridad que, de acuerdo con lo recién transcrito, no se origina ni se apoya en ningún testimonio externo. A ello se añade la función de establecer (o mejor dicho, de descubrir) el orden universal e inmutable de las ideas, lo que supone por parte del entendimiento la capacidad de deducir la conexión de las esencias de todas las cosas que abarca la naturaleza. Para este fin debe disponer de un método y de la destreza necesaria para aplicarlo con el debido rigor y consistencia. Tales tareas las puede llevar a cabo satisfactoriamente en razón de que, en tanto que modo finito de la sustancia absolutamente infinita, posee en sí mismo, como determinación inmanente, la idea de Dios, a partir de la cual adquiere la facultad de concebir clara y distintamente las esencias de las cosas, así con deducir el orden que guardan en el entendimiento de Dios. Es preciso advertir que

la posibilidad de que el entendimiento humano pueda intuir y ordenar las ideas verdaderas prescindiendo por completo de la relación que estas puedan tener con sus respectivos objetos descansa en el paralelismo existente entre el orden de las ideas y el de las cosas: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden de las cosas” (Spinoza, 1975a: 146). De hecho, como lo deja asentado esta Proposición, no son dos órdenes que coinciden, sino que es un mismo orden. Como sabemos a estas alturas, las ideas y las cosas comportan el mismo orden porque unas y otras son los modos finitos (que en su respectivo género conforman un infinito) de dos de los atributos de la sustancia (Entendimiento y Extensión), de suerte, que gracias a la presencia inmanente de la idea de Dios en el entendimiento humano, este cuenta con la certeza de que al comprender el orden de las ideas adecuadas alcanza el conocimiento del orden que presentan las cosas en tanto que modos de la Extensión. De aquí es lícito extraer la conclusión de que para Spinoza el conocimiento propiamente dicho concierne al orden o estructura fundamental de la totalidad de lo real, no a los fenómenos o conjuntos de fenómenos y sus múltiples y cambiantes relaciones. Sin

embargo, habida cuenta de que también estos constituyen una parte de la realidad, también son objeto de cierto conocimiento, según se podrá inferir más adelante.

Con todo, lo expuesto hasta ahora solo representa un aspecto de la teoría del conocimiento, valdría decir el lado diáfano y luminoso. Pero el entendimiento humano, en obvio contraste con el de Dios, no es autónomo ni se sitúa en el plano de la eternidad. En él concurren dos dominios; por decirlo así, se encuentra en la frontera entre dos ámbitos: por un lado, es asistido por la idea de Dios y gracias a ello puede llegar a comprender (siempre desde su finitud) el orden de lo absolutamente infinito; por otro lado, empero, en tanto que el entendimiento humano forma parte del alma humana, la cual está en todo momento ligada a un cuerpo, se halla en todo momento afectado por condiciones y factores exógenos que le provocan confusiones, incertidumbres y toda una serie de afecciones que no solo alteran la actividad cognoscitiva y le inducen a dar por verdaderas ideas que no expresan la esencia objetiva de sus referentes, sino que perturban por completo al sujeto humano y lo someten a un régimen de servidumbre. En primera

instancia, por lo que atañe directamente al conocimiento, a Spinoza le interesa subrayar que cuando este es confuso o inadecuado su consecuencia no es puramente cognoscitiva o intelectual; el conocimiento inadecuado impone al alma una condición pasiva, es decir, anula o limita su actividad. “Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras” (1975a: 184).

El problema del conocimiento no se circunscribe a la pregunta acerca de la naturaleza de este, de la verdad y del método que debe emplearse para obtenerlo; también, y de una manera muy señalada, incluye el tema relativo al falso conocimiento, al conocimiento aparente, a sus causas y consecuencias, las cuales, como se acaba de apuntar, no se reducen a la ausencia de la verdad, sino que trascienden los marcos del entendimiento cognosciente, suscitan en el alma humana un estado de postración y dependencia. ¿En qué consiste el conocimiento falso? Desde luego, la respuesta inmediata es que consiste en las ideas inadecuadas, aquellas que no expresan de manera

clara y completa la esencia formal de su objeto, tal como esta esencia se encuentra contenida en la idea que Dios tiene de todos los modos finitos de sus infinitos atributos y que puede ser intuita por el entendimiento humano merced a que dicha idea se halla presente en él. En principio, el falso conocimiento es el que está compuesto por ideas incompletas, fragmentarias y que, por lo tanto, resultan confusas. “La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas” (Spinoza, 1975:150). [No está de más hacer notar entre corchetes que, a pesar de que Spinoza no lo refiere en ningún lugar, se sirve de manera sistemática de las nociones cartesianas de claridad y distinción, así como de su correlato negativo, que es justamente la noción de ideas confusas: “Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas” (1975a: 151). El uso sistemático de estas nociones por parte de Spinoza hace que su teoría del conocimiento coincida o sea paralela en lo esencial con la concepción de Descartes, centrada en el principio de la evidencia, aunque ello no impida que entre ambas no solo existan diferencias

conceptuales y de orientaciones específicas, sino también de implicaciones críticas y de orientaciones prácticas].

El origen de la falsedad y de la confusión no radica en la facultad del alma que genera el conocimiento, es decir, no se originan en el seno del entendimiento. Cuando este discurre exclusivamente con arreglo a su propia potencia, sin sufrir alteraciones o injerencias externas el conocimiento resultante es necesariamente verdadero. Pero como el alma está indisolublemente unida al cuerpo y este continuamente es afectado de múltiples formas por los objetos y fenómenos que le circundan, el entendimiento se ve forzado a operar con ideas inadecuadas, las cuales, en la medida en que son susceptibles de ordenarse con la misma necesidad racional que las adecuadas, revisten la apariencia del conocimiento verdadero. Tal es el problema de fondo que debe afrontar la teoría del conocimiento, en el entendido de que para Spinoza la solución del problema debe atenerse sin excepción al lineamiento prescrito, esto es, debe prescindir de todo recurso o auxilio exterior al propio entendimiento.

De aquí se sigue que el alma humana, cuantas veces 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 exteriores, sino tan solo un conocimiento confuso y mutilado. Pues el alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de la afecciones del cuerpo (por la Proposición II-23); pero a su vez, este cuerpo suyo (por la Proposición II-19) no lo percibe sino por obra de esas mismas ideas de las afecciones, por solo las cuales, a su vez también, percibe los cuerpos exteriores (por la Proposición II-26); y así, en cuanto tiene esas ideas, no tiene ni de sí misma (por la Proposición II-29), ni de su cuerpo (por la Proposición II-27), ni de los cuerpos exteriores (por la Proposición II-25) un conocimiento adecuado, sino solo (por la Proposición II-28, y el Escolio) mutilado y confuso (1975a: 147).

De esta exposición derivan varias implicaciones importantes. De ellas, la más relevante para la cuestión que nos ocupa queda cifrada en una expresión que figura en la última oración citada y que Spinoza emplea con frecuencia, a saber: “conocimiento mutilado y confuso”. Dada la puntual y categórica defi-

nición de las ideas adecuadas y consecuentemente del conocimiento verdadero, pareciera impertinente o incluso inválido hablar de conocimiento confuso o mutilado; en rigor, ni siquiera tendría sentido hablar de conocimiento verdadero, toda vez que en cualquier caso el conocimiento es verdadero o en su defecto no es conocimiento, de suerte que, propiamente hablando, el conocimiento confuso es un no-conocimiento, ya que más bien impide que el entendimiento acceda a la percepción de las esencias formales y elabore las ideas adecuadas correspondientes. Si se toma superficialmente esta particularidad se podría considerar que no es más que una manera de hablar que tal vez obedezca a la intención de expresar de la manera más clara posible los relieves del problema del conocimiento. Sin embargo, el uso reiterado de la expresión obliga a interpretar el hecho de otra forma. En realidad, si se examina con detenimiento el conjunto del pasaje citado se advierte de inmediato que en él no se consigna un estado de cosas secundario u ocasional, una circunstancia problemática que eventualmente se presenta, sino todo lo contrario, se trata de una situación permanente y además inevitable, pues el alma no puede separarse del cuerpo y

tampoco puede hacer abstracción de las afectaciones que este experimenta incesantemente en el mundo circundante. En consecuencia, se impone la conclusión de que en nuestra vida ordinaria y en el conjunto de la actividad práctica que desarrollamos, que se verifican “según el orden común de la naturaleza” (es decir, durante la mayor parte de nuestra existencia), vivimos inmersos en un conocimiento confuso. Percibimos de modo confuso tanto los objetos y fenómenos que nos rodean como lo que experimenta nuestro cuerpo y hasta nuestra propia alma. Por lo tanto, es más bien el conocimiento verdadero lo que viene a ser excepcional. En todo caso, no es ese conocimiento el que da sustento a la mayor parte de nuestra existencia, sino el conocimiento inadecuado. En razón de este hecho fundamental se impone aludir a este último con esa denominación, y asumirlo en calidad de conocimiento operante, por más que discrepe del auténtico conocimiento. Esta conclusión, que no es enunciada explícitamente por Spinoza (por lo menos no en estos términos), es la que da pie a la formulación que hemos llamado deliberativa o crítica.

En esta formulación (que se presenta tanto en *La reforma del entendimiento* como en la

Ética), el conocimiento no se plantea a partir de la disyuntiva existente entre las ideas adecuadas y las inadecuadas, sino con base en la procedencia y la índole de las “percepciones” con que se forma y de los correspondientes modos que reviste en función de dicho contenido. Se podría decir, para explicar en principio el propósito del enfoque que aquí se adopta, que en él se toma como marco de referencia no la estructura y las propiedades epistemológicas del conocimiento, sino la conciencia ordinaria situada en el mundo natural, en el que se despliega su experiencia empírica y lingüística, de la que parte el entendimiento, con la posibilidad de remontarse a modos o niveles superiores (con la casi innecesaria advertencia de que ningún sujeto humano, es decir, ningún ente finito, podría evitar, por lo menos inicialmente, situarse en el primer modo). En las dos obras referidas Spinoza establece cuatro modos.

En *La reforma del entendimiento* los caracteriza como sigue:

Considerados detenidamente, todos nuestros modos de percepción pueden reducirse a cuatro:

I. Hay una percepción que adquirimos por el oído o por otro sentido que puede llamarse como se quiera.

II. Hay una percepción que adquirimos por una experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no está determinada por el intelecto, pero que se llama así porque de hecho así se realiza sin que tengamos experiencia de ningún caso que la contradiga y por eso nos parece inconcusa.

III. Hay una percepción en la cual, de la esencia de una cosa, se concluye la esencia de otra, pero no de modo adecuado. Es la que se da cuando inferimos una causa a partir de algún efecto o bien cuando deducimos de alguna proposición universal a la que siempre acompaña alguna propiedad.

IV. Finalmente, hay una percepción en la cual se percibe la cosa por su misma esencia o por el conocimiento de su causa próxima (1971: 34-35).

La *Ética* los presenta de esta forma:

En virtud de todo lo antedicho, resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: *primero*, a partir de cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sen-

tidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento (ver Corolario de la Proposición II-29): y por eso suelo llamar a tales percepciones ‘conocimiento por experiencia vaga’; *segundo*, a partir de signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales nos imaginamos esas cosas (ver Escolio de la Proposición II-18). En adelante, llamaré, tanto al primer modo de considerar las cosas como a este segundo, ‘conocimiento del primer género’, ‘opinión’ o ‘imaginación’; *tercero*, a partir, por último, del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (ver Corolario de la Proposición II-38; Proposición II-39 con su Corolario, y Proposición II-40); y a este modo de conocer lo llamaré ‘razón’ o conocimiento de segundo género’. Además de estos dos géneros de conocimiento, hay un tercero, al que llamaremos ‘ciencia intuitiva’. Y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas (1975a: 157).

A pesar de lo extenso de ambas exposiciones, consideramos conveniente consignarlas íntegramente a fin de apreciar algunos rasgos que pueden parecer secundarios pero que a la postre resultan importantes para despejar las dudas y objeciones que suelen surgir sobre la teoría del conocimiento de Spinoza. Primeramente, cabe mencionar que en *La reforma...*, tras la descripción de los cuatro modos, el autor apunta que hay que descartar los dos primeros en virtud de que no contienen las esencias de las cosas, sino que solo brindan datos vagos e inciertos o en el mejor de los casos, tratándose de la experiencia sensorial, accidentales o superficiales. En la versión de la *Ética*, empero, ambos modos continúan apareciendo, y lo hacen bajo la denominación de “conocimiento por experiencia vaga”, lo cual, analizado con rigor viene a ser un desmentido de la exclusión propuesta por *La reforma...* Esta particularidad se torna más significativa si se toma en cuenta la diferencia que media entre las dos obras aludidas. Mientras *La reforma del entendimiento* era un trabajo inicial que quedó inconcluso y que adolecía de numerosos defectos e imprecisiones, la *Ética* es la obra cumbre del filósofo, en su elaboración

y perfeccionamiento invirtió gran parte de su vida productiva, y es en ella en donde esos dos primeros modos continúan apareciendo como un tipo de conocimiento, no obstante sus limitaciones e inconvenientes. Por lo demás, llama la atención el hecho de que lo mismo en *La reforma del entendimiento* que en la *Ética* la caracterización de los modos deficitarios, es decir, de los dos primeros, sea más amplia que la de los modos que proporcionan conocimiento verdadero. Pero, además, esto último también reviste sentidos problemáticos. Por un lado, en efecto, la Proposición II-41 establece: “El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el del segundo y el tercero es verdadero necesariamente” (Spinoza, 1975a: 159). Sin embargo, en la versión de *La reforma del entendimiento* se advierte que el tercer modo muestra la esencia de la cosa pero no adecuadamente. Esta aparente discrepancia se puede subsanar si se comienza por reflexionar sobre lo que merece tenerse por el verdadero punto de partida de la concepción de Spinoza, esto es, la diversidad de fuentes y modos de conocimiento, la cual naturalmente debe tener causas y también consecuencias. Una de estas consiste en la posibilidad de que un modo de

conocimiento sea reforzado, complementado o corregido por otro. En este sentido, la razón o conocimiento del segundo género puede ser desarrollado en forma óptima para la consecución de ideas adecuadas y correctamente ordenadas en la medida en que sea orientado por las líneas deductivas derivadas del conocimiento del tercer género o "ciencia intuitiva", que dispone de máxima necesidad en la medida de que parte de la intuición de la esencia formal de los atributos de la sustancia. Gracias a esa guía las ideas de la razón pueden articularse en conformidad con el orden verdadero de la naturaleza, tal como este se halla inscrito en el entendimiento de Dios. Más adelante se mostrará que esta relación de complementariedad resulta aplicable en otros aspectos del esquema de los cuatro modos.

Por lo pronto, y antes de abordar el punto más polémico de este esquema, es preciso examinar de cerca los motivos de la calificación negativa del conocimiento del primer género y sus implicaciones, tanto las manifiestas como las implícitas. La causa principal de que el contenido de este género sea inadecuado radica en el origen de sus percepciones: la opinión y la experiencia empírica. En cuanto a lo prime-

ro no hay mucho que decir, pues consiste en el mero parecer de las personas externado por una multiplicidad indeterminada de intereses y motivos, incluido el capricho y la simple ocurrencia, y que en principio poco o nada tienen que ver con el conocimiento, aún en su acepción más inmediata y elemental. Por lo que toda la experiencia empírica, la base de la explicación ya ha sido indicada anteriormente: las percepciones que el alma recibe del cuerpo son inevitablemente confusas y fragmentarias porque son producto de afecciones pasivas, es decir, son los efectos que los objetos externos provocan en nuestro organismo y cuyo contenido es una mezcla indiferenciada de las propiedades de nuestro organismo y las de dichos cuerpos.

La idea de la afección, cualquiera que esta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a un tiempo, la del cuerpo exterior [...] De aquí se sigue, *primero*: que el alma humana percibe, junto con la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchísimos otros [...] Se sigue, *segundo*, que las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más

bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores (Spinoza, 1975a: 134-135).

(Al margen de la cuestión específica que aquí se aborda, vale la pena señalar que este señalamiento de Spinoza es en sí mismo relevante y —con o sin su apropiada asimilación por parte de la epistemología moderna y contemporánea— ha cobrado amplia y fecunda repercusión en diversos sectores de la investigación científica actual y aun fuera de ella, por ejemplo, en el campo del arte y la estética. En términos generales, actualmente no es posible ni siquiera al nivel de la opinión pública y el sentido común negar o ignorar el núcleo de lo afirmado aquí por Spinoza, esto es, que los datos sensoriales no muestran las propiedades netas e independientes de los objetos percibidos. Si bien no son meras ficciones o representaciones falsas, solo informan acerca que cómo se manifiestan específicamente dichas propiedades en la sensibilidad humana, lo cual ciertamente es un conocimiento en sí mismo, pero no en un sentido objetivista o en el sentido que pretende hacer valer el realismo ingenuo).

Además de los factores antedichos, la inadecuación del conocimiento del primer género o conocimiento por experiencia vaga tiene que ver con la intervención constante e insuprimible de la imaginación, cuya oposición al entendimiento la subraya Spinoza en varios lugares. Ya desde el principio, a propósito de la idea de Dios, se puso de manifiesto la diferencia entre imaginar y pensar, así como la manera en que a menudo se confunden en la mente de los hombres. En la configuración de esta última, la imaginación parece ocupar una posición intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento, es la instancia que hace llegar al entendimiento las impresiones sensoriales en forma de imágenes, que merced a su vivacidad y contenido inmediato suscitan una adhesión espontánea en la mente ordinaria, es decir, desprovista de inclinaciones reflexivas; de ahí de los productos de la imaginación suelen confundirse con el conocimiento propiamente dicho, a pesar de ser más bien un obstáculo para la adquisición del mismo.

Hasta ahora —señala Spinoza en *La reforma del entendimiento*— hemos distinguido la idea verdadera de las demás percepciones, y hemos he-

cho ver que las ideas ficticias, falsas, etc., tienen su origen en la imaginación, esto es, en ciertas sensaciones fortuitas (por así decirlo) y aisladas, que no proceden de la fuerza misma de la mente, sino de causas externas, según el cuerpo, en la vigilia o en el sueño, reciba diferentes estímulos. Podéis entender aquí por imaginación lo que os plazca, siempre que se conciba por ella algo diferente del entendimiento y que pone al alma en la situación de un ser pasivo; es indiferente que penséis una cosa u otra, después de saber que la imaginación es algo confuso que torna al alma pasiva y después de conocer el modo de librar-nos de ella gracias al entendimiento (1971: 73).

La imaginación posee características peculiares que impiden hacer sobre ella un juicio unívoco y un dictamen definitivo. Es cierto, como resulta evidente a estas alturas, que en relación con el conocimiento (tal como viene siendo planteado en la presente exposición, o sea como la intelección de las esencias en el orden necesario y eterno que mantienen en el Entendimiento de Dios o la sustancia) es un factor negativo por cuanto somete al entendimiento humano a percepciones externas, inconexas u ocasionales, con las cuales este elabora

ideas que necesariamente son inadecuadas. En esta determinación cabe distinguir dos aspectos, ambos igualmente negativos, pero de distinta gravedad. El primero es el que se acaba de referir: lo que suministra la imaginación al entendimiento son elementos exógenos, valdría decir puramente fenoménicos, que no dan cuenta de la esencia formal de las cosas que se pretende conocer. El segundo se encuentra implicado en este mismo acto, pero a la postre es más pernicioso: por obra de la imaginación, el entendimiento, que sin duda es una de las facultades más activas del alma (si acaso no es la más activa y productiva, de la que depende la verdadera libertad y el dominio de sí del ente humano), queda sumido en la pasividad; en lugar de desplegar su capacidad de razonamiento e intuición, se limita a la recepción de las imágenes que aquélla le impone, con lo cual se cancela en definitiva la posibilidad de las ideas adecuadas. En suma, habida cuenta de que el conocimiento es por su origen y por su contenido un producto de la actividad, su posibilidad objetiva desaparece tan pronto como la facultad que por definición lleva a cabo dicha actividad acaba reducida a una función receptiva, a un estado de pasividad meramente

acumulativo, estático. No obstante, es erróneo suponer que en sí misma la imaginación es una instancia pasiva, simple depositaria de efectos fragmentarios y heterogéneos; si solo eso fuera seguramente no podría tener tal incidencia en el desempeño del entendimiento, es decir, no sería capaz de inducir en este la formación de ideas inadecuadas; de hecho, si fuera pasiva y no hiciera más que transmitir al entendimiento las sensaciones y afecciones que el cuerpo sufre por el contacto con los objetos circundantes, no podría generar ninguna clase de representaciones o contenidos inteligibles, y por lo tanto no conseguiría afectar eficazmente al entendimiento. Muy por el contrario, la imaginación construye imágenes a partir de los elementos fragmentarios que recibe, y sus productos llegan a ser tan eficaces y bien elaborados que logran confundir y engañar a aquel que acaba por inclinarse por dichas imágenes. “Y es que, cuando no se distingue entre la imaginación y el intelecto, pensamos que es más claro todo aquello que puede imaginarse fácilmente, y todo lo que imaginamos creemos entenderlo. De aquí viene que antepongamos todo lo que deberíamos posponer, alterando así el verdadero orden de la investigación sin

conseguir obtener conclusión alguna legítima” (Spinoza, 1971: 76).

Si nos atuviéramos a lo señalado hasta aquí sobre la relación o más bien la alteridad entre la imaginación y el entendimiento, tendríamos que arribar a la conclusión de que la actividad de una facultad del alma que en principio es pasiva o receptiva da lugar a la pasividad de otra facultad que por naturaleza es activa. Sin embargo, cuando abordemos de lleno el tema de las afecciones, junto con el de la dinámica de los cuerpos en general y del cuerpo humano en particular, veremos que Spinoza no tiene un concepto puramente negativo de la imaginación ni del cuerpo humano –lo cual resultaría a todas luces contradictorio con los principios y directrices de su filosofía, especialmente con la tesis de que los cuerpos son modos finitos de la Extensión, uno de los infinitos atributos infinitos de la sustancia, y por ende cada uno de ellos entraña la esencia de Dios, puesto que son expresión de ella–.

Para adelantar algo al respecto de la imaginación basta con decir que sus productos repercuten negativamente en el desarrollo del conocimiento en la medida en que desconocemos cómo opera, cuál es el origen y el resultado

de su propia actividad. Una vez que cobramos plena conciencia de esto, es decir, una vez que convertimos a la propia imaginación en objeto de conocimiento verdadero, sus imágenes dejan de ser un impedimento para la elaboración de las ideas adecuadas y su ordenación correcta por parte del entendimiento.

Por último, hay que añadir un cuarto obstáculo o fuente de errores y confusiones del conocimiento: el lenguaje, cuya formación Spinoza la vincula a la imaginación por conducto de la memoria. Conviene señalar de antemano que la crítica del lenguaje en el sistema de este pensador no tiene que ver solamente con la teoría del conocimiento, sino también con su concepción de la política y del funcionamiento de las ideologías. Lo mismo en este terreno que en el epistemológico, sus planteamientos fueron pioneros en el marco de la filosofía moderna, aunque solo hasta el siglo XIX comenzaron a ser reconocidos con suficiente énfasis y claridad. Por lo que concierne al conocimiento Spinoza hace ver que la mayor parte del lenguaje ordinario se forma con base en las asociaciones arbitrarias y caprichosas que los individuos establecen entre sus experiencias habituales u ocasionales y los

signos que tienen a bien utilizar. Las palabras del lenguaje natural revisten significados cambiantes y subjetivos, a tono con los intereses e inclinaciones que en cada contexto prevalezcan. El problema central estriba en que muy a menudo las palabras se hacen valer como conceptos, lo cual da lugar a que la idea de una cosa, en vez de expresar la esencia de la misma, incluye significados espurios y equívocos que impiden la cabal captación de dicha esencia, aunque la exprese parcial o completamente. En términos generales, las palabras y sus esquemas de significación remiten a los objetos y relaciones inmediatas con que los individuos satisfacen las necesidades de su vida cotidiana y los múltiples fines prácticos que ocupan su atención; no se acuñan con el propósito de dar cuenta de la esencia de las cosas y mucho menos de indicar el lugar que ocupan en el orden eterno de la naturaleza. En síntesis, no están hechas para servir de instrumento o vehículo al conocimiento verdadero, sino solo a la experiencia ordinaria y convencional, lo cual quizás no sería en sí mismo un hecho negativo si no se suscitara recurrentemente la confusión mencionada.

Finalmente, como las palabras son parte de la imaginación desde el momento que se forman en la memoria de una manera vaga a causa de alguna disposición corporal, haciéndonos fingir muchos conceptos, hemos de prevenirnos cuidadosamente de los muchos y grandes errores a que pueden inducirnos, indudablemente, las palabras lo mismo que la imaginación. Las palabras, además, están formadas arbitrariamente y se acomodan al interés del vulgo; por otra parte, son signos de las cosas en cuanto están en la imaginación, pero no en el entendimiento: puede comprobarse esto de un modo claro, fijándose en que todas aquellas cosas que están en el entendimiento y no en la imaginación, han debido señalarse con nombres a menudo negativos, como son las expresiones incorpóreo, infinito, etc. Son muchas las cosas que, siendo en la realidad afirmativas, se tienen que expresar de un modo negativo y viceversa, como son, v. gr.: infinito, increado, independiente, inmoral, etc., puesto que sus contrarios se imaginan mucho más fácilmente y por eso se les ocurrieron antes a los hombres, y usurparon los nombres positivos. Afirmamos o negamos muchas cosas solo porque así lo exige la naturaleza de las palabras, y en la ignorancia de esta circunstancia es muy

fácil que tomemos lo falso por verdadero (Spinoza, 1971: 75).

Las palabras crean inercias mentales que se generalizan, se erigen en instituciones culturales y terminan instaurando un dominio al nivel inconsciente, desde el cual el control de la conducta social se torna más factible y rígido. Este efecto permite comprender el estado en que se desenvuelve la conciencia de los individuos en el plano de la vida ordinaria, que propiamente constituye el territorio y el campo de acción del conocimiento del primer género, cuyos componentes y características concuerdan con el tipo de intereses y circunstancias que prevalecen en dicho plano. Como queda dicho, aunque tales componentes (percepciones ocasionales y fragmentarias) y tales intereses (del “vulgo”, inmediatos, prácticos, contingentes, etc.) no son los pertinentes para la elaboración de ideas adecuadas y de conocimiento en sentido estricto, de cualquier manera se trata de un ámbito real e insoslayable de la vida social y de la existencia de los hombres, en el cual la mente de estos mantiene una relación cognoscitiva con el mundo circundante, una relación cuyos productos y expresiones ciertamente

solo ofrecen una versión confusa y mutilada de la verdad, pero que permite la organización y la continuidad de la experiencia y el comportamiento en ese ámbito. Por más defectuoso y limitado que sea, cumple una función imprescindible en este. No se trata de reivindicarlo a toda costa ni de desestimar los intentos que lograr su mejoramiento o superación positiva, pero desde cierto punto de vista es lícito considerar que el ámbito de la cotidianidad no es el más apropiado para la intuición de las esencias y las ideas claras y distintas; en su interior no cuesta trabajo invocar numerosas situaciones en las que resulta más pertinente y prudente tener ideas confusas de las personas o de los riesgos que nos rodean que saber con todo detalle lo que se esconde en unas y en otros. En suma, tal vez en ciertos estratos de la realidad resulte más aconsejable un conocimiento defectuoso e inadecuado. Como quiera que sea, algún motivo debió tener Spinoza para no suprimir en este plano de la opinión y de la imaginación la denominación de *conocimiento del primer género* (o “conocimiento por experiencia vaga”) a pesar de los agudos e insistentes cuestionamientos que le hace.

La posibilidad del conocimiento en sentido estricto se ubica tanto en el segundo como en el tercer género, según lo estipulado en las Propositiones II-XLI y II-XLII. Sin embargo, como hacíamos notar anteriormente, en *La reforma del entendimiento* se señala que el tercer modo (correspondiente al conocimiento del segundo género, el de la razón) se alcanza la esencia de una cosa a partir de la esencia de otra, pero no de manera adecuada. Esta deficiencia, que solo parece corregible con el auxilio del tercer género, el de la “ciencia intuitiva”, hace pensar que a fin de cuentas únicamente en este último tiene verificativo la consecución neta del conocimiento verdadero. Aunque en la formulación de la *Ética* dicha restricción no aparece, tanto en esta como en *La reforma* se establece con entera claridad y contundencia que es en el conocimiento del tercer género donde se accede al orden necesario de las esencias, pues es en él donde se intuye la conexión integral e inmutable que estas mantienen en el Entendimiento de Dios. Esta determinación ha suscitado críticas y discrepancias entre los estudiosos del pensamiento de Spinoza, algunos de los cuales encuentran en ella una inconsistencia importante, principalmente en virtud

de que, a despecho de la preeminencia que el autor le otorga al tercer género, es realmente muy poco lo que deriva de él, mientras que es en el segundo donde se lleva a cabo la formación de las ideas adecuadas y su conexión lógica. Las implicaciones que parecen derivar de esta discordancia son lo suficientemente graves como para examinar la cuestión con el debido cuidado. Para este fin procederemos a citar en extenso el apuntamiento crítico que hace Vidal Peña, traductor de la *Ética* y atento estudioso y difusor de la filosofía spinozista. Nos permitimos efectuar esta especie de paréntesis en la exposición por la relevancia de la cuestión y por el carácter representativo de dicho apuntamiento, al término del cual intentaremos dar una respuesta que justifique la postura de Spinoza o que por lo menos aclare su intención de fondo. Al final del Escolio 2 de la Proposición II-40, en el que se consignan los géneros del conocimiento, Vidal Peña anota lo siguiente:

Esta célebre distinción de los tres géneros de conocimiento plantea graves problemas. Ya había dicho Espinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Cf. Gebhart, II, pág. 11, que eran escasísimas las cosas que él conocía por el

tercer género de conocimiento [...]: no deja de ser curioso que la mejor manera de conocer sirva para conocer muy pocas cosas. Y, efectivamente, la propia *Ética*, ¿de qué género de conocimiento se sirve? C. De Deugd [...] subraya el papel prácticamente exclusivo del segundo género: la *ratio*. La ‘ciencia intuitiva’, tal como en este escolio la define Espinoza, no sería apenas usada por él. De Deugd reafirma, además, el papel del primer género: la *imaginatio*, ligada a la ‘la experiencia sensible’, que Espinoza había afectado desdeñar, pero que había ejercido constantemente [...] digamos por nuestra parte que, efectivamente, la definición de ‘ciencia intuitiva’ (conocimiento que va del concepto de los atributos hacia la realidad de las cosas) no nos parece describir lo que, de hecho, *hace* Espinoza. Los textos más significativos al respecto nos parecen las sucesivas cartas que se cruzan entre Espinoza y Tschirnhaus [...] Tschirnhaus acosa a preguntas a Espinoza, intentando que le explique cómo la variedad de las cosas (de las cosas físicas) se ‘deduce’ a partir del concepto del atributo de la Extensión; Espinoza (hay que reconocerlo) no le da en ningún momento una respuesta satisfactoria. Y parece imposible que se la dé, toda vez que en la *Ética* no ha procedi-

do así: no ha ‘deducido’ los modos de la Extensión del concepto de ese atributo. Se trata de un *desideratum* irrealizado. Los dos primeros géneros de conocimiento conservarían, pues, su valor, y de la definición de ‘ciencia intuitiva’ no podría extraerse argumento para sostener que no hay un hiato entre Atributos y modos (entre Ontología General y Especial) (Spinoza, 1975a: 158-159).

No se puede poner en tela de juicio el conocimiento completo y pormenorizado de los textos de Spinoza que poseen estos autores (tanto el que escribe la nota como los mencionados en ella). Pero resulta realmente sorprendente que a pesar de ese conocimiento —que debiera ser más que suficiente para alcanzar una comprensión más amplia y profunda que la propia de la recepción estandarizada de la obra del pensador que nos ocupa— se ocupen de hacer objeciones que están al nivel de la recepción estandarizada. En primer término, su crítica se centra en el hecho de que el conocimiento del tercer género, que es el más ponderado por Spinoza, propiamente no es utilizado, mientras que el segundo aporta el contenido casi total de la *Ética*, a lo que se agrega que el propio Spinoza no deja de emplear el conoci-

miento del primer género. Lo que de entrada no parecen advertir los autores es que la cuestión de fondo no es cuantitativa, no se trata de establecer qué género suministra más conocimiento o tiene mayor rendimiento. Mas el punto esencial es que los autores no parecen advertir que lo que separa y distingue a los tres géneros, lo que los vuelve irreductibles entre sí, son sus diferencias cualitativas. Lo que hace que sus respectivos contenidos (y por ende sus correspondientes operaciones epistémicas) no sean recíprocamente transferibles no consiste en que sean más claros o menos claros, más necesarios o menos, sino en que proceden de diferentes tipos de conocimiento. El conocimiento del primer género es sensorial, el del segundo es conceptual y el del tercero es intuitivo. Huelga explicar con detalle que cada tipo de conocimiento responde a fines, operaciones y contextos inequívocos con los de los otros. La réplica (francamente pedestre) referente a que Spinoza emplea el conocimiento del primer género a pesar de que lo desdeña (lo que se espera que se tome como una incongruencia por parte de Spinoza) echa de ver que en su opinión el autor de la *Ética* desautorizaba a dicho género porque no genera ideas adecuadas.

Si ese fuera el caso, cabría esperar que propusiera su cancelación y que él en la vida cotidiana se negara a recibir impresiones sensoriales y a emplear la imaginación, y se empeñara en efectuar las tareas y acciones que aquélla supone a punta de ideas adecuadas y de esencias formales. Para estar al nivel de un argumento tan elemental y simplista hay que contestar que con toda seguridad Spinoza jamás adoptó una conducta tan disparatada ni contemplaba en absoluto la supresión de la experiencia sensorial y la imaginación; en lugar de eso, como previamente se hizo notar, conserva para estas el estatus de conocimiento. Sentado esto, procedía a mostrar que el conocimiento de este género no entraña las funciones cognitivas ni apunta a los resultados de los géneros restantes (a las ideas adecuadas de las esencias). Su crítica (su presunto desdén) se dirige a la creencia consuetudinaria de que la información de los sentidos y la imaginación es la más verdadera y confiable, más que las construcciones conceptuales del entendimiento. En una palabra, en el primer género ciertamente se produce conocimiento, pero este es inmediato, fragmentario, confuso, contingente, superficial, no da cuenta de la esencia de las cosas, nada de lo cual impide

que en razón de su carácter factual y operativo sea el más apropiado para el desahogo de los asuntos ordinarios en el mundo circundante. A ello se añade la iniciativa de Spinoza de que la existencia de los seres humanos no se reduzca a ese nivel (por más sencillo y confortable que pueda parecer a la conciencia ordinaria), sino que acceda a los otros géneros de conocimiento, gracias a los cuales conseguirán incrementar su capacidad de persistir en la existencia y su potencia de actuar, lo que los convertirá en sujetos objetiva y subjetivamente libres. Para ello no bastan las imágenes y las percepciones, es preciso los conceptos y definiciones de los entes de que consta la realidad (segundo género), amén de una visión integral del orden racional en que se insertan dichos conceptos y sus referentes (las esencias formales), a efecto de disponer de un sentido intuitivo de la unidad de la totalidad de lo real (tercer género).

En una nota posterior, Vidal Peña emprende su ataque frontal contra el conocimiento del tercer género, la “ciencia intuitiva”, a la que acusa de ser prácticamente nula. Comienza por recordar que, por un lado, Spinoza afirma que la idea de cualquier cosa singular existente implica la esencia eterna e infinita de Dios y,

por otro, que, en el plano de la existencia, las cosas singulares “lo que implican son *otras cosas singulares* [...] y no a Dios ‘en cuanto infinito’. Para obviar esta dificultad, Espinoza dice que no habla de ‘existencia’ en el sentido de ‘duración’ [...], sino de la ‘naturaleza misma de la existencia” (1975a: 165-166). Importa reparar en que a juicio del autor hay aquí una “dificultad”, como si la tesis de que la idea de toda cosa existente implica la esencia de Dios se contrapusiera con la tesis de que, en el plano de la existencia, las cosas singulares implican cosas singulares, lo cual dista mucho de ser en sí mismo contradictorio si se entiende la concepción general de la sustancia y particularmente la relación de inmanencia que Spinoza postula entre los atributos infinitos de esta y sus respectivos modos finitos. La apariencia de contradicción la suscita el propio autor al añadir en seguida del segundo aspecto (o sea, después de “las cosas singulares, lo que ‘implican’ son *otras cosas singulares*”), y no a Dios ‘en cuanto infinito’, como si esto último figurara en el texto de Spinoza. Como se puede entender fácilmente en el Escolio que aquí aborda, se trata de dos determinaciones concomitantes: la implicación de la esencia de Dios en las

cosas estriba en que “la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios” (1975a: 164); esta determinación, que se cumple uniforme y simultáneamente (bajo la forma de la eternidad) en todos los modos finitos, de ninguna manera excluye o contradice en hecho de que en el plano de la existencia las cosas singulares determinen y sean determinadas por otras cosas singulares; hasta donde nos es conocido el acaecer natural, no podría ocurrir de otro modo.

Posteriormente la atención del autor se centra en el sentido de lo necesario con el propósito de dejar sentado que la necesidad con que la esencia de Dios está presente en las cosas (la cual tendría que ser el objeto del tercer género de conocimiento) supone forzosamente el sentido de orden, a instancias del cual habrá de organizarse la totalidad de las cosas que abarca la necesidad, de tal manera que de esta última habría que deducirse en cada caso una cosa en particular, no cualquier cosa.

En este sentido —escribe el autor—, cualquier cosa existente implica la esencia de Dios [...], pues todas ellas obedecen a la necesidad divina. Pero

¿qué significa ‘obedecer a la necesidad’ si no es obedecer a un *orden* necesario en la producción de las realidades existentes? Si ‘implicar la esencia de Dios’ significa ‘implicar la necesidad’, se trata de saber qué quiere decir ‘necesidad’, si no es un orden necesario. Ese orden podrá ser representado *sub specie aeternitatis* (‘al margen de la duración’), pero seguirá siendo un orden, una secuencia *orientada*, si no temporalmente, sí lógicamente. Pero al decir que *cualquier* cosa obedece a la necesidad, no prescindimos solo del orden en la duración, sino de la idea misma de orden: y de eso no puede prescindirse, salvo evacuar de todo contenido a la idea de ‘necesidad’. No ‘cualquier’ cosa obedece a la necesidad, sino que tal cosa *se sigue* de tal otra, y no de otra (Spinoza, 1975a: 166).

Estas líneas exponen con suficiente claridad el argumento principal del autor, así como la intención del mismo. En síntesis: solo tiene sentido hablar de necesidad (de la presencia divina en las cosas) si, y solo si, entraña un orden (“una secuencia”, dice el autor), a partir del cual se puedan hacer inferencias puntuales y concretas sobre las cosas, no en general sino en particular, esto es, a partir del cual se pueda

deducir la esencia o la existencia de cada cosa singular. Pero evidentemente eso está muy lejos de lo que plantea Spinoza. Para él, la necesidad de la presencia de Dios (consistente en la fuerza con que se persiste en la existencia) atañe a cualquier cosa o modo finito existente, es decir, a todos los entes finitos. Pero esto equivale, en opinión del autor, a no deducir nada, lo cual es tanto como no obtener conocimiento alguno: “Esto sentado, ¿cómo puede Spinoza concluir [...] que ‘como todo es en Dios y se concibe por Dios, se sigue que de tal conocimiento podemos deducir muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente’? De tal conocimiento (de la ‘esencia infinita de Dios’) podemos ‘deducir’ *todo*, en efecto; es decir, no podemos deducir *nada* en concreto” (1975a: 167). Siendo esto así, el conocimiento del tercer género queda invalidado: simplemente no proporciona ningún conocimiento, a pesar de las entusiastas ponderaciones que le obsequia Spinoza.

Lo primero que cabe responder al cuestionamiento del autor es que si el tercer género proporcionara el conocimiento que él reclama, es decir, si consistiera en hacer deducciones de las cosas singulares (no de cualesquiera, sino de

unas y no de otras en cada caso) a partir de la esencia infinita de Dios, entonces dicho género formaría parte del segundo, puesto que es en este donde el entendimiento se aboca al ejercicio del razonamiento orientado al conocimiento de las cosas y sus relaciones. Por supuesto, la cancelación o subsunción del tercer género es algo que el autor aprobaría de mil amores en virtud de su filiación filosófica; solo que esta no es compartida por Spinoza, pese a los esfuerzos que en esa dirección invierte el autor. Para Spinoza, la función del conocimiento del tercer género no estriba en suministrar conclusiones acerca de las singularidades que pueblan el mundo empírico; si cabe efectuar en él deducciones, estas habrán de referirse a la configuración de dicho mundo o a las determinaciones ontológicas o epistemológicas de los entes que lo integran, no de cada cosa individualmente considerada. Pretender tal cosa redundaría en la inhabilitación del segundo género, amén de que resultaría por demás artificioso, por no decir extravagante, pretender extraer del tercer género (del dominio de las dimensiones infinitas de la sustancia) conocimientos relativos a las cosas singulares y a sus específicas conexiones causales; ello equivaldría a esperar que del

código genético se pudiera deducir la población de América del año 2022 o que la teoría de campos de la mecánica cuántica permitiera predecir el volumen de energía que habrán de consumir los dispositivos electrónicos del siglo XXI. El autor exige que la necesidad que emana de Dios consista en un orden y que este orden se traduzca en una secuencia, de la cual deriven ordenadamente las cadenas de esencias de todas las cosas. Pero no es esto lo que contempla Spinoza cuando afirma que del conocimiento de la esencia infinita de Dios se pueden deducir muchísimas cosas que conocemos adecuadamente. Por más insatisfactorio o inaceptable que le parezca al autor, Spinoza tiene en mente “cosas” como la que refiere precisamente en el Corolario de la Proposición 45, II, esto es, la fuerza de persistir en la existencia, que está presente por igual en todos los entes finitos, es decir, en cualquiera, no en unos sí y en otros no, en virtud de que todos y cada uno de ellos son en Dios y solo pueden concebirse por Él. Esto no se ajusta a lo que el autor entiende por deducción, pero nada impide que Spinoza la emplee de esta manera.

En cuanto a si son muchísimas o muy pocas las cosas (como sostienen respectivamente

Spinoza y el autor) que se pueden conocer adecuadamente a partir de la esencia de Dios, es una discrepancia que sin duda se origina en la diferencia recién apuntada. Pero lo verdaderamente importante es tener a la vista el carácter y el sentido propios del conocimiento del tercer género a fin de no confundirlos o traslaparlos con otros. En principio, es preciso atender a su carácter intuitivo, que esencialmente tiene que ver con el hecho de que se sitúa en el plano de la eternidad. Es cierto que en él se contemplan las esencias de las cosas o modos finitos, pero se contemplan de cara a su implicación en la esencia de Dios, como expresión de esta, no en relación con las posiciones y relaciones que asumen en la trama del mundo natural.

Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas

implican la eterna e infinita esencia de Dios (Spinoza, 1975a: 379-380).

En este plano no se trata de hacer deducciones causales específicas, como ocurre en el conocimiento del segundo género mediante las “nociones comunes”, según se verá en seguida, sino de comprender (intuir bajo la forma de la eternidad) la identidad o unidad primordial de nuestra esencia, la esencia de las cosas y la esencia de Dios. Es, pues, un conocimiento intuitivo o contemplativo, más que discursivo o lógico-analítico, como el del género precedente, y su sentido de fondo, sin dejar de ser epistemológico o intelectual, estriba en la comprensión de esa unidad inmanente de lo real que brinda al alma humana la posibilidad de experimentar la forma de lo infinito desde su propia finitud, una experiencia ontológica que constituye la máxima conquista del conocimiento humano. “Nace de este tercer género de conocimiento el mayor contento posible del alma” (Spinoza, 1975a: 378).

Es evidente que son estos pronunciamientos de la quinta parte de la *Ética* los que llevan al autor a descalificar rotundamente el tercer género de conocimiento y a concluir su prime-

ra nota crítica declarando que existe un “hiato” entre los atributos y los modos de la sustancia, y la segunda afirmando: “Conciliar duración y eternidad es siempre la cruz metafísica de Spinoza y de donde provienen todas sus ambigüedades” (1975a: 167). Lo que finalmente resulta en extremo desconcertante es que, contra lo que cabría suponer, junto con semejantes dictámenes, el autor termina afirmando que la “contradicción” de Spinoza es “fecunda”. Nos inclinamos a pensar que la inmensa mayoría de humanidad quedaría persuadida de que si tales dictámenes son válidos, la concepción ontológica y epistemológica de Spinoza resulta ser completamente inconsistente e irrescatable. Si existe un hiato entre los atributos de la sustancia y los modos, lo que tenemos es una visión mística de la totalidad y una teoría mecanicista de los objetos; si duración y eternidad son inconciliables, lo que nos ofrece Spinoza es una noción religiosa de la eternidad y una descripción elemental y esquemática de la temporalidad. De ninguna manera se trata de defender a ultranza el sistema spinozista, pero tampoco es lícito practicar en él incisiones y supresiones con el afán de amoldarlo a una orientación materialista que difícilmente pue-

de concordar con la integridad de sus expectativas. —No tenemos nada especial en contra del materialismo, nada más que lo que tenemos en contra de su contrapartida, el idealismo; pues (muy a pesar de los méritos y aportaciones que por otra parte se deban a sus respectivos militantes) ambos incurren en y retroalimentan el reduccionismo, la simplificación y el dualismo en que hasta la fecha se encuentra atrapada la reflexión filosófica, con la curiosa circunstancia de que refrendan, merced a la insuperable polarización, en idéntica medida la causa de la metafísica que cada uno por su parte cree combatir. Todavía hasta las postrimerías del siglo XIX la disyuntiva idealismo-materialismo podría considerarse filosófica e ideológicamente justificable, o por lo menos explicable. Pero en el siglo XXI, tras incontables cúmulos de evidencias y testimonios teóricos y prácticos de que la realidad, la existencia, la naturaleza, el comportamiento humano individual y colectivo, la cultura y el conocimiento son múltiples e intrínsecamente complejos, semejante disyuntiva viene a ser una tara del pensamiento filosófico, que no gratuitamente atraviesa por uno de los periodos más aciagos y precarios de su historia—.

De regreso a la concepción del conocimiento de Spinoza, procede ofrecer una síntesis de sus condiciones, niveles y finalidades filosóficas con la intención de mostrar su unidad interna y a la vez hacer ver que sus caracterizaciones negativas del primer género no impiden su recuperación y su ratificación como forma de conocimiento. A manera de punto de partida es conveniente reiterar dos elementos que caracterizan a esta concepción, ambos relativos a la naturaleza y el alcance ontológico del conocimiento. En primer lugar, para Spinoza la razón de ser del conocimiento no es puramente intelectual o teórica (y menos aún utilitaria o pragmática); ciertamente apunta a la verdad en un sentido radical y profundo, pero la verdad en ese sentido no atañe solamente al intelecto, sino que redundando en la cualidad y la forma de vida de los sujetos (y por extensión de la colectividad); más en particular, determina la medida en que los seres humanos se hacen cargo de sí mismos, logran la auténtica libertad y son capaces de incrementar su potencia de actuar en cada caso; o en su defecto, el grado en que su vida queda atrapada en condicionamientos, pasiones y aspiraciones de las que no tienen conciencia y que los empobrecen física

y espiritualmente. Así, el conocimiento verdadero se halla estrechamente ligado al sentido *ético* de la existencia, en la acepción peculiar que el filósofo de otorga a este término y que da nombre a su obra principal. En segundo lugar, hay que subrayar el hecho de que Spinoza establece una definición de conocimiento cualitativamente distinta de las habituales en el discurso filosófico anterior y posterior a él. A su juicio, el conocimiento no es un producto de la actividad de la conciencia, es decir, de sus estructuras, principios e iniciativas o inclinaciones, sino una operación que se lleva a cabo en el entendimiento a partir de la propia afirmación y conexión de las ideas; con arreglo a su contenido esencial, estas son las que lo configuran y fijan sus alcances. La confusión o la claridad y distinción con que la mente las percibe depende de la adecuación o inadecuación con que ellas expresen la esencia formal de sus respectivos objetos. “Hemos dicho, en efecto, que el entender es una pura pasión, es decir, un cerciorarse en el alma de la existencia y la esencia de las cosas; y que, por tanto, jamás somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de la cosa, sino que es la cosa misma la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma”

(Spinoza, 1990: 134). De esta suerte, la actividad cognoscitiva cobra una considerable independencia respecto de la subjetividad de los individuos, y sobre todo se abre la posibilidad estructural de que el conocimiento verdadero quede a resguardo de las afecciones pasivas que la experiencia empírica y la vida ordinaria provocan constantemente en el organismo y en la conciencia. –Aunque de manera meramente aproximativa y con diferencias de contexto y enfoque, se puede señalar que en diversas vertientes de las actuales ciencias cognitivas, y en particular pero no exclusivamente las que estudian modelos computacionales y de inteligencia artificial, esta concepción del conocimiento ha tenido resonancias dignas de mención–.

Como ha sido indicado reiteradamente, el conocimiento consta de tres niveles o géneros; en algunos casos hemos sugerido que, con el fin de no perder de vista sus diferencias y propiedades específicas, hay que adoptar en punto de vista según el cual en realidad se trata de tres tipos distintos de conocimiento, y que una condición básica para la comprensión correcta de esta concepción es justamente la de no atribuirles implícita o explícitamente un contenido o un desarrollo homogéneos bajo el supuesto

de que ello es necesario para la consecución de su objetivo. Hay que tener en cuenta que para Spinoza es tan importante descubrir lo que no es conocimiento y los diversos obstáculos a que este se enfrenta como mostrar su naturaleza y sus géneros. Sin embargo, el reconocimiento de la especificidad de estos últimos no debe ser tan enfático que impida apreciar sus articulaciones y vínculos recurrentes, al margen de los cuales se convertirían en conglomerados de ideas que en su aislamiento no brindarían conocimiento de nada, ni de las cosas, ni de la sustancia, ni siquiera del alma en cuyo interior se encontrarían gravitando. En resumen, entre los tres géneros existen diferencias cualitativas que los vuelven inasimilables entre sí, pero también existe una conexión dinámica a la luz de la cual aparecen como momentos dialécticos de un proceso que va desde la inmediatez de las afecciones y las ideas fragmentarias hasta la contemplación de la necesidad inmanente de la totalidad de lo real que se expresa en la esencia de cada uno de sus modos finitos.

El conocimiento del primer género, según lo antes expuesto, está integrado por ideas inadecuadas, es decir percepciones de las cosas que no consignan su esencia, sino solo su ma-

nifestación fenoménica, es decir, las afecciones que provocan en el cuerpo del sujeto, de las cuales no se puede extraer una representación neta y positiva de dicho cuerpo ni de las cosas, pues son mezclas indiscernibles de rasgos o aspectos fragmentarios de uno y las otras. Las fuentes de estas ideas son las opiniones y la experiencia sensorial (que corresponden a los dos primeros modos referidos en *La reforma del entendimiento*), y su escenario o lugar de aparición es la imaginación, a cuya naturaleza y contenido hemos estado aludiendo casi desde el principio. De su propia denominación se infiere que no proporciona conocimiento verdadero, sino únicamente imágenes, que en el mejor de los casos equivale a conocimiento confuso y circunstancial. Gran parte de las imágenes, por cierto, son nítidas y precisas, pero en lugar de que estas cualidades las doten de algún valor cognoscitivo en sentido estricto, antes bien las tornan mayormente contraproducentes en la medida en que las hace más convincentes y persuasivas ante el entendimiento ordinario, para el cual, habituado a desenvolverse al ras de las pasiones y los apetitos elementales, constituyen el conocimiento propiamente dicho, lo que significa vivir confinado en la *doxa*, en el

ámbito del pseudo-conocimiento. Sin embargo, también en este respecto es indispensable atemperar la negatividad de esta caracterización. Como se advirtió anteriormente, este género no es puramente negativo. Por principio de cuentas, sean cuales sean sus limitaciones e inconvenientes, resulta a todas luces imprescindible: no solo se da el caso de que con él llevamos a cabo con pertinencia y eficacia el basto conjunto de tareas, comportamientos y disposiciones relacionales y comunicativas que demandan de nosotros la práctica social y la vida cotidiana (que por más superficial y vulgar que nos pueda parecer es imposible suprimirla o siquiera abreviarla o posponerla), sino que además es irremplazable, ya que en relación con tales requerimientos los otros dos géneros de conocimiento resultarían de entrada inoperantes y carentes de sentido. —Anteriormente también se apuntó de paso que esto lo sabía y reconocía Spinoza con suficiente claridad, y no podría ser de otro modo; más bien, es algo tan obvio que se da por descontado. Por ello, según de advirtió, en todo momento reconoció en él un tipo de conocimiento y nada permite conjeturar que contemplaba la posibilidad de promover su cancelación. En una palabra,

no pretendía que los seres humanos lo suprimieran o abandonaran, sino que no quedaran atrapados en él—.

En el nivel de este género se verifica en su máxima extensión el entramado de afecciones pasivas y activas que conforman la economía afectiva de nuestra existencia en el mundo, y para la adecuada comprensión de esta la inspección de este conocimiento fenoménico (que es uno de sus componentes medulares) sin duda es de gran importancia. El estudio de las pasiones resultaría impracticable si no se pudiera contar con él. De hecho, es en el marco de este género donde los individuos experimentan en primera instancia el incremento o decremento de su potencia de actuar que suscitan en ellos los objetos y estados de cosas que interactúan con sus cuerpos, antes o al margen de que tengan una idea adecuada de unos y otros.

Pero, por otra parte, es importante reparar en que Spinoza no sustenta un concepto puramente negativo de los factores que intervienen en este género de conocimiento. En rigor, ni los sentidos ni la imaginación generan conocimiento falso, pues la forma y el contenido de sus representaciones responden a las leyes

naturales de su funcionamiento. La imagen de un charco de agua que vemos a cierta distancia en una carretera en un día caluroso no es en sí misma una ficción o un engaño, pues se forma en nuestro aparato óptico en función de leyes y condiciones físicas universales y necesarias; si no se produjera tendría que haber una circunstancia que explicara su ausencia, por ejemplo, alguna anomalía en nuestra visión. De igual manera, Spinoza afirma que la imaginación en sí misma no es errónea ni genera contenidos erróneos. En sí misma es una capacidad natural que opera de conformidad con las regularidades que le son propias, es decir, las imágenes que se forman en ella no son falsas. La falsedad surge por el hecho de que el entendimiento no dispone de la idea que muestra la imposibilidad de que exista en la realidad lo que se figura en las imágenes.

Y en este punto, para comenzar a indicar qué es el error, quisiera que notarais que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino solo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que ima-

gina estarle presentes. Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es [...], si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre (Spinoza, 1975a: 137).

Como se pone de manifiesto en estas últimas líneas, Spinoza no solamente no abomina la imaginación, sino que llega a considerarla como una virtud, como una capacidad positiva (de nueva cuenta, no podría ser de otra manera). Para que así se comprenda solo se requiere que intervenga la función reflexiva del conocimiento del segundo género, pues gracias a esa función el entendimiento advertirá la falta de conexión de lo imaginado con las cosas existentes y colegirá la creatividad de la imaginación.

El conocimiento del segundo género es el dominio de las ideas adecuadas, de aquellas que expresan la esencia de su objeto. En principio es esta la relación que el alma mantiene con el cuerpo: el alma es la idea del cuerpo y es

inescindible de este mientras viva; de ahí que la Proposición II-XXIII establezca: “El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo” (Spinoza, 1975a: 142). Pero esta relación es un caso especial; frente a ella está el caso general, que es el de las ideas que se forman en el entendimiento en relación con las cosas y con las conexiones que existen entre ellas (y que propiamente conforman el entramado de la realidad). Esta labor, que se extiende a todas las cosas y relaciones con las que entramos en contacto, solo puede realizarse a cabalidad, o sea, mediante el encadenamiento de ideas adecuadas, gracias a la identificación de las llamadas nociones *comunes*, que pueden estar presentes en la totalidad de las cosas existentes en el mundo (por ejemplo, el estado de movimiento o de reposo en todos los cuerpos) o en conjuntos de cosas más o menos extensos. Por medio del gradual descubrimiento de las propiedades comunes, la razón va reconstruyendo de manera adecuada la necesidad que impera en las interacciones que se dan entre las cosas y en las regularidades de la naturaleza. “Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la

parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente” (1975a: 152).

Ahora bien, el descubrimiento o la percepción de las propiedades comunes por parte del entendimiento se retrotrae a las conexiones que se entablan entre nuestro cuerpo y los cuerpos circundantes, de los que aquél se forma una idea; ello ocurre a condición de que las afecciones derivadas de esas conexiones no sean negativas, es decir, que no provoquen en nosotros una disminución de la potencia de actuar y persistir en la existencia. Esta última condición procede del hecho, ya señalado, de que para Spinoza el conocimiento no es un evento exclusivamente epistemológico, sino también y en idéntica medida una determinación cualitativa de la vida humana. “De aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado, y que se da igualmente en la parte y en el todo de cualquiera de ellos, habrá también en el alma una idea adecuada” (1975a: 153). Aunque en la exposición sistemática del conocimiento las nociones comunes se ordenan a partir de la más general o abarcante, en el proceso del conocimiento, dada la implicación cuerpo-alma recién apun-

tada, su percepción suele efectuarse en la dirección inversa. Con base en las descubiertas en el contacto con los objetos inmediatamente circundantes se reconocen otras de mayor amplitud, que a su vez permiten al entendimiento desarrollar la aptitud de identificar otras más abarcales, y así sucesivamente hasta alcanzar una percepción arquitectónica de la totalidad de las relaciones de los entes tal y como sus esencias formales se encuentran ordenadas en el entendimiento de Dios (hasta donde esto es factible para un entendimiento finito como el nuestro).

Sin embargo, el conocimiento del segundo género no alcanza a la esencia de las cosas en lo que esta tiene de particular y distintiva. Las ideas adecuadas que genera y articula tienen que ver con esta conexión con las afecciones del cuerpo que se producen en paralelo con las percepciones del entendimiento y con el discernimiento de sus vínculos y coincidencias mediante las nociones comunes, pero no captan lo que las cosas son en sí. “Aquello que es común a todas las cosas [...], y que está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular” (Spinoza, 1975a: 152). Para alcanzar la percepción clara

y distinta de la esencia singular de las cosas es preciso remontarse al conocimiento del tercer género, en el cual el entendimiento debe asumir otro desempeño; por decirlo de algún modo, debe pasar de la función reflexiva relacional a la función intuitiva, en la que las cosas y sus relaciones son contempladas desde una perspectiva distinta, en la que a propósito de la esencia de cada ente se hace patente la necesidad inmanente del orden de la sustancia.

La primera y más determinante característica del tercer género consiste en que se halla situado en la *perspectiva de la eternidad*, pues la captación de las esencias y del orden que asegura su unidad solo puede ser realmente clara y distinta (o sea, garantizadamente verdadera) en la medida en que comporta en cada caso la necesidad inmanente de dichas esencias y de dicho orden, y esto ocurre porque tal captación se da en el plano del entendimiento de Dios, y desde luego este atributo, como todos los que expresan la esencia absolutamente infinita de Dios, se da bajo la forma de la eternidad, que es la forma inherente a la *Naturaleza naturante*. Es aquí donde se alcanza el conocimiento plenamente verdadero de los entes, porque en este plano el entendimiento intuye la esencia de

cada uno de ellos al margen de su existencia, lo cual significa al margen de las afecciones que los entes suscitan en nuestro cuerpo, a partir de las cuales se forman en nosotros las ideas que tenemos de ellos en el mundo natural (bajo la forma de la historicidad). Por lo tanto, el paso del segundo género al tercero implica una mutación radical, un cambio sustancial a instancias del cual el conocimiento alcanzará su máxima concreción, no en el sentido de reunir la mayor cantidad de datos o referencias, sino en el sentido de que la captación de la esencia incorpora su ubicación en el orden eterno de las esencias y la expresión que ella y su ubicación adquieren en nuestra alma, en tanto que esta también está presente en el entendimiento de Dios. Sin embargo, la mutación que entraña este tránsito no representa una ruptura o conflicto con el segundo género; antes bien, cabe suponer la existencia de una especie de puente o enlace entre ambos géneros, que de alguna manera se presuponen mutuamente. “El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas según el tercer género de conocimiento no puede surgir del primer género, pero sí del segundo” (Spinoza, 1975a: 378).

Al nivel de los géneros del conocimiento es factible entender la forma, las razones y la posibilidad del tránsito del segundo al tercero, pero de cara al propio entendimiento humano, semejante paso resulta difícil de concebir en principio por varios motivos. Por supuesto, el principal de ellos es de índole ontológica y se infiere inmediatamente de las definiciones iniciales de la *Ética*. El tercer género postula una relación (o por lo menos un acercamiento) del entendimiento humano con uno de los atributos de Dios; en otras palabras, postula una relación entre el entendimiento de lo absolutamente infinito y el entendimiento de un modo finito. Por más inmanente que sea el vínculo que los une, entre ambos existe una distancia inconmensurable; aunque se hiciera abstracción de los contrastes cualitativos que pueda haber de por medio, bastaría en este caso la mera diferencia cuantitativa para volver problemático en extremo el acceso del entendimiento de un ente finito al dominio de uno infinito, porque aquí la diferencia cuantitativa (y cualquier otra diferencia que se pueda invocar) ha de interpretarse como un signo o una pista de un cambio ontológico: el paso de la temporalidad a la eternidad, de lo finito a

lo infinito. A pesar de todo, la concepción de Spinoza se mantiene firme e imperturbable en este punto. A contracorriente de lo antes insinuado, él sostiene que la inmanencia existente entre los atributos y sus modos (entre lo infinito y lo finito) hace posible la relación que nos ocupa; más todavía, la hace necesaria. Y esto es así justamente en virtud de que tal inmanencia implica que entre lo temporal y lo eterno no existe ninguna frontera ontológica que obligue a postular la existencia de dos realidades o dos mundos, como ocurría en la metafísica tradicional o en el pensamiento teológico. Las esencias de todas las cosas que pertenecen al plano temporal se encuentran, desde siempre y para siempre, en el entendimiento de Dios, incluida desde luego el alma humana; por lo tanto, esta última también se sitúa en la perspectiva de la eternidad. “El tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal, en cuanto que el alma misma es eterna” (Spinoza, 1975a: 380). —Es importante no identificar la eternidad que Spinoza atribuye al alma con la que prometen las doctrinas religiosas. Advierte que con la muerte del cuerpo también muere en el alma la parte que era afectada por el cuerpo y por las afecciones pasivas, de suerte

que lo propiamente eterno en ella es lo que precisamente puede estar presente en el orden del entendimiento de Dios, lo cual en último análisis significa que ni este último ni el alma restituida en el plano de la eternidad entrañan una identidad personal—.

“Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios” (Spinoza, 1975a: 380). Así, el tercer género del conocimiento, que ciertamente versa sobre las esencias y sobre el orden necesario que determina su unidad, comporta algo más; algo que da constancia de la forma absoluta de la realidad, a saber: la implicación ontológica y epistemológica de lo finito y lo infinito, de la temporalidad y la eternidad, de la *Naturaleza naturada* y la *Naturaleza naturante*. En tal virtud es lícito pensar que en cierto sentido, de la misma manera en que lo infinito no es un más allá de lo finito sino su propio despliegue, todo es eterno. Los cuerpos nacen y mueren, pero la materia de que están hechos y el orden natural que da origen a su vida no desaparecen, puesto que nunca fueron creados, puesto

que son parte de lo absolutamente infinito. Cuando el entendimiento alcanza a comprender esa implicación o copresencia de lo finito y lo infinito experimenta lo que Spinoza llama amor intelectual a Dios. “Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios. Pues del citado género surge [...] una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, Esto es [...], un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente [...], sino en cuanto que conocemos que es eterno; a esto es a lo que llamo ‘amor intelectual de Dios’” (1975a:382).

IV. La servidumbre y la libertad humanas

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

SPINOZA

NO SERÍA ERRÓNEO NI EXAGERADO AFIRMAR que el cometido crítico de la *Ética*, sobre todo en lo que el contenido de esta obra corresponde a su nombre, se encuentra resumido en estas líneas. Spinoza parte de un estado de cosas del que a su juicio derivan los más frecuentes y gravosos yerros, equívocos, fracasos y autoengaños que la vida de los hombres acumula a lo largo de su trayectoria: en medio de los trámites y afanes de la vida ordinaria se asumen a sí mismos, de modo espontáneo, resuelto e invariable, como sujetos en el sentido puntual del término, es decir, como individuos independientes, conscientes de sus necesidades, de sus capacidades, de sus deseos y sus fines; en otras palabras, consideran que son (o mejor dicho dan por descontado que son) dueños de sí mismos, que son libres porque generalmente pueden obtener o realizar lo que desean, o por lo menos pueden esforzarse por lograr sus propósitos. Por supuesto, dada la gigantesca desproporción imperante entre sus fuerzas y las del mundo circundante, han de ajustar sus metas y acciones a las condiciones que este les impone en cada caso. Han de aprender a mirar con suspicacia y escepticismo el desenlace de los hechos y las circunstancias; pero no a

sus propias disposiciones, a las determinaciones de su conciencia y de su voluntad; saben lo que quieren y lo que creen, lo que los fortalece y reafirma en relación con sus objetivos, sus bienes y su felicidad, etc. Y cuando esto no ocurre o deja de ocurrir, cuando sus cálculos y emprendimientos terminan frustrados, el disgusto y la pesadumbre que ello les ocasiona se vuelcan contra la condición humana, como si sobre esta pesara una fatalidad que actuara como causa remota de su desgracia. O bien, en caso de que sus arrebatos no alcancen tan altos relieves, hacen responsable a la sociedad, a la época o en última instancia, si no encuentran nada más a la mano, a la mala suerte; pero nunca a ellos mismos, a la insolvencia de sus expectativas, al desconocimiento de las fuerzas y factores que actúan en ellos mismos y determinan sus inclinaciones, a la sobreestimación de sus capacidades y la subestimación de sus limitaciones. Este es el problema de fondo, cuyas manifestaciones abarcan el espectro entero de situaciones trágicas que da sustancia a la imagen del ser humano como ente precario, vulnerable y finito.

La filosofía de Spinoza reacciona contra esta imagen. Sin negar sus limitaciones (por el

contrario, con base en un explícito reconocimiento de ellas) se aboca a demostrar que la finitud no es una desgracia, ni una condición puramente negativa ni un sinónimo de nulidad ontológica o existencial. Si más allá de las tesis y conclusiones que integran su armazón argumental la concepción de la sustancia como totalidad inmanente brinda un corolario crucial y esencialmente positivo, significativo y luminoso para toda conciencia, al margen toda relación con el discurso filosófico, ese es justamente el reconocimiento de que lo finito no surge ni desaparece en la nada, sino que es expresión de lo infinito, es parte positiva e imprescindible de la inagotable riqueza de este y aunque en la perspectiva de la historicidad solo disponga de una duración limitada, en la perspectiva de la eternidad, su esencia ocupa un sitio en el entendimiento de Dios desde siempre y para siempre.

Para acceder a esta perspectiva y revalorar a cabalidad la condición humana es preciso comenzar por tomar distancia crítica de ese dualismo falaz que la tergiversa en igual medida cuando la concibe como “un imperio dentro de otro imperio” (es decir, como una condición excepcional, distinta e independien-

te del mundo natural) que cuando la presenta como una forma de vida fallida y trágica, condenada al sufrimiento y la tristeza. Es preciso, por el contrario, restituir su lugar en el orden natural, y a partir de ese emplazamiento emprender el examen objetivo y sistemático de la conducta humana, de los mecanismos y procesos causales que determinan su desenvolvimiento objetivo y subjetivo, a fin de que los individuos dispongan de un conocimiento verdadero de sí mismos, merced al cual realmente se hagan duelos de sí mismos, lo que en primer término significa que alcancen la verdadera libertad. Semejante conocimiento, como queda advertido, solo es posible en el marco del orden natural entendido en función de su propia configuración y necesidad interna, o lo que es lo mismo, libre de toda figuración animista o antropomórfica, de toda interpretación escatológica o fatalista. Bajo estas directrices la *Ética* emprende el estudio de los afectos, los deseos y los estados de ánimo que hasta entonces, salvo contadas excepciones (como la investigación sobre las pasiones de Descartes), eran un tema marginal, como si se tratara de cosas que carecieran de importancia, indignas de ser estudiadas con rigor científico. A juicio

de Spinoza, lo procedente es lo contrario: la explicación natural de los afectos y las pasiones es indispensable para comprender y enfrentar los problemas fundamentales de la existencia humana. Para tal efecto hace uso del método geométrico deductivo que antes había empleado para el tratamiento de los temas de Dios, el alma y el conocimiento, a pesar de que quienes desdeñan el tema de las pasiones consideren que semejante procedimiento resulta impropio y chocante.

Pero mis razones para proceder así son estas: nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y su potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser el camino para entender la naturaleza de las cosas, cuales quiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas de la naturaleza. Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etcétera, considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares,

y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitamos (Spinoza, 1975a: 182).

Cabría agregar a lo recién transcrito que el estudio de los afectos, efectuado con base en las premisas y directrices esbozadas, no solo es tan digno y relevante como el de los restantes objetos de la ciencia natural, sino que viene a ser de la mayor importancia y trascendencia para el discernimiento de las cuestiones más elevadas y distintivas de la existencia humana, como la libertad y la felicidad. Dicho de otro modo, el estudio de los afectos no solo es digno y relevante, sino más digno y relevante que el de otras cuestiones relacionadas con la vida y la conducta humanas a las que tradicionalmente se les ha tenido en mayor estima, como las normas morales, las costumbres socialmente consagradas y otras instituciones cuya aceptación y cuyo cumplimiento se remiten a la conciencia y a la voluntad, bajo la suposición de que es en estas facultades donde se determinan y resuelven los impulsos, las direcciones y los fines del comportamiento, sin sospechar que acaso las

disposiciones que en cada situación adoptan dichas facultades están a su vez condicionadas por factores que escapan a su dominio. De ahí que las teorías tradicionales revistan un carácter persuasivo y retórico, o bien pedagógico y teleológico, toda vez que apuntan a fortalecer ciertas convicciones, creencias e ideales, con cuya posesión suponen que la voluntad y la conciencia conseguirán dominar por completo los múltiples impulsos, inclinaciones, apetitos y pasiones que se registran en el alma y en el cuerpo, y no de manera ocasional e inconexa, sino constante y concomitante. El estudio de los afectos que lleva a cabo Spinoza revela que el comportamiento humano es más complejo y problemático de lo que se suele creer; pone de manifiesto que la conciencia y la voluntad no constituyen los cimientos sobre los que se asienta completamente la conducta objetiva y subjetiva de los sujetos, y que las pasiones no son simples reacciones superficiales, sino que integran toda una infraestructura dotada de regularidades propias y de efectos recurrentes que no solo no se someten a las certezas y los dictámenes de la conciencia y a las decisiones de la voluntad, sino que más bien condicionan y limitan a ambas hasta el punto de que a la

postre sus presuntas resoluciones resultan ser efectos inducidos de los afectos y las pasiones. El caso paradigmático, como se comenzará a exponer en breve, es el de la concepción voluntarista de la libertad, que paradójicamente viene a ser una de las formas más persistentes y funestas de servidumbre embozada, por cuanto es procurada y defendida por quienes la padecen.

Para hacer visible esa configuración estructural de los afectos, como lo señala Spinoza de la manera más gráfica, es preciso abandonar los enfoques subjetivistas o espiritualistas y poner en práctica el método geométrico: “Así pues, trataré de la naturaleza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” (1975a:182). Tras esta puntualización es indispensable evitar condenar desde el primer momento a esta iniciativa de Spinoza a una interpretación mecanicista, con todas las agravantes y connotaciones peyorativas que el término reviste en el contexto filosófico actual, tan inclinado a las suspicacias antideterministas –pero al mismo

tiempo tan saturado de representaciones algorítmicas al nivel lingüístico y simbólico, que a fin de cuentas equivalen a una variante disfrazada del determinismo— con las que busca externar su airado rechazo de las concepciones mecánicas de la modernidad. Según se intentará mostrar a la vista de sus conclusiones, lejos de que la investigación spinozista de los afectos conduzca a una explicación determinista de la conducta, en la que la libertad y la capacidad de acción y autodeterminación acaben apareciendo como una triste ficción correlativa de la impotencia consuetudinaria del individuo y del control aplastante del poder del sistema social, abre la posibilidad de reemplazar la libertad aparente por una verdadera, fincada en la elucidación realista de la capacidades de acción y autonomía inherente a la condición humana; elucidación efectivamente realista en la medida en que implica un reconocimiento metódico de sus límites y de las afecciones contrarias.

En primera aproximación, la concepción de Spinoza parte de tres premisas o tesis primarias, a saber: la unidad indisoluble de cuerpo y alma, cuyas implicaciones originales de hacen patentes de inmediato; la potencia o capacidad de persistir en la existencia (*conatus*)

que es propio de todos los entes finitos y, por último, la virtud de los afectos de incrementar o reducir la potencia de actuar y persistir en la existencia. A estas premisas cabe añadir un cuarto principio fundamental según el cual no existe el bien y el mal en sentido universal; existe lo bueno y lo malo para cada individuo en función del aumento o disminución de su potencia de actuar que provoquen en él las cosas con las que entra en contacto, con lo cual queda entendido desde el principio que no se persigue la instauración de modelo y ley general al que tenga que ajustarse la vida y el comportamiento de todos los individuos.

En cuanto a la primera premisa, el planteamiento de Spinoza es claro y categórico, exento de excepciones y matices: “el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo, ya bajo tal otro, y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma” (1975a: 186). Sin duda alguna, es este uno de los elementos

más importantes y peculiares de la teoría que nos ocupa, y aunque su formulación es clara y rotunda en sí misma, no deja de acarrear ciertas dificultades de comprensión en el conjunto en razón de que solo queda debidamente entendida hasta que se le vincula con la totalidad del orden natural (o lo que es lo mismo, con el orden de los atributos de la extensión y el pensamiento de la sustancia), a pesar de que parece tratarse de una unidad propia y distintiva de la constitución del ente humano. En principio, lo que hay que retener es la intención y el énfasis que se echan de ver en las líneas citadas. En ellas, en efecto, no se habla de una relación o de una correspondencia esencial capaz de asegurar en todo momento la coincidencia precisa de los respectivos contenidos del alma y el cuerpo. Literalmente se afirma que ambos son “una y la misma cosa”. En tal virtud, el ente humano no es un compuesto, una combinación de dos ingredientes cuya integración tenga que ser garantizada mediante la participación de un tercer factor (que a su vez, por ser cualitativamente distinto de los dos primeros, también requeriría la agregación de causas o elementos adicionales que explicaran la interacción que mantendría con cada

uno de ellos). A partir de la metafísica de Descartes, la unidad del alma y el cuerpo se convirtió en uno de los problemas centrales de la filosofía moderna hasta antes de Kant. Y como se podría suponer al margen de la información historiográfica del periodo, Dios pasó a ser el candidato más socorrido para llevar a cabo esa tarea de mediación, a consecuencia de la cual, merced al antropomorfismo prevaleciente, llegó a aparecer desempeñando papeles verdaderamente cómicos y chuscos, al tener que hacer llegar al cuerpo de cada individuo las decisiones y mensajes de su correspondiente alma y a estas la información fisiológica de aquél, como si fuese la labor de un esforzado mensajero, que no obstante su infinito poder seguramente se encontraría siempre atareado en extremo asegurando la comunicación en tiempo real de afecciones y ocurrencias entre las almas y los cuerpos de todos los seres humanos vivientes en cada día (si es que no hubiera que sumar a los animales, por lo menos a los mamíferos superiores). Eso haciendo total abstracción del hecho, a cual más insólito y descabellado, de que un ser infinitamente poderoso y sabio invirtiera su poder e inteligencia en atender las demandas, a menudo caprichosas y de dudosa

calidad moral, de entes tan finitos y desconfiables como los humanos. Ni siquiera su infinita bondad podría justificar semejante pérdida de tiempo divino. Doctrinas como la del ocasionalismo de Malebranche o la del espiritualismo solipsista de Berkeley encabezan esa curiosa y aberrante tendencia.

En la concepción de Spinoza también es Dios el que asegura la unidad en cuestión, pero de una forma totalmente diferente, como se verá en seguida; tan diferente que en ella no viene al caso hablar de unidad o comunicación, habida cuenta de que cuerpo y alma son una y la misma cosa. Son el mismo ente considerado alternativamente en el plano de la extensión y en el del pensamiento. Sin embargo, el planteamiento de Spinoza dista mucho de ser reduccionista u homogeneizante; advierte con la misma claridad que entre el orden de las ideas y el de las afecciones no existe la posibilidad de interferencias o desconexiones. Una cierta idea no puede ser determinada por una afección corporal, sino por otra idea; tampoco puede darse la determinación inversa. Entre alma y cuerpo no media una relación causal, sino una implicación directa e inmediata, pues entre ambas no existe la necesidad ni la po-

sibilidad de un paso o traslado. “Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento y ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)” (Spinoza, 1975a: 185). Evidentemente, un planteamiento de esta índole no solo movería a los críticos del filósofo a presentar numerosas objeciones, sino también a sus seguidores les resultaría harto difícil pasar por alto los casos en los que parece indiscutible que el alma instruye al cuerpo para que lleve a cabo alguna acción específica, que no puede atribuirse al mero azar ni a la pura determinación del cuerpo en el orden del movimiento y el reposo porque responde a circunstancias y a fines precisos, es decir, a una intencionalidad singular e insustituible.

Frente a estos casos aparentemente incontestables Spinoza introduce un argumento que seguramente se antojó endeble o puramente especulativo a sus contemporáneos, pero que en el presente (desde los comienzos del siglo xx) representa una orientación innovadora y aportativa en el estudio de la mente y del organismo humano. El motivo de que generalmente consideremos a la mente como el factor activo o dominante y al cuerpo como el

receptivo o subordinado es que desconocemos en gran medida las capacidades y las formas de actuar de este último, solo tenemos constancia de sus respuestas o reacciones que se encuentran directamente vinculadas con las determinaciones de la mente –“vinculadas” según las representaciones de la propia mente, que es la que concibe al cuerpo y a ella misma como dos entidades distintas y conectadas mediante sus actos y disposiciones–.

Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora de que en los animales se observan muchas cosas que exceden con largueza la humana sagacidad (Spinoza, 1975a: 186).

La filosofía y la investigación científica han incursionado en el terreno que aquí acota Spi-

noza y han llevado a cabo numerosos y estimulantes hallazgos que confirman las expectativas de este pensador, amén de que a la sazón se cuenta con un basto acerbo de experiencias y datos que redundan en la conclusión de que entre lo mental y lo corporal, entre lo psicológico y lo fisiológico, no existe una frontera sólida e impenetrable, sino una zona de mediaciones y gradaciones de múltiple densidad. En todo caso, se puede afirmar que Spinoza acertaba al estimar que las capacidades y poderes del organismo exceden con mucho a las funciones que se le atribuían en su época.

En cuanto al pasaje citado, es necesario advertir ante todo que Spinoza no ignora ni niega que existen actos u operaciones que el cuerpo no puede realizar sin la determinación del alma. Pero además de estos, presumiblemente existe un espectro de funciones que lleva a cabo el cuerpo sin que el alma tenga conocimiento alguno de ellas y que, a mayor abundamiento, sin duda alguna son condicionantes o por lo menos concurrentes necesarios de las propias operaciones del alma. Y esto último viene a ser la fuente principal y permanente de las equivocaciones, las confusiones, las falsas atribuciones y las sobreestimaciones que rodean a la

sedicente relación cuerpo-alma y a la preconizada supremacía de esta, que tradicionalmente la hizo aparecer como el soberano de un reino. Dado el desconocimiento de la diversidad y el alcance de las capacidades del cuerpo, se desconoce en igual medida la incidencia efectiva de este en la actividad (y la pasividad) del alma. De esto resulta que el alma no solo desconoce las capacidades del cuerpo, sino también sus propias capacidades, lo cual le lleva a considerar como tales lo que no es más que efecto de las funciones del cuerpo. “De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener esta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas, su ignorancia —que les trae sin cuidado— acerca de la verdadera causa de esa acción” (Spinoza, 1975a: 187). De acuerdo con lo anticipado en párrafos anteriores, el caso más grave e ilustrativo es el que atañe, ni más ni menos, que a la libertad, con sus diversas y a menudo lastimosas consecuencias.

Para expresar con la debida radicalidad esta cuestión se puede comenzar por señalar que justamente cuando los hombres proclaman su libertad y se solazan en ella ratifican con mayor

firmeza su servidumbre, lo cual constituye (por lo menos para el hombre moderno, que en ello fincaba su singularidad cultural, política y espiritual) la peor de las tragedias que podría sufrir. Ordinariamente los hombres se consideran libres porque se hallan en condiciones de elegir o porque toman la decisión de emprender tal o cual acción; a su parecer son libres en virtud de que sus elecciones y acciones derivan de su conciencia y de su voluntad, las cuales presuntamente operan de manera autónoma, incondicionada, asumiendo motivos y decisiones espontáneamente, como si éstos surgieran de la nada, por generación extracausal. Lo cierto, empero, es que semejante concepción es la forma halagüeña y autocomplaciente de transformar la ignorancia en una fortaleza y una virtud. Consideramos que elegimos y decidimos libremente porque desconocemos las causas y los factores de determinan en cada caso nuestras elecciones e iniciativas, así como gran parte de nuestros deseos y pasiones. La amplitud de nuestra presunta libertad queda estipulada por las limitaciones de nuestra conciencia; o bien, la extensión de nuestra libertad coincide con la del desconocimiento de nosotros mismos.

De modo que la experiencia, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres creen ser libres solo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan, y, además, porque las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo, pues cada cual se comporta según su afecto (Spinoza, 1975a: 189).

La posibilidad de la libertad no radica en la conciencia, en las disposiciones que adopte la conciencia, sino en las causas que determinan en ella esas disposiciones. Dichas causas implican las afecciones que experimenta el cuerpo, en tanto que este se halla constante y diversamente relacionado con otros cuerpos que suscitan en él modificaciones igualmente diversas en su potencia de actuar; y la mayor parte de dichas afecciones pasan desapercibidas por la propia conciencia, debido a lo cual en esta surge la creencia de que sus disposiciones son fruto exclusivo e incondicionado de su actividad o, lo que es lo mismo, que la totalidad de sus ideas surgen en forma espontánea e independiente de sí misma, mediante la creación

y combinación de las mismas, cuando lo cierto es que en su desenvolvimiento ordinario la conciencia solo dispone de una representación limitada y superficial de su propio funcionamiento, o en palabras de Spinoza, opera con ideas inadecuadas de las cosas que le rodean y de sí misma.

Pero cuando se llega a este punto se tiene la impresión de que tropezamos con una contradicción o, en todo caso, que se nos ofrecen dos planteamientos que no parecen concordar. Por un lado, tenemos la tesis según la cual las ideas no pueden ser causadas por las afecciones del cuerpo, ni lo inverso y, por otro, tenemos que el alma no es independiente y que sus contenidos o actos se encuentran ligados y condicionados por las afecciones del cuerpo. Pareciera, pues, que el alma aparece primero como independiente y después como dependiente del cuerpo. La respuesta que daría Spinoza a este dilema sería que el alma no es independiente ni dependiente del cuerpo, sino que es un modo finito de la sustancia, que en el plano del atributo pensamiento figura como alma y en el de la extensión figura como cuerpo. No hay aquí ninguna dualidad que se traduzca en un incesante conflicto o competencia que apunte

a decidir cuál de los elementos es el dominante y cuál el subordinado. Tampoco se trata de restar autonomía a las ideas o de conectarlas con algo esencialmente distinto y limitante; de nueva cuenta, no cabe pensar en una dicotomía cuyos términos deban someterse a una síntesis. Antes bien, es menester caer en la cuenta de que las ideas no son entidades etéreas y fugaces que aparecen y desaparecen a tono con los impulsos o antojos de la conciencia, sino producciones complejas que responden simultáneamente a determinaciones mentales (lógicas) y corporales que por lo demás forman parte de un entramado no lineal ni unidimensional, que reviste regularidades y variaciones de diversos tipos y rangos. Expresado de manera más concisa, no es que las ideas y las afecciones tengan que interactuar y determinarse mutuamente (con las inevitables disparidades o disonancias que ello acarrea), sino que ideas y afecciones son una y la misma cosa, que se manifiesta concomitantemente en los dos planos o atributos de la Sustancia de los que son expresión esos modos finitos que son los seres humanos. “Todo ello muestra claramente que tanto la decisión como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son cosas simul-

táneas por naturaleza, o mejor dicho, son una sola y misma cosa, a la que llamamos ‘decisión’ cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y ‘determinación’ cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión, y la deducimos de las leyes del movimiento y el reposo” (Spinoza, 1975a: 189). Es conveniente detenerse a ponderar la significación filosófica de estas formulaciones, pues, como antes se apuntó, en ellas se hace patente que la concepción de Spinoza no parte de, ni desemboca en, una visión reduccionista de la realidad natural ni de la condición humana. Asimismo, permiten reparar en el riesgo de tergiversar el sentido de fondo de esta concepción al calificarla de “monista”, ya que generalmente este adjetivo se asocia con teorías que asumen enfoques o directrices simplificantes, es decir, que de modo explícito o implícito buscan retrotraer el comportamiento humano a un principio o factor primordial y simple, frente al cual la multiplicidad de elementos, procesos y manifestaciones que entraña aquél se convierten en efectos fenoménicos, en meras apariencias cuya razón de ser (por más que a fuerza de maniobras retóricas se intente hacer creer otra cosa) no es otra que la de servir de marco o contrapunto

de dicha entidad unitaria y omnipresente. La concepción de Spinoza toma otra dirección. Ciertamente afirma la existencia de una sola sustancia, pero de una sustancia tan diversa, multidimensional y dinámica como la realidad en su sentido más abarcante. En el seno de esa sustancia el ente humano, que ha dejado de aparecer ilusoriamente como un ser privilegiado y excepcional, tampoco se presenta como el producto de una entidad o causalidad simple; en cualquiera de sus manifestaciones (aun en las más precarias y negativas) se perfila como un ser intrínsecamente diverso y cambiante, a través de cuya actividad se refleja con fidelidad (incluso más allá de las limitaciones de su conciencia) la multiplicidad infinita de la realidad de la que forma parte. Hasta en los contenidos inmediatos de su experiencia ordinaria subyace un tejido causal tan rico en posibilidades de aumentar o reducir su capacidad de persistir en la existencia, que en cada caso se ve obligado a ampliar los horizontes de su entendimiento.

Lo que se halla en juego en esta concepción es una nueva forma de comprender la unidad ontológica constitutiva del ente humano sin menoscabar u obliterar su diversidad intrínseca, pero también lo contrario: reconocer la

multiplicidad de sus experiencias y capacidades sin desestimar su identidad fundamental. Así como Dios es tan material como espiritual, el ser humano es tan corporal como mental o racional. Para restituir esa unidad –desarticulada y proscrita por las corrientes espiritualistas y religiosas que durante siglos se habían dado a la tarea de denigrar al mundo natural y sobrevalorar al espiritual– es necesario dirigir la atención del pensamiento filosófico a la actividad y a la función determinante del cuerpo y someter a crítica los desdoblamientos innecesarios y las atribuciones falsas con que se busca reafirmar el dominio del alma sobre el cuerpo. A juicio de Spinoza, esto último es el caso de la voluntad, con base en la cual se suele caracterizar al comportamiento humano como esencialmente teleológico, lo que lo hace aparecer como ajeno e incompatible de entrada con cualquier clase de determinación causal o natural, y de este modo se restablece la inclinación a pensar o imaginar que el ser humano no es de este mundo, que a pesar de estar atrapado en un organismo, o sea en una entidad física regida por leyes mecánicas o biológicas, vive y se comporta en función de intenciones y fines que solo pueden gestarse

en su alma. Frente a esta entronización de la voluntad, Spinoza refrenda la explicación antes consignada: hablamos de voluntad y le otorgamos poderes extraordinarios, cualitativamente distintos y superiores a los del resto de nuestras facultades (todas ellas expuestas a los condicionamientos del mundo circundante), en virtud de que somos conscientes de nuestras decisiones pero no de sus causas, es decir, de las afecciones activas o pasivas, positivas o negativas que las producen, lo cual en sí mismo revela de manera inequívoca los límites de nuestra conciencia, ya no solo respecto del cuerpo, sino también de su propio funcionamiento. En razón de ello, Spinoza niega categóricamente la existencia de una voluntad incondicionada, desligada de toda mediación causal. “No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y esta a su vez por otra, y así hasta el infinito” (1975a: 168).

Sin embargo, no hay que extraer de esta tesis una conclusión liquidacionista, como hacen algunos lectores de la *Ética*, quienes declaran con incontestable seguridad que su autor niega rotunda y radicalmente la existen-

cia de una capacidad volitiva en el alma que genere intenciones y fines en el desarrollo del comportamiento, de suerte que tales fines e intenciones no pasan de ser meras ficciones o imágenes psicológicas con las que el entendimiento se representa los condicionamientos a que se ve sometido. Hay que aceptar que no se puede desmentir de modo frontal y categórico esta interpretación en virtud de que Spinoza rechaza efectivamente la hipótesis de la voluntad como facultad autónoma. En lugar de tal hipótesis, afirma que lo que recibe esa denominación en realidad forma parte del entendimiento, es el aspecto volitivo de su actividad: “La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo” (1975a: 170). Sin embargo, no solo a la voluntad le niega el estatus de facultad autónoma y originaria; de hecho sostiene que no existen en el alma facultades de esa índole, facultades que, además de actuar en forma independiente en cada caso, preexistan a sus actos o contenidos. Tampoco el entendimiento tiene esa condición, no debe ser concebido como una estructura permanente y autorregulable.

De la misma manera se demuestra que no hay en el alma ninguna facultad absoluta de en-

tender, desear, amar, etc. De donde se sigue que estas facultades, u otras semejantes, o son completamente ficticias, o no son más que entes metafísicos, o sea, universales, que solemos formar a partir de los particulares. De modo que el entendimiento y la voluntad se relacionan con tal y cual idea, o con tal y cual volición, de la misma manera que ‘lo pétreo’ con tal y cual piedra, o ‘el hombre’ con Pedro y Pablo [...] Pero antes de seguir adelante, viene a cuento advertir aquí que entiendo por ‘voluntad’ la facultad de afirmar y negar, y no el deseo; es decir, entiendo aquella facultad por la que el alma afirma o niega lo verdadero o lo falso, y no el deseo, por el que el alma apetece o aborrece las cosas (Spinoza, 1975a: 168).

Lo que se desprende claramente de estos planteamientos es que Spinoza no niega sin más la existencia de la voluntad. Si lo hiciera, ciertamente se podría decir que había adoptado una posición muy original –como se complacen en sugerir algunos de sus intérpretes, aunque sin ir al fondo de la cuestión–; pero sería fácil descubrir que además de original sería a todas luces insostenible, y además de insostenible resultaría contraria a las directri-

ces y las finalidades vertebrales de su filosofía, la cual de ninguna manera pretende erradicar el espiritualismo tradicional a costa de convertir al hombre en un dispositivo mecánico perfectamente regulable y predecible, sino en lo contrario: el cuestionamiento de las teorías insolventes de la libertad tiene el propósito de alcanzar una comprensión realista y viable de la libertad individual y colectiva. Spinoza niega tajantemente que la voluntad sea una “facultad absoluta”, pero no niega que se verifiquen en el alma actos volitivos. Incluso en las líneas transcritas procede a estipular lo que entiende por voluntad y con ese fin emplea el término de “facultad”, aunque es claro que le da el sentido de una capacidad específica, no de una estructura incluida en el programa genético de la especie, por decirlo de un modo entendible en la actualidad. Valdría decir que es la capacidad de tener el alma de afirmar o negar sus propios contenidos, es decir, las ideas (ya sean adecuadas o inadecuadas) que registra el entendimiento; o en otros términos, es la capacidad de tener voliciones singulares, no la facultad de desear o de decidir por iniciativa propia e independiente. “En el alma no se da ninguna volición, en el sentido de afir-

mación o negación, aparte de aquella que está implícita en la idea en cuanto que es idea [...] En el alma no hay ninguna facultad absoluta de querer y no querer, sino tan solo voliciones singulares, a saber: tal y cual afirmación, tal y cual negación” (Spinoza, 1975a: 169). Si a esta puntualización se añade la tesis acerca de la igualdad de la voluntad y el entendimiento, la concepción de Spinoza sobre la actividad del alma (en su identidad con el cuerpo) queda suficientemente explicitada: “La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo [...] La voluntad y el entendimiento no son sino las mismas voliciones e ideas singulares (por la Prop. II-48 y su Escolio). Ahora bien, una volición singular y una idea singular son uno y lo mismo. Luego la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo” (1975a: 170). De esta suerte se arriba a la conclusión de que la naturaleza o condición ontológica del ente humano, tanto por lo que toca a la inserción de su esencia en el atributo pensamiento como en su inserción en el atributo extensión, no se cifra en una forma universal o en un conjunto de propiedades invariables, sino en un entramado de actividades o fuerzas variables, positivas y negativas, adecuadas e inadecuadas, de cuya

integración singular deriva la esencia y la existencia peculiares de cada individuo.

Pero ¿de dónde proviene semejante actividad? ¿Qué determina la articulación específica de las acciones (y pasiones) que conforman la vida de cada ser humano? ¿Las leyes o reglas que rigen la unión, oposición o alternancia que se producen entre las diferentes clases de acciones son puestas o conocidas por la conciencia, o más bien la conciencia está sometida a dichas leyes? Es aquí donde tiene que ser invocado el principio ontológico fundamental de la filosofía spinozista, aquel en que descansa la inmanencia de lo finito y lo infinito, la implicación recíproca de los modos y los atributos de la sustancia, así como la presencia de Dios en todos y cada uno de los entes que integran la totalidad de lo real, y además el que explica la servidumbre de los seres humanos y su posibilidad de acceder por sí mismos a la verdadera libertad. Aludimos, por supuesto, al célebre *Conatus*, que en razón de su importancia en el conjunto del sistema de Spinoza y en cada una de sus partes debiera figurar desde el comienzo de la *Ética*, pero que es presentado hasta la Proposición III-IV: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su

ser” (1975a: 191). Sin embargo, se hace referencia a él desde el Escolio de la Proposición XLV de la primera parte, y justamente ahí aparece como materia de una deducción que, por concernir a todos los entes y no a uno o algunos en concreto, al señor Vidal Peña le parece anodino. Huelga decir que nosotros, en cambio, lo consideramos crucial; a mayor abundamiento, no solo vemos en él la columna vertebral de la teoría de la Sustancia precisamente por su sentido y alcance, sino que nos inclinamos a pensar que se trata de un principio que dispone de singular relevancia al margen de la filosofía de Spinoza. El mismo Vidal Peña hace referencia al hecho de que un autor de principios de siglo xx lo interpretaba como “una generalización metafísica del principio de la inercia”, lo cual resulta ser una asociación más o menos obvia que sin duda se ha sugerido muchas veces. Al margen de ella, nos parece que hay motivos para relacionarlo con una cuestión primordial de la astrofísica actual, a saber: el problema de la persistencia y la estabilización de la energía en el proceso de la inflación cósmica. —Efectivamente se trata de especulación metafísica que poco o nada puede significar para los científicos ortodoxos o los estudiosos de la cien-

cia de formación positivista, pero que puede resultar estimulante para quienes se acercan a la ciencia con otros ojos y con otras filiaciones epistemológicas—.

La Proposición II-XLV establece: “Cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa existente en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios” (Spinoza, 1975a: 164). Esta tesis, que evidentemente se ubica en el centro del sistema spinozista, puesto que en ella se finca la condición de inmanencia que determina la trabazón interna y la peculiaridad ontológica de este, adquiere plena concreción y consistencia la concepción de la sustancia. Gracias a su observancia omnímoda tanto en la perspectiva de la eternidad como en la perspectiva de la temporalidad, al nivel de la *Naturaleza naturante* y al de *la Naturaleza naturada*, la inmanencia de lo absolutamente infinito en el orden de los entes finitos deja de ser una presunción virtual o espiritual y cobra un carácter ontológicamente tangible y dinámico. Lo ontológicamente primordial no es la mera existencia —pues hasta lo más fallido, contingente y desprovisto de valor o sentido puede llegar a existir en un momento dado—, sino el *persistir* en la existencia, y es esto lo que

todos y cada uno de los entes finitos reciben de Dios; es a través de esta persistencia que la esencia eterna e infinita de Dios se halla necesariamente implicada en cada cosa existente.

Por 'existencia' no entiendo aquí la duración, esto es, la existencia en cuanto concebida abstractamente y como si fuese una especie de cantidad. Pues hablo de la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos [...] Digo que hablo de la existencia misma de las cosas, en cuanto son en Dios, pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios (Spinoza, 1975a: 164).

Existir no es simplemente durar un cierto tiempo de cualquier manera, sino perseverar en la existencia, persistir en el ser que se es. Para existir se requiere una fuerza que permita esa persistencia, y es precisamente esa fuerza lo que proporciona Dios a todos los entes singulares; mediante esa fuerza la esencia infinita de

Dios está implicada en cada uno de ellos. Por eso cada uno de ellos es en Dios y se concibe por Él. En este sentido es lícito afirmar que lo que compartimos con Dios es su existencia, o bien que somos en Dios porque formamos parte de su existencia, somos expresiones o modos finitos de su existencia eterna e infinita, de su infinito poder de perseverar en la existencia.

La potencia por la que las cosas singulares –y por consiguiente el hombre– conservan su ser, es la misma potencia de Dios, o sea, de la Naturaleza, no en cuanto es infinita sino en cuanto puede explicitarse a través de una esencia humana actual. Así pues, la potencia del hombre, en cuanto explicada por una esencia actual, es una parte de la infinita potencia, esto es, de la esencia, de Dios o la Naturaleza (Spinoza, 1975a: 272).

A la luz de formulaciones como la presente se impone reiterar que la inmanencia por la que Spinoza concibe a Dios y a los entes finitos como recíprocamente implicados (es decir como una sustancia absolutamente infinita que se expresa en infinidad de modos finitos)

no es puramente ideal, figurativa o simbólica, sino sustancial, pues comprende al orden natural en su totalidad.

El conjunto de acciones y pasiones que experimenta el ente humano, es decir, la totalidad de los afectos que registra a lo largo de su vida constituye el despliegue de ese esfuerzo o potencia de persistir en la existencia. De acuerdo con la índole de sus causas y con la compatibilidad o incompatibilidad que tengan con la esencia corporal, los afectos incrementan o disminuyen la capacidad de perseverar en la existencia, capacidad que significa potencia de actuar, en la medida en que el incremento y la disminución aludidos dependen respectivamente de si el comportamiento es activo o pasivo.

Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de actuar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. *Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por 'afecto' una acción; en los otros casos, una pasión*". La definición anterior a esta establece: "Digo que *obramos*, cuando ocurre algo,

en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padecemos*, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial (Spinoza, 1975a: 183).

Propiamente en todos los momentos de su existencia, y en todas las situaciones o estados de cosas en las que esta se verifica, el individuo entabla relaciones con otros individuos y con una multiplicidad de cosas. A través de estas diversas y cambiantes relaciones los modos finitos entran en composiciones múltiples en las que se exponen a combinaciones positivas y negativas. Esta condición básica pone de manifiesto en primera instancia que los entes finitos (por ende los seres humanos) existen, por así decirlo, permanentemente volcados al exterior; no solo no pueden vivir al margen del mundo circundante a efecto de evitar ser presa de encuentros que minen su capacidad de perseverar en la existencia, sino que esta se desarrolla en la medida en que el ente sea susceptible de en-

tablar un mayor número de relaciones con los entes que le rodean y ser afectado de formas más diversas, pues solamente así aumentan sus posibilidades de desplegar su capacidad de comportarse activamente y de adquirir un conocimiento adecuado de aquello que resulta favorable para su organismo corporal y mental, es decir, para aumentar su potencia de actuar; ello bajo el entendido de que, en virtud de su unidad indisoluble, no puede darse el caso de que en este respecto se produzca una discrepancia entre el alma y el cuerpo, por lo que si algo así llegara a manifestarse necesariamente sería consecuencia de un conocimiento incompleto o confuso, esto es, inadecuado. “La idea de todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez aumenta o disminuye, favorece o reprime, la potencia de pensar de nuestra alma” (Spinoza, 1975a: 195). De cualquier forma, es necesario advertir que el esfuerzo por perseverar en la existencia no se encuentra circunscrito a la posesión de ideas adecuadas o de puras ideas adecuadas, de modo que cuando el entendimiento concibiera ideas inadecuadas acerca de los efectos que producen los encuentros con los individuos o las cosas circundantes

tal esfuerzo se interrumpiera. Si esto ocurriera la vida humana inevitablemente sería más vulnerable y limitada de lo que es, además de que ello supondría una especie de preeminencia vital del entendimiento. “El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo” (Spinoza, 1975a: 193).

Una vez que los entes entran en la existencia (es decir, cuando a su esencia se une la existencia) es el *conatus* lo que los mantiene en ella, y lo hace en función de la cantidad y variedad de encuentros que cada uno llegue a tener con lo que le circunda, y sobre todo en función de la cualidad (positiva o negativa, activa o pasiva) de las afecciones que experimente su cuerpo (y las ideas que de ellas se forme su entendimiento) a consecuencia de tales encuentros. En razón de ello, a lo largo de la vida el *conatus* acusa continuas variaciones, aumenta o disminuye con arreglo a la índole de las afecciones que registra el organismo y de las ideas a que estas dan lugar. Queda claro, por tanto, que en sí mismo no es un factor fijo o estático, que permanezca invariable a lo largo de la existencia, ni es tan simple y

uniforme como el principio de la inercia que rige las relaciones espacio-temporales de los cuerpos inertes. Por eso es necesario identificarlo con una fuerza cambiante que responde a relaciones y estados de cosas complejos que no se pueden enmarcar en modelos o reglas de proporcionalidad universal (sobre todo si se toma en cuenta que en innumerables ocasiones el comportamiento del individuo no atiende a una sola relación con una cosa singular, sino que simultáneamente mantiene diversas relaciones con objetos y sujetos de su entorno, algunas de las cuales pueden ser positivas, otras negativas y otras más que eventualmente pueden no ser positivas ni negativas, debido a lo cual al mismo tiempo experimenta afecciones de aumentan y disminuyen su potencia de perseverar en la existencia).

Lo único que en principio es indudable e inalterable es el hecho de que esta potencia se incrementa con las afecciones activas y decrece con las afecciones pasivas, por lo que el cuerpo y el alma habrán de tender naturalmente a la procuración de las primeras y la elusión de las segundas (salvo en los casos en que la servidumbre ejercida por las pasiones haya llegado al extremo de inducir a la repetición de afec-

ciones negativas aun a sabiendas de que lo son, o sea, a pesar de que el entendimiento tiene conciencia del daño que provocan los afectos que experimenta y es incapaz de evitarlos); pero de cualquier manera, sea cual sea la fortaleza corporal y la lucidez mental de los individuos, permanentemente estarán expuestos a toda clase de afecciones en virtud del modo y el grado en que se avengan o no con los entes que les rodean, dado que es prácticamente imposible que puedan desenvolverse en contextos en los que exista plena garantía de que los encuentros serán exclusivamente positivos. De hecho, por razones que saldrán a relucir en seguida, aun en individuos que comparten hábitos, intereses, virtudes y capacidades las afecciones que reciben por las relaciones que entablan entre ellos pueden resultar completamente diferentes: lo que a unos les lleva a incrementar su potencia de actuar a otros puede ocasionarles un considerable decremento de la misma. A lo anterior todavía hay que agregar la circunstancia de este esfuerzo o potencia sufre variaciones en el curso de la existencia de un individuo, ya no por la índole de las afecciones que experimenta, sino en virtud de la trayectoria y evolución natural de su organismo: no

puede ser igual la potencia de actuar de su infancia que la de su madurez o la de su vejez; además de que obviamente puede ser alterada en forma temporal o definitiva a causa de enfermedades, accidentes o hechos traumáticos de las especies más variadas e imprevisibles. La conclusión a que arribará Spinoza de cara a esta conjunción de diversidades, según se verá, es la imposibilidad de postular una noción universal del bien o del mal.

El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras, por las que su potencia de obrar aumenta o disminuye, y también de otras maneras, que no hacen mayor ni menor esa potencia de obrar [...] Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras (1975a: 183-184).

Se podría llegar a pensar que esta ingobernable multiplicidad de estados y consecuencias resulta incompatible con el orden necesario que unifica y armoniza a las esencias de todos los modos finitos en el entendimiento de Dios.

Pareciera, entonces, que ese orden es transgredido al nivel de la vida real y concreta de los individuos en el mundo natural. Semejante contraste se explica en virtud de que lo que se encuentra estipulado en las respectivas definiciones de la sustancia y de los modos finitos: mientras la sustancia es en sí y se concibe por sí, y por lo tanto su esencia implica necesariamente su existencia, los modos son afecciones de la sustancia, es decir, son en otra cosa, por la cual se conciben, por lo que su esencia no implica su existencia. Tal es la diferencia ontológica que distingue a lo finito de lo infinito. La existencia de lo infinito se sitúa en el plano de la eternidad, en tanto que la existencia de lo finito pertenece al plano de la temporalidad. Para muchos, esto constituye la condición trágica del ser humano; pero considerado en profundidad ese punto de vista solo es sostenible si se prescinde del sentido de la totalidad inmanente que visualiza Spinoza. Cuando se reflexiona sobre la cuestión con base en ese sentido se cae en la cuenta de que la diversidad referida, por arbitraria e caótica que se antoje, dispone de un valor y una razón de ser. Si la existencia en el plano temporal (es decir, la existencia de los entes finitos) fuera tan armó-

nica y uniforme como el orden eterno de las esencias, resultaría ser absolutamente insopor- table y desquiciante.

La diversidad, con sus irregularidades, alteridades y mutaciones, no es simplemente signo de deficiencia o precariedad ontológica, sino también manifestación de riqueza y variedad de la realidad. En su ausencia lo finito no sería más que la repetición (inútil, vacía, innecesaria) de lo infinito, y lo infinito sería infinitamente monótono... ¿Qué sería Dios, la sustancia, lo absolutamente infinito, sin la polifonía cambiante, efímera y diversa de la finitud? ¿Sería más absoluto? Imposible. Sería el Ser puro, inmaculado, absolutamente idéntico a sí mismo. Pero el Ser puro es lo mismo que la Nada pura; entre uno y otra solo media el nombre, y el nombrar es una afección, una expresión de lo finito. Así, cabe colegir (con todo el riesgo de equivocarnos, inherente a lo que habita en el plano de la temporalidad) que muy probablemente la razón de ser del ámbito inmanente de lo finito estriba en impedir que lo absolutamente infinito se confunda con la infinitud vacía de la nada.

Con este preámbulo, y tomando como pre- misa principal la preeminencia ontológica del

conatus, pasamos a la descripción de los afectos y de la forma en que mediante su configuración dinámica se resuelve la disyuntiva de la servidumbre y la libertad.

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*; por ende, este no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre ‘apetito’ y ‘deseo’ no hay diferencia alguna, si no es la de que el ‘deseo’ se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: *El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo*. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetece-mos ni deseamos algo porque lo juzgemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetece-mos y deseamos (Spinoza, 1975a: 194).

Este pasaje muestra nítidamente la naturaleza de la concepción ética de Spinoza, y

muestra de paso la enorme e inocultable deuda que contrajeron con él filósofos que figuran en la historia de la filosofía como abanderados de una alternativa que rompe con el canon normativo y teleológico que había presidido la corriente preponderante en la tradición del pensamiento ético, como es el caso de Schopenhauer y Nietzsche (aunque, como la mayoría de quienes recibieron la influencia o la herencia de Spinoza, ambos fueron reacios a reconocer su deuda).

Como se advierte de inmediato, el fundamento de la ética de Spinoza estriba en el esfuerzo por perseverar en la existencia y en la potencia de actuar, que en su ejercicio vienen a ser dos manifestaciones de la misma capacidad. Ahora bien, según lo expuesto, el aumento o disminución de esta capacidad se determina en cada caso por la índole (activa o pasiva) de las afecciones que experimenta el cuerpo y las ideas que elabora el alma a partir de las mismas; a su vez, tales afecciones o afectos se producen por los múltiples contactos o interacciones que los individuos entablan con las cosas que les rodean, lo cual revela la intervención de otra capacidad fundamental, de la que depende su existencia tanto como la antes mencionada:

la capacidad de ser afectados. El carácter fundamental e imperativo de esta deriva de modo directo e inmediato de la determinación ontológica de todo ente finito, a saber: de la insuperable e innegociable imposibilidad de subsistir por sí mismo, en total independencia respecto de todo lo que el ente no es.

Es imposible que el hombre no sea parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada [...] De aquí se sigue que el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones, y que sigue el orden común de la naturaleza, obedeciéndolo, y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas (Spinoza, 1975a: 272-273).

En consecuencia, cualquiera que sea nuestra forma de vida y el nivel de nuestra conciencia, lo mismo que el lugar social y la buena o mala fortuna que nos haya tocado, dependemos del mundo circundante, de lo que no somos; y el vínculo esencial e irremplazable que mantenemos con este consiste en las pasiones. De la diversidad y la intensidad de las pasiones que sufrimos deriva el estado y la capacidad

de actuar y perseverar en la existencia. Más aún, como advierte Spinoza al principio de la cuarta parte de la *Ética* (“*De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos*”), la intensidad con que las pasiones nos afectan no depende de la potencia de actuar de que dispongamos en cada caso, sino que ocurre más bien lo contrario, lo cual redundaría en la descalificación de las teorías voluntaristas, que atribuyen al poder de autodeterminación del alma la posibilidad de anular o reducir al mínimo la influencia del mundo exterior sobre la conducta objetiva o subjetiva de los individuos. “La fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra” (1975a: 273). La manera adecuada y realista de hacer frente a las pasiones (que por definición suscitan en nosotros efectos negativos) no consiste en tratar de erradicarlas o combatir las frontalmente, como si bastara con poseer un grado elevado de templanza o autodomínio, sino en contrarrestar su fuerza por medio de afectos de signo contrario, o sea de los que aumentan nuestra potencia de actuar. Lo que en todo caso

se mantiene en pie es el hecho de que nuestra existencia se halla determinada por afectos, y que éstos de ninguna manera pueden ser únicamente positivos. Por lo demás, habida cuenta de que cada individuo reacciona y es afectado de modos diferentes por los múltiples encuentros que tiene con las cosas y los individuos del mundo circundante, no se puede tener por cierto que todas las pasiones susciten efectos negativos en todos los cuerpos, es decir, que todas ellas invariablemente redunden en una disminución de la potencia de actuar en todos los individuos. Hay que tomar en cuenta que en las etapas iniciales de la vida de un individuo, en las que presumiblemente este no ha desarrollado suficientemente el entendimiento y la disposición para elaborar ideas adecuadas, la principal fuente de afecciones positivas son los encuentros en el contexto exterior, una parte de los cuales resultan buenos para él, en la medida en que la relación que entabla con otros entes da lugar a una composición que permite la suma de sus fuerzas y por ende el aumento de su potencia de actuar. Conforme se desarrolla el individuo se amplía la posibilidad de que sus afecciones sean mayormente afectos y no pasiones, esto es, se hace más apto para procurar

encuentros más favorables, lo que le permite ser más activo y tener ideas adecuadas, ya que las pasiones, aunque tengan un efecto corporal positivo, dan lugar a imágenes (conocimiento del primer genero) y a ideas inadecuadas, ya que son una mezcla de las cosas exteriores y del propio cuerpo. Sin embargo esta evolución es relativa, pues en todo momento los seres humanos están expuestos a las afecciones pasivas y jamás dejarán de tener pasiones. “Por ello, es evidente que nosotros somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y que, semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer” (Spinoza, 1975a: 242-243).

En la tercera parte de la *Ética* Spinoza lleva a cabo una definición y un recuento exhaustivo de los afectos (cuarenta y ocho en total, aunque advierte que podrían añadirse otros que son producto de la combinación de éstos). Ahora bien, en este conjunto existen tres afectos primarios, en los cuales los restantes se basan, se integran y se alinean en dirección al aumento o la disminución de la potencia de actuar y perseverar en la existencia, a saber: el deseo, la alegría y la tristeza. El deseo puede ser

considerado como el elemento esencial de la condición humana; está presente en todos los demás afectos. Son los deseos (o apetitos) los impulsos con los que en cada caso se actualiza el *conatus* en presencia de las afecciones que experimenta el cuerpo y las correspondientes ideas que elabora el alma.

El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella [...] Hemos dicho más arriba, que el deseo es el apetito con conciencia de sí mismo, y que el apetito es la esencia misma del hombre, en cuanto determinada a obrar aquellas cosas que sirven para su conservación [...] Aquí entiendo, pues, bajo la denominación de ‘deseo’ cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él, y no es raro que se opongan entre sí de tal modo que el hombre se vea arrastrado en distintas direcciones y no sepa hacia dónde orientarse (Spinoza, 1975a: 244-245).

La aparente vaguedad o amplitud indiscriminada del significado del término deseo que se refleja en la diversidad de nociones que

abarca, debe ser entendida como la evidencia de que propiamente todos los demás afectos lo implican, o lo que es lo mismo, que todos los demás son manifestaciones o modalidades del deseo. El ente humano vive deseando, y de la conjunción y encadenamiento de los deseos depende el desenlace singular de su existencia.

En todos los casos (salvo aquellos en que las afecciones no suscitan efectos positivos ni negativos), el deseo es acompañado alternativamente de los otros afectos primarios: la alegría y la tristeza.

La *alegría* es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección [...] La *tristeza* es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección [...] Digo 'paso', pues la alegría no es la perfección misma. En efecto: si el hombre naciese ya con la perfección a la que pasa, la poseería entonces sin ser afectado de alegría, lo que es más claro aún en el caso de la tristeza, afecto contrario de aquélla. Pues nadie puede negar que la tristeza consiste en el paso a una menor perfección, y no en esa menor perfección misma, supuesto que el hombre, en la medida en que participa de alguna perfección, no puede entristecerse (Spinoza, 1975a: 245).

—Se entiende que en estos enunciados el término *perfección* es sinónimo de potencia de actuar o perseverar en la existencia, pues esa potencia supone forzosamente un grado de acuerdo o acoplamiento integral de todas las partes del cuerpo y de las capacidades y disposiciones del alma, grado que se eleva o descende en función de las afecciones que se experimentan—.

La ética de Spinoza difiere de la tradicional en dos aspectos primordiales: no supone el concurso de causas finales (no es teleológica) sino un entramado (complejo) de causas eficientes, y no entraña formas o contenidos universales, sino composiciones y desenlaces singulares. El resultado de la combinación de ambos aspectos obliga a insistir en que la determinación causal que Spinoza atribuye al comportamiento es irreductiblemente compleja. Con frecuencia se considera equivocadamente que, habida cuenta de que el autor de la *Ética* descarta las causas finales y los enfoques axiológicos y teleológicos, concibe el comportamiento humano como esencialmente mecánico y determinista. Sin embargo, como se advirtió en párrafos anteriores, su concepción ética está muy lejos de suponer que los

seres humanos actúan mecánicamente y que su búsqueda del bien constituye un proceso determinista. En efecto, la idea de bien que los anima en cada caso no obedece a fines e ideales creados libremente por su entendimiento, sino por acciones y pasiones que se producen en ellos a partir de las afecciones que sufren por los encuentros que tienen con los entes que les circundan; pero esos encuentros son tan numerosos, heterogéneos y diversos que excluyen toda regularidad, al tiempo que las afecciones que ocasionan son tan numerosas, concurrentes y tan asimétricas entre un individuo y otro que solo de manera muy relativa y abstracta se puede afirmar que padecen la misma clase de afecciones. En suma, las causas eficientes que concurren en la conducta asumen composiciones tan diversas que hacen que cada existencia resulte diferente de las demás, aunque muchas de ellas tengan encuentros y afecciones del mismo tipo. Casi es innecesario agregar que semejante diversidad cualitativa y cualitativa de las causas se extiende a los efectos, es decir, al conjunto de los afectos, los cuales, como se infiere de lo expuesto hasta aquí, nunca se dan de manera aislada y atomística, sino que se mezclan y recombinan continuamente, de

manera que solo al nivel de la representación analítica podemos aludir a ellos como si fuesen elementos simples que pueden sumarse o restarse sin perder sus propiedades diferenciales, mientras que al nivel de la existencia actual y concreta de los individuos se presentan como ingredientes fusionados de estados afectivos relativamente parecidos o relativamente diferenciados, salvo en los casos extremos, en los que ciertos afectos cobran una intensidad tan superior a la de los demás concurrentes que su expresión resulta plenamente reconocible e inequívoca. Esta característica se presenta en todos los afectos, comenzando con los primarios, por lo que Spinoza habla en plural de los deseos, las alegrías y las tristezas desde las proposiciones que anteceden al conjunto de las definiciones de todos ellos.

Por lo que toca al deseo, este es la esencia o la naturaleza misma de cada cual, en cuanto se la concibe como determinada a obrar algo en virtud de una constitución cualquiera dada, que cada uno posee [...]. Por consiguiente, según es afectado cada uno, en virtud de causas exteriores, por tal o cual clase de alegría, tristeza, amor, odio, etc., es decir, según su naturaleza

está constituida de esta o aquella manera, así su deseo será de una manera o de otra, y la naturaleza de un deseo diferirá necesariamente de la naturaleza de otro, tanto cuanto difieren entre sí los afectos de que surgen cada uno de esos deseos. Así pues, hay tantas clases de deseo cuantas clases hay de alegría, tristeza, amor, etc., y, consiguientemente (*por lo ahora mostrado*), cuantas clases hay de objetos que nos afectan (1975a: 238).

Debido a esta profusa diversidad y combinación, los afectos registran gradaciones y mutaciones en varios sentidos y direcciones, en razón de las cuales unos resultan ser formas acentuadas o debilitadas de otros. Así, por ejemplo, la gula, la embriaguez, la lujuria, la avaricia y la ambición vienen a ser (según explica Spinoza) formas exacerbadas del amor o deseo de comer, beber, copular, de riquezas o de gloria, suscitados por ciertos objetos en ciertos individuos. En contraste con ellos, la templanza, la sobriedad y la castidad no son afectos o pasiones sino acciones, manifestaciones de la potencia de actuar, que a menudo se traduce en la capacidad de moderar las pasiones intensas. Pero hemos apuntado en varios momentos

que los afectos no necesariamente se traducen en estados negativos, es decir, en pasiones que limitan nuestra capacidad de actuar, sino que también pueden dar lugar a acciones, a estados que además de mantener o incrementar nuestra capacidad de perseverar en la existencia suscitan en el alma una disposición activa, gracias a la cual nos es posible elaborar ideas adecuadas tanto de nosotros mismos como que las cosas con las que nos encontramos, y en esa medida tomamos distancia respecto de los condicionamientos externos. Es esta, pues, la diferencia neta entre las pasiones y las acciones: mientras las primeras nos mantienen sometidos a los altibajos y cambios azarosos de los encuentros externos cuyas afecciones suscitan en el cuerpo sensaciones confusas y en el entendimiento imágenes fragmentarias que solo pueden dar lugar a ideas inadecuadas, las segundas, aunque su origen se remita a situaciones, relaciones o cosas del mundo circundante (lo cual ocurre siempre, ya sea directa o indirectamente), implican una disposición activa que permite atemperar las pasiones (sin que se puedan erradicar las afecciones que las producen) y experimentar afectos con los que el alma puede actuar con mayor plenitud e in-

dependencia, lo que equivale a ejercer su capacidad de elaborar ideas adecuadas de sí misma, de su cuerpo y de las cosas circundantes. En virtud de ello, los afectos básicos (dos de ellos: el deseo y la alegría) no solo presiden la serie de las pasiones, sino también están a la base de los afectos activos.

Además de aquella alegría y aquel deseo que son pasiones, hay otros afectos de alegría y de deseo que se refieren a nosotros en cuanto obramos [...] De todos los afectos que se refieren al alma en cuanto que obra, no hay ninguno que no se remita a la alegría o al deseo [...] Todos los afectos se remiten al deseo, la alegría o la tristeza, según muestran las definiciones que hemos dado. Ahora bien, por 'tristeza' entendemos lo que disminuye o reprime la potencia de pensar del alma, y así, en la medida en que el alma se entristece, resulta disminuida o reprimida su potencia de entender, esto es, su potencia de obrar. De esta suerte, ningún efecto de tristeza puede referirse al alma en la medida en que esta obra, y sí, solamente, los afectos de la alegría y el deseo que también se refieren al alma en aquella medida (Spinoza, 1975a: 241-242).

Llegados a este punto, estamos en condiciones de abordar a fondo el tema del bien y del mal, y a partir de este la cuestión de la libertad. Sobre lo primero, en líneas recientes se subrayó el carácter no teleológico ni axiológico de la concepción ética de Spinoza. El bien y el mal no se cifran en fines o valores, sino en el efecto positivo o negativo (activo o pasivo) que producen los afectos en los individuos, efecto que varía de uno a otro, y no solo eso, ya que también cambia en cada individuo con el paso del tiempo o con los efectos acumulativos de los afectos, de suerte que aquellos que en determinada etapa de la vida incrementaban la potencia de actuar o de perseverar en la existencia, en etapas posteriores pueden dejar de hacerlo, o incluso pueden tener consecuencias adversas. Por lo tanto, la ética de Spinoza tampoco es normativa ni contempla criterios canónicos. En ella el comportamiento humano no está sujeto a normas o principios universales porque el bien y el mal no son formas o ideas unificantes que confieran a la existencia de todos los individuos el mismo sentido o la misma esencia; ello permitiría postular una naturaleza humana, que en ciertas circunstancias podría resultar pertinente u oportuna, pero

que se hallaría en franca discrepancia con el orden y la vida de la Naturaleza, en cuyo seno las leyes y condiciones universales no impiden, sino que propician la singularidad de los seres vivientes; y más allá de eso cancelaría la posibilidad de acceder a la verdadera libertad, la cual, hay que decir, no está garantizada en absoluto por ninguna clase de principio a priori o condición genérica, es algo cuya posibilidad se localiza en la trama de cada existencia singular, que se resuelve en cada momento y situación de esa existencia y que involucra tanto al cuerpo como al alma del individuo. Por ello, Spinoza reitera: “En efecto, hemos mostrado más arriba que nosotros no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que lo llamamos ‘bueno’ porque lo deseamos, y, por consiguiente, llamamos ‘malo’ lo que aborrecemos. Según eso, cada uno juzga o estima, según su afecto, lo que es bueno o malo, mejor o peor, lo óptimo o lo pésimo” (1975a: 221).

La libertad verdadera y efectiva se finca en esta determinación individual del bien y del mal, o para decirlo con mayor claridad: se finca en el reconocimiento de que no existe *El* bien y *El* mal, sino que es tarea de cada individuo la determinación de lo que es bueno o

malo para él; ello en el entendido de que no se trata de una preferencia o de una inclinación subjetiva que pueda ser modificada o sustituida a capricho, sino que más bien se trata de lo opuesto, es decir, de un proceso objetivo que se centra en la potencia de actuar y perseverar en la existencia que se registra en el cuerpo y el alma del individuo, y que en consecuencia en ningún momento queda decidido o consumado de una vez por todas, sino que en cada caso tiene que ser refrendada. La libertad consiste justamente en esa potencia de actuar, que se da en proporción inversa a la servidumbre que ejercen las pasiones sobre el cuerpo y el alma. Toda vez que el individuo se halla permanentemente expuesto a los encuentros con cosas y personas que de manera cambiante e irregular provocan en él pasiones que alteran dicha potencia y lo someten a múltiples necesidades externas que lo hacen dependiente del mundo circundante, la conquista de su libertad estriba en conseguir, en la medida de lo posible, que en el conjunto de los afectos que experimenta de continuo aumenten los activos y se reduzcan las pasiones, esto es, que se reduzca al máximo posible su dependencia del exterior y se incremente su potencia de actuar

mediante afectos activos, a sabiendas de que tal reducción de su dependencia no significa en modo alguno la eliminación o limitación de los contactos con el mundo exterior; esto último sería completamente contraproducente: lejos de reducir la dependencia, la incrementaría debido a que sus encuentros y posibilidades de interacción serían más escasas y correría el riesgo de quedar atrapado en un cúmulo de afecciones negativas. Luego entonces, la disminución de su dependencia (o sea, la posibilidad de tener encuentros que redunden en afectos positivos) se relaciona con el aumento de la capacidad ser afectado de diversos modos y de afectar de diversos modos a los entes circundantes, pues así se eleva el volumen de las combinaciones y la variedad de los afectos. “Aquello que propicia que el cuerpo humano sea afectado de muchísimos modos, o aquello que le hace apto para afectar de muchísimos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos, de muchísimas maneras; y por el contrario, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello” (Spinoza, 1975a: 306). La razón de esto ha sido expuesta anteriormente: somos

parte de la naturaleza y no podemos separarnos de ella ni dejar de ser afectados por ella, a lo que Spinoza añade: “La fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores” (1975a: 271).

De todo lo anterior, se concluye que la libertad no significa ausencia o negación de la necesidad, pues si así fuera terminaría revelándose como una simple quimera, ya que, como inexorablemente ocurre con todo ente finito, en todo momento nos encontramos determinados por múltiples necesidades. La libertad estriba en que en nuestra existencia predominen las acciones sobre las pasiones, que estas no impidan al alma tener ideas adecuadas de nosotros mismos, de los afectos y del mundo natural. Mientras viva, el cuerpo será presa de encuentros fortuitos y de pasiones de diversos tipos que limitan la potencia de actuar; pero esta determinación, que en sí misma es permanente e inevitable, no conduce a una servidumbre fatal, toda vez que en los seres humanos existe la capacidad de conocer la índole y el poder de los afectos, lo que permite atenuar sus efectos. “En la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias,

tiene un mayor poder sobre los afectos, o sea, padece menos por causa de ellos” (Spinoza, 1975a: 361). No podemos suprimir los afectos ni erradicar las pasiones, pero por vía del conocimiento claro y distinto nos es dable revertir sus efectos, es decir, convertirlos en objetos de ideas adecuadas, de modo que la pasividad y la dependencia que en principio suscitan en nosotros se traduzca en un motivo de actividad de nuestra alma, y así las propias pasiones en alguna medida pueden redundar en el mantenimiento de nuestra potencia de actuar y perseverar en la existencia, lo cual nos autoriza a afirmar que, en cierto sentido, el comportamiento activo del alma consigue convertir a la necesidad en medio o vehículo de la libertad, la cual, como queda evidenciado, no se identifica con una idea regulativa ni con cierta facultad de elegir, sino con la potencia con que nuestra existencia persiste y actúa.

Si es válido lo recién expuesto, concretamente si es válido afirmar que la libertad que concibe Spinoza estriba, en última instancia, en transformar el padecer en actuar mediante el conocimiento adecuado de las pasiones, se justifica lo que han señalado numerosos estudiosos de este pensador en el sentido de que

su concepción coincide sustancialmente con la filosofía estoica, en la cual el conocimiento del orden natural libera a los seres humanos de la esclavitud y la infelicidad. Pero una vez consignada esta concordancia (cuyo seguimiento pormenorizado permitiría apreciar con mayor amplitud y profundidad una corriente que abarca la mayor parte de la historia de la filosofía) es necesario recordar que en la concepción de Spinoza el conocimiento no es una actividad unitaria y homogénea, sino que consta de varios géneros y en cada uno reviste características y alcances diferentes, amén de lo cual importa prevenir una interpretación unilateral del papel que juega el conocimiento en esta concepción de la libertad.

En relación con esto último, lo que hay que prevenir es una lectura intelectualista que conduciría a pensar que finalmente, a pesar de la presencia de la extensión entre los atributos de Dios y del reconocimiento del cuerpo en la constitución esencial del comportamiento humano, la concepción de la libertad con la que culmina la filosofía de Spinoza asume un sesgo idealista o espiritualista al hacer depender la posibilidad de esta, de la libertad, de la adquisición del conocimiento que permite al alma

emanciparse de la tiranía de las pasiones y desplegar su actividad. A este cuestionamiento cabe responder que, ciertamente, la conquista de la libertad implica la posesión del conocimiento, pero no de un conocimiento teórico o contemplativo, orientado a la idealidad pura en la que el alma se vea tentada de instaurar su propio reino y quedar exenta de toda terrenalidad, sino de otro muy distinto, que toma la dirección contraria y da lugar a una conciencia creciente de las potencias y las debilidades, de las acciones y pasiones que en cada caso concurren en el comportamiento del individuo y que permite a este procurar los encuentros que le favorecen y eludir los que le perjudican entre los innumerables modos de ser afectado y de afectar a los entes que entraña el mundo para él. En suma, el conocimiento que propone Spinoza no apunta a que el alma se independice del cuerpo y del mundo, sino a que el individuo se haga cargo de sus afecciones (y por tanto de sus encuentros con las cosas del mundo circundante) para que pueda revertir el efecto de las pasiones y capitalizar las acciones. Se trata, pues, de alcanzar un conocimiento concreto de sí mismo y de los modos específicos en que es afectado por el mundo.

Supuesto que nada hay de lo que no se siga algún afecto, y dado que todo lo que se sigue de una idea que es en nosotros adecuada lo entendemos clara y distintamente, se infiere de ello que cada cual tiene el poder –si no absoluto, al menos parcial– de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos. Así, pues, debemos laborar sobre todo por conseguir conocer cada afecto, en la medida de lo posible, clara y distintamente, a fin de que, de ese modo, el alma sea determinada por cada afecto a pensar lo que percibe clara y distintamente, y en lo que halla pleno contento; y a fin de que, por tanto, el afecto mismo sea separado del pensamiento de una causa exterior y se una a pensamientos verdaderos [...] no hay un remedio para los afectos, dependiente de nuestro poder, mejor que este, a saber: el que consiste en el verdadero conocimiento de ellos, puesto que el alma no tiene otra potencia que la de pensar y formar ideas adecuadas (Spinoza, 1975a: 359-361).

El conocimiento del que aquí se habla debe ser ubicado dentro del esquema de los tres tipos del conocimiento que se abordó an-

teriormente. Si se atiende a las últimas líneas del pasaje recién citado se puede advertir que Spinoza termina proponiendo que el alma se apropie del afecto, es decir, que este “sea separado del pensamiento de una causa exterior y se una a pensamientos verdaderos”, o sea, a ideas adecuadas. Esta operación implica el paso del conocimiento del primer género al del segundo, lo que expresado en los términos que se emplearon en la descripción de uno y otro equivale al paso de las percepciones externas y las imágenes a las nociones comunes y las ideas en sentido estricto, con las que se inicia el desempeño activo del entendimiento. Sin embargo, según quedó explicitado en el lugar correspondiente, el conocimiento del segundo género adolece de limitaciones e insuficiencias. En él se pone en marcha el ejercicio de la razón, con el cual el alma entra en posesión de nociones adecuadas de las propiedades y los efectos de las cosas, así como de nociones comunes que le permiten descubrir las relaciones, las semejanzas y los contrastes entre dichas propiedades, y entre las afecciones que provocan. Pero este conocimiento no llega a la percepción de las esencias, y sin duda alguna los “pensamientos verdaderos” sobre los afec-

tos que menciona Spinoza y el conocimiento adecuado de nosotros mismos plenamente desarrollado exigen el acceso a las esencias. El conocimiento de estas, como también quedó establecido, no es propiamente conceptual, sino intuitivo –no una intuición mística, simbólica o emocional, sino racional–, pues la captación de la esencias solo es posible cuando el entendimiento se remonta al plano de la eternidad y consigue contemplar las conexiones y el orden integral que todas ellas mantienen en el entendimiento infinito de Dios y, por lo tanto, es en ese plano y en ese atributo de la sustancia en el que alcanza cabal cumplimiento el proceso del conocimiento verdadero.

Se desprende de lo anterior que el proceso del conocimiento verdadero concuerda o se identifica con el proceso de la verdadera libertad, lo cual viene a ratificar el principio de immanencia que preside la concepción de Spinoza. De acuerdo con lo que se acaba de exponer, la libertad supone el reemplazo de imágenes y nociones externas por ideas adecuadas, que dan paso al conocimiento de sí mismo; pero el conocimiento verdadero de sí mismo (de nuestra esencia) estriba en descubrir que formamos parte de Dios, que somos en Él y tanto nuestro

cuerpo como nuestra alma son expresiones o modos finitos de dos de los atributos infinitos de Dios, por lo que sus respectivas esencias se encuentran incluidas en el orden eterno de del entendimiento divino, en el que figuran las esencias de todos los entes.

Cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más obra y tanto menos padece; y a la inversa, cuanto más obra, tanto más perfecta es [...] De aquí se sigue que la parte del alma que permanece, sea cual sea su magnitud, es más perfecta que lo demás de ella. Pues la parte eterna del alma es el entendimiento, solo en cuya virtud se dice que obramos; en cambio, la parte que hemos mostrado que perece es la imaginación, solo en cuya virtud se dice que padecemos; y así, aquélla, sea cual sea su magnitud, es más perfecta que esta última [...] En virtud de ello, resulta evidente que nuestra alma, en cuanto conoce, es un modo eterno de pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y este a su vez por otro, y así hasta el infinito; de tal manera que todos ellos juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios (Spinoza, 1975a: 389-390).

Como se muestra en este pasaje y en muchos otros, Spinoza afirma sin reservas la inmortalidad del alma, lo cual ha dado pie a numerosos malentendidos y críticas que suelen ver en tal afirmación una gran incongruencia. Sin embargo, tampoco han faltado los estudiosos de su obra que han demostrado con suficiencia que la inmortalidad postulada por Spinoza es sustancialmente distinta de la que anuncian las religiones tradicionales. Por un lado, como se advierte en la cita, solo una parte del alma accede a la eternidad, la parte activa: el entendimiento, que es capaz de elaborar ideas adecuadas e intuiciones del orden esencial. Con la muerte del cuerpo desaparecen sus componentes pasivos o receptivos (la imaginación y la sensibilidad sensorial). Por otro lado, lo que subsiste es una esencia que concibe el orden eterno de las esencias porque forma parte de él, no una autoconciencia o unidad psíquica que pudiera asumir la forma de un yo o las disposiciones intencionales de una conciencia. Su eternidad es, de nueva cuenta, la eternidad del entendimiento de Dios (que, como quedó establecido desde el principio, tampoco tiene conciencia ni forma de persona). Cabría decir que tras la muerte del cuerpo

el alma abandona su condición de modo finito actual o existente (esto es, situado en el plano de la temporalidad) y se integra en calidad de esencia finita al orden del entendimiento de Dios en el plano de la eternidad. Por lo demás, es conveniente advertir que también los cuerpos o su materialidad gozan de eternidad en cierto sentido, lo cual deriva de la propia condición de absolutamente infinita de la sustancia. En tanto que atributo de esta, la extensión es tan eterna e infinita como el entendimiento o como cualquier otro de sus infinitos atributos; en sí misma es increada. Los cuerpos se crean y se destruyen, pero sus componentes no se pierden en la nada; se transforman y reintegran al devenir de la naturaleza entrando en la composición de otros cuerpos. En todo caso, no se trata de que los cuerpos o las almas sean eternos, sino que participan de la eternidad de Dios, en virtud de que ellos y Él constituyen una totalidad inmanente. “Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce a su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios” (Spinoza, 1975a: 380).

Algo similar debe plantearse acerca de la libertad en relación con Dios y con los entes humanos. Es innecesario reiterar que la libertad de éstos es limitada y relativa, expuesta en todo momento a restricciones y negaciones. Conforme su conocimiento aumenta y redunda en la formación de un mayor número de ideas adecuadas se elevan la potencia y la autonomía del alma respecto del mundo circundante; pero por más que aumenten, los seres humanos no dejarán de estar determinados por las afecciones procedentes del mundo exterior, que siempre será exorbitantemente más poderoso que ellos. En consecuencia, sin importar cuánto pueda crecer, la libertad de los hombres jamás dejará de ser finita mientras persistan en la existencia. Esa finitud, empero, es expresión de una infinitud (de una sustancia absolutamente infinita). Por lo tanto, a pesar de que en el confinamiento de nuestra conciencia nos parezca increíble y hasta absurdo, la libertad finita es la expresión de la libertad de Dios en la perspectiva de la temporalidad. A golpe de vista surge una barrera entre la libertad de Dios y la nuestra: nos inclinamos a pensar que Dios es libre porque, por definición, Él es justamente lo que nosotros no somos; en estricto sentido,

Dios y solamente Dios puede ser libre, porque es la totalidad de lo real, y solo la totalidad está exenta de toda suerte de limitaciones y condicionamientos. Ante la libertad verdadera, la nuestra viene a ser una imitación superficial y efímera, una especie de ironía tragicómica.

Con todo, Spinoza sostiene que la libertad de Dios y la nuestra son de la misma índole. Ambas se fincan en la potencia de actuar y ninguna de las dos obedece a causas finales ni a actos de voluntad, sino a la necesidad natural que se manifiesta primeramente en el *conatus* (que desde luego en Dios es infinito). Hay que recordar que a juicio de Spinoza Dios no elige entre posibles formas de realización de su potencia de actuar, sino que se verifican todas justo porque esta última es infinita.

Hemos mostrado, efectivamente, en el apéndice de la Parte primera, que la naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe. Hemos mostrado, en efecto, que la necesidad de la naturaleza, por la cual existe, es la misma en cuya virtud obra. Así, pues, la razón o causa por la que Dios, o sea, la Naturaleza, obra, y la razón

o causa por la cual existe, son una sola y misma cosa. Por consiguiente, como no existe para ningún fin, tampoco obra con vistas a fin alguno, sino que, así como no tiene ningún principio o fin para existir, tampoco los tiene para obrar. Y lo que se llama 'causa final' no es otra cosa que el apetito humano mismo, en cuanto considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa (1975a: 264-265).

Si Dios dispusiera de una libertad distinta de la humana, esta no pasaría de ser una simple metáfora, pero la de Dios rompería la inmanencia constitutiva de la sustancia (es decir, de Él mismo), y entonces sería un Dios trascendente y lo finito se convertiría en un límite de su infinitud, que terminaría siendo (en palabras de Hegel) un mal infinito.

Si recapitulamos todo lo anterior en punto al tema de la libertad tomando como correlato polémico la tesis del existencialismo radical, según la cual la libertad solo existe cuando es total y absolutamente incondicionada (por lo tanto no existe para nosotros, salvo en el acto de decidir en momento y la forma de nuestra muerte), podríamos reafirmar que la libertad del ente humano es irrevocablemente fini-

ta, pero mejorable mediante el conocimiento verdadero, que conforme genera más ideas adecuadas incrementa su potencia de actuar y perseverar en la existencia; y cuando el conocimiento se eleva al tercer género y es capaz de intuir el orden infinito de las esencias desde la perspectiva de la eternidad, o lo que es lo mismo, cuando accede intuitivamente al nivel del entendimiento de Dios, la libertad del ente finito se puede experimentar como expresión de la libertad infinita de Dios, pues lo que se experimenta en el seno de este tercer género es la presencia de Dios en el ente finito (la inmanencia de lo infinito en lo finito) o bien, la pertenencia del ente finito en Dios. Es a esta experiencia a lo que Spinoza denomina “amor intelectual de Dios”, que es el concepto con que culmina la *Ética*: “El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo” (1975a: 384). De nueva cuenta es necesario tener presente que Dios

no tiene conciencia ni voluntad personales, de manera que solo se puede querer a sí mismo a través del alma humana, lo cual es posible en virtud de que esta, gracias a la inmanencia que remite su esencia al orden del entendimiento de Dios, puede ubicarse intuitivamente en la perspectiva de la eternidad.

—Además de esta noción de amor intelectual a Dios, Spinoza incorpora otras nociones y prescripciones de carácter religioso en la parte final de la *Ética*, como antes lo había hecho en el *Tratado teológico-político*. Ello por razones que sin duda tenían que ver con las reacciones cada vez más virulentas y extendidas que suscitaban sus ideas tanto en los círculos eclesiásticos como en los intelectuales, aún en los progresistas, los cuales solo tardíamente consiguieron romper sus ataduras ideológicas y apreciar con menos prejuicios el alcance de la filosofía de Spinoza, como se expuso al principio de este ensayo. Como quiera que haya sido, ninguno de los lados de esta tentativa tuvo éxito: ni Spinoza logró atenuar la beligerancia de sus enemigos, ni el sentido innovador y revolucionario de su pensamiento sufrió merma alguna por la inclusión de dichas nociones—.

En conclusión, aunque somos irrevocablemente finitos y, por ende, siempre será finita nuestra potencia de actuar y perseverar en la existencia, al igual que nuestra libertad, merced a la inmanencia que nos sitúa en el interior de Dios (de lo absolutamente infinito) somos capaces de intuir su infinita potencia de actuar y existir, que es una forma de participar de ella; en realidad la única forma posible: ¿Qué podría ocurrir con un ente finito que adquiriera de pronto una potencia infinita de actuar y de perseverar en la existencia, o una libertad infinita? Amén de su imposibilidad intrínseca, quedaría negada de inmediato su condición de ente finito. En otras palabras, para el ente finito una potencia y una libertad infinitas resultarían destructivas, provocarían en él un estado de parálisis y anonadamiento insuperable.

V. Libertad y orden social

TODAVÍA ES NECESARIO CONSIDERAR EL DESARROLLO de la potencia de actuar y de la libertad en dos ámbitos, en los dos ámbitos accesibles a la vida humana: el del orden de naturaleza y el del orden social. Indudablemente, el orden natural es el ámbito en el que el *conatus* y la potencia de actuar pueden desplegarse de modo irrestricto, sin frenos ni inhibiciones morales o convencionales de ningún tipo. En su seno, los individuos (humanos o no humanos) se incorporan al juego de los encuentros indiscriminados en los que aumenta o decrece su potencia de actuar aleatoriamente. Habida cuenta de que la única función y razón de ser del comportamiento natural estriba en el incremento de dicha potencia, el individuo puede disponer de todo lo que en cada caso

se encuentra a su alcance sin considerar las consecuencias que ello tenga para los demás. En tal virtud, cabe decir que potencialmente el conjunto del mundo circundante se halla a su disposición; en aras de preservar su existencia y de aumentar sus posibilidades de actuar se justifica la apropiación de cualquier cosa que esté a su alcance, que sea bueno para él. La explicación ontológica de que esto sea así —explicación que fue adoptada por Nietzsche de modo fiel y puntual— consiste en que al interior del orden natural solo opera la trama de las causas eficientes, el choque o acoplamiento de las potencias de actuar, que al ras de las existencias individuales da lugar a historias azarosas y dramáticas, pero que al nivel de la totalidad brinda una imagen inigualablemente plástica de la vida en ebullición. Dentro de esta trama un individuo que posea una mayor potencia de actuar cuenta con más posibilidades que incrementarla porque su derecho natural le autoriza a (incluso valdría decir que le ordena) usar en su beneficio los recursos, las capacidades y hasta los cuerpos de los individuos que tengan una potencia menor.

Y como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa trate de mantenerse en su estado, en tanto que subsiste, no teniendo razón sino de sí misma y no de otra cosa, se deduce que cada individuo tiene un derecho soberano a esto, según ya dije; es decir, a existir y a obrar según está determinado por su naturaleza. No reconocemos aquí diferencia alguna entre los hombres y los demás seres de la naturaleza ni entre los hombres dotados de razón, ni aquellos a quienes la verdadera razón falta, ni entre los fatuos, los locos y los sensatos (Spinoza, 1975b: 56).

Sin embargo, este magnífico cuadro vitalista, digno de los exultantes ademanes del súper-hombre nietzscheano, termina no solo fracturado sino prácticamente nulificado por la pertinaz finitud, que tarde o temprano consigue desmentir y a menudo ridiculizar (no por motivos de equidad moral, sino, de nueva cuenta, de equilibrio global de la causalidad eficiente) los actos de prepotencia que se permiten algunos de sus agremiados. El gran problema con el que finalmente tropiezan y sucumben los individuos dotados de mayor potencia radica en que, a la postre, se encuentran con individuos que individual o colecti-

vamente poseen una potencia superior, con la que lo someten al mismo tratamiento que él aplicó a sus víctimas. De esta suerte, podemos percibir en el orden natural un cierto principio de justicia (no moral ni jurídica, sino material o biológica) o de equilibrio regulativo: así como garantiza al dotado de mayor potencia de la apropiación irrestricta de todo lo que se encuentra a su alcance con base en el simple hecho de que su poder le permite despojar de cualquier cosa a los menos dotados, así también garantiza que en determinado momento (a veces el menos esperado) se convertirá en víctima de la misma clase de despojos y opresiones, con base en el mismo hecho simple.

A esta negación se suman otras que son igualmente inherentes a la vida de los individuos en el seno del orden natural. La principal o en todo caso la más limitante respecto de la libertad que va aparejada con la potencia de actuar consiste en que todo individuo, independientemente de su potencia, se encuentra expuesto en todo momento a los ataques y peligros más diversos e imprevisibles. Por más poder que llegue a tener (y acaso en mayor medida mientras más poder acumule) necesita vivir a la defensiva, sospechando de todo lo que

ocurre a su alrededor, imaginando un enemigo en cada individuo que se aproxime y una amenaza en cada cosa que sale al paso, todo lo cual equivale a una forma de esclavitud. Así, lo que tendría que ser el sustento de la libertad se transforma en su negación, lo que viene a ser una confirmación de que la verdadera tragedia del ente finito (particularmente del ser humano) estriba en que su limitación esencial le lleva a desear en demasía, a desear más de lo que puede poseer objetiva y subjetivamente, lo que finalmente hace que el exceso trastoque o ponga en crisis el *conatus*, su capacidad de perseverar en la existencia.

Sin embargo, la libertad de un individuo en el estado de naturaleza dura solo el tiempo que es capaz de impedir que otro le sojuzgue y el poder del hombre aislado es incapaz de protegerle frente a todos. De aquí se sigue que el derecho natural humano, determinado por el poder de cada uno y que es propio de cada uno, es prácticamente inexistente; es más imaginario que real, ya que no hay seguridad alguna de poderlo ejercer. Evidentemente, el poder y, por consiguiente, el derecho de cada uno disminuye, según hay mayor causa de miedo. Además, los hombres, si

no se ayudasen entre sí, serían incapaces de alimentar su cuerpo y cultivar su espíritu. Hemos de concluir de esto que el derecho natural del género humano apenas se concibe salvo donde los hombres tienen una legislación común, de modo que sean capaces de defender el territorio que habitan y cultivan, rodeándose de murallas y puedan rechazar cualquier ataque viviendo según el criterio común a todos (Spinoza, 1975b: 151-152).

Estas líneas finales hacen ver que son las propias limitaciones del ámbito natural las que obligan a los hombres a ingresar en otro ámbito, el ámbito social, en el que se instaura un derecho cualitativamente distinto, auspiciado y asegurado por un poder y un orden de una índole consecuentemente distinta: el poder político que se origina y legitima a partir de un contrato, de un acuerdo primordial concertado entre los individuos y materializado en un organismo institucional, el Estado, abocado a ejercer el poder con vistas a la preservación de la vida, la seguridad y el bienestar de los signatarios del acuerdo, es decir, del conjunto de los ciudadanos. Como queda dicho, las ilimitadas posibilidades de incrementar la potencia de ac-

tuar que brinda en principio el orden natural quedan reducidas casi a cero en la medida en que el individuo es acosado y acorralado por los demás, que lo superan en fuerza y capacidad de dominar el entorno. Lo que induce a los hombres a asociarse y establecer un orden diferente del natural es justamente aquello que constituye el elemento sustancial de este, pero cuya consecución acaba reduciéndose al mínimo o cancelándose de plano, a saber: la capacidad de perseverar en la existencia y la potencia de actuar. No por inteligencia ni por nobleza de espíritu, sino por instinto de conservación, los seres humanos caen en la cuenta de que vivir en aislamiento los condena a la opresión, al peligro constante y finalmente a la muerte; aun a los poderosos les aguarda la experiencia de la impotencia. “Si dos individuos se ponen de acuerdo para unir sus fuerzas, tienen más poder y, por tanto, más derecho juntos del que tenían, en el seno de la naturaleza, cada uno aisladamente. Cuanto mayor sea el número de los que se unen, mayor será el derecho de que gocen todos unidos” (Spinoza, 1975b: 151).

Esta cita ofrece, por así decirlo, la versión positiva o constructiva del contrato; la versión negativa es la que establece la condición básica

e innegociable del mismo: la instauración del orden social y la fundación del Estado requieren que los individuos renuncien a gran parte de su poder y a ejercerlo al margen de ciertos límites y condiciones estipulados por las leyes dictadas para el efecto. El poder del grupo se halla en proporción inversa del que conservan los individuos para su ejercicio personal. En contraste con la independencia (al menos aparente y momentánea) de que gozaban en el ámbito natural, al interior del orden social adquieren el estatus de súbditos del soberano, de la autoridad encargada de ejercer el poder social formalmente establecido y reconocido. A cambio de dicha renuncia, los ciudadanos podrán contar con las condiciones de seguridad y subsistencia que no podían tener en el ámbito natural, amén de otras ventajas que solamente por medio de la actividad colectiva adecuadamente organizada y realizada resultan alcanzables. Tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político*, Spinoza es suficientemente explícito en punto al hecho de que abordar el tema del orden social y la estructura política equivale a entrar de lleno en la problemática del poder, con todos sus dilemas y aspectos conflictivos. Por lo demás,

importa advertir que tanto en la versión que hemos llamado positiva como en la negativa, el orden social no representa una superación real y efectiva del orden natural. Señalamos que en él surge un derecho cualitativamente distinto del que impera en este, pero tal derecho se aplica a las fuerzas y determinaciones que operan en el mismo, es decir, la capacidad de perseverar en la existencia y la conservación o incremento de la potencia de actuar. Aunque el funcionamiento del orden social supone la adopción de reglas, criterios y disposiciones de carácter racional, esencialmente diferentes de la índole de los deseos y las pasiones que orientan la conducta de los individuos, es la procuración de las fuerzas referidas lo que da lugar al surgimiento y al sostenimiento obligatorio de ese orden, comenzando con los motivos esenciales que llevan a los individuos a concertar el acuerdo fundacional y a renunciar al ejercicio indiscriminado de su derecho natural, a saber: evitar un mal mayor y conquistar un bien superior a los que prevalecen en el orden natural. Expuesto de otro modo, los hombres no optan por el orden social porque abjuren de las fuerzas que imperan en el natural, sino más bien por lo contrario: porque las posibi-

lidades de adquirirlas y ejercerlas en este son palpablemente más limitadas y riesgosas que las existentes en el orden social.

De lo cual concluimos que un pacto no puede tener fuerza alguna, sino por razón de su utilidad, quitada la cual, el pacto mismo desaparece y se convierte en nulo; por esto es necio pretender sujetar la fe de otro constantemente sobre una misma cosa, a no ser que se le haga ver que de la rotura del pacto han de seguirse más daños que ventajas para el que lo rompa; lo cual debe tener lugar, sobre todo, en la fundación de los Estados [...] Y por esta razón puede formarse una sociedad y mantenerse siempre el pacto con gran fe sin repugnancia alguna del derecho natural, si cada uno transfiere todo el poder que tiene a la sociedad, que reúne, por tanto, ella sola todo el derecho supremo de la naturaleza en todas las cosas, esto es, el soberano imperio al cual debe someterse cada uno, ya sea libremente, ya por miedo al máximo suplicio (Spinoza, 1975b: 61).

Como se puede observar, en contraposición con el carácter racionalista y el sentido metafísico o especulativo que sus críticos suelen atribuir a la filosofía de Spinoza, el exa-

men del poder político y de los sistemas de gobierno que lleva a cabo hace gala de un sólido realismo que por momentos raya en un pragmatismo frío e inflexible, que en opinión de algunos puede resultar cínico, desprovisto de escrúpulos, pero que en realidad no tiene otra motivación que la de estudiar el orden social, sus fundamentos, componentes básicos y funciones principales, así como sus posibilidades y limitaciones estructurales, con el mismo rigor y objetividad con que en la *Ética* llevó a cabo la investigación sobre los afectos y el papel que juegan en la determinación de la condición humana. Por lo demás, una vez advertido que en su concepción el orden social no constituye una negación del natural, sino que más bien es una reorganización eficaz de las fuerzas, necesidades e inclinaciones que en este imperan, hay que agregar que la superioridad factual u operativa de esta reorganización se debe a que en el orden social la razón asume un rol protagónico e insustituible. Cuando el poder de los individuos se acumula y unifica hasta alcanzar la configuración de Estado, su ejercicio no puede quedar en manos del azar o la improvisación. Por más autoritario y caprichoso que pueda llegar a ser el monarca que gobierne

el Estado, sus decisiones solo tienen efecto en la medida en que se hallan previstas y legitimadas por un conjunto de normas y gestiones institucionales establecidas. Ello en virtud de lo que Spinoza menciona en las líneas antes citadas: el pacto que da sustento al Estado solo se sostiene en la medida en que quienes lo suscriben encuentran más ventajas y beneficios en mantenerlo en pie que en abandonarlo. Si lo que hace preferible al orden social sobre el natural es la conveniente y eficaz reorganización de las fuerzas naturales, tal preferencia descansa en la intervención de la razón, pues es esta la que consigue integrar, delimitar y asegurar el control y el cumplimiento de los derechos y obligaciones de los ciudadanos. Es gracias a la razón que el ejercicio masivo del poder, que en la naturaleza registra las combinaciones y los desenlaces más diversos y cambiantes, al margen de toda regularidad, en la sociedad adopta como hilo conductor obligatorio (so pena de entrar en crisis) la procuración del bien común, independientemente del sistema de gobierno que se encuentre en vigor. El rendimiento o la mejora que con ello se alcanza sigue siendo funcional u operativa (la satisfacción equitativa de los intereses y derechos de los individuos),

pero este cambio estructural redundará en una reducción sustancial de la violencia y la barbarie que en el orden natural resultan perfectamente factibles y lícitas.

Pero además, sobre la base de esta mejora funcional, el desarrollo de la razón en la organización y la actividad de la sociedad conduce a que, a la postre, en esta aparezcan formas de vida y de comportamiento cuyo sentido trasciende el nivel del mero cálculo de beneficios y la satisfacción de los deseos, y accede al plano de la verdadera libertad y el auténtico aumento de la potencia de actuar, lo cual significa que la gestión del Estado se acerca a una transformación cualitativa que implica el paso de la razón instrumental a una razón realizable, concordante con la perfección de Dios, la Sustancia o la Naturaleza, o sea, de lo absolutamente infinito.

De los fundamentos del Estado a que nos hemos referido más arriba, se deduce evidentemente que su fin último no es dominar a los hombres ni acallarlos por el miedo o sujetarlos al derecho de otro, sino, por el contrario, liberar del miedo a cada uno para que, en tanto que sea posible, viva con seguridad, esto es, para que

conservar el derecho natural que tiene a la existencia, sin daño propio ni ajeno. Repito que no es el fin del Estado convertir a los hombres de seres racionales en bestias o en autómatas, sino, por el contrario, que su espíritu y su cuerpo se desenvuelvan en todas sus funciones y hagan libre uso de la razón sin rivalizar por el odio, la cólera o el engaño, ni se hagan la guerra con ánimo injusto. El fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad (Spinoza, 1975b: 124-125).

Sin embargo, la firme adhesión de Spinoza a la causa de la razón no le lleva a caer en el optimismo ingenuo que se hecha de ver en otros pensadores de la primera modernidad; en ningún momento cede a la tentación de hacer cuentas alegres en cuanto al futuro advenimiento de un orden social plenamente racional en el que todos los seres humanos desarrollen a plenitud su existencia y su libertad. Tenía a la vista demasiados testimonios de la miseria espiritual y la ruindad de los seres humanos para permitirse soñar con semejante vaticinio. El orden social implica la organización racional de sus instituciones, sus funciones y el ejercicio del poder; pero el desarrollo de la vida social, de la gestión política y de la procuración de la

justicia en un sentido genuinamente racional que apunte al enriquecimiento de la existencia y la libertad verdadera es algo que escapa a toda ley o regularidad objetiva y toda previsión científica; es algo que depende en cada coyuntura histórica de los individuos, los grupos y los gobiernos que integren el cuerpo y el espíritu de ese orden social. Es una empresa que tiene que ser acometida, corregida y refrendada en cada nuevo presente.

La posibilidad de lograr que por medio de la razón la existencia y la libertad alcancen su máxima perfección (esto es, que intuyan el sitio que ocupan en el orden esencial del entendimiento infinito de Dios) no es colectiva, sino individual; y se ubica en el tercer género de conocimiento.

La última obra de Spinoza, el *Tratado político*, se propuso el análisis de las formas que puede asumir la organización del poder en los Estados, es decir, las formas de gobierno de la república, las cuales, señala el autor, han sido suficientemente conocidas, practicadas y cuestionadas a lo largo de la historia, por lo que a esas alturas es enteramente factible realizar su estudio con la certeza de que en el futuro los

Estados existentes se habrán de enmarcar en ellos.

Se llama político al orden establecido por un estado cualquiera. Considerado como integración de un cuerpo se llama República, y los negocios comunes a la república que dependen de quien detenta la soberanía son la cosa pública. A los hombres que se benefician, en el seno de la República, de todas las ventajas aseguradas por el derecho positivo, les damos el nombre de ciudadanos, y en cuanto están en la obligación de obedecer a las instituciones o leyes de la República, súbditos. Por último, el estado político tiene tres formas, a saber: democracia, aristocracia y monarquía (1975b: 156).

En principio, su intención no es la de proclamar la excelencia o supremacía definitiva de una de estas formas de gobierno sobre las restantes, sino más bien destacar sus características distintivas principales, así como las virtudes o aspectos positivos y los riesgos o aspectos problemáticos que reviste cada una de ellas. Sin embargo, llega a declarar que el régimen de la aristocracia es superior al de la monarquía, en cuanto que es “más apto para

conservar la libertad”, lo cual ha inducido a muchos a considerar que Spinoza es promotor o por lo menos simpatizante de este régimen. Entre los elementos de juicio que hacen discutible esta opinión figura el hecho de que él mismo destaca la facilidad con que los “patricios” (los miembros de la Asamblea suprema) toman decisiones sectarias y contrarias a los principios de la República al elegir para puestos importantes o para la integración de la propia Asamblea a individuos de su propia clase social y afines a sus intereses personales: “En efecto, los patricios siempre verán las cualidades mejores entre los habitantes más ricos, entre sus parientes o entre sus amigos; sin duda alguna, si los patricios quedasen exentos de toda pasión y guiados únicamente por el sacrificio por el bien público, ningún régimen rivalizaría con el régimen aristocrático. Pero los hechos cotidianos testimonian sobradamente lo contrario” (Spinoza, 1975b: 260). Por otra parte, se encuentra la infeliz circunstancia de que la obra quedó inconclusa por la muerte de su autor, y precisamente se interrumpió en el inicio del Capítulo XI, en el que se iba a efectuar el análisis de la democracia, de manera que por lo que atañe al contexto de esta obra la

inclinación de Spinoza queda indeterminada. Sin embargo, tanto en ella como sobre todo en su obra política anterior, el *Tratado teológico-político*, son numerosos los pronunciamientos a favor de la democracia, la cual se caracteriza primeramente por su “riguroso absolutismo” (lo que significa, contra el uso actual del término, la participación del mayor número de individuos en el ejercicio del poder, la cual es garantizada por el “derecho de ciudadanía”). En la medida en que en la República democrática ningún ciudadano está excluido de la gestión del poder (y nadie adquiere este por derecho hereditario o por elección de un órgano selecto), la práctica política y el funcionamiento del Estado resultan más compatibles con los dictados de la razón, con los cuales la consecución del bien común resulta más viable y sistemática. En varios pasajes, afirma Spinoza que en la democracia el riesgo de que las decisiones gubernamentales sean absurdas, caprichosas o irracionales es incomparablemente menor que el existente en la monarquía o en la aristocracia, pues mientras menos individuos participen en la gestión del poder, aumenta el peligro de que este se ponga al servicio de los intereses particulares o de las ocurrencias de las elites, en

detrimento del derecho de la mayoría. “Añádase a esto que en los Estados democráticos son menos de temer los absurdos, porque es casi imposible que la mayor parte de una asamblea, especialmente si es numerosa, convenga en un absurdo” (Spinoza, 1975b: 62).

Pero el motivo principal por el que Spinoza se inclina por el gobierno democrático no es puramente negativo o preventivo, es decir, no estriba en la conveniencia de optar por un sistema de gobierno en que el ejercicio del poder sea menos corruptible o menos propenso a emplear el miedo y la represión para el logro de sus fines, sino que es positivo y se relaciona con los objetivos fundamentales del orden social: la libertad y la igualdad.

Y creo haber expuesto claramente los fundamentos del gobierno democrático; he preferido esta forma de gobierno, porque me parecía la más natural y la más apropiada a la libertad que la naturaleza concede a todos los hombres. En ella nadie transfiere a otro su derecho natural, de manera que no pueda participar en las deliberaciones en el porvenir, sino que ese poder reside en la mayoría de toda la sociedad de la cual él constituye una parte: de este modo todos

quedan iguales, como antes, en el estado natural. Después he querido ex profeso tratar esta forma de gobierno, porque servía a mi propósito examinar las ventajas de la libertad en una república (Spinoza, 1975b: 63).

Más allá de la ponderación de las características diferenciales de los sistemas de gobierno, el interés de Spinoza recae en el discernimiento de las condiciones o directrices esenciales que debe satisfacer la República para cumplir con su concepto y para conquistar la legitimidad que le permita asegurar su permanencia, pues la mera posesión de facto del poder solo proporciona al gobierno establecido una permanencia transitoria y limitada, que se agota tan pronto como la inconformidad de la colectividad se convierte en una resistencia generalizada que de manera espontánea o crecientemente organizada dé paso a una rebelión violenta y destructiva, o a una crisis radical que entre otras cosas conduzca a que los grupos y sectores sociales aliados al gobierno rompan el vínculo que mantenían con este y comiencen actuar como sus enemigos militantes. Por ello, Spinoza subraya la necesidad y la importancia de preservar en todo momento la vigencia

objetiva del pacto o contrato que consagra la unión de los individuos y su adhesión al orden social, bajo la expresa advertencia de que nada puede obligar a los ciudadanos a respetar dicho contrato cuando las gestiones del gobierno establecido no apuntan al cumplimiento de las condiciones esenciales que permiten la protección de su existencia y la garantía de sus derechos.

En términos generales se pueden identificar tres condiciones esenciales que los sistemas de gobierno deberán acatar en la toma de decisiones y en la fijación de metas que pongan en práctica mediante los respectivos mecanismos y procedimientos institucionales con que ejercen el poder. En primer lugar, procurar por todos los medios disponibles la felicidad y el bienestar de la colectividad, tanto en el plano espiritual como en el material, lo cual implica fomentar la prosperidad del conjunto social y la convivencia pacífica. En segundo lugar, adoptar como criterio principal en la deliberación y resolución de los problemas y situaciones conflictivas los dictados de la razón en la medida de que esta constituye el instrumento más adecuado y eficaz para el aseguramiento del bien común, la justicia y la armonía colec-

tiva. En tercer lugar, promover y ampliar hasta donde sea posible, sin menoscabo del derecho de terceros o del orden político establecido, la libertad de los individuos, de los grupos y las organizaciones civiles legítimamente constituidas. Ello bajo el explícito reconocimiento de que el enriquecimiento cualitativo de la vida de los seres humanos descansa directamente en el grado de libertad y autonomía con que se desarrolle su vida. El corolario de estas directrices vertebrales lo podemos hallar en las siguientes líneas:

...hemos demostrado que el hombre es tanto más libre cuanto más tiene a la razón como guía, y, por consiguiente, que el Estado más independiente y el más poderoso es aquel que toma a la razón como fundamento y norma. Por tanto, la forma mejor de vivir que cualquiera puede adoptar, con el fin de conservarse lo mejor posible, consiste en seguir los dictados de la razón; de aquí que la conducta mejor será siempre –se trate de un hombre o de un Estado– la del que sea más libre (Spinoza, 1975b: 171).

No es preciso insistir a estas alturas en que la libertad representa el elemento sustancial y

la finalidad principal de la concepción política de Spinoza. Y sin duda es este elemento el que, de modo manifiesto o disimulado, tomaron de dicha concepción numerosos filósofos e intelectuales que durante los siglos XVII y XVIII propugnaban por la transformación de la cultura y el orden político, aunque la mayoría se cuidara de evitar que recayera sobre ellos la sospecha de comulgar con el spinozismo, pues en muchos contextos el cuestionamiento de la tradición, la crítica del absolutismo y la promoción de las ideas modernas de la libertad llegaron a ser aceptables o tolerables, siempre y cuando no se asociaran con el nombre de Spinoza. De cualquier forma, la aportación de este al pensamiento político de la modernidad es inocultable, y lo fue desde el primer momento justamente a partir del interés y del valor prioritario que le confiere a la libertad y al papel primordial que le asigna a la razón para su consecución. A ello habría que añadir el enfoque realista que uniforma el conjunto de sus planteamientos en torno del funcionamiento del gobierno y del poder; realismo que no se aparta menos de las teorías fatalistas de la naturaleza humana que de las visiones idílicas de la naturaleza en general y de las relaciones

sociales. Asimismo, el sentido moderno de su concepción se patentiza en la consistencia y la claridad de su argumentación relativa a la necesidad de separar puntualmente la gestión del Estado y la de las iglesias y los cultos religiosos, así como en el obligatorio acatamiento de las disposiciones del Soberano por parte de estos últimos a efecto de preservar la paz del Estado y la equidad de sus acciones respecto del conjunto de la colectividad.

Por otro lado, aunque la paz, la justicia y la religión (y en general el desarrollo espiritual) son para Spinoza cuestiones prioritarias en cuya procuración se debe calibrar la solvencia del gobierno en funciones, no desatiende ni subvalora la responsabilidad de los Estados en relación con la satisfacción de las necesidades básicas y el fomento de la prosperidad material de la comunidad, rubro que, de cara a la preservación del orden y el mantenimiento del pacto social, resulta ser tan importante como los anteriores. Lo cual, empero, no entra en conflicto con la preeminencia que tiene en su concepción política la causa de la libertad, y en el marco de esta última un aspecto al que concede especial atención es el concerniente a la libertad de pensamiento y de expresión de

las ideas propias, tema con el que llegaremos al final del presente trabajo. Antes es necesario aludir brevemente a un aspecto complementario que, amén de su relevancia intrínseca, tiene que ver con el deslinde que hace Spinoza entre su trabajo filosófico y las doctrinas y creencias religiosas que a juicio de sus enemigos se veían dañadas por el conjunto de sus ideas, pero especialmente por su concepto de Dios. Nos referimos a la diferencia que existe entre la filosofía y la religión en cualesquiera de las variantes que puedan asumir una y otra. Con el rigor acostumbrado, Spinoza muestra que la diferencia entre ambas es tan radical que ni siquiera puede surgir un conflicto entre ellas si quienes las practican disponen de un conocimiento adecuado de sus respectivas naturalezas y finalidades. En realidad, lo que las separa y las hace inequívocas no es propiamente una diferencia, sino una inconmensurabilidad, de suerte de los contenidos de una vienen a ser inocuos e inaplicables en la otra, a la vista de lo cual deberían desaparecer de inmediato las disputas, las prevenciones y los resentimientos que desde siempre han surgido entre sus practicantes, sobre todo por parte de los individuos sugestionados por fanatismos religiosos.

Falta ya que demuestre que entre la fe y la filosofía no hay comercio ni afinidad alguna, lo cual no puede ignorar nadie que conozca el principio y el fundamento de estas dos facultades que realmente discrepan en absoluto. El fin de la filosofía no es otro que la verdad; el de la fe, como sobradamente demostramos, no es otro que la obediencia y la piedad. Además, los fundamentos de la filosofía son nociones comunes que ella misma debe pedir solo a la naturaleza, mientras que los de la fe son las historias y la lengua [...] La fe, por tanto, deja a cada uno la máxima libertad de filosofar para que cada uno pueda pensar sobre todas las cosas lo que le parezca conveniente, sin llegar al crimen (Spinoza, 1975b: 53-54).

En cuanto a la libertad de pensar en general, no es difícil ni aventurado colegir que la importancia, el énfasis y la seriedad con que la aborda y defiende tienen que ver con la hostilidad, la maledicencia y la agresión irracional de que fue objeto desde su juventud hasta su muerte por la falta de ella. Sin duda alguna, si hay en la historia un pensador que haya sido víctima de oprobio y opresión a lo largo de su

vida a causa de sus ideas, es decir por la ausencia de la libertad de pensamiento, ese fue Spinoza. Pero el hecho de haber sufrido en carne propia semejante situación en modo alguno significa que la importancia que le otorga a la libertad de pensar derive de motivos personales. Más bien el hecho de haber padecido tan drásticamente por su carencia le permitió descubrir la función crucial que cumple en la configuración de los derechos básicos que definen el estatus del ciudadano. Pero además, con un sentido de la realidad social que desgraciadamente hasta nuestros días sigue siendo escaso o más bien excepcional entre los gobernantes y administradores del poder, advierte que la libertad de pensamiento y de expresión de las ideas propias, lejos de ser una fuente de oposiciones y amenazas al orden establecido, viene a ser un medio por el que las oposiciones e inconformidades existentes pueden ser subsanadas de forma razonable y pacífica. Por lo demás, la libertad de pensamiento y de expresión constituye indiscutiblemente el rasgo cualitativo que determina la condición diferencial del individuo moderno; el grado y la frecuencia con que se continúa violentando y limitando son la medida en que la sociedad del presente sigue

siendo, muy a despecho de su mundialización y de sus desplantes posmodernos, una sociedad premoderna.

Hemos demostrado: 1. Que es imposible arrebatarse a los hombres la libertad de decir aquello que piensan. 2. Que esta libertad puede ser concedida a cada uno dejando a salvo el derecho y la autoridad de los poderes soberanos y que puede, salvo este mismo derecho, conservarla cada uno si de ella no toma licencia alguna para introducir, como derecho, alguna novedad en la república o para ejecutar algo contra las leyes recibidas. 3. Que cada uno puede gozar de esta misma libertad sin daño para la paz del Estado, y que no nacen de ella inconvenientes que no puedan ser fácilmente resueltos. 4. Que puede también disfrutarse sin perjuicio alguno para la piedad. 5. Que las leyes que se refieren a cosas especulativas son absolutamente inútiles. 6. Hemos demostrado, finalmente, que esta libertad puede poseerse, no solo manteniendo la paz del Estado, la piedad y el derecho de los sumos poderes, sino que debe mantenerse para conservar estas mismas cosas (Spinoza, 1975b: 132).

Hegel afirmaba que para ser filósofo es necesario ser antes spinozista. Si en nuestro presente tuviéramos a bien asumir esta prescripción, no se trataría de suscribir fielmente el conjunto de su filosofía o sus ideas principales, o sus conceptos y objetivos específicos —por más serio y sincero que fuese nuestro empeño, su resultado correría el riesgo de no ser más que un remedo opaco y lamentable—, sino de restituir al pensamiento filosófico la fortaleza y la dignidad que Spinoza le confirió frente al oscurantismo y la cerrazón que prevalecían en su tiempo. Con ello por lo menos impediríamos que la barbarie y la estupidez dijeran la última palabra en la historia de la humanidad.

Bibliografía

Obras de Spinoza

- Spinoza, Baruch, (1971), *La reforma del entendimiento*, Buenos Aries: Aguilar.
- _____, (1975a), *Ética, demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Editorial Nacional.
- _____, (1975b), *Tratado teológico-político*, México: Juan Pablos Editor.
- _____, (1986), *Las cartas del mal*, México: Folios Editores.
- _____, (1990), *Tratado breve*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____, (2007a), *Tratado teológico-político* (selección) y *Tratado político*, Madrid: Tecnós.
- _____, (2007b), *Epistolario*, Buenos Aires: Ediciones Colihue.

Obras sobre Spinoza

- Olalla, Pilar Benito, (2015), *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*, Madrid: Biblioteca nueva.
- Damasio, Antonio, (2006), *En busca de Spinoza*, Barcelona: Crítica.
- Deleuze, Gilles, (1974a), *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona: Labor.
- , (1974b), *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik Editores.
- Deschepper, Jean Pierre, (1977), “El spinozismo”, en Yvon Belaval, *Historia de la filosofía*, vol. 6, Madrid: Siglo XXI editores.
- Domínguez, A., (2020), *Biografías de Spinoza*, Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- Espinosa Proa, Sergio, (2012), *De la cordialidad del pensamiento. Ensayos sobre el sujeto*, México: Taberna Librería Editores.
- García del Campo, Juan Pedro, (2012), *Spinoza esencial*, Barcelona: Montesinos.
- Kaminsky, Gregorio, (2009) *Spinoza, la política de las pasiones*, Buenos Aires: Gedisa.
- Lenoir, Frédéric, (2019), *El milagro de Spinoza*, Madrid: Ariel.
- Rodríguez Bachiller, Ángel, (1969), “Prólogo”, en Spinoza, *Ética*, Buenos Aires: Aguilar.

Segura, Armando, (2010), *Ser y poder. Spinoza y los fundamentos del laicismo moderno*, Granada: Universidad de Granada.

Tatián, Diego, (2014), *Spinoza, filosofía terrena*, Buenos Aires: Ediciones Colihue.

Sobre el autor

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Responsable titular de la línea de investigación Racionalidad Contemporánea de la División de Ciencias Sociales y Humanidades del Campus Guanajuato, Universidad de Guanajuato. Sobre el tema ha publicado los libros *El método dialéctico* (ANUIES, 1978), *Hegel y la ontología de la historia* (UNAM, 1980), *Dialéctica* (Edicol, 1981) y *Sujeto-objeto* (Chapingo, 1985). En la Universidad de Guanajuato ha publicado los libros *Hegel* (2017), *Sobre el concepto de racionalidad* (2007) y *La filosofía y la racionalidad contemporánea* (2000), así como diversos capítulos de libro sobre el pensamiento complejo y los procesos de la racionalidad del siglo xx.

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Rector General

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino

Secretaria General

Dra. Cecilia Ramos Estrada

Secretario Académico

Dr. Sergio Antonio Silva Muñoz

Secretario de Gestión y Desarrollo

Dr. Jorge Alberto Romero Hidalgo

CAMPUS GUANAJUATO

Rectora

Dra. Teresita de Jesús Rendón Huerta Barrera

Secretaria Académica

Dra. Claudia Gutiérrez Padilla

Director de la División
de Ciencias Sociales y Humanidades

Dr. Miguel Ángel Hernández Fuentes

Director del Departamento
de Filosofía

Dr. Francisco Manuel López García

Spinoza, séptimo título de la colección Pequeña Galería del Pensamiento, se terminó de editar en noviembre de 2020.

El cuidado de la edición estuvo a cargo de Ernesto Sánchez Pineda. El diseño de los forros es de Lilian Bello-Suazo.