

Departamento de Historia de la Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
GRANADA

***METAFÍSICA DEL DESEO EN SPINOZA***

(Tesis de Doctorado, dirigida por el Dr. D. Pedro Cerezo Galán, director del  
Departamento de Historia de la Filosofía).

JOSÉ GARCÍA LEAL

Editor: Editorial de la Universidad de Granada  
Autor: José García Leal  
D.L.: GR 952-2012  
ISBN: 978-84-695-1041-4

## SPINOZA

Las traslúcidas manos del judío  
labran en la penumbra los cristales  
y la tarde que muere es miedo y frío.  
(Las tardes a las tardes son iguales.)

Las manos y el espacio de jacinto  
que palidece en el confín del Ghetto  
casi no existen para el hombre quieto  
que está soñando un claro laberinto.

No lo turba la fama, ese reflejo  
de sueños en el sueño de otro espejo,  
ni el temeroso amor de las doncellas.

Libre de la metáfora y del mito  
labra un arduo cristal: el infinito  
mapa de Aquel que es todas Sus estrellas.

(Jorge Luis Borges)

## REFERENCIAS

Hemos utilizado la edición de las obras de Spinoza de J. Van Vloten y J. P. N. Land (3ª edición), La Haya, M. Nijhoff, 1.914. Por ella citamos, con las siguientes abreviaturas: *Principios de la Filosofía de Descartes* (P.F.D.); *Pensamientos Metafísicos* (P.M.); *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (T.R.E.); *Tratado Teológico-Político* (T.T-P.); *Tratado Político* (T.P.); *Cartas*.

De la *Ética* (E.) citamos, además de la edición de Van Vloten, la excelente traducción de Vidal Peña, que hemos seguido con muy escasas variantes (en su momento señaladas): *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1.975.

---

El *Breve Tratado* (B.T.) lo citamos según la traducción francesa recogida en: Spinoza, *Oeuvres Completes*, edición de R. Caillois y otros, Paris, La Pléiade (Gallimard), 1.967.

## INTRODUCCION

La antropología del siglo XVII está condicionada por el paradigma científico del mecanicismo. Para éste, los movimientos físicos son estrictamente explicables por leyes mecánicas, y -entre estos movimientos se incluyen, con más o menos matizaciones, los del cuerpo humano. Paralelamente a la revolución científica de la época, la filosofía desarrolla un nuevo racionalismo, según el cual es posible la “construcción” apriorística de los fenómenos mediante conceptos filosóficos o matemáticos. Así pues, racionalismo y mecanicismo -constituyen la inspiración fundamental de la antropología del siglo XVII.

Enmarcada en esta perspectiva general, ¿qué hay de específico en la antropología de Spinoza? Tal es el tema central de nuestra investigación.

El resultado más claro del mecanicismo es una concepción determinista del hombre, en la que la actividad del individuo se considera siempre efecto necesario de las leyes que rigen el conjunto, concretadas en la acción del todo sobre las partes. El hombre carece de dinamismo interno. ¿Esta concepción es aplicable a Spinoza?

Es sabido que Spinoza entronca con la tradición estoica, una de cuyas constantes básicas es el determinismo. Dicha tradición es en este punto confirmada y replanteada según los principios del mecanicismo, que indudablemente Spinoza acepta como punto de partida. Pues bien, nuestro intento es mostrar que Spinoza, sin renunciar a la idea de un determinismo natural, ha sido capaz de pensar al hombre en términos plenamente dinámicos.

La libertad humana consiste en la aceptación interiorizada de lo necesario. Pero esto en nada equivale a pasividad o resignación. En otro sentido, la libertad es el resultado de un compromiso moral asumido por el hombre. Se tratará de ver si existe un nexo entre ambas representaciones de la libertad, si son mutuamente conciliables. Sin embargo, aún en este caso se mantendría la siguiente pregunta: ¿qué fuerza interior posee el hombre para, acometer la empresa de la libertad?, ¿acaso el determinismo natural no le condena a ser un simple resultado mecánico de la acción exterior?

Aquí es donde el concepto spinozista de *deseo* muestra todas sus virtualidades teóricas. El *conatus* es el esfuerzo por el que toda cosa persevera en su ser. En su vertiente específicamente humana el conatus es deseo. De tal forma que el deseo constituye la esencia actual del hombre. Nuestra tesis es la siguiente: desde el concepto de deseo es posible responder a las preguntas anteriormente formuladas y a otras similares.

Queda un interrogante esencial: ¿qué conjunto de categorías posibilitan el referido concepto de deseo? Para nosotros no hay duda: las categorías ontológicas. El propio Spinoza ha señalado que el conocimiento de tercer género (o conocimiento supremo) se fundamenta y deriva de la idea de Dios. Hemos intentado ser fieles a este presupuesto, confiando siempre en la coherencia global del spinozismo.

Nuestro trabajo incluye una breve exposición de la epistemología de Spinoza. Puede parecer que así nos desviamos

del tema central. No obstante, la razón de incluirla ha sido el cuestionarnos si al racionalismo epistemológico de Spinoza, que plantea la necesidad de construir el conocimiento a partir de una primera idea verdadera, le es indiferente, o no, el contenido de esa primera idea: ¿cualquier idea es válida para iniciar el proceso cognoscitivo? Hemos intentado mostrar que la opinión final de Spinoza afirma que tal idea debe ser la idea de Dios.

Analizamos a continuación el concepto de Dios o la Naturaleza. Es fácil entender que la interpretación del concepto de Dios condiciona decisivamente las posibles lecturas del sistema spinozista. Nuestra interpretación se ha abierto paso entre algunas otras de las que hemos considerado más significativas. En particular, hemos discutido la interpretación clásica de E. Cassirer, por juzgarla representativa de toda una corriente de comentaristas. Cassirer reduce la ontología de Spinoza a un sistema axiomático; dentro de éste el concepto de Substancia-Dios representa tan sólo “la *ordenación* matemática universal del *mundo*”. La Substancia es geometrizada, quedando vacía de contenido. Entre ella y los modos infinitos no existe conexión lógica.

En el extremo opuesto se sitúa la línea de interpretación *naturalista*, iniciada por Kuno Fischer, que tiende a considerar la Substancia como la fuerza o vida infinita del universo. Lo que puede reprochársele es no valorar suficientemente la racionalidad de la Substancia-Dios, su carácter de fundamento absoluto de todo el orden



inteligible. Sin esto, la idea de “vida infinita del universo” está más próxima al animismo del Renacimiento que a la Substancia de Spinoza. Por contra, la gran objeción a la interpretación de Cassirer es que impide pensar la relación causal -lógica y ontológica- entre Dios y los modos finitos, punto auténticamente crucial del sistema.

Dos cuestiones resultan determinantes en la comprensión de la Substancia: ¿cómo se explica la génesis del concepto de Substancia única?, ¿cómo se entienden las relaciones entre la Substancia y sus atributos, una vez constituido dicho concepto? En la primera, hemos seguido la opinión defendida últimamente por M. Gueroult y G. Deleuze acerca del carácter categórico de las primeras Propositiones de la *Ética*. Respecto a la segunda, hemos mantenido la “realidad” de los atributos, frente a cierta tradición que los idealiza. Finalmente, la Substancia se muestra como la realidad absoluta integrada por infinitos atributos, cada uno de ellos infinito en su respectivo género de realidad (en otras palabras, la Substancia es la suma *intensiva* de sus atributos).

No hemos pretendido hacer un estudio global de Spinoza. Por tanto, nuestro intento de demarcación del concepto de Substancia sólo adquiere sentido en la medida en que posibilita la comprensión del deseo y de la perspectiva antropológica que con él se introduce. El deseo se fundamenta ontológicamente, a partir de Dios. Por ello, habrá que iluminar especialmente el carácter dinámico de la Substancia. Pues si el deseo conlleva algún dinamismo (si se superan

así las constantes del mecanicismo) habrá de ser en tanto que exprese la dinamicidad de la Substancia.

Dios produce las cosas a través de los modos infinitos. Hemos pensado que éstos constituyen lo que podemos llamar una totalidad estructural. Los modos infinitos fijan el determinismo al que están sometidos los seres finitos, establecen el “orden y conexión” en el que se articulan las cosas. Pero, ¿dicha totalidad está interiormente animada por un dinamismo que no se agota en ella?, ¿la causalidad de Dios es reducible a una causalidad estructural?

En el Capítulo II hemos seguido el mecanicismo de Spinoza hasta sus últimas consecuencias. Así hemos podido mostrar el contraste en la concepción de los cuerpos, según que Spinoza adopte el punto de vista de la ciencia de la época o su específico punto de vista ontológico. El capítulo siguiente analiza la esencia del alma y su relación con el cuerpo. El paralelismo nos remite al tema de la diversidad de los atributos y su integración en la Substancia única. En este contexto, el problema que cobra especial relevancia es el de la relación existente entre las ideas del alma y los impulsos corporales: ¿qué añade la conciencia al conatus?

Todo esto confluye en la dinámica del deseo. El deseo es un conatus *que se sabe a sí mismo* (es la forma propiamente humana del conatus). El deseo es -o debe ser- voluntad de afirmación potenciadora en nuestro propio ser y en el orden natural que nos legitima. A partir de aquí surge esa confrontación entre lo que somos esencialmente y la existencia

habitualmente degradada que compartimos. Los Capítulos IV y V intentan modestamente esclarecer este tema, que juzgamos está implícito en Spinoza y, sin embargo, no aparece tratado de modo expreso. La comparación, siquiera sucinta, con el estoicismo, Hegel, Nietzsche y Freud, pretende aclarar el significado y alcance del deseo en Spinoza,

La ontología de Spinoza se sitúa entre el formalismo, de inspiración matemática, y el naturalismo estoico (que en alguna medida se prolonga a través del animismo del Renacimiento, aunque éste influya menos en Spinoza). La síntesis pretendida entre ambos constituye lo original y lo relativamente atípico de esta ontología. Tal vez sea también la causa de algunas ambigüedades y vacilaciones. El interés mayor de nuestra investigación se ha centrado sobre las repercusiones antropológicas de la ontología. El racionalismo matemático supone, al menos en el caso prototípico de Descartes, un “idealismo de la libertad”, (para expresarlo con palabras de W. Dilthey): el poder “constructivo” de la mente es fruto de la autonomía y libertad del espíritu, implica una subjetividad constituyente. Pues bien, la antropología de Spinoza muestra su originalidad al emplazarse entre esta concepción de la subjetividad y la concepción mecanicista de la misma -de la que se reviste, según decíamos, el naturalismo estoico durante el siglo XVII. La antropología reproduce las alternativas ontológicas.

La tensión introducida por el deseo entre esencia natural y existencia enajenada, ¿es propia de una subjetividad *constituyente*, o acaso la subjetividad es siempre *constituída* por las determinaciones externas?  
¿El yo es un resultado

de sus actos, o es antecedente a ellos? Este dilema se mantiene también en lo que concierne a la moralidad. Si la ética spinozista reprodujese estrictamente la lógica del mecanicismo, la vida moral quedaría reducida al intento de mantener el movimiento mecánico que al hombre le corresponde, es decir, al intento del individuo por mantenerse en su existencia biológica, con todas las consecuencias que de ahí se derivan. Pero en Spinoza hay algo más, y en ello radica su diferencia con Hobbes.

La misma problemática guía el paso del individuo a la comunidad, que hemos enmarcado como una derivación del deseo. La beatitud final exige un arduo camino. En él, la mediación política es necesaria. Dos ideas presiden su análisis: la sociedad política es en sí misma conforme a la razón, posee una racionalidad germinal; no obstante, sus miembros no asumen conscientemente tal racionalidad, ella no los motiva para el pacto social, ni regula el comportamiento ciudadano. Esto último posee una doble lógica. Una lógica histórica: la burguesía naciente del siglo XVII plantea la sociedad (y Hobbes, su teórico más lúcido, así lo manifiesta) como un contrato entre intereses diversos, incluso enfrentados. Una lógica interna al sistema: el camino a la beatitud y a la comunidad perfecta es en último extremo una vía moral que incluye necesariamente la reforma del entendimiento. Esta es la razón por la que la comunidad perfecta resulta ser una comunidad de hombres sabios. Con todo, la sociedad política cuando es democrática instaura una “personalidad común”. Es decir, para Spinoza la sociedad no es simplemente un resultado mecánico

de fuerzas independientes, sin más vínculo que la coacción.

Hemos presentado la beatitud como el cumplimiento acabado de las exigencias internas del deseo. Y hemos observado la reproducción en el plano comunitario de la tensión entre esencia y existencia implícita en el deseo, con idénticas interrogantes.

Sólo nos queda advertir que la presente investigación hubiera sido impensable sin el estímulo del Prof. Pedro Ce rezo. La dirección de la tesis no ha sido en este caso *un* acto protocolario. Se lo agradezco. Soy exclusivamente responsable de las limitaciones de este trabajo.

## CAPITULO I

### DE LO INFINITO A LO FINITO

---

ETICA Y ONTOLOGIA

---

El sentido último de la filosofía, de Spinoza es la definición de la felicidad humana, del proceso de liberación que conduce a ella, y de los medios necesarios para alcanzarla. En el inicio del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Spinoza indica con claridad (1) que el impulso que le lleva a filosofar es la búsqueda, del “verdadero bien”, con el que se asocia indisolublemente la “felicidad suprema”. En pocos momentos de la historia de la filosofía la búsqueda, de las condiciones que hacen posible la, felicidad constituye el *pathos* impulsor de un pensamiento con tanta energía como se manifiesta en la filosofía de Spinoza. La lectura más superficial de su obra bastaría para convencernos de ello,

Pero la liberación del hombre, o lo que es igual, su felicidad, no puede ser obra de un voluntarismo moralizante. Spinoza no ofrece normas generales de conducta, sino un sistema de conocimientos. La ley moral sólo puede ser un sustituto (acaso conveniente en determinadas circunstancias, pero siempre inadecuado), del conocimiento racional. La inversión de planteamientos que esto supone, así como las razones que lo producen, es algo que habremos de analizar. Baste, por ahora, con indicar la imposibilidad de toda opción de carácter voluntarista dentro de un sistema que tiene como uno de sus temas

centrales la afirmación del determinismo de la naturaleza y la subsidiaria negación de la voluntad entendida como poder absoluto de decisiones libres. El hombre es un ser necesariamente determinado por el sistema de relaciones naturales en las que se inserta. Su liberación, su felicidad, sólo la puede alcanzar a través del conocimiento verdadero de sus propias determinaciones.

La relación entre conocimiento racional y comportamiento o actividad, el poder liberador que tiene en sí mismo el conocimiento y su posible autosuficiencia para conseguir la salvación del hombre, son temas esenciales del spinozismo que, al mismo tiempo que lo sitúan en la génesis del pensamiento de la Ilustración, plantean numerosas y discutibles cuestiones. No es éste el momento de introducir esos problemas, sino de señalar, de entrada, la mediación necesaria, del conocimiento metafísico del hombre como ser natural para posibilitar cualquier empresa de contenido ético.

Para decirlo de otro modo, en Spinoza la ética supone una antropología, y ésta, a su vez, una ontología. Incluso podría decirse que la distinción de estas disciplinas es meramente convencional, dada la necesidad con la que mutuamente se exigen e implican. Al menos, eso es lo que puede deducirse del hecho de que Spinoza las engloba a todas ellas en su obra más importante y sistemática, a la que da por título: *Ética*.

A partir del Libro III de la *Ética* se considera, al hombre “una vez que ha sido determinado a existir”, es



decir, en su dimensión existencial, y *se* analizan las distintas pasiones y acciones que integran el comportamiento humano. Pero la existencia, del hombre sólo es comprensible como desarrollo en la temporalidad de su naturaleza esencial. La existencia humana, definida como *conatus*, es la actualización de una esencia. Es necesario, pues, tener presente la definición de la esencia del hombre que se da en el Libro II de la *Ética*

---

De los infinitos modos incluidos en los infinitos atributos de Dios, el Libro II selecciona como objeto de su análisis (2) los modos que constituyen el ser del hombre, esto es, el cuerpo y el alma humanos. El cuerpo del hombre es un modo del atributo extensión, el alma (3) un modo del atributo pensamiento. El ser del hombre no es el ser de una substancia. Por tanto, ni existe-por sí mismo (su existencia no es necesaria, no está implicada en su esencia), ni se concibe por sí mismo. Sólo existe y se concibe en tanto parte del atributo pensamiento y del atributo extensión.

La explicación de la existencia del hombre por su esencia no significa en Spinoza la aceptación de un esencialismo abstracto e idealista. Significa, por contra, que la comprensión del hombre remite necesariamente a la comprensión del sistema total de la Naturaleza, de la Substancia y de sus atributos. *No hay ética sin ontología*. “La Substancia, los atributos y los modos están ligados -en su esencia, existencia y concepción- por una relación inmanente, necesaria y determinada.

Es necesario pues comenzar por el análisis de los conceptos ontológicos esenciales que integran el Libro I de la Etica y, paralelamente, mostrar su fundamentación epistemológica.

## EL CONCEPTO DE SUBSTANCIA: MÉTODO Y SISTEMA

---

El concepto de Substancia tiene formalmente una doble función. En primer lugar, una función que en consideración a lo que excluye, podríamos llamar negativa. La Substancia es omnicomprensiva de las infinitas posibilidades de lo real. Nada existe ni en el orden del tiempo ni en el orden de la eternidad que no esté incluido en la Substancia. Por tanto, queda radicalmente descartada cualquier forma de trascendencia; así como cualquier principio creador al que se le suponga una naturaleza absolutamente distinta y separada de lo creado, ya que en alguna medida tal naturaleza permanecería oculta para la mirada de un ser finito. El hombre no necesita recurrir a fuerzas extrañas para comprender el mundo. *Todo lo existente es intrínsecamente cognoscible*. La única realidad es ésta que se ofrece a nuestra comprensión; todo lo que es real es inteligible. No hay lugar para ninguna clase de “oscurantismo”.

Pero con la misma pasión que insiste en nuestra capacidad de conocimiento, Spinoza, se opone a un empirismo miope. La dimensión última de los seres finitos no se conoce considerándolos aisladamente. Lo finito sólo puede conocerse a través de lo infinito, de la Substancia y de los atributos. Justamente, porque lo infinito no es un principio extraño y distante, sino la compleja, relación causal de la Naturaleza que determina la existencia y

particularidad de las cosas concretas. El concepto de Substancia tiene por ello la función positiva (de la cual la función negativa reseñada es mera consecuencia) de fundamentar la explicación inmanente de las infinitas manifestaciones de lo real. De la potencia de Dios se derivan todas las cosas, Dios es causa in deleble de todos los seres “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (4). A partir de la Substancia todo es absolutamente inteligible: los distintos seres, y el orden y conexión que los une.

Sin lugar a dudas, este concepto es primordial el sistema spinozista, auténtico nervio conductor de su pensamiento. Mas sería ingenuo pretender que tiene un sentido obvio y evidente, dada la multiplicidad de interpretaciones enfrentadas a que ha sido sometido a lo largo de la historia de la filosofía. Son tantas, que desborda completamente los límites de nuestro trabajo el hacer una referencia expresa, ni siquiera a las más relevantes de esas interpretaciones. Intentaremos dibujar nuestra propia comprensión del concepto de Substancia entre los intersticios de aquellas lecturas que consideramos más significativas.

La primera alternativa a la que nos enfrentamos es la de la interpretación *naturalista* o *racionalista* de la Substancia, de modo disyuntivo. En ocasiones se ha acentuado el naturalismo del pensamiento de Spinoza en detrimento de su racionalismo; y viceversa. A veces, la insistencia en una de ambas lecturas ha abocado a la negación de la

posibilidad de la otra; y así, se ha considerado a un Spinoza exclusivamente naturalista o racionalista (aunque una mayor precisión nos llevaría a constatar que el carácter excluyente se ha dado sobre todo entre los defensores del racionalismo spinozista).

La lectura racionalista considera el concepto de Substancia como expresión de un sistematismo total: la Substancia es el fundamento inteligible que posibilita la comprensión de toda la realidad. La lectura naturalista tiende a identificar la Substancia con la fuerza o la vida infinita del universo que se despliega en los seres finitos como causa interna de su ser y actuar, y sin agotarse en ninguno de ellos.

La referencia histórica de ambas lecturas, la línea de influencias que descubren en el spinozismo y, por tanto, el ámbito teórico en el que lo incluyen varía notablemente. Spinoza estaría en continuidad con Descartes (por su idea del orden inteligible) o, del otro lado, con el naturalismo del Renacimiento (que incluso podría concretarse en el animismo de G. Bruno). Nuestra opinión es que ambas líneas de pensamiento convergen en Spinoza. Ahora bien, pensamos que ese naturalismo es sólo una tendencia general, que actúa como inspiración lejana, sometido y reconsiderado desde un racionalismo cuyo modelo más próximo es Descartes, aunque también presente diferencias relevantes respecto a éste. De tal forma que el naturalismo spinozista y el naturalismo renacentista tienen resonancias comunes, pero su sistema conceptual sólo

coincide externa y ocasionalmente (5).

Prescindiendo de sus influencias históricas, ateniéndonos exclusivamente a una lectura interna, de sus conceptos, creemos que en el pensamiento de Spinoza se concilian plenamente el racionalismo y el realismo. Precisamos nuestra opinión en el sentido de que la Substancia no expresa en un primer nivel la vida infinita del universo, sino la plenitud total del ser. Después veremos que la identificación spinozista de potencia y esencia posibilita una consideración dinámica de la Substancia y sus atributos. La coincidencia de realismo y racionalismo nos indica, de entrada, que la Substancia es la realidad primera tanto en el orden del ser como en el orden de la inteligibilidad. Es fundamento racional de toda comprensión de lo real y, al mismo tiempo, fundamento ontológico de todos los seres. Su causalidad inteligible es necesariamente causalidad ontológica. *La forma concreta en que ambas se incluyen y sintetizan constituye la, originalidad irreductible del sistema spinozista.*

Otro problema, conectado con el anterior, es el de la relación entre método y sistema. Es evidente que el racionalismo se da conjuntamente en el método y en el sistema. La duda posible versaría sobre cual es el fundamento último del racionalismo. Tal problema, podría formularse en otros términos: ¿la determinación originaria del spinozismo está en su teoría del conocimiento, o ésta se deriva de las exigencias racionales

que conlleva el concepto de Substancia infinita?. Para afrontarlo, es necesaria una primera: caracterización del racionalismo.

Han sido suficientemente estudiadas las diferencias de planteamiento entre el *Breve Tratado* y el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (T.R.P.) (6). Resumiendo tal vez excesivamente, digamos que el *Breve Tratado* concibe aún el conocimiento como el efecto pasivo producido en la mente por el objeto exterior. “Comprender es una pura pasión, es decir, una percepción en el alma de la esencia y de la existencia; de tal suerte que no somos nosotros quienes afirmamos o negamos algo de una cosa, sino que es la cosa quien afirma o niega en nosotros algo de sí misma” (7). Aunque ya se tiende a considerar que el criterio interno de la verdad es la propia verdad: “la verdad se hace conocer a sí misma, y hace también conocer la falsedad” (8). En conjunto, no puede decirse que esta obra manifieste el pensamiento maduro de Spinoza. Nos atenderemos, pues, al T.R.E. y a la *Ética*.

El T. R. E. señala que “el pensamiento verdadero no reconoce como causa a ningún objeto exterior, sino que debe depender de la propia naturaleza y potencia del entendimiento” (9). No debe pues buscarse ninguna determinación extrínseca al pensamiento; el conocimiento verdadero no depende del objeto exterior, sino de la capacidad intrínseca del entendimiento. Esta interioridad del *acto de pensar* se corresponde con la, interioridad del *criterio*

*de verdad*: el pensamiento verdadero “implica objetivamente la esencia de un principio que no tiene causa y que es conocido en sí y por sí” (10). Como dice la *Etica*, “la verdad es norma de sí misma” (11). En consecuencia, “para alcanzar la certeza de la verdad no hay necesidad de ningún otro signo más que la posesión de la idea verdadera” (12): *Verum index sui*.

Será necesario un análisis más detallado de la teoría del conocimiento. Por el momento, la mera constatación de estos rasgos nos permite avanzar en el problema planteado. El T.R.E. estudia el método adecuado para alcanzar el conocimiento verdadero; pero su gran descubrimiento es que no existe ningún método externo a la propia verdad, que no hay ningún procedimiento formal que permita obtener ideas verdaderas, sino que el método es la expresión del propio desarrollo interno del entendimiento como sistema unitario (13). Consiste en la explicitación del “conocimiento reflexivo”, revela el encadenamiento necesario y ordenado de las ideas verdaderas. Por consiguiente, no puede haber método ni progresión en la verdad si no se parte de una idea verdadera ya dada. “El método no es más que el conocimiento reflexivo, o idea de la idea; y ya que no puede darse idea de la idea sin que precedentemente se haya dado una idea, no hay tampoco método si una idea no es en principio dada” (14).

Punto realmente crucial: el conocimiento debe partir de una *primera idea verdadera*.  
¿Cuál puede ser



esa idea?. El T.R.E. nos advierte que el conocimiento óptimo es el que parte de la idea del Ser más perfecto (15), de la idea de la Substancia infinita, tal como mostrará la *Etica*. Aquí se revelan los límites de la epistemología, o mejor, su complementariedad necesaria con la ontología del Ser infinito. Tal indicación es suficiente para subrayar la diferencia notable que se introduce entre Descartes y Spinoza. El origen del conocimiento verdadero no está en el *cogito*, sino en la idea del Ser más perfecto. Por eso, no estamos de acuerdo con Cassirer cuando observa: “Se logra así, por vez primera, mediante la autocrítica y la transformación de la tesis inicial, volver al principio del que había partido Descartes en sus *Reglas*: el objeto primordial de toda reflexión filosófica no son las cosas de fuera, sino que es el intelecto mismo” (16). Creemos que ello no es aplicable a Spinoza. Para éste, la reflexión filosófica versa sobre “las cosas de fuera”; y se fundamenta en la primera idea del Ser más perfecto, A nuestro juicio, Cassirer cae en una confusión que debe evitarse, y que comentaremos más adelante. Dicha confusión comienza al no distinguirse entre el hecho de que el conocimiento verdadero es siempre *de* una realidad exterior, y el hecho de que el conocimiento se produce por la capacidad interna del propio entendimiento. (Esta distinción nos sirve para situar en su origen una discusión futura).

Decíamos que el conocimiento debe partir de una idea verdadera ya dada. Spinoza no tenía duda alguna respecto a la existencia de esa primera idea verdadera. Lo significativo

al respecto es una precisión posterior: “debe ante todo existir en nosotros una idea verdadera, como un instrumento innato que una vez comprendida, nos haga comprender al mismo tiempo la diferencia que hay entre tal percepción y todas las restantes” (17). Subrayamos especialmente que esta idea es *tamquam innatum instrumentum*. Por el contexto puede deducirse que la idea referida es la idea del Ser más perfecto. Ahora bien, el que esta idea sea *innata*, ¿significa que es una idea infundamentable? Podría pensarse que así es, precisamente porque ella es el fundamento de todas las demás ideas: se diría que ninguna idea puede servir de fundamento a aquella idea que, en tanto fundamenta el orden inteligible, es necesariamente previa a cualquier otra idea verdadera.

Pero es necesario distinguir dos cuestiones: Primera, ¿cuál es la génesis de la idea del Ser más perfecto? Segunda, ¿es posible y necesario el conocimiento de la esencia y contenido de tal idea? Respecto a la primera cuestión, - Spinoza considera que no le corresponde ser analizada en el T.R.E.: “Adviértase que no investigaremos aquí *cómo* la primera esencia objetiva es innata en nosotros” (18). Pero a pesar de esta declaración expresa, parece ser que en el T.R.E. subyace la opinión de que no podemos conocer la génesis de la primera idea o, en otras palabras, que es una idea infundamentable. De hecho, antes de analizar las “condiciones de una buena definición”, se distinguen dos formas de conocimiento:

“Si el objeto existe en sí o, como se dice comúnmente, es causa de sí, se deberá conocerlo por su sola esencia. Si, al contrario, no existe en sí, sino que tiene necesidad de una causa para existir, será entonces necesario comprenderlo por su causa próxima” (19). El conocimiento por la causa próxima es el que se alcanza por la definición genética, modelo de definición perfecta, ya que nos descubre la génesis del objeto y, reflexivamente, la génesis de nuestra idea del objeto. Sin embargo, la intelección genética de la idea está excluida en el caso de la idea primera, la del Ser más perfecto, al ser éste causa de sí mismo. Es posible comprender la esencia de Dios, pero no podemos fundamentar genéticamente la idea clara con la que lo conocemos. En todo caso, lo que si puede afirmarse con seguridad es que la *Etica* no comparte el criterio aquí expresado.

Respecto a la segunda cuestión, el criterio de Spinoza está ya terminantemente expresado en el T.R.E.: A).- *Podemos conocer la idea del Ser más perfecto*. Es decir, tenemos la idea de Dios, y una idea de esa idea. Ciertamente, eso no significa que la idea de Dios sea necesariamente clara y consciente, desde siempre, y para todo hombre (la necesidad de escribir la *Etica* lo prueba cumplidamente); más bien, indica que la idea de Dios está presente con necesidad en todo conocimiento que se pretenda verdadero. Es innata porque surge de la fuerza interna, del entendimiento. Más aún, es la

28

idea más clara posible, ya que su objeto es el. Ser más real, la plenitud absoluta del ser. B).- El conocimiento reflexivo de la idea del Ser más perfecto es necesario para fundamentar el método. Si no conocemos el contenido de la idea de Dios, podremos analizar el “ordo et conexio” de las ideas verdaderas, pero ignoraremos cuál es su fundamento, o sea, qué es lo que determina tal orden y conexión.

Nos enfrentamos de este modo al problema de las relaciones entre el T.R.E. y la *Ética* o, lo que es igual, a las relaciones entre el método y el sistema. Hay varios textos que prueban el propósito de Spinoza de abordar en el T.R.E. la idea de Dios: “En cuanto al orden debido y para que todas nuestras percepciones se subordinen y enlacen, es preciso inquirir lo antes posible, de acuerdo con las exigencias de la razón, si se da algún Ente y cuál es, que sea causa de todas las cosas y *cuya esencia objetiva sea causa también de todas nuestras ideas*” (20). Algo más adelante, Spinoza se propone buscar un “principio que dirija nuestros pensamientos”; “cuando lo hayamos adquirido poseeremos un principio del que se deducirán los pensamientos, y la vía según la cual el entendimiento podrá alcanzar el conocimiento de las cosas eternas por su propia, capacidad., es decir, en razón de sus propias fuerzas” (21). Para ello se propone estudiar las propiedades del entendimiento... y tratar sobre nuestros *instrumentos innatos*. ¡El T.R.E. acaba cuando deberla comenzar ese análisis de los instrumentos innatos!

Por otra parte, también puede decirse que el análisis de la idea del Ser más perfecto desborda el objetivo inicial del T.R.E. De hecho, hay varias referencias de Spinoza (significativamente en las notas a pie de página) a que tal idea será estudiada en su “Filosofía”, es decir, en la *Ética*. En cierto sentido, pues, la idea clara de Dios es necesaria para fundamentar el método; y en otro, se pospone esa idea a la explicación del método. Pero hasta tal punto el propio desarrollo de la obra muestra la necesidad de partir de la idea de Dios, comprendiendo claramente su contenido (pues el conocimiento del efecto exige el conocimiento de su causa, y es en definitiva necesario unificar sistemáticamente todos los conocimientos (22), que la limitación inicial del objetivo probablemente no sea ajena al inacabamiento del T.R.E. (23). Como si Spinoza hubiera entendido mientras redactaba la obra que la mejor explicación del método es su puesta en práctica, su realización en el sistema, mostrando de facto la derivación de todas las ideas a partir de la idea de Substancia infinita (24).

Por esto creemos que el método descrito queda infundamentado. Sólo lo estaría si se hubiera comprendido el significado completo de la idea de Substancia infinita. Así se justificaría que el orden y conexión de las ideas (que depende de la capacidad interna del entendimiento) se corresponde con el orden real de los seres naturales, dado que ambos se derivan de la Substancia en perfecto

*paralelismo*. El orden y conexión de las ideas procede del propio entendimiento, *pero sólo como efecto de la necesidad expresiva de la Substancia en el orden del atributo pensamiento*. El T.R.E. dice que debemos partir de la idea del Ser más perfecto, mas no explica aún esa idea como la Substancia absolutamente infinita de infinitos atributos. Por ello no puede mostrar que el orden y

conexión adecuado es el que necesariamente se deriva de la idea de Substancia infinita. En consecuencia, el método no se da independientemente del sistema, sino que es subsidiario de este último: su exposición por separado, aunque posible, es “a. posteriori” en el orden de la fundamentación inteligible.

Teniendo presente este planteamiento, conociendo ya la limitación del T.R.E., podemos seguirlo en su exposición del método. Sabemos que el desarrollo interno del pensamiento, o encadenamiento necesario de las ideas, convierte al método en simple explicitación del “ordo et conexio” en el que de facto se suceden las ideas verdaderas. Prescindiendo ya del contenido específico de la primera idea a partir de la cual se desarrolla el proceso cognoscitivo, lo cierto es que tenemos *alguna* idea verdadera, tal que pueda ser corroborada con certeza...

Lo primero que puede decirse de la idea es que ella es distinta de su objeto. “El círculo es una cosa, la idea del círculo es otra” (25). Hay que distinguir la esencia objetiva de la idea (es decir, *la idea en tanto*

*que idea*, para la cual lo ideado es sólo el objeto del pensamiento, su “objetivo”), y la esencia formal de la idea (*lo real en sí mismo considerado*, sobre lo que versa la idea). Ambas son distintas, aunque en el caso de la idea adecuada se correspondan. La idea tiene una entidad propia, resultante de la determinación interna del conocimiento: la idea verdadera no se debe a la causalidad externa del objeto, sino a la causalidad interna del entendimiento. No es por tanto simple “reflejo” del objeto, lo que otorgaría a la idea un carácter pasivo; y, derivándola del objeto, la haría subsidiaria de la dimensión empírica de ese objeto (tal vez no se haya pensado con suficiencia el componente marcadamente empirista, que conlleva la “teoría del reflejo”). Ni tampoco es el resultado de comparar distintos objetos particulares para, “abstraer” lo que hay de común en ellos (26). En consecuencia, debe rechazarse todo planteamiento que sitúe en la realidad exterior la determinación de las ideas. La idea tiene una entidad propia que resulta de su interna génesis intelectual.

Ahora, bien, puesto que la idea -o esencia objetiva- tiene una esencia propia, es en sí misma algo inteligible, y necesariamente se convertirá en esencia formal de una idea nueva; a toda idea le sigue siempre una idea de esa idea. Es pues evidente que la idea verdadera se desdobra en consciencia de sí, es decir, en un saber que se sabe, en *certeza* (27). Puede observarse

que en la exposición del T.R.E. se engloban dos aspectos: el hecho psicológico de la certeza que acompaña al conocimiento verdadero y la necesidad lógica con la que se suceden las ideas. Lo primero está condicionado por lo segundo; o en otras palabras, la autoconciencia de ella misma subsecuente a la idea verdadera es un efecto más del encadenamiento necesario de las ideas verdaderas (la *Etica* desarrolla este planteamiento en tanto *paralelismo* entre ordenación objetiva de las ideas y la correspondiente ordenación de la idea de la idea: la consciencia reflexiva). La determinación intrínseca de las ideas hace que la verdad tenga en sí misma el criterio de verdad: *veritas, index sui*. Si el criterio fuese externo -como correspondería a una determinación extrínseca de las ideas-, habría que preguntarse indefinidamente por la verdad de la verdad, sin que conocimiento alguno alcanzase jamás la certeza.

“Lo que constituye la forma del pensamiento verdadero debe ser buscado en ese mismo pensamiento, y deducido de la naturaleza del entendimiento” (23). La forma de la -verdad procede del entendimiento, en el doble y complementarlo sentido de la determinación intrínseca de la idea por la potencia del entendimiento, y en la génesis interna y necesaria de las ideas a partir de una primera idea dada. Decir que la deducción de las ideas (su orden y conexión) depende de la potencia del entendimiento (29) equivale a decir que las ideas verdaderas se implican y suceden necesariamente, dado que unas contienen virtualmente



a otras. La verdad es la totalidad coherente, pues la primera idea funda la verdad de las restantes.

La fórmula de que “la verdad procede del entendimiento” no tiene un sentido “subjetivista” o idealista, desde el momento en que las ideas se autogeneran espontáneamente, por el propio poder de derivación que cada una de ellas contiene. De forma significativa, Spinoza identifica, lo verdadero y el entendimiento (*verum sive intellectus* (30).

Tal vez lo más expresivo a este respecto sea la comparación del alma (o mente) con un autómatas espiritual: el alma actúa “según leyes determinadas y como un autómatas espiritual” (31), o sea, según una derivación lógica necesaria.

El automatismo del alma cognoscente responde a las exigencias objetivas de la verdad. La *Ética* mostrará como del atributo pensamiento se deduce el entendimiento infinito, orden de la racionalidad objetiva. El conocimiento verdadero de un entendimiento finito consiste en interiorizar conscientemente ese orden de racionalidad objetiva. Aquí no se revela aún la fundamentación del conocimiento en la necesidad autoexpresiva del atributo, pero sí está claro el orden impersonal y necesario del conocimiento verdadero. Por ello, la mente que lo hace suyo actúa como un autómatas y según leyes determinadas. La verdad tiene su propia norma de desarrollo, las ideas su propia norma interna de deducción. Las “leyes determinadas” a que se alude son las que se desprenden del “ordo et conexio”.

34

El automatismo indica la espontaneidad, del conocimiento, en el sentido de *expresión natural* en la mente del orden de las ideas

No es necesario recordar que esto no debe entenderse como si la mente tuviera un carácter pasivo en el desarrollo del proceso cognoscitivo, ya que ello supondría la determinación extrínseca del conocimiento por los objetos. Muy al contrario, significa que el entendimiento activamente, o sea, por su propia fuerza interna, genera un conocimiento que corresponde al orden objetivo y necesario de la verdad. En síntesis: determinación interna del pensamiento, encadenamiento necesario de las ideas y automatismo de la mente son tres aspectos de una misma tesis.

Pues bien, el conocimiento así caracterizado tiene un prototipo perfecto, la geometría. En efecto, el conocimiento geométrico se debe exclusivamente a la fuerza interna del entendimiento; sus objetos no tienen una existencia independiente, extramental, su única realidad es la realidad ideal que la mente les confiere (no hay, pues, determinación extrínseca de la verdad). Es un conocimiento “a priori”, que progresa ordenadamente según una lógica necesaria; la producción interna de sus verdades se traduce en absoluta evidencia de éstas para la mente que las produce. Como lo ha expresado M. Gueroult, “en la geometría el hombre discierne en acto la producción espontánea de ideas por su pensamiento, y ve cómo la verdad de éstas se le impone por el hecho de que produciéndolas él mismo, las capta interiormente en su génesis. Por eso, en efecto, encierran necesariamente en ellas el conocimiento de su causa o razón total y se manifiestan como necesariamente verdaderas” (32).

La definición geométrica es el modelo de definición perfecta: define genéticamente al objeto, por su “causa próxima”, revela de ese modo su esencia interna, y deduce necesariamente de ella todas las propiedades del objeto (33). Su ejemplaridad es debida a que pone de manifiesto la razón constitutiva del objeto definido; muestra, por tanto, su causalidad esencial. En definitiva, esta clase de definición cumple las exigencias del conocimiento verdadero, que es *el conocimiento por las causas*. “Tal como decían los antiguos, la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos” (34). Hasta tal punto es así, que “el conocimiento del efecto no es más que la adquisición de un conocimiento más perfecto de la causa.” (35).

No obstante, si nos detuviéramos aquí, desconoceríamos la razón profunda de que el conocimiento geométrico posea las características que han quedado descritas. Este conocimiento es posible porque la geometría parte de un principio absoluto, la cantidad, del que se deducen todos los objetos geométricos. La idea de cantidad es cognoscible en sí y por sí. “(El entendimiento) forma la idea, de cantidad de una manera absoluta y sin referencia a otros pensamientos” (36). Tiene, pues, las mismas cualidades que la idea de Dios, aquella primera idea que nos era dada como un “instrumento innato”. La cantidad es un principio infinito, presente en todas las figuras geométricas. El entendimiento deduce necesariamente las ideas de los objetos particulares a partir de esa

36

primera idea, ya que los objetos geométricos sólo son las diferentes determinaciones particulares de la cantidad a través del movimiento geométrico. Así puede entenderse la importancia de la definición genética, que muestra la esencia íntima de un objeto como determinación de la cantidad por mediación del movimiento, es decir, muestra la génesis interna del objeto por su causa (la esfera es la cantidad delimitada por el movimiento de rotación de un semicírculo). Puede también comprenderse la interioridad radical del conocimiento: nuestro entendimiento forma de manera absoluta una primera idea, de la que por su propia virtualidad interna se derivan las ideas de infinitos objetos y de sus propiedades necesarias (37). La idea primera actúa como causa o razón suficiente de las restantes ideas, generadas por el entendimiento como efectos de aquella (38). Así, Spinoza nos ofrece una teoría del conocimiento que en varias ocasiones se ha caracterizado como constructivista. En efecto, el entendimiento (según el modelo geométrico) “construye” la idea de los objetos en un proceso de génesis interna.

La idea de cantidad en geometría es correlativa a la idea de Substancia en metafísica. Así, el propósito de que la *Ética* sea “demostrada, según el orden geométrico” no puede ser una convención externa. Al contrario, la geometría, en tanto concatenación apriorística de las ideas a partir de una idea absoluta, es

37

el modelo inexcusable para la metafísica. Obviamente, hay una diferencia fundamental entre geometría, y metafísica: el conocimiento de aquella versa sobre entes de razón, el de ésta, sobre seres reales. El proceso cognoscitivo será formalmente similar en ambas, su fundamentación y contenidos serán distintos. Tan importante es subrayar una cosa como la otra.

La metafísica, conociendo geoméricamente, no se limita a producir una realidad ideal (caso de la geometría), sino que con ello expresa adecuadamente la realidad de los seres. El entendimiento metafísico no conoce con ningún orden distinto del que existe realmente en la Naturaleza: “el encadenamiento de las ideas del entendimiento debe reproducir el de la Naturaleza” (39). La producción y el criterio de la verdad son internos al entendimiento, pero como resultado la idea verdadera es necesariamente conforme a lo ideado por ella (40). Es decir, el racionalismo metodológico se concilia con la dimensión “realista” del pensamiento.

El verdadero problema radica en la aplicación de estos planteamientos a la ortología. Ahí comienzan las dificultades y la diversidad de interpretaciones. Tal como afirmábamos al comienzo de este apartado, el motivo originario de las divergencias interpretativas se sitúa en torno a la consideración realista (o no) de la Substancia y sus atributos. La lectura no realista del sistema de Spinoza tiene una larga historia: ha sido defendida desde puntos de vista plurales y diversos. En

vez de reseñar superficialmente a algunos de sus interpretes, preferimos centrarnos en uno de ellos, E. Cassirer, ya que su análisis nos parece especialmente relevante y representativo.

Cassirer efectúa un análisis penetrante del método spinozista, tal como se expone en el T.R.E.. Muestra que el método responde “al ideal riguroso de la *deducción* pura”, que postula “un conocimiento puramente *apriorístico*, conforme al significado originario del término” (41). Señala muy bien la ejemplaridad absoluta de la geometría en este tipo de conocimiento, etc. Nuestra discrepancia comienza cuando Cassirer aplica esta caracterización del método al estudio de la *Ética* y, en concreto, al concepto de Substancia. En una primera aproximación podemos decir que reduce la Substancia (a nuestro juicio, equivocadamente) a mera ordenación matemática del mundo. Creemos que absolutiza indebidamente el conocimiento matemático, que trasciende su condición de método ejemplar para el desarrollo del conocimiento (método que, en este aspecto, es sólo un método *formal*, por muy intrínseco que sea al verdadero proceso cognoscitivo), convirtiéndose en *fundamento de los contenidos ontológicos*.

“Solo podemos considerar como verdaderamente objetivo lo que tiene su base en los conceptos geométricos y lo que puede representarse en ellos de un modo puro. El ‘método geométrico’ -a esto debemos atenernos sobre todo- no representa para Spinoza un simple recurso externo de *prueba* por medio del cual se limite el pensamiento a

explicar el concepto ya existente del ser, sino que es él, este método, precisamente el que establece todas las determinaciones fundamentales del ser y de donde estas reciben su *contenido objetivo*” (42). Pues bien, la última frase marca con precisión nuestro desacuerdo. Pensamos que ahí está la raíz de otras dificultades de interpretación. Por claridad expositiva, separamos diversos elementos de análisis que, en conjunto forman una unidad coherente. Así, según, Cassirer:

a).- El concepto de Substancia no es susceptible de explicación genética (43). En páginas anteriores señalábamos que este punto de vista es aún posible en el T.R.E.. No obstante (y como hemos de ver), creemos que está descartado en la *Ética*, donde las primeras diez proposiciones del libro I explican la génesis de la idea de Substancia absolutamente infinita. En el planteamiento de Cassirer tiene pleno sentido, dada su reducción de la ontología a un sistema axiomático de carácter matemático.

b).- El concepto de Substancia es “un concepto totalmente vacío de contenido” (44). La Substancia no debe concebirse como la plenitud absoluta del ser, sino sólo como pura ordenación lógica y, en concreto, matemática. “El ser absoluto va despojándose poco a poco, cada vez más, de toda cualidad y toda característica determinada de las cosas, para convertirse en el concepto de la *ordenación* matemática universal del *mundo*” (45).

40

La Substancia tiene el carácter de las leyes geométricas generales; es el principio que fundamenta la ordenación de las ideas.

Ciertamente, esa interpretación de la Substancia es sugerente. . . , aunque no creemos que sea spinozista. Su criterio más decisivo nos parece situarse en el siguiente texto: “La ordenación y el enlace de las ideas son los mismos que la ordenación y el enlace de las cosas; pero es la *identidad de la ordenación* la que, como veíamos constantemente, forma según Spinoza la *identidad de la sustancia*” (46). Esto es lo importante. Para Cassirer, la ordenación de las ideas y la ordenación de las cosas no representan “dos series distintas de acción causal”, sino que “la relación causal se ha trocado plenamente en una pura *relación* conceptual” (47). Por ello, como dice en otra ocasión, “el ‘operari’ se reduce aquí, de un modo puro y perfecto, al ‘sequi’ matemático” (48). Así formulado, este último planteamiento es muy discutible: el paralelismo y la equiparación entre el orden de lo real (causalidad ontológica) y el orden inteligible (causalidad lógica) no debe hacernos olvidar que se trata de dos órdenes ciertamente distintos y autónomos, sin que Spinoza postule la integración reductora del uno en el otro. Según Cassirer se produce esta reducción.

Sin embargo, lo importante a que antes aludíamos es que el orden de las ideas (dando ya por supuesto que ha integrado y asumido el orden de las cosas) “forma la identidad de la sustancia”. Aquí esta la clave de la



interpretación. Nosotros entendemos que tal orden no pertenece a la esencia de la Substancia. Spinoza distingue los atributos, como constituyentes de la esencia de la Substancia, de las propiedades de la Substancia. Pero no es este el caso, ya que el “ordo et conexio” ni siquiera es una propiedad de Dios. Está claro que el “ordo et conexio” de las ideas (y de las cosas) se deriva y tiene su fundamento en la Substancia. Ahora bien, pertenece a la natura naturata, y está constituido por los modos infinitos.

Como mera anotación, señalamos que esta geometrización de la Substancia, vaciándola de contenido, lleva a Cassirer a una consideración del *conatus* (que como se sabe constituye la esencia del hombre) en términos puramente lógicos: “la tendencia de que habla Spinoza se halla, a su vez, despojada de todos los elementos específicos del sentimiento y la voluntad, para convertirse en el exponente de una relación puramente lógica y conceptual” (49). Esta afirmación nos parece suficientemente grave para que, en la medida en que es subsidiaria de su exégesis de la Substancia, debamos tomar todas las distancias posibles respecto a la geometrización que nos propone.

La interpretación más opuesta, y que Cassirer critica expresamente, particularizándola en Kuno Fischer, es la que considera a la Substancia en términos dinámicos, como fuerza infinita que se despliega en los seres concretos. Cuando

42

analicemos positivamente el contenido de la idea de Substancia, fijaremos nuestra postura sobre esta cuestión.

c).- La Substancia, consecuentemente, es indeterminada. Sus determinaciones son los atributos. Ahora bien, dado que la Substancia ha quedado reducida a pura ordenación matemática de las ideas, “en cada atributo poseemos la sustancia *íntegra*, porque tenemos en él, de un modo puro e intacto, la regla siempre igual del enlace de lo concreto, que no es posible desintegrar ni disolver” (50). La Substancia está íntegra en cada atributo. Esta afirmación es perfectamente coherente, siempre que se acepten dos presupuestos: la reducción de la Substancia a “ordo et conexio”, y la integración total del orden de las ideas y el orden de las cosas. Eso sí, supone una nueva, descalificación de la interpretación realista de la Substancia, ya que según ésta es concebida como la plenitud absoluta del ser constituida por infinitos atributos. Y en ese sentido, la Substancia no se agota en ningún atributo; cada uno de los atributos expresa una cierta esencia de la Substancia.

Pero la dificultad de tal planteamiento se le revela con claridad al propio Cassirer: “Nos sale al paso una nueva y más profunda dificultad: la hipótesis de una *infinidad de atributos*, que serían inasequibles para siempre al espíritu humano. Todo enlace queda roto aquí; no se abre ningún camino que pueda

43

llevarnos a este ser por principio incognoscible” (51). Es evidente: el esquema de Cassirer no puede asumir la existencia de infinitos atributos, aparte del pensamiento y la extensión, que son los atributos conocidos. Si el “ordo et conexio” es determinable geoméricamente y constituye la identidad de la Substancia, ¿cómo podría este “ordo” darse íntegro en infinitos atributos, y sernos éstos desconocidos? Por ello concluye Cassirer que “el sistema del saber absoluto raya aquí, en realidad, con el escepticismo” (52).

d).- Entre la Substancia totalmente indeterminada y las cosas finitas, determinadas, no hay conexión lógica. Pertenecen a órdenes discursivos completamente distintos. “Por mucho que nos remontemos en la serie (de los seres particulares), jamás se reducirá y mucho menos se cerrará el abismo lógico que aquí se abre entre el ser relativo y el ser absoluto” (53). En este punto, la opinión de Cassirer ha sido ampliamente compartida (antes y después de él) por los intérpretes de Spinoza. Recientemente, se ha publicado en España un libro importante, de Vidal Peña (54), que insiste en la existencia de un hiato lógico entre la Substancia y los modos, aunque con nuevos argumentos, e insertándose en una lectura de Spinoza original y atractiva. Con todo, nuestra opinión es clara: la exigencia de que el conocimiento de los modos finitos se deduzca necesariamente del conocimiento de la Substancia, constituye el nervio

rector del spinozismo. Si el sistema fracasa en esto, ha fracasado en su estructura básica.

e).- Para acabar este comentario, digamos que, según Cassirer, el sistema spinozista está integrado por dos concepciones que internamente se enfrentan : “De una parte, una regla universal y omnicomprensiva, que excluye toda cualidad específica del ser; de otra, parte, una “cosa de todas las cosas”, que lleva y conserva en sí la infinita muchedumbre de todas las cualidades” (55). Es decir, por un lado la concepción realista, a la que Cassirer atribuye una dimensión panteísta, tal vez por los ecos del Renacimiento que encuentra en ella, y que era aún dominante en el *Breve Tratado*; por el otro, el concepto del orden geométrico, tal como lo hemos expuesto. El pensamiento de Spinoza se iría decantando progresivamente, siempre según Cassirer, hacia la segunda concepción, imponiéndose definitivamente en la *Ética*. Eso sí, siempre quedan vestigios de la primera concepción; y uno de ellos, ciertamente importante, se encuentra en la cuestión de los infinitos atributos (cuestión que, como indicábamos, permanecía irresuelta en la interpretación geometrizarante de Cassirer).

Finalmente, Cassirer da una interpretación global del significado de Spinoza en la historia de la filosofía, con la que estamos en pleno desacuerdo,

45

y juzgamos además que se basa en supuestos idealistas. Pero no es esto último lo que ha llamado nuestra atención. La amplitud del comentario está provocada por lo que hay de significativo y prototípico en su exégesis del concepto de Substancia. La significación ejemplar de su lectura de Spinoza va a permitir que nuestra opinión la expongamos, en cierta medida, en contraposición a la suya.

## LA SUBSTANCIA. REALIDAD ABSOLUTA Y PRINCIPIO DE INTELIGIBILIDAD

Comenzamos por la fundamentación del concepto de Substancia. Decíamos que desde la perspectiva, del T.R.E. era aún posible pensar que el concepto de Dios no podía ser objeto de una definición genética. En efecto, esta obra distingue entre el objeto que es “causa de sí”, el cual es conocido por su sola esencia, y el objeto que necesita de una causa, para existir, el cual debe ser conocido por su “causa próxima” (56). La definición que se da del círculo (“la figura descrita, por una línea recta, uno de cuyos extremos está fijo y el otro móvil” (57) ) es expresamente referida como modelo de conocimiento por la “causa próxima”. Es una definición genética que, como sabemos, tiene por efecto revelar la esencia íntima de la cosa. Sin embargo, no es la clase de definición que conviene a la idea de Dios.

Ahora bien, una carta a Tschirnhaus, redactada ya la *Etica*, afirma : “Cuando defino a Dios como el Ser soberanamente perfecto, dado que esta definición no expresa la causa eficiente (entiendo, una causa eficiente tanto interna como externa), no podré deducir de ella todas las propiedades de Dios. Ocurre lo contrario cuando defino a Dios como el Ser, etc. (véase

*Ética*, I, Definición VI)” (58). Es decir, según el propio Spinoza, la definición de Dios de la *Ética* expresa la causa eficiente y, por tanto, es una definición genética. La diferencia entre ambas obras es evidente.

La terminología de Spinoza no es en esto muy precisa. La “causa próxima” del T.R.E. parece identificarse con la causa eficiente externa, pues la definición por aquella conviene a los objetos que no son “causa sui”, es decir, que necesitan de una causa distinta a ellos que los determine a existir. Pero no puede ser así, ya que como dice Spinoza al definir genéticamente la esfera (igual podría decirse del círculo), “jamás una esfera de la naturaleza ha sido engendrada de ese modo” (59). La génesis constitutiva de un objeto es algo más que la causalidad externa de su existencia. La definición genética de la esfera pone de manifiesto su causa eficiente *interna*, expresando de ese modo la esencia íntima del objeto. O sea, hay una correspondencia cierta entre causa eficiente interna y esencia íntima. Según la propia confesión de Spinoza en la carta citada, con ese mismo tipo de definición se explica en la *Ética* la esencia de Dios (60). En definitiva, y como muy finamente ha analizado M.Gueroult, tanto en el caso de las figuras geométricas como en el caso de Dios, “lo que hace posible y legítima la definición genética de la cosa no es la causa eficiente de su existencia, sino la razón formal de su esencia” (61).

El T. R. E. nos advertía que a la hora de definir una cosa no debe confundirse su esencia íntima con sus propiedades. Por ejemplo, en el caso de Dios, la indivisibilidad, eternidad, soberana perfección, etc., son propiedades suyas (los *propia*). Cualquier definición de Dios que se base en alguna de ellas, será tan sólo una definición aproximativa. La definición perfecta, genética, es la que propone la *Etica*: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una Substancia que está constituida por infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita “ (62). Conviene advertir que esta definición de Dios no incluye el concepto de “causa sui”. La *Etica* se abre precisamente definiendo a esta última: “Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza solo puede concebirse como existente” (63). La causalidad de sí es algo que, como dice la Proposición VII, *pertenece* a la naturaleza de una substancia. Pero no es la “ratio” constitutiva de su esencia; en definitiva, es una de las propiedades que necesariamente se incluyen en la naturaleza de una substancia. En este sentido, los atributos, en tanto entidades substanciales, también son causa de sí.

Pues en efecto, la aludida Proposición VII, cuando demuestra que una substancia es siempre “causa sui” (se causa a sí misma en tanto que su esencia implica su existencia), se refiere a las substancias constituidas



49

por un solo atributo, es decir, lo que después se denominará simplemente como atributo. De no ser así, se produciría el absurdo de que los atributos que *constituyen* la esencia de Dios tendrían una existencia subsidiaria. Los atributos son Dios, y participan con él, entre otras cosas, de la causalidad de sí mismos. Puede añadirse otra prueba a esto: según la Proposición X, cada uno de los atributos de una misma substancia (que ya se entrevé como la Substancia absolutamente infinita) es concebido por sí mismo. Ahora bien, sólo puede concebirse por sí mismo lo que es y existe por sí mismo. En la carta 2 a Oldenburg, Spinoza afirma que los atributos se conciben por sí mismos y en sí mismos; la *Ética* prescinde del “en sí”. Creemos que ello es debido a un intento de mayor claridad. Como veremos, los atributos de la Substancia infinita conservan en ésta su autonomía esencial y autosuficiencia inteligible, pero existen integrados en la Substancia única: el entendimiento los percibe por sí mismos, pero como constituyentes de la esencia de la Substancia única; en este sentido los percibe en la Substancia. Sin embargo, esto sólo puede afirmarse tras haberse demostrado la existencia de Dios.

La definición de Dios es genética porque muestra su causa eficiente interna, o mejor, la “ratio” constitutiva de su esencia: Dios está constituido por infinitos atributos. El concepto de Dios se construye a partir de los atributos. Está claro que en el orden real

los atributos no tienen una existencia anterior e independiente de Dios, que éste no se forma a partir de unos atributos previamente constituidos. Los atributos están desde siempre incluidos en Dios como integrantes de su esencia. Ahora bien, en nuestro orden inteligible el concepto de atributo (o substancia con un solo atributo) es previo y fundante del concepto de Dios (o Substancia absolutamente infinita). Existe pues una progresión lógica “ascendente” de los atributos a Dios (que corresponde a la génesis del concepto de Dios), culminante en la Proposición XI del Libro I, donde se expone el concepto de Substancia que consta de infinitos atributos. A partir de ahí se inicia el progreso “descendente” que nos lleva al conocimiento de todos los niveles de la realidad.

El T.R.E. mostraba la necesidad de que el ordenamiento deductivo de las ideas se fundamente y origine en una primera idea, que es la idea de Dios. No hay en ello ninguna contradicción con la exigencia de una construcción genética de la idea de Dios. Según Deleuze: “que no se pueda partir de la idea de Dios, que no se pueda desde el comiendo instalarse en Dios, es una constante del spinozismo” (64). Esto es cierto, en el sentido de que la idea de Dios no es inmediatamente dada: requiere una construcción genética, Pero también es cierto que esa idea, una vez formada, constituye el fundamento primigenio de nuestro conocimiento.

51

Al considerar la génesis de la idea de Dios, vemos que los atributos son las primeras realidades que conocemos. Sin embargo, hay que subrayar que la idea de atributo no es susceptible de fundamentación genética. La razón es clara; mientras que Dios está constituido por infinitos atributos no puede pensarse que el atributo, en idéntico sentido, esté constituido por los modos, pues estos últimos pertenecen a un orden de realidad distinto, el de la natura naturata. Así, la Proposición I afirma: una .substancia es anterior por naturaleza a sus afecciones” (65) (aquí, se habla aún de la substancia-atributo). Prioridad en el orden del ser, prioridad en el orden del conocer. En este punto, el criterio de Spinoza es, o debería ser, transparente. El conocimiento ontológico expresa en primer lugar lo infinito, y de ahí se deduce el conocimiento de lo finito.

Las primeras proposiciones muestran la naturaleza esencial y, su equivalente, la existencia necesaria (dado que son causa sui: por tanto, su naturaleza sólo puede concebirse como existente) de substancias constituidas por un solo atributo. Las proposiciones afirmativas se demuestran positivamente; las negativas suelen demostrarse por reducción al absurdo (66). El centro de la discusión lo ha constituido el carácter hipotético o categórico de estas proposiciones (67). La cuestión estriba en si existen realmente varias substancias (constituida cada una de ellas por un

atributo), o si la pluralidad de substancias es sólo una hipótesis que, al revelarse como imposible, mostraría apodícticamente la existencia de una única substancia.

Sin referir todos los elementos de la discusión, nuestra opinión se inscribe entre los defensores del carácter categórico de las proposiciones iniciales. Por tanto, creemos en la existencia real de una pluralidad de entidades substanciales que equivalen a los atributos. ¿Por que Spinoza comienza nombrando los atributos como substancias (constituidas por un solo atributo)? Pues para mostrar su carácter irreductiblemente substancial: cada atributo existe y se concibe por sí; los atributos son realmente distintos e inconmensurables entre sí. No obstante, Spinoza renuncia posteriormente a denominar substancias a los atributos, y en concreto la Proposición XIV establece que “no puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios” (68). La contradicción es aparentemente total, a menos que se reconozca que la existencia de una pluralidad de substancias era una mera hipótesis, cuya utilidad radicaba en posibilitar el conocimiento de la substancia única. Si los atributos son realmente entidades substanciales, constitutivas de la Substancia única, cabe preguntarse, como hace Vidal Peña, (cuya interpretación es contraria a la que mantenemos aquí), “¿Por qué Spinoza no dice, entonces; ‘Deus, sive substantia constans infinitis *substantiis* . . . ’? Si solo apelando al término ‘substancia’ se ¿garantiza la realidad

53

de los distintos atributos, ¿por qué se abandona ese término cuando la substancia, pasa a ser considerada como única? (69).

La respuesta a esta pregunta y a las objeciones que implica creemos que se encuentra al considerar la formación genética del concepto de Substancia. Los atributos son las realidades primeras que conocemos, y los conocemos como substancias (existen y se conciben por sí). Inicialmente, y sin haberse alcanzado aún el concepto de Dios, no hay ninguna razón para no llamarles substancias. A partir de ellos se genera el concepto de Dios, la Substancia absolutamente infinita, constituida por infinitos atributos. Es entonces cuando se contempla a los atributos como integrantes de la Substancia única; y en adelante Spinoza prescindirá de designarlos con el nombre de substancia, queriendo indicar así que no existen como realidades independientes y separadas. En definitiva, la aplicación y posterior desaparición del nombre de substancias corresponde a los distintos momentos del proceso intelectual (momentos que es necesario recorrer en ese orden) que nos conduce al concepto de Dios. De esta forma, creemos que se explica el orden constructivo de nuestras ideas y, subsidiariamente, la variación en los nombres.

Ahora bien, la clave de la cuestión es la siguiente: ¿el contenido ontológico de las substancias de un solo atributo (de las primeras proposiciones)varía

54

respecto al contenido de lo que después se designa como atributo ? Creemos que no hay la más mínima variación. Tanto antes como después, los atributos tienen rango substancial. Cuando los sabemos incluidos en la Substancia única, siguen existiendo y concibiéndose por sí mismos, autónomamente. Eso sí, ahora sabemos que no existen aislados, sino como elementos integrantes del Ser único. El carácter sustantivo supone que la esencia implica la existencia, supone autosuficiencia inteligible; no, necesariamente, una existencia separada.

Una clarificación última del tema es posible si tenemos presente que los números, según una constante de Spinoza, son producto de la imaginación. Respecto a la pluralidad de atributos y a la unicidad de Dios, pueden recordarse las palabras de los *Pensamientos Metafísicos*: “Sin embargo, si quisiéramos examinar la cosa con más atención, sería, posible mostrar que Dios, sólo impropriamente es llamado uno y único; pero la cosa no tiene tanta importancia, en realidad no tiene importancia alguna para aquellos que se interesan en las cosas y no en las palabras” (70). Desde esta misma perspectiva, Dios tampoco es el resultado cuantitativo de unos elementos numerales que serían los atributos, sino la suma intensiva de sus infinitos atributos: no una agregación de partes, sino la integración unitaria que mantiene la autonomía de cada atributo, el género

55

específico del ser que cada uno de ellos representa.

Creemos, pues, en la plena realidad substancial de los atributos, categóricamente expresada desde las proposiciones iniciales. Como muy acertadamente lo ha formulado M.Gueroult: “la concepción por sí de los atributos, que funda su distinción real y por la cual se les había planteado en principio como substancias de un atributo, lejos de hacer imposible su unión en una misma substancia, es precisamente lo que la hace posible, en tanto que ningún ser puede pertenecer a una substancia como uno de sus constituyentes si no se concibe por sí. Dicho de otro modo, pertenece a la naturaleza de la substancia el no admitir en ella nada que no sea substancial; en consecuencia, sólo pueden constituir la seres substanciales” (71).

En conclusión, la construcción genética del concepto de Dios sólo es posible si desde un principio los atributos son pensados como entidades realmente substanciales. Una vez alcanzado el concepto de Dios no pierden su carácter substancial. Al contrario, éste se confirma como una de las adquisiciones definitivas del sistema spinozista, con profundas repercusiones en la concepción del hombre y en la moral. El que cada atributo exista y se conciba por sí mismo, aplicado al pensamiento y a la extensión, descarta *cualquier reduccionismo, ya sea de signo idealista o materialista*. Hay una distinción real entre ellos. Cada uno expresa una esencia infinita *en su género*, en

56

su orden de realidad; son inconmensurables entre sí, no existe una causalidad determinante de uno sobre otro, sino desarrollo *paralelo*... Pero, volvamos al momento de la formación del concepto de la Substancia absoluta y única.

Si los atributos son principios inteligibles que posibilitan la génesis racional del concepto de Substancia, en el orden real los atributos son los elementos constitutivos de la Substancia, aunque ya precisamos que no se trata de una constitución “en el tiempo” (72). Cada atributo expresa una esencia *infinita en su género*; la unión intensiva de todos constituye la Substancia *absolutamente infinita*. La unidad de los atributos es pues la razón formal de la esencia de la Substancia. “Cuanto más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen”, dice la Proposición IX (73). Por tanto, la Substancia absolutamente infinita debe constar de infinitos atributos, cada uno infinito en su género de ser.

El concepto de Substancia no está “vacío de contenido”. Todo lo contrario: expresa la plenitud real y absoluta del ser, el Ser absoluto (un concepto que, evidentemente, está en línea, con el “ens realissimum” de los escolásticos, aunque sería peligroso forzar la similitud). Su contenido lo constituyen los infinitos órdenes de la realidad.

¿El concepto de Substancia absolutamente infinita es

57

indeterminado? Nos encontramos aquí ante una de las más importantes fuentes de discusión y de divergencias en la interpretación del spinozismo. La indeterminación de la Substancia es afirmada por Spinoza en varios pasajes. Por ejemplo, la carta XXXVI dice: “La naturaleza de Dios no consiste en un cierto género de ser, sino en el



Ser que es absolutamente indeterminado” (74). El problema consiste en saber qué entiende Spinoza por indeterminación. Si hemos hecho referencia a la carta XXXVI es porque creemos que en ella, y en la que le precede, está muy claramente expresado. *Indeterminación es equivalente a infinitud, perfección, afirmación absoluta* (75). Es propia de toda substancia, de todo ser que es “causa huí” (76). En este sentido, Dios es absolutamente indeterminado, y cada atributo es indeterminado *en su género* (77).

Esto último es importante, ya que es frecuente entre los comentaristas considerar a los atributos como “las determinaciones de la Substancia”. Formulada sin matices, nos parece una afirmación falsa. El atributo respecto a la Substancia no es ninguna determinación. “Si el Ser es pensamiento, en tanto pensamiento, y si es extensión en tanto extensión, no puede ser concebido como determinado, sino como indeterminado” (78). Cada atributo “expresa una cierta esencia eterna, e infinita” de la Substancia (79). La expresa como una realidad infinita y, por

58

tanto, indeterminada. No hay ninguna limitación, privación o determinación en tal esencia, ya que entonces dejaría de ser infinita. No obstante, cada atributo expresa *una cierta* esencia, no la esencia *absoluta* de la Substancia, que la expresa el conjunto de los atributos. Podría pensarse, en consecuencia, que un atributo es determinado respecto al resto de los atributos. Ciertamente la extensión *no es* pensamiento, y de alguna forma supone una limitación, si no en su género, sí al menos respecto a la totalidad del ser ... Pero tampoco es esto exacto. En sentido estricto un atributo no es una limitación, sino una de las infinitas versiones -por así decirlo- de la Substancia. Limitación incluye la idea de separación, fragmentación. Y la Substancia, recordémoslo, no es divisible, no puede ser separada en partes. Ningún atributo agota el contenido de Dios, pero, en la medida de su indivisibilidad, Dios está intensivamente presente en cada uno de sus atributos. “La esencia única de Dios, que cada atributo expresa en su género, es indeterminada. Las diferentes e infinitas expresiones de su ser no se limitan mutuamente, sino que se complementan.

Pero no siempre ha sido así entendida la indeterminación de la Substancia y sus atributos. Se ha pensado que indeterminación significa una identidad negativa, vacía de contenido, indefinida. Por contra, el contenido auténtico radicaría en los modos finitos, que son las determinaciones concretas. La conclusión

resulta entonces obvia: entre la Substancia-atributos (lo infinito) y los modos (lo finito) hay un corte, hiato o barrera imposible de superar, tanto a nivel ontológico como epistemológico. Las variantes de esta lectura son múltiples: desde la extrapolación meramente lógica del concepto de Substancia, que supone la desvalorización de su contenido real, hasta el famoso “acosmismo” que Hegel reprochaba a Spinoza (80), y que supone una desvalorización de la realidad de los modos. Ambas interpretaciones (y las que les son gradualmente intermedias) son contradictorias en sus resultados, pero participan de un mismo supuesto: la imposibilidad de que la realidad y el conocimiento de lo finito puedan deducirse de la realidad y conocimiento de la Substancia-atributos. Tal vez esta generalización sea precipitada y excesiva, pero con ella sólo pretendemos situar negativamente nuestra propia interpretación.

Ante todo, hay que afirmar con el propio Spinoza que la Substancia puede sernos perfectamente conocida. “A vuestra pregunta sobre si tengo una idea tan clara de Dios como del triángulo, respondo afirmativamente” (81). En esta cuestión no debe haber la más mínima duda: todo rastro de agnosticismo es borrado por Spinoza. El conocimiento de Dios no es “completo” y, sin embargo, es perfecto. No es “completo”, pues sólo conocemos dos de sus atributos. Pero es perfecto, ya que su esencia única e indivisible se expresa, se nos

60

revela, en todos y cada uno de sus atributos (82). “El conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios, implícito en toda idea, es adecuado y perfecto” (83).

No existe, pues, ningún corte entre el conocimiento de lo infinito y de lo finito. El sistema spinozista, se asienta sobre su inexistencia: ahí se decide en primera instancia su éxito o su fracaso radical. Existen numerosas referencias de Spinoza que lo atestiguan. Sin embargo, la interpretación opuesta encuentra muy escasas alusiones en las que poder apoyarse. El texto más citado es el de una carta a H. Boxel, en la que Spinoza afirma que “no hay proporción alguna entre lo finito y lo infinito” (84). Efectivamente, es obvio que no hay proporción alguna. Esto es algo que está incluido en la propia definición de los términos. Pero no significa que lo infinito y lo finito no tengan algo en común. Spinoza responde a Oldenburg:

“Respecto a lo que añadís sobre que Dios no tiene formalmente nada en común con las cosas creadas, etc., por mi parte he establecido lo contrario en mi definición” (85). Está formulada como axioma (nº 5) en el inicio de la *Ética* y es una constante de toda la obra: las cosas que no tienen nada en común no pueden concebirse la una por la otra, ya que una no podría ser causa de otra. Ahora bien, Dios es causa de todas las cosas, de su esencia y de su existencia, aunque la causalidad de la existencia, (y sólo de la existencia) está mediada por la causalidad

61

“horizontal” entre los modos finitos. "Las cosas singulares no pueden concebirse sin Dios" (86). Por tanto, Dios y las cosas creadas tienen algo en común.

Son perfectamente conciliables la no proporcionalidad entre lo infinito y lo finito, y el tener algo en común; la diferencia, nunca desdibujada, entre la causa y el efecto, y la comunidad de ambos. El concepto de causalidad inmanente responde a la exigencia de tal conciliación, permitiendo pensar la presencia de lo infinito en lo finito. Precisamente para, demostrar la Proposición XLVI de la segunda parte, citada más arriba, en la que se afirma que un conocimiento adecuado y perfecto de Dios está implícito en toda idea verdadera, Spinoza plantea que ello es posible por la presencia del todo infinito en cada una de las partes, tal como ha sido establecido en la Proposición XXXVIII (87) La gran apuesta del sistema es comprender a los seres finitos como afecciones de la Substancia única, distintos e inconmensurables con ella, pero, al mismo tiempo, efectos necesarios e inmanentes de su despliegue dinámico. La esencia de Dios se identifica con su potencia., con su dinamismo creador. Los seres finitos se constituyen como concreciones de ese dinamismo, en sí mismo infinito (y por tanto, repetimos, desproporcionado respecto a sus efectos particulares), que es su razón de ser y actuar. Spinoza ha sido capaz de pensar cómo un individuo es siempre efecto de la infinita totalidad natural, conjunto inextinguible de relaciones activas,

62

presente intensionalmente en cada uno de los seres finitos. La actividad del todo determina las partes.

Prioridad y deducción a partir de lo infinito, tanto en el orden del ser como en el orden de la inteligibilidad. El racionalismo spinozista establece la absoluta comprensibilidad de lo infinito, situándolo como origen y fundamento del orden de las ideas. La gran objeción a que se enfrenta este racionalismo es la consideración de que si lo infinito es indeterminado, ello lo hace sinónimo de indefinición, de esa vaguedad indeterminada en la que todo cabe, porque nada es realmente. Pero ya hemos visto que lo infinito no es vaciedad de contenido, sino la plenitud absoluta del ser, de la que se derivan todas las cosas. Consecuentemente, lo infinito es también el principio fundante del conocimiento posible.

De ese modo, toda la realidad es perfectamente inteligible. Que sea posible una idea tan clara de Dios como del triángulo equivale a que todas las cosas derivadas de Dios son cognoscibles de la misma forma y con la misma necesidad que las propiedades del triángulo. “De la suma potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza, han dimanado necesariamente, o sea, se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todas las cosas; del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos valen dos rectos” (88). La relación triángulo-

propiedades y la relación Dios-modos finitos participan en el orden cognoscitivo de una misma necesidad de derivación lógica. Hablábamos en páginas anteriores de que la geometría no era un modelo extrínseco para el racionalismo spinozista. Ahora., después de haberse establecido netamente la idea de Dios y de las infinitas cosas que de él se siguen (Proposición XVI), la virtualidad cognoscitiva de la geometría se hace de nuevo presente: el conocimiento de los modos se deriva de la idea de Dios de la misma forma que las propiedades se derivan de la naturaleza, del triángulo. El conocimiento geométrico, por su evidencia, y necesidad , es equiparable al conocimiento metafísico.

Ahora bien, nosotros estamos hablando de conocimiento , y el texto últimamente citado parece indicar algo más: Las cosas se siguen realmente de Dios, igual que las propiedades del triángulo (por ejemplo, que sus tres ángulos valen dos rectos) se derivan de su propia naturaleza. Obviamente, entre la naturaleza del triángulo y sus propiedades no hay causalidad real sino sólo causalidad cognoscitiva. Cabe, pues, pensar que de esa forma la causalidad activa de Dios queda reducida a su capacidad de derivación lógica. Se reintroduciría así, sutilmente y en el interior del sistema, la valoración no-realista de la Substancia y de su causalidad. La relación de causalidad Substancia-modos está asimilada a una relación de implicación lógica. Si el modo existe en y a través de la Substancia, es porque ésta lo implica

conceptualmente. Su relación sería la de fundamento a consecuencia (89), sin que ello suponga, necesariamente una causación ontológica. Nosotros seguimos pensando que esta interpretación limita parcialmente, pero de forma importante, el alcance y significado global del spinozismo. Ni el contexto del párrafo citado, ni el espíritu general del sistema la autorizan. Lo que ocurre es que el poder de derivación lógica de la Substancia (perfectamente asimilable a la capacidad deductiva que posee una definición genética en geometría) coincide absolutamente con su causalidad ontológica. El racionalismo geométrico, que procede según la conexión lógica “ratio-consecuentia”, es la expresión adecuada del orden de la génesis real.

La prueba concluyente hay que buscarla en el propio sistema. Es, en concreto, la Proposición XVI de la parte primera, con todo lo que ella implica. “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)” (90). Y dice la demostración: “Esta Proposición debe ser patente para cualquiera, solo con que considere que de una definición dada de una cosa cualquiera concluye el entendimiento varias propiedades, que se siguen realmente, de un modo necesario, de dicha definición (esto es, de la esencia misma de la cosa), y tantas más cuanto, mayor realidad expresa la definición de la cosa, esto es, cuanto más realidad implica la esencia de la cosa, definida,” (91).



65

La Substancia continúa siendo el Ser cuya esencia implica la *mayor realidad*. De su esencia se siguen infinitas cosas, es decir, *todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito*, igual que el entendimiento concluye *varias propiedades de una definición dada*. Aquí creemos que están equiparados: primero, el procedimiento geométrico con el entendimiento infinito ya, que ambos conocen con igual verdad necesaria; segundo, lo conocido por el entendimiento infinito con la producción real de la Substancia.

La fuerza probatoria está en la primera equiparación: el entendimiento infinito, sistema objetivo de la verdad, deduce de la idea adecuada de Dios, en tanto plenitud absoluta del Ser, la idea de una infinitud de cosas o seres particulares, porque esas cosas *son tan necesarias* respecto a Dios como las propiedades respecto a la definición dada de una esencia. Nótese bien: no se dice que la deducción del entendimiento es verdadera *porque* las cosas deducidas sean en el orden real reductibles a propiedades, sino que la deducción de las cosas reales es *tan verdadera y necesaria*, dado un conocimiento adecuado de la esencia de Dios, como es verdadera la deducción de las propiedades. Sólo si se entiende de esta forma, la Proposición queda auténticamente demostrada, posibilitando también la conclusión formulada, por el Corolario I: “Dios es causa, eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un entendimiento infinito” (92). Se trata (por su carácter

66

de Corolario) de una explicitación de lo que ya estaba contenido en la enunciación misma de la Proposición.

En síntesis: el entendimiento infinito, orden de la verdad objetiva, procede geoméricamente; y lo que es más decisivo, la producción real de la Substancia se corresponde totalmente con lo conocido por el entendimiento infinito (reflejado en el racionalismo geométrico). Punto éste último, de una importancia crucial, cuya plena significatividad se manifiesta al definir el entendimiento infinito.

Como hemos adelantado, el entendimiento infinito es el sistema de la racionalidad objetiva, el orden verdadero de las ideas, constituido por la idea de Dios y las infinitas ideas de todo lo que de él se deriva. El entendimiento no pertenece a la naturaleza de Dios; es algo “creado”, forma parte de la natura naturata (es un modo infinito). Así pues, entre el entendimiento infinito y cada entendimiento particular no hay diferencias de esencias, ya que ambos son modos, si bien se distinguen en que uno es infinito y los otros son finitos. Cada alma, es “una” idea (cuyo ser formal es el de idea del cuerpo propio, pero de tal manera que “la idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas” (93), y potencialmente -de acuerdo con su esencia- “una idea, verdadera, aunque las vicisitudes de la existencia le hagan adoptar frecuentemente ideas inadecuadas. El alma, en cuanto a su esencia,

es una parte del sistema de ideas verdaderas que constituye el entendimiento infinito.

Aunque la complejidad del tema nos exigirá mayores precisiones, desde ahora podemos ya afirmar que el orden de verdades del entendimiento infinito no es diferente al del entendimiento finito. Este último no podrá abarcar en toda su extensión el saber del entendimiento infinito, porque el contenido de la racionalidad objetiva es inagotable (lo que, dicho sea de paso, es una buena prevención contra el dogmatismo), pero la verdad es la misma en un entendimiento y en otro. Cada alma puede interiorizar conscientemente la verdad del sistema ideal en el que se inserta, si no en toda su extensión, sí al menos en lo que respecta al “ordo et conexio” de las ideas. Hay algo perfectamente claro: frente a las representaciones de la divinidad trascendente, que postulan una verdad de naturaleza diferente en el conocimiento divino y en el conocimiento humano, Spinoza mantiene la existencia de una verdad única e idéntica (al menos potencialmente) en Dios y en el hombre, aunque para éste último la búsqueda y adquisición de la verdad representa una exigencia nunca cumplida en toda su extensión.

Para el spinozismo no existe ningún reducto de sombra ni de misterio. Frente a cualquier pretensión oscurantista que suponga una limitación a la capacidad racional del hombre, su gran desafío es el intento de mostrar que toda la realidad, es plenamente

inteligible, porque igual de inteligible resulta la naturaleza de Dios que la naturaleza de sus efectos. El camino hacia el conocimiento total tiene una directriz netamente definida: la inteligibilidad primera está en Dios, en lo infinito. El sistema de Spinoza, al mismo tiempo que realiza esa exigencia, muestra su fundamentación al establecer la causalidad inmanente y necesaria de Dios respecto a los seres particulares. Dios es principio de derivación lógica y fundamento de la génesis real. Cada uno de arabos procesos es la expresión del otro.

## DE LA SUBSTANCIA A LOS ATRIBUTOS

---

Las diez primareis proposiciones han permitido construir genéticamente el concepto de Dios. Lo conocernos ya como la Substancia absolutamente infinita (94), compuesta de infinitos atributos. A partir de ahora se inicia el proceso descendente que nos lleva del conocimiento de Dios al conocimiento de sus efectos. Antes de comenzar el análisis concreto de ciertos seres particulares (iniciado en el libro segundo), es necesario mostrar que la naturaleza común de estos seres es la de ser *modos*, o sea, realidades que no existen ni son concebidas por sí mismas. Si existiera un hiato entre Dios y los seres finitos, bastaría con la consideración autónoma de estos últimos para que revelaran en sí mismos su propia naturaleza. Pero la lógica del sistema impone el proceso contrario: la naturaleza de los modos sólo se conoce a partir de Dios, de la necesidad expresiva de su propia esencia. De esta forma, el libro I de la *Etica* nos muestra primero a Dios en sí mismo, como causa, para después mostrárnoslo en sus obras, como efecto, poniendo con ello de manifiesto la verdadera realidad de los modos.

La comprensión de los seres naturales como modos no significa la negación de su dimensión real. Nada

70

estaría más lejos del spinozismo que una interpretación que considerara el mundo de las cosas como mero desdoblamiento imaginativo o manifestación apariencial de la realidad única de la Substancia-Dios. Las cosas no son sombras o imágenes, ni tampoco hipóstasis de la Substancia. Pero también hay que descartar, de entrada, otra interpretación reductora y simplista. Si los atributos son los principios constitutivos de la Substancia, no puede decirse de igual manera, que los modos sean principios constitutivos de los atributos o de la Substancia. Ni puede afirmarse, en este mismo orden, que los modos sean las partes, cuya mera suma aritmética daría como resultado el todo de la Substancia. Los modos son efectos. Su deducción necesaria de la potencia “creadora” de Dios se inscribe en un proceso de causalidad que permite distinguir en la realidad única de la Naturaleza infinita, una *Natura naturans* y una *Natura naturata*. Distinción conceptual y realista, básica para el proyecto racionalista de Spinoza, que nos indica la inconmensurabilidad entre la causa -infinita- y el efecto -finito- , pero que no supone ninguna dualidad extrínseca entre ambos, al negarse la trascendencia de la causa.

En primer lugar, hay que preguntarse por la función de los atributos dentro del proceso deductivo. ¿Acaso los atributos actúan como intermediarios entre Dios y los modos? El concepto que tenemos de

71

atributo excluye tal posibilidad, dado que otorgaría a los atributos una realidad distinta de Dios; y eso es falso.

Sabemos que los atributos son los diferentes principios constitutivos de la Substancia, sin que exista ninguna diferencia ontológica entre ellos y la Substancia (95). La idea clara de Dios comprende a éste como Substancia única, estableciendo definitiva mente que los atributos no son substancias separadas o independientes, sino elementos integrantes de la Substancia, única; aunque conservan su carácter substancial, en el sentido de que cada uno de ellos existe y se concibe por sí mismo. Ahora bien, este carácter substancial les viene dado por su comunidad ontológica con la Substancia, de tal forma que los atributos constituyen la infinita pluralidad de expresiones de ésta. A partir de la Proposición XI dejan de ser nombrados substancias, al demostrar las Proposiciones XII-XV la indivisibilidad y unicidad de Dios.

Hemos recordado estas ideas para negar que los atributos sean “intermediarios” entre Dios y los modos. Sin embargo, lo que sí es cierto es que las cosas se siguen de Dios *a partir de alguno de sus atributos* (96). La causalidad productora de Dios no se ejerce globalmente, sino en el orden particular de realidad que cada uno de los atributos representa. Ello es perfectamente coherente con el carácter substancial de los atributos, con su capacidad de existir

72

y concebirse por sí en su orden propio de realidad. Tal es el fundamento del paralelismo.

Dios actúa a través de cada atributo. En consecuencia, Dios se expresa inteligiblemente a través de cada atributo. Anotamos que “en consecuencia”, en la frase anterior, no implica prioridad determinante alguna de la causalidad activa sobre la causalidad inteligible. Con la misma razón, pueden y deben invertirse los términos. Ahora bien, esa equiparación introduce el problema que nos interesa: la función que cumplen los atributos como expresión inteligible de Dios. Planteado en otros términos: ¿en qué medida los atributos posibilitan una progresión en nuestro conocimiento?

El carácter del atributo como algo *percibido por el entendimiento* es fundamental en la teoría spinozista. Los atributos expresan una esencia eterna e infinita de Dios (E., I, Prop. XI) (97). “Expresan” se refiere a una capacidad de comprensión por parte del entendimiento, ya que un atributo es “aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma” (E., I, Definición IV) (98). Dado el realismo de Spinoza al que nos hemos referido, esto no significa que el atributo sea una concepción subjetiva, idealizante, de nuestro entendimiento, sin responder al verdadero contenido de la realidad. El entendimiento percibe la realidad tal como es en sí misma. Los atributos son objetivamente reales en tanto expresión inteligible de Dios. La lógica global de nuestro



comentario nos evita en este aspecto, tan diversamente interpretado (99), una justificación pormenorizada de la lectura realista de los atributos.

Sin embargo, es significativa la relevancia que Spinoza otorga a los atributos como expresión inteligible de Dios. Hemos descartado la interpretación según la cual Dios es en sí mismo incognoscible (dada su absolutez e indeterminación), pudiendo sólo conocerse en y a través de sus atributos.

Analizamos el papel que cumplen los atributos en la génesis de la idea de Dios, señalando la progresión cognoscitiva que va de los atributos a Dios. Lo que ahora planteamos es la capacidad expresiva de los atributos, *una vez constituida la idea de Dios*.

En la carta IX a Simón de Vries, Spinoza afirma: “Entiendo por Substancia aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no implica el concepto de otra cosa. Por atributo entiendo la misma cosa, con la sola diferencia de que el atributo se llama así por relación al entendimiento que atribuye a la substancia tal natural determinada” (100). Si la totalidad del sistema nos impide la consideración “subjetivista” de los atributos (que realmente casi nadie comparte en la actualidad), hemos de convenir que el conocimiento de los atributos supone una explicitación y avance en el conocimiento de Dios: permite conocer una cierta presencia de la Substancia, alguno de los infinitos órdenes

del ser que en ella se incluyen. Es un conocimiento que progresa desde la plenitud absoluta del ser hacia los órdenes específicos de realidad en que éste se manifiesta. Según V. Delbos: “En todas partes, (Spinoza) tiende a concebir la causa como razón, la potencia como esencia. *Dei Potentia est ipsius essentia*. (E., I, Prop.XXXVI). Por esto es por lo que el realismo que profesa se eleva decididamente por encima del puro naturalismo, y es propiamente un realismo racionalista. El atributo, pues, hace resaltar en primer plano, no la potencia de Dios, sino la inteligibilidad de su naturaleza. Si Dios es causa, si Dios actúa, lo es por su inteligibilidad propia, que los atributos constituyen” (101).

Efectivamente, el atributo hace resaltar en primer plano la inteligibilidad de Dios. La propia definición del atributo lo confirma. Pero sin que ello suponga ninguna prioridad determinante de la causalidad inteligible de Dios sobre su causalidad real. La capacidad intelectual del atributo (su carácter de ser algo percibido por el entendimiento) es la que nos hace comprender que Dios actúa realmente en diferentes órdenes de realidad, que Dios se manifiesta “paralelamente” en sus atributos. En definitiva, a través de cada atributo nuestro entendimiento percibe *objetivamente* las diversas expresiones de la causalidad real de la Sustancia. Una precisión última: Para que un atributo suponga

75

la progresión efectiva en nuestro conocimiento, es necesario representárselo no en su esencia genérica, sino en su esencia particular de pensamiento o extensión, únicos atributos que conocemos en concreto (102). Ello sólo ocurre a partir del libro segundo de la *Ética*. Antes es necesario conocer genéricamente a Dios en sus efectos, o sea, la esencia de los modos.

## NECESIDAD E INMANENCIA

---

En la relación Dios-modos, el sistema, de la causalidad trascendentes es sustituido por el de la causalidad inmanente. Sin embargo, creemos que la profunda originalidad de Spinoza está en la correspondencia que establece entre causalidad inmanente y causalidad necesaria, con el consiguiente determinismo de la naturaleza. La necesidad y la inmanencia son los rasgos constitutivos tanto de la causalidad productora de Dios como de su causalidad inteligible

Todo lo que existe es necesario, ya sea en razón de su propia esencia (la Substancia, que es “*cansa sui*”, o sea, sólo puede concebirse como existente), ya sea en razón de su causa (los modos). La necesidad de los modos se fundamenta, pues, en la propia esencia de Dios, en la esencia de su causa. En la *Ética* se afirma que “en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas” (103). “*En el mismo sentido equivale aquí a “con la misma necesidad”*”, según se deduce del propio concepto de “*causa sui*”. Ahora bien, para probar la necesidad de los modos Spinoza remite siempre a la Proposición XVI, anteriormente comentada : “De la necesidad de la

77

naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)”.

Como recordamos, esta Proposición se demuestra identificando en el orden inteligible a las cosas con las propiedades que se siguen necesariamente de la definición de una esencia, tal como la concibe el entendimiento infinito. Insistimos en que desde el punto de vista de la causalidad productora de Dios, los seres finitos no pueden tener el mismo status ontológico que las “propiedades geométricas”; son efectos y, por ende, distintos e inconmensurables con su causa (104). Pero, en la consideración de la Substancia como fundamento inteligible de toda la realidad, las cosas sí son iguales a las propiedades que se derivan lógicamente de una esencia. En conjunto, la causalidad productora de Dios se expresa como necesidad lógica de derivación a partir de un fundamento conocido. Puede decirse que en Spinoza la definición de la necesidad metafísica se deriva de su racionalismo geométrico, resultando equiparable a la necesidad lógico-matemática,

No creemos, sin embargo, que la causalidad activa de Dios quede reducida a mera causalidad inteligible, ni a nivel de necesidad, ni de inmanencia, ni a ningún otro. La causalidad activa de Dios es tan necesaria como su causalidad inteligible. Esta última,

78

demostrándose a sí misma, es vehículo para la demostración de aquella. “De la suma potencia de Dios se siguen [...] todas las cosas; del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos valen dos rectos. Por lo cual, la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde siempre, y permanecerá para siempre en la misma actualidad” (105). La demostración de que la potencia de Dios se manifiesta según el orden de necesidad del racionalismo geométrico es de una importancia extraordinaria, ya que ese orden inteligible está abarcado Por el entendimiento infinito, o idea de Dios (106). Es decir, la actividad causal de Dios se inscribe en el sistema de necesidad que comprende el orden constituido de la racionalidad objetiva, con él que identificábamos al entendimiento infinito. Dios no sólo produce las cosas necesariamente, sino que las produce en un orden *en sí mismo* necesario, el único posible, existente desde toda la eternidad como efecto derivado necesariamente de Dios. La expresión adecuada del orden real es la necesidad lógico-matemática.

“Dios actúa, con la misma, necesidad con que se entiende a sí mismo” (1.07), es decir, conoce necesaria mente todo lo que necesariamente produce (108), y en tanto que lo produce. Dado que el entendimiento no pertenece a la esencia de Dios, sino que es un modo creado, esto significa que con la misma necesidad

con que existen infinitas cosas, existe un orden lógico que las concibe, que da razón de todas ellas. Este orden lógico, totalidad ordenada y necesaria de las ideas verdaderas, es también algo “creado” por Dios (o la Naturaleza).

Con todo, lo más genuino del análisis de Spinoza es la afirmación de que este orden lógico de racionalidad objetiva es el único marco posible en el que puede desarrollarse la potencia activa o “creadora” de Dios. Así lo confirma la muy importante Proposición XVII de la parte I: la causalidad activa de Dios se demuestra por la necesidad inteligible consignada en la Proposición XVI.

Proposición XVII : “Dios obra por las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie” (109). No existe ningún principio extraño que dirija o se interfiera en la acción divina. Dios es causa libre. Pero la libertad spinozista no es indeterminación de la voluntad. Es libre quien existe y actúa determinado por la sola *necesidad* de su propia naturaleza. Dios es causa activa, produce las cosas por su propia necesidad, por esa misma necesidad (Spinoza lo refiere expresamente) (110) con que las propiedades se siguen de una esencia *tal como lo concibe un entendimiento infinito*; y sabemos que este es el orden “creado” de la racionalidad objetiva.

El sistema de la necesidad queda definitivamente

80

fijado. Dios crea, junto con las infinitas cosas el orden de ideas que las comprende. A su vez *este orden de ideas fija el marco de lo necesario en el que se inscribe la acción creadora de Dios* o, en otras palabras, la causalidad divina sólo se ejerce en el orden de realidades concebido por el entendimiento infinito. Lo cual no significa que el entendimiento infinito “limite” la causalidad creadora, significa, que Dios es principio causal con la misma necesidad y alcance que el entendimiento infinito concibe la realidad.

Nos limitaremos a indicar las consecuencias que de este planteamiento se deducen:

El entendimiento infinito es un modo “creado” y, por tanto, no pertenece a la esencia de Dios. Igual ocurre con la voluntad. “Ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios” (111). Atribuírseles a Dios es solamente el efecto de una proyección antropomórfica que Spinoza ironiza en la carta LVI a Hugo Boxel: “Si el triángulo estuviera dotado de lenguaje diría también que Dios es eminentemente triangular, y el círculo que la naturaleza de Dios es eminentemente circular” (112). En sentido estricto, Dios no es consciente de sí, ni es un ser “personal” (113).

Este entramado de conceptos excluye, lógicamente, la concepción tradicional de la creación. A la idea de un Dios libre e indiferente, Spinoza opone la



81

necesidad causal de la naturaleza divina. Dios no tiene consciencia. No puede existir un modelo racional previo que inspire el acto creador. La racionalidad objetiva de los seres naturales es “creada” junto con ellos, no les preexiste; no hay un entendimiento creador. Se debe subrayar especialmente la ilación necesaria de éstas afirmaciones respecto a lo que se dijo antes sobre la necesidad. Todo lo que es posible es necesario (114). Este mundo, incluyendo en él al entendimiento infinito que lo concibe, es necesario y el único posible (115). Sugerimos, también, lo que indirectamente hay aquí de rechazo del idealismo, cuando el idealismo, interiorizando conceptos teológicos de creación, plantea cualquier forma de prioridad de la racionalidad o del concepto sobre la organización material de las cosas.

*Dios no tiene voluntad, y menos, si se concibe ésta como poder de decisión libre. Al no existir la contingencia no puede existir la finalidad.* Ni Dios “crea” el mundo en función de fines, ni hay finalismo en la Naturaleza. La idea de finalismo sólo es fruto del antropomorfismo derivado de las insuficiencias de nuestro conocimiento imaginativo. “Esta, doctrina acerca del fin transforma por completo la naturaleza, pues considera, como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa” (116).

Es especialmente interesante el estudio de Spinoza sobre la génesis en nuestra consciencia del prejuicio

teleológico, basado a su vez en el prejuicio sobre nuestra libertad y en el desconocimiento del verdadero orden de la naturaleza. Pero no nos detendremos ahora en él, dado que lo que nos interesa por el momento es conocer, con Spinoza, el verdadero orden deductivo de la naturaleza. El análisis de la necesidad nos ha mostrado que del conocimiento de la Substancia y sus atributos se deduce *necesariamente* el conocimiento de los modos, al haber sido éstos asimilados en el orden inteligible con las propiedades de una esencia. La razón formal de los modos no está, en ellos, sino en la Substancia, de la que son modificaciones.

La causalidad necesaria se produce como causalidad inmanente. Pasamos a analizarla.

En el pensamiento de Spinoza, causalidad inmanente se contrapone a causalidad transitiva. La negación de esta última supone el intento de concebir una forma de causalidad en la que la causa no esté *separada* del efecto, sino en continua e íntima unión. Para decirlo con más precisión, la relación causal no se acaba en un momento determinado, dando lugar a la escisión entre la causa y lo causado (a su mutua exterioridad), sino que permanece como un dinamismo conformador por el que ambos se implican y que los mantiene en perpetua inherencia: la causa sólo existe en sus efectos, a través de ellos. “Dios es causa inmanente, se dice en el *Breve Tratado*, y no transitiva,

83

en tanto que actúa en él y no fuera de él, puesto que nada existe fuera de él” (117).

La inmanencia resulta del carácter no-sustantivo de los seres finitos. La separación radical exigida por una causalidad transitiva es imposible en el sistema de la Substancia única. En ello se basa la demostración de la Proposición XVIII de la *Ética* (Parte I), en la que se afirma la causalidad inmanente de Dios (118). Esta exige necesariamente *una cierta comunidad* entre la causa y el efecto: “Entre dos cosas que no tienen nada en común, una no puede ser causa de otra. El efecto, al no tener nada en común con la causa, debería obtener de la nada todo lo que él es” (119). Suposición que implicaría el concepto de creación *ex nihilo*, frontalmente rechazada por Spinoza. Si la causalidad productora de Dios resulta mal no entendida al negar la comunidad causa-efecto, igual ocurre con respecto a su causalidad inteligible, tal como advierte el axioma (*Ética*, I): “Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra.” (120).

Comunidad, pues, entre la causa y el efecto. ¿Cómo comprenderla? Evidentemente, no puede suponerse en ellos una naturaleza común: la causa es causa tanto de la esencia como de la existencia del efecto; por tanto, difieren en su naturaleza. Damos pues por excluida tal naturaleza común. Sin embargo, tampoco puede suponerse una

discontinuidad o un hiato entre ellos: la substancia (aparte de los atributos desconocidos) *es* pensamiento y *es* extensión. Los modos están también constituidos por el pensamiento o por la extensión. El pensamiento y la extensión son, en tanto atributos de la Substancia, causas constituyentes; y son, además, los elementos que “componen” las estructuras finitas de los modos . Los atributos de Dios, por su dinamismo causal, producen en sí mismos unas estructuras finitas a través de las cuales se despliega su actividad.

Hemos dicho que pensamiento y extensión son los elementos que “componen” los modos. Lo cual, conviene repetirlo, no significa que el pensamiento o la extensión sean el todo resultante de una mera agregación de los distintos modos extensos, o pensantes. Significa., por contra, que los modos son diferentes resultados, concreciones (o modificaciones) del pensamiento y la extensión, producidos por estos mismos atributos. En este sentido, no puede ser la misma extensión (121) la que es principio causal y la que es su resultado, es decir, la cosa, extensa. Y sin embargo, la segunda está integrada, es interior a la primera. Ambos postulados se complementan en la explicación de Spinoza.

“Una substancia absolutamente infinita es indivisible” (122). La extensión, atributo de Dios, es igualmente infinita e indivisible. No puede descomponerse en partes. Si los modos extensos son partes limitadas, y si son inmanentes a la totalidad indivisible de la

85

extensión (tienen, pues, algo en común con ella), sólo puede ser porque la totalidad del atributo está presente, intensivamente, en todos y cada uno de los modos .

Spinoza habla de “aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo” (123).

Creemos que esta presencia de la totalidad indivisible en cada una de las partes (que invalida la consideración del todo como resultado de la agregación de partes), aplicada a la causalidad eficiente o productora de Dios, obliga a concebir la totalidad en términos esencialmente dinámicos. La acentuación del carácter dinámico de los atributos permite pensar que cada atributo, precisamente por su constitución dinámica, está presente en su totalidad en cada una de las partes, sin agotarse en ninguna de ellas y haciéndolas posibles a todas. Los seres finitos son las estructuras parciales que el atributo produce en sí mismo, necesarias para posibilitar su infinito despliegue. Dentro de esta perspectiva, es posible una clarificación última del sistema de la causalidad: la necesidad, la inmanencia, lo que hay de diferente y lo que tienen en común la causa y el efecto.

Entre los diversos comentaristas de Spinoza, quien más ha insistido en esta línea interpretativa es (entre los que conocemos) Sylvain Zac (124). La tesis central de su libro es la identificación de Dios y la vida, convirtiendo dicha identificación en el eje explicativo

de todos los temas del spinozismo (125). Lo cual está justificado por las propias palabras de Spinoza en los *Pensamientos Metafísicos*: “hablan muy bien quienes dicen que Dios es la vida” (126). Este texto distingue entre la vida (fuerza que hace perseverar a las cosas en su ser) que *es* Dios, y la vida que *tienen* los seres. Recogiendo estas sugerencias, y leyendo a su luz el resto de las obras de Spinoza, S. Zac plantea que la asimilación Dios-Vida permite comprender a Dios como dinamismo interior del mundo, como actividad o productividad pura (que excluye cualquier virtualismo), como principio de totalización (127). En lo fundamental, estamos de acuerdo con S. Zac, y creemos que ofrece interesantes sugerencias para la comprensión del spinozismo.

La *Ética* no alude expresamente a la identificación de Dios con la vida. S. Zac obvia esta falta de referencia, afirmando que la idea de vida es rigurosamente idéntica a la idea de potencia de Dios en la *Ética*. (128). Pero aunque el espacio teórico ocupado por la idea de vida en los *Pensamientos Metafísicos* pueda ser similar al ocupado por la idea de potencia, no podemos olvidar que esta obra, escrita con fines pedagógicos, no coincide siempre con el orden de razones de la *Ética*, aparte de que las referencias que en ella se hacen a la idea de vida son muy elementales. Preferimos, pues, prescindir, con el propio Spinoza, de la noción de vida y hablar de la potencia de Dios, entendida como dinamismo interior del mundo. Con ello, e indirectamente, se evita cualquier aproximación equívoca de Spinoza, incluso

87

en la terminología con la tradición animista del Renacimiento, que piensa en un Alma universal y viviente del mundo.

Sería inadecuada la reducción de Dios a puro dinamismo o actividad si, de ese modo, se entiende el dinamismo en términos similares a los empleados por una física moderna que conciba a la energía como realidad primera y constituyente de la materia y del pensamiento. Estos son planteamientos posteriores a Spinoza, que no estaban, que no podían estar en su ánimo. La potencia es una cualidad constitutiva de Dios, hasta el punto de que puede asimilarse con su esencia. Lo cual sólo significa que los atributos de Dios, pensamiento y extensión, son esencialmente dinámicos.

La esencia dinámica de los atributos permite concebir que la causa, en su totalidad, sea inmanente a cada uno de los efectos. Se excluye, así, que la Substancia sea Sujeto (o Concepto, en sentido hegeliano (129)). Se excluye que exista un “orden cerrado” del mundo, dado que tal orden debería imponerse “desde fuera” y sólo existe el orden necesario que el dinamismo de los atributos se da a sí mismo y en sí mismo, el orden único de la realidad existente, abierto e infinito, como el dinamismo incondicionado que la produce. ¿Pero es posible una consideración de la causalidad inmanente como, por ejemplo, la que L. Althusser sugiere:

“el esfuerzo (de Spinoza) por pensar una causalidad no ‘eminente’ (es decir, no trascendente), no simplemente transitiva (como en Descartes), pero también no expresiva (como en Leibniz), una causalidad que rinda cuenta de la eficacia del Todo sobre sus partes, y de la acción de las partes en el Todo -un Todo sin cierre que sólo sea la relación activa entre sus partes”? (130). Esto es lo que intentaremos analizar, volviendo para ello a los razonamientos de la *Ética*.



## LA DEDUCCIÓN DE LOS MODOS

---

En el mismo sentido en que Dios es causa de sí es también causa de todas las cosas (131). La causalidad es *necesaria* y, por tanto, “de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí y de todas las cosas” (132). La naturaleza dinámica de la Substancia y sus atributos pone de manifiesto esa necesidad unívoca que convierte la autocausalidad de Dios en dinamismo causal respecto a las cosas. La exclusión de un entendimiento creador, de una voluntad creadora, exige una naturaleza de Dios esencialmente dinámica, ya que por la misma necesidad que se auto-constituye, constituye al resto de los seres. Naturaleza dinámica que está expresada en la Proposición XXXIV (E., I): “la potencia de Dios es su esencia misma” (133). Más adelante, Spinoza añade: “en la Proposición 34 de la Parte I hemos mostrado que la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa (*essentia actuosa*) de Dios” (134).

Este es un punto auténticamente crucial en nuestra lectura de Spinoza. La crítica efectuada a la interpretación de Cassirer adquiere aquí su iluminación última: su idea de la Substancia nos impide comprender el dinamismo de la naturaleza divina. Todo lo que exponemos en los capítulos 4 y 5 de este trabajo se fundamenta

y hace inteligible desde aquí: el significado y dimensión existencial que atribuimos al conatus, dado además el mecanicismo en la concepción de los cuerpos del que parte Spinoza (capítulo 2), serían impensables sin este dinamismo de Dios. Por todo ello, conviene destacarlo.

La, potencia de Dios coincide con su esencia. Esta equiparación, en lo concerniente en la potencia, niega que la actividad de Dios responda a la decisión consciente y voluntaria de una naturaleza divina entre cuyas potestades estuviese la de no actuar, la de no producir el mundo (en este sentido afirmábamos que la inexistencia de entendimiento y voluntad creadora en Dios exige la constitución dinámica de su naturaleza). La potencia de Dios está siempre necesariamente en acto, en la misma medida en que su esencia conlleva necesariamente la existencia. Con todo, este aspecto estaba ya explícito en la consideración de la necesidad. Por tanto, lo que juzgamos ahora más significativo de la equiparación potencia y esencia divinas es lo concerniente a la comprensión de la esencia de Dios en tanto esencia activa o actuante.

La esencia de Dios se verifica activamente en lo que produce: el mundo -entendido como *Natura naturata*- es la afirmación de Dios; una afirmación necesaria, consustancial a la esencia divina. Si Dios

91

es causa de sí en el mismo sentido que es causa de todas las cosas, es decir, si hay una única causalidad en Dios vertida hacia sí mismo y hacia las cosas en un acto conjunto, si por tanto esa causalidad está inscrita en la propia naturaleza divina como necesidad de autoafirmación (causa sui) y de afirmación en las cosas ¿cómo no pensar que el mundo es una prolongación interna de la autoafirmación divina?

Que los modos sean manifestaciones de Dios significa también que son manifestaciones de su potencia, las obras de Dios; incluso cabe decir que son sus actos (en lo referido a la dimensión esencial de los modos, no a todas las derivaciones existenciales de estos). Y no actos externamente añadidos a la naturaleza de Dios, sino actos a través de los cuales él se afirma. La esencia-potencia divina dinamiza internamente a los modos, o lo que es igual, los modos son expresión viva de la esencia actuante de Dios. Sólo así puede entenderse el carácter dinámico del conatus en el hombre, y la realización virtuosa de ese conatus.

La definición genética no muestra a Dios como potencia, sino como la realidad absoluta constituida por infinitos atributos. No debe pues entenderse que la esencia de Dios sea reductible a simple potencia, sin vínculo alguno; o que la potencia sea lo genuino y primario, en el sentido de que de ella se derivaran

los atributos. Dios *es* extensión. Dios *es* pensamiento (y los infinitos atributos para nosotros desconocidos): se trata de que a. la extensión y al pensamiento le es inherente la potencia, que ambos son esencialmente dinámicos. Esta es una de las claves para distinguir la potencia propia de Dios de la Vida (anima mundi) según la concepción renacentista. Otra clave sería que la potencia, en el orden productivo, se corresponde con la racionalidad que en el orden inteligible se deriva de Dios: nada hay por tanto de impenetrable, misterioso o arbitrario en el ejercicio de la potencia divina. Además, ésta se da a sí misma un “orden y conexión” necesario a través del cual opera.

Por todo esto, la deducción de los modos consiste en el despliegue de la potencia de Dios o la Naturaleza. La potencia es el vínculo entre el Ser uno y la infinita pluralidad de las cosas. Esto no significa (como se ha podido interpretar) que la potencia confiera unidad a Dios, sino que Dios, como único y unitario principio fundante, al producirse a sí mismo produce las infinitas cosas que, como el orden de lo fundado -Natura naturata-, se integran en él y lo expresan. La unidad de la causa y la pluralidad de los efectos tienen en común la potencia: en la primera se da de forma absoluta, en los segundos participativamente, según el grado en que en cada uno de ellos se manifiesta.

El carácter dinámico de la Substancia se inscribe en el marco, previamente fijado por la *Etica*, de la inmanencia total. El dinamismo causal es interior a las cosas - a sus propios efectos- y no existe fuera de ellas. Por ello, para progresar en el análisis de la causalidad es necesario conocer la constitución o esencia de las cosas creadas, de los modos.

Existen modos finitos y modos infinitos. Ambos son creados, pero no tienen el mismo status. Podría, decirse que los modos infinitos fijan el único orden de realidad en el que pueden existir los modos finitos. La consideración de los modos infinitos como “intermediarios” entre la Substancia y las cosas creadas es bastante ambigua. Preferimos considerar los modos infinitos como el conjunto ordenado de la única realidad posible, producidos por la Substancia como la textura en la que necesariamente se despliega su dinamismo. Los modos infinitos son las determinaciones necesarias de cada atributo. A su vez, se dividen en modos infinitos inmediatos y modos infinitos mediatos.

Cada atributo produce necesaria e inmediatamente un modo infinito inmediato. Este modo es eterno e infinito en virtud del atributo que lo produce. Tiene el carácter de eternidad e infinitud por la necesidad con que se sigue de la naturaleza del atributo (135). Su eternidad nos indica que coexiste necesariamente con el atributo, lo que descarta, una vez más, la idea de creación como comienzo: el dinamismo causal no tiene

principio ni fin, está siempre en acto. Su infinitud no le corresponde por su propia naturaleza, sino por su causa. En este sentido, la importante carta XII, a L. Meyer, distingue varias clases de infinitud (136). Por eso, la infinitud del modo es conciliable con su división en partes, bien que estas partes sean inseparables las unas de las otras.

El modo infinito mediato es producido por el atributo correspondiente a través del modo infinito inmediato. Designa el orden necesario que relaciona entre sí a los distintos modos finitos existentes en el tiempo. Constituye la unidad estructural de los seres existentes, necesaria e invariable, a pesar de la variación continua de sus partes. Tanto el modo infinito inmediato como el mediato existen siempre en acto. El primero designa el sistema de esencias por cuya mediación se realiza el sistema de existencias, correspondientes al segundo (137).

Como se sabe, en la carta 1XIV, a G. H. Schuller, es donde Spinoza nombra cada uno de los modos infinitos. En el atributo extensión, el modo infinito inmediato es *el movimiento y el reposo*, el modo infinito mediato es *la faz de todo el universo* (*facies totius universi*) (138). Aunque volveremos a tratar este tema a propósito de la esencia del hombre, hacemos notar desde ahora que la conceptualización de Dios como “esencia activa” encuentra su complemento adecuado en la consideración dinámica de la extensión. No hay en esto

95

último una posición netamente original de Spinoza, sino la aceptación de las nuevas perspectivas de la ciencia física. A. Koyré señala como uno de los rasgos diferenciales de la nueva ciencia que “el movimiento y el reposo son aún -y más que nunca- mutuamente opuestos, pero su oposición se convierte en pura correlación. El movimiento y el reposo no existen ya en los propios cuerpos; *los cuerpos están en movimiento o en reposo únicamente por la relación de unos con otros*, o con el espacio en el que existen, reposan o se mueven; el movimiento y el reposo son relaciones aunque, al mismo tiempo, sean considerados como estados” (139). Ahora bien, aceptar las perspectivas de la ciencia física no significa negar la especificidad de los conceptos filosóficos. El concepto spinozista de extensión no puede ser igual, ni en contenido ni en función, que el concepto físico de materia.

La esencia de cada cuerpo consiste en una específica proporción de movimiento y reposo. Pero la esencia de un cuerpo sólo se individualiza por su relación con los otros cuerpos, relación que a su vez está constituida por el movimiento y el reposo. En otras palabras, la proporción de movimiento y reposo entre sus partes internas constituye a un cuerpo como realidad individual; simultáneamente, la unificación interior de cada cuerpo está posibilitada por la relación de movimiento y reposo que establece con los cuerpos exteriores. El modo infinito inmediato es la estructura

esencial que ensambla los distintos cuerpos finitos, y el principio de individualización esencial de cada uno de ellos. El conjunto de los cuerpos actualmente existentes constituye “la faz de todo el universo” o, el modo infinito mediato.

La totalidad de la naturaleza extensa está, pues, unitariamente estructurada. “Toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes -esto es, todos los cuerpos- varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total” (140). En cierta medida, el pensamiento de Spinoza puede replantearse en términos de totalidad estructural. No existe un todo previo a las partes que configure a éstas desde fuera; pero, de algún modo, la parte está condicionada por la relación estructural en que se inserta (141).

Los modos infinitos de la extensión constituyen una totalidad estructural en tanto que, como tal totalidad, sólo existen como relación determinada entre las partes, relación que al ser interiorizada es principio ordenador de cada parte. El modo infinito inmediato -movimiento y reposo- estructura las esencias de los cuerpos, y su mediación da lugar a la totalidad de cuerpos actualmente existentes, la faz de todo el universo que constituye el modo infinito mediato. En este último nivel, la naturaleza es un solo individuo, cuya organización estructural es invariable a pesar de la variación (condicionada por el todo) de las partes que lo integran (142).



Sin embargo, ir más allá de estas consideraciones generales sobre el estructuralismo de Spinoza, puede obligarnos a forzar su pensamiento. Incluso con respecto a lo anteriormente dicho, conviene hacer dos precisiones. Primera: el planteamiento estructural respecto a la organización de los cuerpos extensos es imposible aplicarlo en el atributo pensamiento. Segunda: la organización estructural a que nos hemos referido corresponde a los modos infinitos, y no tiene en cuenta al atributo extensión en sí mismo considerado.

Podría pensarse (y se ha pensado) que el atributo extensión se distingue sólo a nivel conceptual de la totalidad estructural de los modos, y que ésta es autosuficiente para explicar la existencia real de las cosas extensas. Pero, como hemos repetido, es una interpretación contraria en su raíz al proyecto spinozista, que comienza definiendo al modo como lo que no se concibe ni existe por sí mismo. Podría también pensarse que el atributo está subsumido en la totalidad organizada de las cosas, que en ninguna forma se diferencia de ella. Sería una lectura similar a la que sugiere Althusser cuando afirma que la causalidad spinozista permite concebir un “todo sin cierre que sólo sea la relación activa entre sus partes” (143). O como dice R. Misrahi: “Al final, (la substancia) no es otra cosa que la suma efectivamente real de los atributos, y tampoco es diferente de la totalidad de las

cosas singulares. Es solamente *otra lectura* de estas cosas singulares, una lectura lógica y racional” (144)

Este es el problema que nos planteábamos al final del apartado anterior. Pensamos que la afirmación de la inmanencia del atributo no puede interpretarse como que el atributo sea un todo resultante de la relación activa entre sus partes o, lo que juzgamos similar, la totalidad estructural de los modos extensos. Si pospusimos nuestra respuesta al problema, fue para mostrar que esa totalización se da a nivel de los modos infinitos, y que por tanto, es una realidad causada, diferente en tanto tal de su causa, es decir, de la esencia activa de la Substancia o del atributo correspondiente. Spinoza mantiene, pues, que la totalización estructural de los modos no se produce por sí misma, que exige un principio dinámico, ciertamente no exterior a ella, sino inmanente, pero que como tal dinamismo es infinito e incausado, y no puede agotarse en las concreciones que representan el orden estructural de la realidad actual. Esto es válido tanto para el atributo extensión como para el atributo pensamiento. El orden lógico de la verdad también se deriva del atributo pensamiento: de la racionalidad constitutiva de Dios o la Naturaleza, podríamos decir.

Desde el punto de vista estricto de la ciencia física, la totalidad material puede explicarse sólo como la relación activa entre las partes, relación

consistente en una determinada proporción de movimiento y reposo; y para ello no haría falta recurrir a la causalidad del atributo. Pero en la consideración ontológica de la extensión no ocurre así, sino que se establece un proceso deductivo de la causa al efecto, tal como hemos intentado mostrar. La dificultad surge porque en la *Etica* hay elementos de análisis físico de la materia a los que se sobrepone la concepción ontológica global. No siempre se distinguen nítidamente los dos niveles, e incluso se ha afirmado que ambos no están perfectamente armonizados, aunque sean conciliables (145).

La explicación física de los cuerpos que da la *Etica* (la veremos al analizar la esencia del hombre) se sitúa en una línea mecanicista. Pero sobre ella se superpone la conceptualización ontológica que considera la esencia de cada cuerpo como conatus, como afirmación activa de sí mismo, *en tanto que interioriza la esencia dinámica del atributo*. Esta es la idea nuclear del spinozismo para definir la esencia del hombre; y en esta perspectiva se orienta nuestro trabajo. Retomemos el hilo de la exposición.

Los modos infinitos del atributo pensamiento no son en su estructura correlativos a los de la extensión. El modo infinito inmediato del pensamiento es el entendimiento infinito. No vamos a repetir todo lo que dijimos sobre el. Pero dadas las consideraciones anteriores sobre la parte y el todo en la extensión, llamamos

la atención sobre el hecho de que también el entendimiento infinito, aunque en sentido distinto, es una totalidad integrada de partes. Hablábamos de su esencia formal y de su esencia objetiva (146). Aunque esta distinción no es expresamente aplicada por Spinoza al modo infinito inmediato, pensamos que puede aclarar la correspondencia entre entendimiento infinito e idea de Dios.

“El alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y éste 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” (147). El alma es básicamente una idea y, en su esencia, una idea adecuada. Lo cual no significa que el alma tenga siempre un conocimiento adecuado. Lo tiene cuando su conocimiento está determinado por su *relación eterna* con las otras almas, cuando interioriza el orden de las esencias ideales. No lo tiene cuando su conocimiento está determinado por las afecciones que su cuerpo padece.

El entendimiento infinito es la totalidad de las almas en tanto que éstas son ideas adecuadas. Constituye el modo infinito inmediato del pensamiento en su *esencia formal* que, en este sentido, está constituido de partes (cada una de las almas). En su *esencia objetiva* lo es la idea de Dios y de todo lo que de él se

101

deriva, es decir, la idea de todas las ideas adecuadas en tanto que tienen a Dios como origen.

Spinoza no nombra el modo infinito mediato del pensamiento, ni lo conceptualiza de forma precisa. Conociendo su meticulosidad, es fácil suponer que esta laguna Expositiva es deliberada. Sin embargo, varios intérpretes han intentado colmar esa ausencia, sin que se haya llegado a resultados coincidentes. No vamos a discutir las distintas interpretaciones si no a exponer, sin más, la nuestra.

El modo inmediato, en general, designa un sistema de esencias, cuya mediación da lugar al sistema de realidades actualmente existentes, o sea, el modo mediato. Dentro de esta perspectiva, el modo infinito mediato del pensamiento debe ser la totalidad de almas -ideas- actualmente existentes en la temporalidad. Almas que deben estar integradas en un todo estructural, invariable a pesar de la variación de las partes; un todo que regule de forma necesaria la relación entre las partes. La relación entre las almas existentes en el tiempo es tan determinada como, a otro nivel, lo es la relación entre sus esencias.

Esta interpretación, evidente en apariencia, se enfrenta a una grave dificultad: el sistema regulador de lo existente no se deduce necesariamente del orden de su sistema de esencias (lo que sí ocurre en el atributo extensión), a pesar de que el primero existe por la mediación del segundo.

El alma humana, es fundamentalmente idea, conocimiento (I48). Spinoza nos muestra que hay varias clases de conocimiento. El conocimiento de tercer género asume el orden de las esencias ideales, o para decirlo con más precisión, cada alma individual alcanza ese conocimiento al interiorizar conscientemente el orden de ideas representado por el entendimiento infinito. Pero en el primer género, el alma conoce a través de las modificaciones que su propio cuerpo padece, originadas por la acción de los otros cuerpos. Y ocurre que el alma, originaria y espontáneamente, se despierta al conocimiento según las pautas del primer género, que es además camino de recorrido necesario para alcanzar el tercer género.

El problema surge, pues, de que el orden de conocimiento de las almas existentes en la temporalidad (modo infinito mediato) no asume de forma necesaria -ni originalmente ni, para la mayor parte de los hombres, en ningún momento- el orden determinado de las esencias inteligibles (modo infinito inmediato). Por el contrario, su conocimiento depende de relaciones entre los cuerpos.

Creemos que la consciencia de esta dificultad, de este parcial desajuste en el proceso deductivo de los modos, debió ser decisiva en la no definición ni denominación por Spinoza del modo infinito mediato del pensamiento. La descripción que de él hemos dado recoge, en consecuencia, todas, nuestras reservas.

Una vez establecidos los modos infinitos es necesario pasar a la deducción de los modos finitos, uno de los temas más debatidos del spinozismo.

Como hemos repetido, existe una doble deducción: *lógica* (del conocimiento de la Substancia se deduce el conocimiento de los modos) y ontológica (el dinamismo causal que estamos analizando). Ambas se implican necesariamente, e incluso están asimiladas como proceso global; pero la confusión entre sus términos respectivos nos puede inducir a error.

En el orden lógico, el conocimiento de los modos finitos no se deduce *inmediatamente* del conocimiento de la Substancia (149), sino por la mediación del conocimiento de los atributos y los modos infinitos.

Se ha dicho desde diferentes perspectivas que en el sistema spinozista el punto de partida para conocer los modos finitos (o al hombre, en concreto) es la experiencia. Este principio se puede formular y matizar de diversas maneras. Pero estamos en desacuerdo con él, siempre que le subyazca la idea de que el conocimiento de los modos no se deduce, aunque sea mediatamente, del conocimiento de la Substancia. E. M. Curley, por ejemplo, dice: “la deducción de lo finito a partir *únicamente* de lo infinito es en principio en su filosofía (la de Spinoza). Ni siquiera un entendimiento infinito

lo haría” (150) . Creemos que sí, que eso es precisamente lo que hace el entendimiento infinito que, en su esencia objetiva, es la idea de Dios y la idea de todas las cosas que de él se derivan, Es, además, lo que hace el hombre cuando conoce según el tercer género de conocimiento,

El conocimiento adecuado de un modo finito, por ejemplo, del hombre, no se da exclusivamente como resultado del proceso deductivo que parte de los atributos de Dios (tercer género), sino también a través del segundo género. En este sentido estamos de acuerdo con el subrayado de Curley, en la frase antes citada, de que el conocimiento de lo finito no se puede deducir *un* de lo infinito. Hay un conocimiento *adecuado* del modo finito, el que ofrecen las distintas ciencias (ya sea la ciencia física, las ciencias naturales o posibles ciencias del hombre, que no entraban aún en la consideración de Spinoza) o el conocimiento filosófico de las nociones comunes (151). Sin embargo, el conocimiento ontológico, último, de la esencia de los modos es básicamente el proceso deductivo en que consiste la ciencia intuitiva (151). Lo intuitivo, aquí, no excluye el razonamiento. Significa, más bien, que la ciencia intuitiva es un proceso de deducción “interna”, necesaria y autosuficiente, que va de los atributos infinitos a la esencia de lo finito. La ciencia intuitiva es, pues, una deducción “encadenada” de ideas.



Después de estas anotaciones sobre el conocimiento, pasamos a analizar la deducción ontológica de los modos finitos, de las cosas singulares. El Escolio ya citado de la Proposición XXV (E., I) afirma que “en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas” (153). Esa Proposición y la que le precede muestran que Dios es causa eficiente de la esencia y la existencia de las cosas singulares. Dado que “la esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia” (154), ya que un ser cuya esencia implica su existencia es necesariamente causa de sí mismo, y ésta es una propiedad exclusiva de la Substancia, Dios es causa eficiente de la existencia de las cosas. Ahora bien, es necesario distinguir la causalidad de esencia y la de existencia. Dios -o sea, algunos de sus atributos- es causa única de la esencia de los modos. La esencia individual de cada modo es necesaria y eterna. Consiste en el conatus, es decir, el grado de potencia por el que cada cosa se esfuerza en conservar su ser. En tanto esencia eterna es una parte de la potencia de Dios: “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 su esencia actual, es una parte de la infinita potencia, esto es, de la esencia, de Dios o la Naturaleza” (155). Ya veíamos,

106

al hablar de la causalidad, que la potencia de Dios se da por igual en la parte y en el todo.

La esencia de cada cosa particular está determinada por la potencia de Dios. En ese sentido, es una esencia eterna. Por tanto, no existe una determinación causal de las esencias de las cosas entre sí. Ni se condicionan positivamente, ni entran en conflicto mutuo, en tanto tales esencias.

Toda esencia existe siempre en acto. Conceptualmente es posible distinguir entre esencia y existencia, pero en el orden real son inseparables. Spinoza concibe una doble existencia, la eterna, y la existencia en la temporalidad. Por ahora no nos vamos a ocupar de la primera. Cuando a continuación hablamos de existencia nos referimos, pues, a la existencia temporal. Analizaremos la determinación de la existencia; y desde el principio conviene señalar que ésta difiere de la determinación inmediata o directa de las esencias.

## DETERMINISMO Y LIBERTAD

---

Dios es causa eficiente de la existencia de los seres singulares. Esa existencia está regida por la necesidad, de tal forma que Dios determina la existencia y la actuación -el operar- de los seres (156). Pero, al mismo tiempo, la existencia y el obrar de un ser singular está determinada “horizontalmente” por los otros seres singulares: “Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito” (157).

Aparentemente existe una doble determinación, por parte de Dios y por parte de los otros seres finitos. Sin embargo, se trata de una sola determinación, sistematizada de tal modo que la determinación de Dios, presente y activa en todo momento, está mediada necesariamente por la determinación de un ser particular a otro. Para decirlo con palabras

108

de Spinoza, la determinación procede “de Dios, o sea, de algún atributo suyo, *en cuanto se le considera afectado por un algún modo*” (158). Precisando, a continuación, que la determinación de un modo finito no puede ser obra de un modo infinito, sino que sólo se produce entre dos modos o seres finitos.

La lectura completa de la Proposición XXVIII nos enfrenta a dos afirmaciones que pueden suponerse contradictorias. Los términos “seguirse de Dios” y “ser determinado a existir y obrar por Dios” se identifican. Por un lado se afirma que el modo finito se sigue de Dios a través de -o en tanto que Dios está afectado por- otro modo finito, y no en tanto que está afectado por un modo infinito y eterno. Por otro lado, el escolio de la misma Proposición dice que “ciertas cosas han debido ser producidas por Dios inmediatamente, a saber: las que se siguen necesariamente de su naturaleza consideradas en absoluto” (estas cosas sólo pueden ser los modos infinitos), añadiendo a continuación: “y, por la mediación de éstas primeras, otras, que, sin embargo, no pueden ser ni concebirse sin Dios” (159). El problema, o la aparente contradicción, consiste en si la determinación existencia! de Dios sobre las cosas Finitas se produce, o no, por mediación de los modos infinitos.

Decíamos antes que existe una única determinación. Ahora bien, para comprenderla es necesario fijar con precisión el lugar que en ella ocupa el modo infinito

Y creemos que eso es lo que intenta la. Proposición. XXVIII. Está claro que un ser finito sólo existe y es determinado a obrar por la acción de otro ser finito. Lo cual significa, dado que existe una determinación única, que la acción de un ser sobre otro interioriza en todo momento la determinación divina, que la acción determinante del ser finito recoge el impulso y la necesidad de la acción de Dios. Por tanto, no hay una doble determinación de Dios y de otro ser finito, sino un sistema unitario de necesidad en el cual la determinación a existir y a obrar se establece *sólo* entre seres finitos, en tanto que éstos asumen en cada término del proceso la causalidad divina. No existe, pues, mediación del modo infinito entre Dios y las cosas, si tal mediación debe entenderse como una actividad suya propia y autónoma. Así lo confirma una de las citas de Spinoza que recogíamos, al negar que las cosas finitas se sigan de Dios en tanto que está *afectado* por un modo infinito. Sin embargo, a continuación afirmaba (i60) que los modos finitos se siguen de Dios *por mediación de* los modos infinitos. Por ello, una vez excluido que el modo infinito pueda determinar, como acción de una realidad autosuficiente, la existencia y actividad de las cosas, es necesario precisar cuál puede ser su función mediadora dentro del proceso de la determinación.

Las relaciones existenciales entre los seres asumen la determinación de Dios o la Naturaleza.

110

Por eso, precisamente, son relaciones dominadas por la necesidad. Pues bien, los modos infinitos, tal como analizamos anteriormente, constituyen la totalidad estructural de los seres finitos, son el principio regulador de las relaciones entre estos últimos. De esa forma, el nivel existencial en el que las cosas se siguen unas de otras se rige por el orden necesario que fija algún nodo infinito.

Creemos que así queda aclarada la función mediadora de los modos infinitos. Las cosas se determinan entre sí a existir y obrar. Esta determinación remite en todo momento a la causalidad divina, y remite a ella, al inscribirse en la ordenación necesaria de las relaciones entre las cosas producida por el modo infinito. Los modos infinitos son mediadores de la causalidad divina, no porque determinen a las cosas, sino porque las cosas se determinan entre sí según el orden necesario fijado por ellos.

La causalidad determinante de Dios, a través del orden del modo infinito correspondiente, y actualizada por la determinación mutua entre los seres singulares, da como resultado que: “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” (161).

La negación de la contingencia es, sin duda, un tema crucial del spinozismo, dentro del cual se proyecta una nueva luz sobre el significado y alcance

de la libertad. Ya sabemos que la libertad, entendida como indeterminación de la voluntad o del juicio, está excluida tanto de los seres particulares como de Dios. La única libertad existente es la capacidad de actuar de un ser según las determinaciones propias de su naturaleza (162).

El prejuicio de la libertad se asocia, según Spinoza, con el prejuicio del finalismo (163). Así, se concibe la libertad como el poder de decidir sobre sí mismo en función de un fin designado. No es nuestro propósito esbozar siquiera el complejo problema de las conexiones diversas que se han podido establecer entre libertad y finalismo, ni el buscar un posible substrato común a todas ellas. Pero, en contraste, es necesario señalar que el concepto de Spinoza de libertad es perfectamente coherente con el sistema de necesidad natural que ha definido. Veíamos que si Dios es libre; lo es porque actúa guiado por la sola necesidad de su propia naturaleza, y precisamente por ello no puede actuar en función de ningún fin último.

La libertad se ha concebido tradicionalmente, aceptémoslo en líneas generales, como lo contrario de la necesidad. En el pensamiento spinozista, *sólo existe libertad en la necesidad*, e incluso podríamos decir que la libertad es una especificación posible de la necesidad. Un ser será libre cuando existe y actúa según la necesidad que se deriva de su naturaleza propia. Por eso, en sentido estricto, sólo Dios es libre (164).

Los seres finitos no son libres porque la necesidad que rige su existencia y actuación no se deriva de su propia naturaleza. Ni son libres individualmente, puesto que se determinan unos a otros, ni son libres en conjunto, dado que su determinación mutua es solo la expresión de la determinación de lo infinito (la determinación de Dios según el orden creado del modo infinito). La actividad del ser finito está transida por la infinita necesidad de la Naturaleza, la inmanencia natural de cada ser significa que su especificidad individual es un resultado de la necesidad natural, necesidad que vincula todas las relaciones entre los seres finitos.

Dentro de este sistema de necesidad, ¿qué margen de libertad le queda al ser consciente, al hombre? ¿La interioridad humana es una asunción consciente y pasiva de la necesidad? A veces se ha pensado que la teoría spinozista conlleva una respuesta afirmativa a dicha pregunta. J-Ph. Damiron lo expresaba ya en 1.846 muy gráficamente: “Pero si ser libre es seguir su naturaleza sin coacción, el hombre es libre como el río que fluye sin obstáculo, dado que se desarrolla según las leyes de su esencia” (165). La subjetividad humana está necesariamente determinada, pero no creemos que eso implique una consideración reductiva del hombre en la que éste sea únicamente vehículo pasivo de la necesidad natural, tal como puede dar a entender el ejemplo citado del río.



El hombre no es libre en sí mismo. Sin embargo, puede alcanzar su libertad, o su liberación, en la medida en que se identifica con la Naturaleza infinita y con el sistema de necesidad que de ella se deriva, o mejor, que ella, implica. Esto exige una auténtica reconversión mental. Exige negar el prejuicio, la falsa “evidencia” de la libertad individual. Cuando el hombre se cree individualmente libre, aislado de la determinación natural, pretende independizar sus acciones, con lo que sólo consigue hacerse auténticamente esclavo de los acontecimientos exteriores. De ahí la importancia del conocimiento verdadero, su fuerza liberadora. Conocer lo infinito, y las articulaciones necesarias de todo ser finito, es asumir la necesidad y recuperar, de ese modo, la única libertad concreta y condicionada que al hombre le es posible.

Sólo indicamos aquí las pautas de solución al delicado problema de la necesidad y libertad en el hombre, tal como creemos verlas expresadas en el pensamiento spinozista. En los próximos capítulos, intentaremos analizarlo con detenimiento.

**NOTAS**

(1).- T.R.E., Van Vloten, I, pág. 3.

(2).- El Libro II se abre con esta precisión: “Paso ahora a explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ser eterno e infinito. Pero no las explicaré todas, pues hemos demostrado en la Proposición 16 de la Parte I que de aquella debían seguirse infinitas cosas de infinitas modos, sino solo las que pueden llevarnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad” (E. , pág. 107; Van Vloten, I, pág.73).

(3).- Se ha señalado muchas veces que Spinoza en la *Etica* utiliza la palabra “mens” y no “anima”. De acuerdo con Vidal Peña, en su traducción de “mens” por alma, prescindiendo de la traducción por “mente”, dada la connotación intelectualista que ha adoptado este término, reductora del dignificado spinozista de “mens”. La palabra “espíritu” podría corresponder también al sentido buscado por Spinoza. De todas formas, ambas palabras, espíritu y alma, tienen también connotaciones substancialistas e idealistas. Pero esto es imprescindible y pensamos, con Spinoza, Que lo importante no son las palabras sino los conceptos.

115

- (4). - E., I, Prop. XV (E., pág. 64; Van Vloten, I, pág.47).
- (5).- Sólo matizándola en ese sentido podríamos aceptar una afirmación como la de Dilthey: “La doctrina metafísica fundamental de Spinoza acerca de la infinita naturaleza perfecta que no se distingue de Dios, no se deriva de Descartes, sino que, como lo pudimos ver en el primer diálogo, Spinoza la recoge del movimiento monista del Renacimiento y podemos considerar como sus precursores a Telesio, a Giordano Bruno y, en algunos puntos capitales, a Hobbes. Los tres se hallan visiblemente bajo la influencia del naturalismo antiguo tal como se había constituido en las obras presocráticas acerca de la naturaleza, en el estoicismo y en Lucrecio”. Wilhelm Dilthey.- *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*, México, F.C.E., 1.947, pág. 458.
- (6).- Por ejemplo, E. Cassirer. - *El problema del conocimiento*, tomo II, México, F.C.E., 1.956, capítulo dedicado a Spinoza.
- (7).-B.T., II, cap.16, R. Caillois, págs.67-68.
- (8).-B. T., II, cap.15, R. Caillois, pág. 64.
- (9).- T.R.E., Van Vloten, I, pág. 22.
- (10).- Ibid.
- (11).- E., II, Prop. XLIII, escolio (É., pág.161; Van Vloten, pág. 108).
- (12).- T.R.E., Van Vloten, I, pág. 11.

116

(1.3).- “El verdadero método es la vía por la que la verdad misma, o la esencia objetiva de las cosas, o las ideas (todas ellas significan lo mismo) son buscadas en el orden debido” como, T.R.E., Van Vloten, I, pág.12.

(14).- T.R.E., Van Vloten, I, pág. 12.

(15).- “El conocimiento reflexivo de la idea del Ser más perfecto será superior al conocimiento reflexivo de todas las otras ideas, es decir, el método más perfecto sería aquél que muestre como el espíritu debe ser dirigido según la norma de la idea del Ser más perfecto”. T R.E., Van Vloten, I, pág. 12.

(16).- E. Cassirer, op. cit., pág. 24. Como

(17).- T.R.E., Van Vloten, I, pág. 12.

(18).- Ibid., pág.11, nota, 2 a pie de página (subrayado nuestro),

(19).- Ibid., pág. 28.

(20).- Ibid., pág. 30 (subrayado nuestro).

(21).- Ibid., pág. 32.

(22).- “Después, *para reordenar todas las ideas en una sola*, intentaremos encadenarlas entre sí y ordenarlas de tal manera que nuestra mente en la medida de lo posible reproduzca objetivamente la estructura real de la naturaleza en su totalidad y en sus partes”. “Nuestra mente podrá reproducir

117

objetivamente la Naturaleza, pues obtendrá objetivamente su esencia, orden y *unidad*". T.R.E., Van Vloten, I, págs. 28 y 30 respectivamente { subrayado nuestro).

(23).- Según Alexandre Koyré (en su edición del T.R.E., París, Vrin, 4° ed., 1.969), Spinoza habría comprendido mientras redactaba el T.R.E. que el método es inherente al si eterna; de ahí el inacabamiento de la obra. La versión definitiva del método sería el propio ejercicio especulativo de la *Etica*.

(24).- De hecho, en las primeras páginas de la obra se da por supuesto, sin más, que poseemos una idea de Dios y que el desarrollo del conocimiento parte de esa primera idea. Solo en las últimas páginas se hace referencia a la necesidad de analizar la idea de Dios y se propone acometer tal análisis (mientras que al principio se dejaba para la "filosofía", la *Etica*).

(25).-T.R.E., pág. 11.

(26).- Véanse a este respecto las observaciones de Cassirer, *op. cit.*, págs. 24-25.

(27).- En páginas anteriores citábamos ya este texto: "Para alcanzar la certeza de la verdad no hay necesidad de ningún otro signo más que la posesión de la idea verdadera" T.R.E., pág.11.

(28).- T.R.E., pág. 22.

118

(29).- La deducción de las ideas “no está determinada por ningún objeto exterior, sino que depende tan solo de la naturaleza y potencia del entendimiento”. T.R.E., pág. 22.

(30).- T.R.E., pág. 21.

(31) .- T.R.E., pág. 27. El T.R.E. acaba antes de abordar la definición del entendimiento, M.Gueroult la reconstruye así : “El entendimiento es la potencia infinita de lo verdadero, que se sabe ella misma verdadera en su desarrollo espontáneo a partir de una idea que forma absolutamente por sí misma (la idea verdadera dada), hasta la intuición de ideas que se derivan de esta según una génesis interior continua, por lo cual son aprehendidas en sus causas eternas, singulares, internas”, Martial Gueroult.- *Spinoza, II, L'ame*, París, Aubier-Montaigne, 1.974, pág. 477.

(32).- Martial Gueroult.- *Spinoza I, Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1,968, pág. 28.

(33).- Ejemplos característicos por la definición de la esfera y el círculo: T.R.E., págs. 22-23 y pág. 29, respectivamente.

(34).- T.R.E., pág. 27.

(35).- T.R.E., pág. 28.

(36).- T.R.E., pág. 33.

1 mes 19

(37).- La inspiración más próxima de esta concepción de la geometría no está en es Descartes, sino en Hobbes. Sobre la relación Hobbes-Spinoza en tal aspecto: Cassirer, *op. cit.*, págs. 34-41; Gueroult, *op. cit.*, tomo II, págs.480-87.

(30).- Tal vez sea necesario precisar que en todas estas consideraciones nos estamos refiriendo al conocimiento de tercer género, designado en la Etica como “ciencia, intuitiva”; por tanto, no con válidas para el conocimiento de primer y segundo genero. Recordamos muy sumariamente la definición de los diversos generen de conocimiento, según la versión definitiva que ofrece la Etica:

El primer género es propio del conocimiento imaginativo. A pesar de su gran importancia (está en la génesis del segundo y es en el que *habitualmente* conoce la mayoría de los hombre); está constituido. Es fruto de las condiciones materiales que determinan la inserción *pasiva* del hombre en el mundo. Entre el primer y el segundo género de conocimiento hay un salto cualitativo, ya que este último lo integran ideas adecuadas, Se basa el segundo género en las nociones comunes o ideas generales de las cosas (que no deben confundirse con los universales metafísicos); se le denomina “razón”. Pero el grado supremo de conocimiento es el tercero, la “ciencia intuitiva”. “Este genero de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de

120

Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (E., pág. 157; Van Vloten, I, pág, 106).

(39).- T.R.E., pág. 29.

(40).- E., I, axioma VI (E., pág. 52; Van Vloten, I, pág. 38). En la terminología, del T.R.E., la esencia objetiva de la idea debe ser conforme (*convenire*) a su esencia formal (Van Vloten, I, pág.13).

(41).- Cassirer, *op. cit.*, pág. 32.

(42).- Ibid. , págs. 43-44. Los subrayados son del propio Cassirer.

(43).- “La idea suprema y originaria, de la que emana todo el conocimiento derivado, no es, por tanto, de por sí, susceptible de explicación genética, pero tampoco la necesita, ya que en ella coinciden y forman una sola unidad el concepto y el ser, la esencia y la existencia”. Ibid., pág. 41.

(44).- Ibid., pág. 51.

(45).-Ibid., pág. 56.

(46).- Ibid., pág. 53.

(47).- Ibid., pág. 53.

(48).- Ibid., pág. 48.

(49).- Ibid., pág. 49.

(50).- Ibid., pág. 54.

(51).- Ibid., pág. 54.



121

(52).- Ibid., pág. 55.

(53).- Ibid., pág. 42.

(54).- Vidal I. Peña García.- *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista, de Occidente, 1.974; especialmente capítulo 3.

(55).- Cassirer, *op. cit.*, pág. 56.

(56).- T.R.E., pág. 28.

(57).- T.R.E., pág. 29.

(58).- Carta LX, a Tschirnhaus, Van Vloten, 111, pág. 200.

(59).- T.R.E., pág. 23.

(60).- Tal vez la falta de precisión en estos términos tenga algo que ver con la propuesta del T.R.E de que la definición genética está excluida en el caso de Dios.

(61).- Gueroult, *op. cit.*, tomo II, pág. 174.

(62).- E., I, Definición VI (E., pág.51; Van Vloten, I, pág. 37). Aunque la traducción de V. Peña (“una substancia *que consta* de infinitos atributos”) es correcta, preferimos la traducción: “una sustancia *que está constituida por*”. Nos parece que expresa algo mejor la composición interna de la sustancia.

(63).-E., I, Definición I (E., pág. 49; Van Vloten, I, pág. 37).

122

(64).- Gilles Deleuze.- *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Ed. de Minuit, 1.968, pág. 122. Esta cita, contextualizada, no se opone en líneas generales a la explicación que estamos ofreciendo.

(65).- E., pág. 52; Van Vloten, I, pág. 38.

(66).- En la carta LXIV, a Shuller, Spinoza afirma: "... podría demostrarse más fácilmente por reducción al absurdo; yo escojo habitualmente este genero de demostración cuando las proposiciones son negativas, pues concuerda más con la naturaleza de las cosas". Van Vloten, III, pág. 206.

(67).- Últimamente han defendido con especial énfasis su carácter categórico : Gueroult, *op .cit.*, tomo I; y G-.Deleuze, *op. cit.*, págs. 30 y 64-65. Sobre el análisis de estas proposiciones, es también interesante, aunque no compartimos en conjunto su punto de vista, el trabajo de Vidal Peña: "Dialéctica en los textos iniciales de la 'Ética' de Spinoza, *Revista de Occidente*, nº 138 (1.974), págs. 171-189.

(68).- E., pág. 63; Van Vloten, I, pág. 47.

(69).- Vidal Peña, "Dialéctica en los textos iniciales...", pág. 182.

(70).- P.M., I, cap. VI, Van Vloten, IV, pág. 199.

(71).- Gueroult, *op. cit.*, tomo I, pág. 161.

123

(72).- Ni hay anterioridad de los atributos respecto a Dios, ni viceversa. Dios es sus atributos; los infinitos atributos son Dios. En conjunto, integran la Natura naturans, Obviamente no hay causalidad creadora, entre ellos. Dios se expresa, en la “unidad” de la Substancia y en la infinita ”pluralidad” de sus atributos constituyentes.

(73).- E., pág. 58; Van Vloten, I, pág. 42.

(74).- Carta XXXVI, a Hudde, Van Vloten, III, pág.132.

(75).- *Infinitud*: “Este (ser) no es determinado, sino que sólo puede concebirse como infinito” (Carta XXXV, Van Vloten, III, pág.129). *Perfección*: “... es así que puede decirse determinada o indeterminada, imperfecta o perfecta” (Carta XXXVI, Van - Vloten, III, pág. 132). *Afirmación absoluta*. : “puesto que la determinación no señala nada positivo, sino sólo una privación en la naturaleza de la existencia concebida como determinada, se sigue que aquello cuya definición afirma la existencia no puede ser concebido como determinado” (Ibid., pág. 131; subrayado nuestro); aquí también puede recordarse la famosa frase: “La determinación es una negación” (Carta L, a J. Jelles, Van Vloten, III, pág. 73).

(76).- Carta. XXXVI, Van Vloten, III, pág. 131.

(77).- “Si planteamos que algo, indeterminado y perfecto exclusivamente en su género, existe por su suficiencia, entonces es necesario acordar la existencia

124

a un ser absolutamente indeterminado y perfecto” (Van Vloten, III, pág. 132 ; subraya do nuestro). ”

(78).- Ibid., pág. 131.

(79).- El texto latino dice: *certam essentiam*. Preferimos la traducción literal de “cierta esencia”, en lugar de “una determinada esencia”, que es la traducción de Vidal Pena. No se trata de distinciones semánticas, sino de evitar equívocos en torno a la palabra “determinada”. E.,pág.59; Van Vloten, I, pág. 43.

(80).- Sobre la crítica de Hegel a Spinoza: Dominique Janicaud, “Dialectique et substantialité. Sur la réfutation hegelienne du spinozisme”, en *Hegel et la pensée moderne*, Paris, P.U.F., 1.970. Este trabajo insiste especialmente en la crítica recogida en la *Ciencia de la Lógica*, más matizada, desde luego, que la expuesta en *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. Pero también, al insertarse más en el desarrollo propio del sistema hegeliano, es menos reveladora del contenido auténtico del spinozismo, “reconstruido” como momento histórico del pensamiento según la perspectiva de Hegel.

(81).- El texto continúa así: “pero si me pregunta que si tengo una imagen tan clara de Dios como del triángulo, respondo negativamente: a Dios podemos concebirlo por el entendimiento, no imaginarlo.

125

Daos cuenta, que no digo que yo conozca a Dios por entero, sino que conozco ciertos de sus atributos, no todos, ni siquiera la mayor parte” Carta LVI , a H. Boxel, Van Vloten, III, pág. 191.

(82).- En la medida en que *un mismo sistema de causalidad* se deduce de Dios en las diferentes expresiones de sus atributos, sabemos cual es el orden causal incluso en los atributos que nos son desconocidos: “Ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la Extensión, ya desde el atributo del Pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas”. E., II, Prop.VII, escolio (E., págs.115-116; Van Vloten, I, pág. 78).

(83).- E.- II, Prop. XLVI (E., pág. 164; Van Vloten, I, pág.111)

(84).- Carta LIV, a H. Boxel, Van Vloten, III, pág. I83.

(85).- Carta IV, a H. Oldenburg, Van Vloten, III, pág.11.

(86).- E., II, Prop. XLV, demostración (E., pág.164; Van Vloten, I, pág.110),

(87).- “Lo que proporciona el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todos, y se da igualmente en la parte y en el todo, y, por consiguiente (por la Proposición 38 de esta Parte), dicho conocimiento será adecuado”. E., II, Prop. XLVI, demostración (E. , pág.165; Van Vloten, I, pág.111).

(08).- E., I, Prop. XVII, escolio (E.,pág.71; Van Vloten, I, pág.53). Preferimos la traducción: “infinitas cosas

126

en infinitos modos”, aunque nos parece igualmente correcta la de Vidal Peña (“infinitas cosas *de* infinitos modos”).

(89).- En esta línea está la obra, ciertamente interesante, de E. M. Curley, *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*. Massachusetts, Harvard University Press, 1.969, págs. 141 y ss.

(90).- E., pág.69; Van Vloten, I, pág. 51. En la traducción seguimos lo precisado en la penúltima nota.

(91).- Ibid.

(92).- Ibid.

(93).- E., Prop. XV (E., pág. 134; Van Vloten, I, pág.39).

(94).- La Substancia es Dios o la Naturaleza. Hacemos nuestras las palabras de R. Misrahi: “En el espíritu de Spinoza y en la letra del spinozismo, las palabras Dios y naturaleza son rigurosamente equivalentes y perfectamente intercambiables [...]. La palabra Dios será para nosotros simplemente gnoseológica y de uso tradicional y consideramos que para Spinoza el punto de partida de la filosofía es una doctrina de la naturaleza”. Robert Misrahi.- *Spinoza*, Madrid, Edaf, 1.975, págs. 56-57-

(95).. Algunos de los intentos que se han hecho para mantener la trascendencia como un principio spinozista, se basan en la diferenciación de la Substancia y los atributos. Por ejemplo, Ferdinand Alquie (*Nature et Vérité dans la philosophie de Spinoza*, Paris,

Centre de Documentation Universitaire, 1.971, pág. 61) afirma: "... sólo queda una solución, reconocer alguna transcendencia de la substancia con relación a los atributos, y recordar que esta transcendencia es debida a su carácter divino, a algún resto de divinidad, si es que puede decirse así". Dado lo anteriormente expuesto, es obvio que no compartimos En lo más mínimo esta interpretación.

(96).- Por ejemplo, la Prop. XXII de E., I, dice: "Todo lo que se sigue a partir de un atributo de Dios..." (E., pág.77; Van Vloten, I, pág.56).

(97).-E., pág.59; Van Vloten, I, pág. 43. (98).- E., pág. 50; Van Vloten, I, pág. 37.

(99).-V. Delbos (*Le spinozisme*, Paris, Vrin, reedición de 1.972, pág. 48) señala a Eduard Erdmann como el principal responsable de la interpretación idealista de los atributos. Sobre este tema, G. Deleuze, *Spinoza et le probleme. . .*, op. cit. y *Spinoza*, Paris, P.U.F., 1.970. Vidal Peña (*El materialismo de Spinoza*, op. c i t., págs.108-110) da cuenta del estado de la cuestión. Y para un análisis histórico exhaustivo sobre la interpretación de los atributos: Gueroult, *op. cit.*, tomo I, págs. 429-461.

(100).-Van Vloten, III, pág. 33.

(101).-V. Delbos, *op. cit.*, pág. 50.

(102).- La Substancia única está integrada por infinitos atributos. Si nosotros sólo conocemos el pensamiento

y la extensión, es porque estos son los que nos constituyen, y el hombre no puede conocer realidades infinitas absolutamente ajenas a su propia naturaleza. La explicación más literal que da Spinoza es que el alma humana, en tanto que sólo es idea de un cuerpo existente en acto, no puede conocer más que lo que está contenido en la idea de ese cuerpo -atributo extensión- y lo que ella implica como tal idea -atributo pensamiento-. Véase la carta LXIV, a G. H. Schuller, Van Vloten, III, pág. 205.

(103).- E., I, Prop. XXV, escolio (E., pág. 80; Van Vloten, I, pág.: 58).

(104).- “Lo causado difiere de su causa precisamente por aquello que en virtud de la causa tiene”. (E., pág. 72; Van Vloten, I, pág. 53). El ser infinito tiene en virtud de la causa la esencia, y la existencia.

(105).- E., pág.71; Van Vloten, I, pág. 53.

(106).- Creemos que el “entendimiento infinito” se asimila con la “idea de Dios” que nombra a partir de la Prop. III de E., II, aunque esta opinión no ha sido unánimemente aceptada por los estudiosos de Spinoza. Ambas acepciones son posibles para designar el *modo infinito inmediato* del atributo Pensamiento. La totalidad ordenada de las ideas verdaderas sólo puede especificarse como la idea de Dios que incluye todo lo que de ella se deriva,



es decir, que así mismo es idea de los atributos y de los modos. Si la acepción de “idea de Dios” sólo aparece en la Parte segunda de la *Ética*, es (como ha indicado Gueroult, *op. cit.*, tomo II, págs.48-50) porque antes era necesario demostrar que Dios es Pensamiento. Nos parece, por lo demás, acertada la distinción “terminológica” entre idea de Dios y entendimiento infinito señalada por G. Deleuze (*Spinoza*, *op. cit.*, págs. 57-58); el entendimiento infinito se refiere a la totalidad de las ideas consideradas en su ser “formal”, la idea de Dios a la totalidad de las ideas consideradas en su ser “objetivo”.

Nos parece interesante y compartimos el análisis de V. Peña (*El materialismo de Spinoza*, *op. cit.*, especialmente Cap. 5) sobre el entendimiento infinito como orden objetivo y despersonalizado de las ideas, como orden “noemático” del Pensamiento. No compartimos sin embargo, su distinción entre el pensamiento humano y el pensamiento en Dios en tanto pertenecientes a dos órdenes ontológicos distintos. Las razones de este desacuerdo se verán en nuestra exposición.

(107).- E., II, Prop. III, escolio (E., pág. 111; Van Vloten, I, pág. 75).

(108).- “La, potencia de pensar de Dios, precisa. Spinoza en el corolario de la Prop.VII de la parte segunda,

es igual a su potencia actual de obrar. Esto es: todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en él objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión”. (E., pág. 114; Van Vloten, I, pág. 77). La teoría del paralelismo ha tomado ya cuerpo.

(109).- E., pág. 69; Van Vloten, I, pág. 51.

(110).- La demostración de la Proposición XVII dice un: “Según hemos mostrado en la *Proposición 16*, se siguen absolutamente infinitas cosas de la sola necesidad de la naturaleza divina, o, lo que es lo mismo, de las solas leyes de su naturaleza [...]; por lo cual, nada puede haber fuera de él que lo determine o fuerce a obrar, y por ello Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forjado por nadie en. Q. E. D.”. La referencia que también se hace a la Proposición XV confirma la misma idea.

(111).- Escolio de la Prop. XVII de la parte primera (E., pág. 70; Van Vloten, I, pág.52).

Esta afirmación prueba suficientemente que cuando a lo largo del escolio se habla del entendimiento divino se hace solo de manera hipotética (“si Dios tuviera entendimiento...”). Así lo ha explicado Alexandre Koyré en su muy conocido trabajo “Le Chien constellation celeste et le chien animal aboyant”, recogido en: *Etudes de la pensée philosophique*,

Paris, Gallimard, 1.971. De una forma o de otra, la mayoría de los comentaristas reconocen el carácter de modo “creado<sup>1</sup>” del entendimiento infinito. Así lo hacía ya, por ejemplo, V. Delbos en su curso en la Sorbonne de 1.912-13 (*Le Spinozisme*, op. cit., pág. 67). Es muy interesante y matizado el comentario de M. Gueroult sobre este tema, en su obra que venimos citando (Tomo I, especialmente págs. 273-84).

(112).- Van Vloten, III, pág. 190.

(113).- Víctor Brochard, en *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne* París, Alcan, 1.912; nueva edición en Paris, Vrin, 1.951, mantiene que en el Dios de Spinoza se da una auténtica personalidad y autoconsciencia. Esta opinión nos parece directamente contraria al espíritu del spinozismo. Sin embargo, matizándola, es parcialmente aceptada por otros intérpretes. Por ejemplo, V. Delbos la acepta, aunque reconvirtiendo su sentido: “Spinoza sólo podría salvaguardar lo que admite sobre la personalidad de Dios, fundamentándolo en la potencia impersonal que tiene el Ser de manifestarse” (*Op. cit.*, pág. 74). Oremos que toda atribución a la Substancia-Dios de autoconsciencia o personalidad, incluso con algunas limitaciones de contenido, es fundamentalmente ambigua e incorrecta. Dejamos por el momento la discusión de si la autoconsciencia se da en los

132

modos finitos -el hombre- o en los modos infinitos del pensamiento. En todo caso, está claro que sólo hay autoconsciencia en el orden de la Natura Naturata.

(114).- La concepción de lo posible y de la necesidad (la negación de lo posible en cuanto tal) hacen de Spinoza un pensador, al menos a nivel filosófico, profundamente original. Así lo señala Piero di Vona, en *Studi sull'ontologia di Spinoza*, dos tomos, Fírenze, La nuova Italia editrice, 1.969 : “la doctrina spinozista sobre lo posible se contrapone netamente a casi toda la metafísica de su tiempo” (tomo 2, pág.176). Esta importante obra de Di Vona estudia las relaciones de Spinoza con la filosofía anterior, especialmente con la metafísica escolástica. En general, tiende a constatar lo específico y original de la filosofía spinozista; por eso, entra frecuentemente en discusión con la obra de H. A. Wolfson.- *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1.934, que, como se sabe, tiene la tendencia contraria, es decir, “reduce” muchas veces el pensamiento spinozista a sus precedentes históricos.

El único paralelismo claro que se puede establecer con la concepción spinozista de la necesidad, es el de la física de Galileo. En cierta medida, el spinozismo supone la asunción metafísica de la ciencia de Galileo. Cf. Sylvain Zac- *L'idée de vie*

*dans la philosophie de Spinoza*, Paris, P.U.F., págs. 4 y siguientes.

(115).- E.,I, Prop.XXXIII: “las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido” {E., pág. 88; Van Vloten, I, pág.63). Los dos escolios de esta Proposición son decisivos para situar la crítica spinozista a la contingencia y a la “indiferencia” creadora de Dios.

(116).- Apéndice a la parte primera de la Etica (E., pág. 99; Van Vloten, I, pág.69). En el segundo escolio de la Proposición XXXIII (al que nos referíamos en la Nota anterior), Spinoza dice : “Confieso que la opinión que somete todas las cosas a una cierta voluntad divina indiferente, y que sostiene que todo depende de su capricho, me parece alejarse menos de la verdad que la de aquellos que sostienen que Dios actúa en todo con la mira puesta en el bien, pues estos últimos parecen establecer fuera de Dios algo que no depende de Dios, y a lo cual Dios se somete en su obrar como a un modelo, o a lo cual tiende como a un fin determinado” (E., pág.9?; Van Vloten, I, págs. 65-66 )

(117).- B.T., I, cap.3, R. Caillois, pág. 31. (118).- E., pág.74; Van Vloten, I, pág.52.

(119).- Carta IV, a H. Oldenburg; Van Vloten, III, pág.11. Esto mismo lo plantea la Proposición III de E. , I, : “no puede una cosa ser causa de otra, si entre sí

134

nada tienen en común” (E., pág. 52; Van Vloten, I, pág. 38).

(120).- E., pág. 52; Van Vloten, I, pág.38. Sobre este problema: M.Gueroult, *Spinoza, I, Dieu*, págs.286-300. El libro citado de G. Deleuze, *Spinoza*, asume las explicaciones de M. Gueroult.

(121).- Algo similar ocurre en el atributo pensamiento. Sin embargo, los planteamientos no son intercambiables.

(122).- E., I, Prop. XIII (E., pág.63; Van Vloten, I, pág. 46),

(123).- E., II, Propositiones XXXVII y XXXVIII (E., pág.152; Van Vloten, I, págs.102-103).

(124).- Sylvain Zac.- *l'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, op. cit.

(125).- “Todos los temas spinozistas pueden centrarse en torno a la noción de vida: Dios es la vida misma; la extensión, atributo de Dios, constituye un dinamismo viviente; todas las cosas viven en Dios y están animadas en grados diferentes ...” (S. Zac , *op. cit.*, pág.15). El contenido específico de la idea de vida en Spinoza lo define Zac en las páginas 24-28.

(126).- P.M., II, cap.VI, Van Vloten, IV, pág. 213.

(127).- Evidentemente, la concepción de Dios = Vida es el eje principal para situar las influencias de la tradición hebraica en el pensamiento de Spinoza,

Detenidamente analizadas por S. Zac. Como resumen de su interpretación, que consideramos acertada, recogemos estas palabras: “Spinoza habría podido decir que entre el Dios de los Judíos y el Verdadero Dios, hay la misma diferencia que entre el “sol sensible”, percibido a través de las modificaciones del cuerpo, y el “sol verdadero”, fundado en consideraciones astronómicas” (*op. cit.*, pág. 34). Como se sabe, el propio Spinoza da el ejemplo de la visión del sol como algo próximo a nosotros, error propio de nuestro conocimiento imaginativo, frente al conocimiento racional, adecuado, de la verdadera distancia del sol. Sin embargo, la segunda forma de conocimiento, *que da razón de la primera*, no puede impedir que la imaginación siga considerando que el sol está próximo a nosotros: E., pág. 151; Van Vloten. I, pág. 102. Sobre las relaciones de Spinoza con el pensamiento hebreo, del propio S. Zac, “Spinozisme et judaïsme”, en *Foie et Vie*, 1.956, LVII., n° 24, págs. 225-39; y la obra de I. S. Revah: *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris, Mouton, 1.959.

(128).- *L'idée de vie...*, pág. 99.

(129).- Como hemos visto, no existe una racionalidad subjetiva, creadora, en Dios, sino una racionalidad objetiva, “creada” -el entendimiento infinito-, constituida por la idea de Dios y de todo lo que de él se deriva. En consecuencia, el concepto no puede ser anterior a la cosa concebida.

(130).- Louis Althusser,- *Eléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1.974, pág. 81. Bien es verdad que Althusser considera este concepto de causalidad más bien inspirado en Spinoza, que como doctrina explícita de Spinoza. Además, ya antes había señalado (pág.64) que “el ser spinozista herético casi forma parte del spinozismo, ya que el spinozismo es una de las más grandes lecciones de herejía de la historia”.

En otro orden, y respecto a lo que comentábamos en líneas anteriores, Althusser también piensa que “Spinoza comienza por Dios, pero para negarlo como Ser (Sujeto) en la universalidad de su *sola* potencia infinita (Deus=Natura)” (pág.71).

(131).-E., I, Prop. XXV, escolio (E., pág. 80; Van Vloten, I, pág.58).

(132).- E., I, Prop. XXXIV, demostración. (E., pág. 93; Van Vloten, I, pág. 66),

(133).- E., I, Prop. XXXIV (E., pág.93; Van Vloten, I, pág. 66),

(134).- E., II, Prop. III, escolio (E., pág. 111; Van Vloten, I, pág. 76).

(135).- E., I, Prop. XXI y demostración (E., págs. 76-77; Van Vloten, I, págs. 55-56).

(136).- Carta XII, a L. Meyer, Van Vloten, III, págs. 38-43.

(137).- No se nos oculta que esta exposición que hacemos de los modos infinitos es bastante sumaria, y que la presentamos, además, como algo evidente, cuando



137

en realidad constituye uno de los puntos más oscuros y discutidos del spinozismo.

(136).- Carta LXIV, a G. H. Schuller, Van Vloten, III, pág. 206.

(139).- Alexandre Koyré.- *Etudes newtoniennes*, París, Gallimard, 1.968, pág.31

(subrayado nuestro).

(140).- E., pág. 132; Van Vloten, I, pág. 88.

(141).- Vidal Peña, en *El Materialismo de Spinoza* (págs.124 y siguientes), mantiene que el concepto de “facies totius universi” implica una doctrina estructural en Spinoza. En líneas generales estamos de acuerdo con su interpretación, aunque no con el corte que establece entre el atributo extensión y sus modos infinitos, contraria a nuestra visión general de Spinoza.

(142).- Esta temática está tratada por Spinoza en el conjunto de axiomas, lemas y postulados incluidos entre las Propositiones XIII y XIV de la segunda parte de la *Ética* (E., págs.126-33; Van Vloten, I, págs. 85-69).

(143).- Cf. nota núm. 130.

(144).- R. Misrahi.- *Spinoza*, op. cit., pág. 71.

(145).- M. Gueroult. – *Spinoza*, I, op. cit., págs. 323-24. Cf. la carta LXXXIII, en la que un año antes de su muerte, Spinoza confiesa a Tschirnhaus que si vive bastante tiempo podrá hablar con más claridad sobre el tema de la extensión. (Van Vloten, III, pág. 243).

138

(146).- La distinción entre esencia formal y esencia objetiva, habitual en la época de Spinoza y recogida por él, se refiere a la esencia formal como esencia en “la cosa”, en lo real, y a la esencia objetiva como esencia en la idea. Cada idea, a su vez, tiene una esencia formal que da lugar necesariamente a otra idea como esencia objetiva de la primera: es la idea de la idea, o idea consciente de sí.

(147).- E., V, escolio de la Prop. XL (E., págs. 389-90); Van Vloten, I, pág. 271).

(148).- E., II, Prop. XI (E., pág. 122; Van Vloten, I, pág. 82).

(149).- Ya hablamos de que la Substancia es absoluta indeterminación. En este sentido, consideramos acertadas las palabras de León Brunschvicg: “Dios es el Ser absolutamente indeterminado; no puede, por consecuencia, proporcionar la razón de ninguna determinación [...]. Dios ha sido definido tal como es en sí, independientemente de toda consideración humana, no hay nada en él que nos de directamente la ciencia del nombre” (En: *Spinoza et ses contemporains*, París, P.U.P., 4ª edición, 1.951, pág. 57). Pero hay que subrayar que si no *directamente*, Dios sí es fundamento de la ciencia del hombre a través del conocimiento de los atributos y los modos infinitos. Planteamiento este último que en Brunschvicg permanece ambiguo, tal vez por su interpretación “subjetivista” de los atributos. Si citamos su caso, es por la influencia que ha tenido

139

en los estudios posteriores sobre Spinoza.

(150).- E.M. Curley,- *Spinoza's Metaphysics, Essay in interpretation*, Massachusetts, Harvard University Press, 1.969, pág. 74; T.N.

(151).- El valor de la experiencia (primer género) para el conocimiento adecuado de los modos -o del hombre- es más discutible. Efectivamente, la experiencia suministra algunos elementos cognoscitivos, pero sólo serán válidos para posibilitar un conocimiento adecuado en tanto sean “transformados” y asimilados por la razón.

(152).- La *Ética*, en su mayor parte, está escrita desde el tercer género de conocimiento.

Estamos en completo desacuerdo con la tesis mantenida por De Deugd (*The significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Assen, Van Gorcum and Cia, 1.966) de que Spinoza, por la ciencia intuitiva, o es incapaz de ir más allá de resolver problemas muy simples, o está capacitado para hacerlo así en raras ocasiones. Esta tesis se basa en la consideración de que entre los tres géneros de conocimiento sólo hay diferencias de carácter relativo. Ello conlleva una sobrevaloración, incorrecta a nuestro entender, del conocimiento del primer género: el sistema de Spinoza “incorpora armoniosamente el conocimiento de la realidad empírica, dándole una posición independiente y no inferior, y haciendo de él la urdimbre y

140

textura de su edificio epistemológico” (pág. 254). Y además, no reconoce la ruptura entre el primer y el segundo género: “Aparte de las únicas cosas que Spinoza conoce por medio de la ciencia intuitiva, sólo tiene una fuente última de conocimiento, la realidad empírica; y sólo un medio a través del cual ese conocimiento llega a él, el cuerpo humano” (pág. 253).

(153).- E., pág. 80; Van Vloten, I, pág. 58.

(154).- E., I, Prop. XXIV (E., pág.79; Van Vloten, I, pág. 57).

(155).- E., IV, Prop. IV (E., pág. 272; Van Vloten, I, pág.187).

(156).- Es lo que demuestran las Proposiciones XXVI y XXVII de *Ética*, I. La Proposición XXVI dice: “Una cosa que ha sido determinada a obrar algo, lo ha sido necesariamente por Dios; y la que no lo ha sido por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar” (E., pág. 80; Van Vloten, I, pág.58).

(157).- E., I, Prop. XXVIII (E., pág. 81; Van Vloten, I, pág. 59).

(158).- E., pág. 81; Van Vloten, I, pág. 59 (subrayado nuestro).

(159).- E., pág.82; Van Vloten, I, págs. 59-60 (subrayado nuestro).

(160).- Citas recogidas en las dos notas anteriores.

(161).- E., Prop. XXIX (E., pág. 83; Van Vloten, I, pág.60)..

(162).- Definición VII de *Ética*, I (E., pág.51; Van Vloten, I, págs. 37-38).

141

(163).- Apéndice a la parte primera de la *Ética*.

(164).- B.T., parte I, cap. 4, R.Caillois, pág. 33.

(165).- Jean-Philibert Damiron.- *Essai sur l'histoire de la Philosophie en France au XVII siècle*, Gêneve, Slatkine Reprints, 1.970, tomo 2, pág. 309. Por lo demás, esta obra es muy significativa para conocer las objeciones que provoca en el pensamiento tradicional la filosofía de Spinoza.

CAPITULO II

LA NATURALEZA DEL CUERPO

143

LA RACIONALIDAD MECANICISTA

---

Hemos comentado la deducción ontológica de los modos a partir de la Substancia infinita. Nos enfrentamos ahora al análisis de la concepción spinozista del hombre. Concepción del hombre en la que confluyen, aunque con desigual incidencia dos líneas de inspiración correspondientes a dos problemáticas teóricas: la propia ontología de Spinoza y la nueva ciencia, física.

La comprensión spinozista del hombre responde, en un primer nivel, a las coordenadas intelectuales establecidas por la física mecánica de mediados del siglo XVII. Pero a ellas se superponen las exigencias de las definiciones ontológicas que complementan, matizan o, a veces, corrigen los enunciados de la física. La armonización final de las perspectivas física y ontológica en el discurso de Spinoza es -ya lo indicamos anteriormente, cuestionable, y constituye un tema esencial para la plena inteligibilidad de ese discurso. Para, afrontarlo adecuadamente, debemos considerar en primer lugar la problemática suscitada por la nueva física mecánica.

Como se sabe, el inicio de la revolución científica del siglo XVII suele personificarse en la figura y en la obra de Galileo. E indudablemente, una profunda

revolución mental se ha producido cuando Galileo afirma, en *Il Saggiatore*, que la Naturaleza es un libro escrito en lenguaje matemático, y que sus letras son los triángulos, círculos y otras figuras geométricas.

Al tema medieval del mundo como libro, en el que se leen directamente los diseños de Dios, Galileo contrapone una Naturaleza en la que se leen figuras y relaciones geométricas, en la que se leen, o deben leerse, las leyes del movimiento y reposo, y las relaciones entre los cuerpos físicos. Frente al mundo leído como revelación de la obra de Dios, la Naturaleza regida por leyes mecánicas, cuyo conocimiento, difícil y progresivo, se alcanza a través de las matemáticas. Sin embargo, no es este el momento de insistir en la contraposición citada. Baste con recordar que un horizonte mental completamente nuevo, aunque largamente gestado, se revela de forma explícita en las formulaciones de Galileo (1).

“Para Galileo, escribe R. Mondolfo, la matemática está muy lejos de ser esa creación de la mente humana que le parecía a Cardano, o esa ficción y abstracción que le parecerá más tarde a Vico: para Galileo es la escritura misma en que está trazado el libro de la naturaleza, de manera que el verdadero conocimiento de esta naturaleza no puede alcanzarse sino mediante la matemática” (2).

En consecuencia, las matemáticas se convierten durante el siglo XVII en prototipo del conocimiento verdadero. No sólo fundamentan el conocimiento científico, sino que son consideradas como paradigma de cualquier clase de



145

conocimiento.

La matematización del conocimiento es, pues, una tendencia general entre los pensadores del siglo XVII. Podrá matizarse o discutirse en tal o cual caso particular, pero es innegable como resultante global de esa época. El caso más revelador y significativo, por su poderosa influencia, es el de Descartes. El ideal cartesiano del método, según es tópicamente señalado en cualquier manual de filosofía, tiene como resultado la absolutización del método matemático. Las definiciones de la idea clara y distinta, de la idea innata, de la intuición y deducción, son sólo formalizaciones teóricas del género de conocimiento operante en las matemáticas, tal y como Descartes entiende este último.

Todo esto lo expresa la idea de la “*Mathesis universalis*”. En concreto, las matemáticas se convierten en paradigma de conocimiento para el análisis del “orden y la medida”, sin importar que “esta medida sea buscada en los números, las figuras, los astros, los sonidos, o en cualquier otro objeto. Se advierte así que debe existir alguna ciencia general que explique todo lo que pueda investigarse concerniente al orden y la medida, sin aplicarlo a una materia particular, y que esta ciencia sea designada con un nombre no extraño, sino ya antiguo y aceptado por el uso, el de matemática universal, pues encierra en sí misma, todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la matemática” (3). Otra forma de decirlo sería que la “matemática universal” es resumen de todas las ciencias que versan sobre el orden y la medida.

La revolución científica del siglo XVII y la matematización del conocimiento están unidas en sus inicios. Recalamos que nos referimos sólo a los inicios. Independientemente de los contenidos de la nueva ciencia, es reveladora la actitud mental que en ella está implícita, el nuevo campo de intereses que abre. Gastón Bachelard (4) ha señalado “el substancialismo” como uno de los obstáculos que acechan continuamente a la actividad científica, obstáculo cuya primera superación posibilitó el surgimiento de la nueva racionalidad científica. Bachelard entiende por substancialismo la concepción de la substancia como la naturaleza íntima de una cosa, su más profunda y verdadera realidad. Toda cualidad de un ser aludiría siempre a su substancia, de tal suerte que el conocimiento de las cualidades pasa necesariamente por el conocimiento de la esencia que las posibilita y determina.

A pesar de la generalización del planteamiento de Bachelard, creemos que es útil para comprender la actitud de la ciencia del siglo XVII. Ésta no se interesa por la substancia oculta ni por las cualidades substanciales de las cosas. Se interesa por la regla del acaecer y del devenir, por las leyes que regulan las relaciones entre las cosas (5). Pretende conocer los elementos más simples que integran los cuerpos, las leyes de su composición, y la inclusión de los cuerpos individuales en el mecanismo general de la naturaleza. En definitiva, la pregunta por el cómo desplaza a la pregunta por el por qué. En términos de Bachelard, dicho desplazamiento supondría el abandono del

substancialismo. Nosotros podemos añadir que la pregunta por el cómo esta en relación con el análisis del orden y la medida en clave matemática.

Dentro de la problemática abierta por la nueva ciencia, y en consonancia con su interés por las leyes de la mecánica natural, el problema del movimiento tiene una relevancia primordial. “Toda la historia del pensamiento se habría de ver afectada por este nuevo estudio del movimiento -tanto si se trataba del movimiento celeste como del de la Tierra-, que constituyó el punto culminante de las ciencias del siglo XVII” (6). La noción de movimiento resulta la noción más simple, a partir de la cual pueden explicarse los fenómenos y los seres naturales. En concreto, dos grandes interpretaciones del movimiento, la de Galileo y la de Descartes, inciden y disputan su influencia en el panorama científico de mediados de siglo. Sobre la interpretación de ambas, recogemos aquí los resultados de los estudios de Alexandre Koyré, especialmente en su obra *Etudes Galiléennes*. Y nos atenemos a su idea de una mayor influencia de la teoría cartesiana durante aquel periodo; por lo que centramos en ella nuestro comentario.

Descartes intentó comprender el mundo “según el orden de las razones”, es decir, según las propias exigencias constructivas del conocimiento “a priori”. El intento era posible dado que las “naturalezas simples”: figura, movimiento y extensión (siendo la figura reductible en último termino a las otras dos) son conocidas por sí mismas a

través de la intuición. El proceso de conocimiento consiste en la “deducción” de todos los cuerpos a partir de las naturalezas simples que son sus componentes últimos. “El universo cartesiano, afirma Koyré, es demasiado conocido, está construido con muy poco. Materia y movimiento; o mejor -puesto que la materia cartesiana, homogénea y uniforme, sólo es extensión-, extensión y movimiento; o mejor aún -pues la extensión cartesiana es estrictamente geométrica, espacio y movimiento. El universo cartesiano, es bien sabido, es la geometría realizada” (7).

Descartes fue uno de los descubridores de la geometría analítica. A través de ella pensó que la naturaleza de la extensión podría ser formulada geoméricamente y que, en general, el mundo físico podía ser reducido a cualidades geométricas (8). En consecuencia, su concepción del movimiento y la extensión es exclusivamente matemática y, en concreto, geométrica (9). Ahí radica la diferencia con Galileo, para quien el movimiento, aunque expresable en términos matemáticos, se debía a cualidades físicas de los cuerpos no asimilables a simples cualidades geométricas.

El movimiento cartesiano es un movimiento geometrizado. Según las indicaciones de Koyré, se trata de un movimiento que conserva la dimensión espacial, pero elimina la dimensión temporal o, al menos sólo tiene una relación indirecta con el tiempo, un movimiento que más que un proceso es un estado. “Lo que queda del movimiento al que se ha suprimido el carácter temporal, es precisamente lo que, en él, es inmóvil: posición, dirección, trayectoria, relación funcional. La geometrización a ultranza a la que sucumbe Descartes

149

deshace la obra del tiempo -imagen móvil de la eternidad inmóvil- , y nos presenta una imagen inmóvil y acabada del inacabamiento esencial del movimiento. Pero también permite a Descartes comprender lo infinito del movimiento en el instante” (10).

Veíamos que para Descartes la materia o extensión y el movimiento son las realidades primeras del universo físico. La materia, discontinua, está dividida en unidades elementales. Estas se reúnen entre sí para formar un cuerpo, según las determinaciones del movimiento. En ese sentido, el movimiento es el principio activo de la individualización de los cuerpos y de todos los cambios que en ellos se producen, los fenómenos naturales son manifestaciones diversas del movimiento y, por tanto, la clave de su inteligibilidad está en las propias leyes del movimiento. Ahora bien, Descartes piensa que Dios creó el movimiento de una vez y para siempre, que puso en el mundo una determinada cantidad de movimiento y que tal cantidad es siempre la misma: el movimiento ni aumenta ni disminuye, cambia la proporción de él incluida en cada cuerpo, pero permanece constante en su conjunto. De ahí la valoración de Koyré de que el movimiento cartesiano, estable, carece de dinamismo creador.

Puede por tanto decirse que el movimiento cartesiano, más que un proceso dinámico, es una traslación espacial o un cambio local. Desde la perspectiva alcanzada hoy día es posible afirmar, como hace Koyré, que ni el movimiento cartesiano es un movimiento real, ni los cuerpos que anima son reales. Pero conviene tener presente que los principios

150

de Descartes se convirtieron en “la creencia más influyente de la ciencia del siglo XVII” (11). Investigadores como Robert Boyle, William Harvey o Mersenne, filósofos como Hobbes o Spinoza, están incluidos, aunque con distintos matices en la matriz cultural del mecanicismo.

Milic Capek ha resumido el modelo mecanicista en las siguientes proposiciones:

“ 1ª) La materia, que es discontinua en su estructura, o sea, que se compone de unidades absolutamente rígidas y compactas, se mueve a través del espacio según las estrictas leyes de la mecánica. 2ª) Todas las diferencias aparentemente cualitativas de la naturaleza se deben a las diferencias de configuración o movimiento de estas unidades básicas o de sus agregados. 3ª) Todos los cambios aparentemente cualitativos son meramente efectos superficiales del desplazamiento de las unidades elementales o de sus agregados. 4ª) Toda acción recíproca entre los corpúsculos básicos se debe exclusivamente a su impacto directo. La acción a distancia es una simple figura de dicción. 5ª) La variedad cualitativa, así como la transformación cualitativa, son *adiciones psíquicas* de la mente humana perceptora; no pertenecen a la naturaleza de las cosas” (12).

Si los fenómenos físicos y vitales de la naturaleza, son explicados por las leyes de la mecánica, si el movimiento universal, “geometrizado”, es una cantidad estable que parcialmente se traslada de un cuerpo a otro, si la proporción de movimiento y reposo entre las partes determina su lugar y función en el todo, ¿qué es la naturaleza en -

su conjunto sino una gran máquina?.

“El modelo mecanicista, dice Gusdorf, tiene su origen en el asombro ante la máquina, elevada a la dignidad de llave o de parábola para la comprensión del mundo y del hombre. La virtud convincente de este modelo se debe a su radical transparencia para el espíritu: el sistema complejo es obtenido por combinación de elementos simples; análisis y síntesis se verifican mutuamente” (13). La lectura matemática de la naturaleza, según la cual pensaba Galileo que podíamos conocer con tanta certeza y transparencia como conoce el entendimiento de Dios, la aspiración racionalista del XVII de una inteligibilidad inmanente del mundo encuentra en la máquina, cuya combinación de elementos y movimientos es perfectamente definible, su modelo ideal (14).

Más allá de su motivación ejemplar (15), el modelo mecanicista impone unas coordenadas y una nueva articulación de los conocimientos sobre la naturaleza. Pero su propuesta más significativa es que cualquier fenómeno o actividad de un ser natural están determinados por los principios generales del movimiento, por las leyes de la mecánica. No hay, no puede haber espontaneidad en la naturaleza. El movimiento y la actuación de unos cuerpos sobre otros están siempre en concordancia con las leyes constantes del movimiento universal, están sometidos a la misma necesidad que los movimientos de una máquina.

Dentro de la mecánica global de los cuerpos físicos, el cuerpo humano no es una excepción, sino una parte más de

152

la naturaleza en la que inciden las mismas leyes generales que en las otras partes. “La contribución (de Descartes) consistió en captar y afirmar una gran idea teórica : que el cuerpo es una máquina, y que todas sus operaciones deben ser explicadas por los mismos principios y leyes físicas que se aplican al mundo inanimado” (16).

La asimilación del cuerpo humano a una máquina pretende significar, en lo que tiene de referencia metafórica, que los impulsos vitales están sometidos a las mismas leyes generales del movimiento que rigen todos los otros cuerpos, que el cuerpo-máquina es un engranaje más de la gran mecánica del mundo. El cuerpo humano pierde el lugar privilegiado que tradicionalmente se le había asignado. Ahora se le concibe como un autómeta., cuyo movimiento interno es tan solo reflejo del movimiento universal que lo engloba. La precisión posterior de Descartes no es ya relevante: “El cuerpo humano es como un autómeta o máquina en movimiento, que al ser hecho por las manos de Dios es más perfecto que las otras máquinas que puedan ser inventadas por el hombre” (17). La mayor perfección reivindicada para el cuerpo humano no implica un status cualitativamente privilegiado, su superioridad como máquina depende de una mejor y más compleja disposición de sus partes integrantes.

La lógica interna de la concepción mecanicista conduce a una revalorización del cuerpo humano en relación con el alma. En efecto, el cuerpo-máquina es autosuficiente. El mismo principio que inserta el movimiento de cada cuerpo



en la mecánica global de la extensión, excluye que, en el hombre, el alma sea principio de los movimientos del cuerpo. La interconexión mecánica de los cuerpos desplaza al espíritu, lo hace innecesario para el desarrollo de la actividad corporal. El cuerpo-máquina actúa por sí mismo, con una dinámica propia excluyente de cualquier “animación” extrínseca.

La tendencia –constante, aunque matizada en sus diversas variantes- de los pensadores del siglo XVII a asimilar el alma con el pensamiento es una resultante lógica del planteamiento mecanicista (18): el alma, desprovista de su carácter de “forma” del cuerpo y principio de actividad, se convierte en consciencia, entendimiento. En Descartes, el alma será pensamiento puro, “cogito” indeterminado; en Spinoza será conocimiento, o mejor, idea del propio cuerpo.

El modelo del autómeta sirve incluso, en algunos autores, para caracterizar al alma (aunque el alcance del automatismo espiritual sea distinto del corporal). Tal es el caso de Spinoza cuando afirma -recordémoslo- que el alma actúa según leyes determinadas y, por así decirlo, como un autómeta espiritual. Leibniz repite esta idea, matizándola: “El alma humana es una especie de autómeta espiritual, aun que las acciones contingentes en general, y las acciones libres en particular, no sean necesarias por ello con una necesidad absoluta, la cual sería verdaderamente incompatible con la contingencia” (19). Sin embargo, la referencia de Leibniz al mecanicismo, más que un reconocimiento de su lógica interna, sería el inicio de su superación. Como se

sabe, las nociones de contingencia y de probabilidad, fundamentadas por Leibniz física y filosóficamente, introducen nuevas orientaciones en la historia del pensamiento. Para acabar la presentación general del mecanicismo, señalemos que éste exige un nuevo replanteamiento de las relaciones entre el cuerpo y el alma del hombre. Relaciones que para Descartes constituyen un problema de difícil solución. En efecto, su definición del cuerpo y del alma como dos substancias específicamente distintas, con una razón de ser propia de cada una de ellas, dificulta la comprensión de la necesaria integración de ambas en el hombre. Así, cuando Descartes precisa que en el hombre, a diferencia de los animales, el alma actúa como principio de unión e identidad del cuerpo, revistiéndolo de su particular “forma” humana, podemos considerarlo como un postulado que contradice la lógica mecanicista de su definición de la substancia corporal. Además, al plantear la necesaria interacción entre cuerpo y alma, una vez reunidos en el hombre, Descartes necesita recurrir a la glándula pineal como supuesto centro de conexión alma-cuerpo: y no es necesario insistir en la artificialidad de tal recurso. En resumen, hay una serie de problemas que Descartes no resuelve satisfactoriamente. Dicha irresolución es sólo un síntoma, el índice de la difícil coexistencia de una problemática metafísica de tendencia idealista, que determina la concepción del alma, y la problemática científica, mecanicista, que determina la concepción del cuerpo.

155

Mientras en Hobbes la explicación mecanicista se extiende también a los fenómenos de la mente, combinados siempre con los del cuerpo, y sometidos ambos a un mismo sistema de causalidad, Spinoza concibe las relaciones cuerpo-alma dentro de la teoría general del paralelismo. A partir de ahora nos centraremos en el análisis del mecanicismo spinozista.

## EL ATRIBUTO EXTENSIÓN Y LA MATERIA FÍSICA

---

La inteligibilidad cartesiana del alma y el cuerpo se producen por separado (respondiendo a lógicas distintas) y son previas a la inteligibilidad del hombre. M. Gueroult afirma que, en Descartes, “el hombre es un compuesto ontológicamente posterior a sus componentes” (20). Por ello, entre el cuerpo y el alma humanos no habría una unidad de naturaleza, sino de composición, Spinoza intentó superar esa dificultad. Sin embargo, el ambiente cultural dado, punto de partida para su comprensión del hombre, es la misma problemática mecanicista en que se mueve Descartes. El problema que tenemos planteado es ver en qué medida la propia ontología spinozista choca, se adecua o corrige la inspiración mecanicista.

Hay varias declaraciones expresas de Spinoza sobre el mecanicismo, entendido como perspectiva global para la explicación de los cuerpos: “En la materia sólo se dan entramados y operaciones mecánicas (*mechanicas texturas et operationes*)” (21). “Creemos que las formas y las cualidades de las cosas pueden explicarse perfectamente por principios mecánicos, dado que todos los efectos de la naturaleza son producidos por el movimiento, la figura, la estructura y sus diversas combinaciones” (2?). En concreto, al cuerpo humano Spinoza lo denomina en alguna ocasión “la fábrica del cuerpo humano”

157

caracterizándolo como una obra mecánica. Es además significativo el contexto en el que se inserta tal caracterización. Por ejemplo, en el Apéndice a la parte primera de la *Ética* (23), donde se critican especialmente la causalidad finalista y los designios de Dios como principios explicativos de las acciones del cuerpo. Y en el escolio a la Proposición II de la parte tercera, donde se plantea que el alma no puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, es decir, no puede determinar las acciones corporales : “Nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones [...], el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma” (24). Texto extraordinario, sobre el que habrá de volver, y que nos invita a conocer en la medida de lo posible la fábrica del cuerpo. Para ello, es necesario partir de los principios generales de la mecánica.

Es evidente que Spinoza aceptó en sus líneas generales y tomó como punto de partida la mecánica de Descartes. Cuando expone el pensamiento cartesiano (*Principios de la Filosofía de Descartes*) lo hace para un alumno al que no quería comunicar abiertamente su propio pensamiento “ (25). Spinoza es consciente de las diferencias que separan su filosofía de la de Descartes, y se distancia de ella . Pero tal distanciamiento no afecta por entonces a los principios fundamentales de la mecánica. Así, en una carta de 1.665 testimonia aceptar las reglas generales del movimiento de Descartes, a excepción de la regla 6, y en contra de

la opinión de Huygens del: “Decís a continuación que yo he indicado que las leyes de Descartes sobre el movimiento son casi todas falsas: pero, si recuerdo bien, me limitaba a manifestar la opinión de Huygens; por mi parte , solo he afirmado la falsedad de la regla 6 de Descartes, sobre la cual he anotado que también Huygens se equivocaba” (26). En una carta posterior, H. Oldenburg le pide explicaciones sobre el error de Descartes y de Huygens, sin que conozcamos la posible respuesta de Spinoza. Algunos párrafos de las cartas sobre problemas de física parecen sugerir que Spinoza aceptaba también la, teoría cartesiana de los “torbellinos”. Al menos, no hay ninguna, declaración expresa en contra de ella.

Tenemos además el testimonio de Leibniz que, tras su visita a Spinoza en 1.676 comentaba: “Spinoza no veía con claridad los defectos de las reglas del movimiento de M. Descartes; se sorprendió cuando comencé a mostrarle que ellas violaban la igualdad de la causa y del efecto”: (27). Debido a las observaciones de Leibniz, o por una reflexión propia, lo cierto es que sólo en 1.676 (meses antes de su muerte) Spinoza hace una crítica global a la mecánica cartesiana: “Respecto a la extensión cartesiana, concebida como una masa inerte, no solo es difícil sino totalmente imposible deducir de ello la existencia de los cuerpos. La materia en reposo, en efecto, perseverará en su reposo mientras él esté en ella, y sólo será puesta en movimiento por una causa exterior más potente; por esto es por lo que no dudé en otro tiempo en afirmar que los

principios cartesianos de la naturaleza son inútiles, por no decir absurdos” (28). Sin embargo, no ha quedado testimonio de la afirmación crítica de Spinoza que refiere haber efectuado “en otro tiempo”. Es posible que fuera tomando conciencia paulatinamente de sus diferencias respecto a Descartes.

La acusación central que le hace en 1.676 es la del carácter inerte de la extensión cartesiana, acusación posibilitada por la concepción spinozista del dinamismo interno de la extensión, propio de todo atributo. No obstante, la última carta conservada de Spinoza plantea algunos interrogantes: “Me preguntáis si la diversidad de las cosas puede ser demostrada a priori partiendo del solo concepto de extensión. Creo haber mostrado con bastante claridad que eso es imposible; por ello me parece mala la definición cartesiana de la materia por la extensión; por el contrario, es necesario explicarla por un atributo que exprese una esencia eterna e infinita. Es posible que en otra ocasión os hable más claramente de todo esto si la vida no me falta” (29). (Es sabido que no tuvo tiempo de hacer las referidas aclaraciones).

¿Pretendía Spinoza, introducir alguna corrección de fondo o añadir algún concepto nuevo a su sistema? Creemos que no, ya que manifiesta haber mostrado su respuesta “con bastante claridad”. Se refiere a que es imposible demostrar a priori la diversidad de las cosas a partir únicamente de la extensión física., concebida geoméricamente a la manera de Descartes.

La razón de dicha imposibilidad es que la materia física no es una realidad substancial e incausada, sino el efecto del atributo extensión, presente en ella como su causa y dinamismo interno. Sin embargo, la carta de Tschirnhaus a la que responde Spinoza pregunta sobre “cómo puede demostrarse a priori la diversidad de las cosas a partir de un concepto de extensión *conforme a vuestra doctrina*” (30). Tschirnhaus, que conocía la *Ética*, pide aclaraciones sobre el propio pensamiento spinozista, sabiendo ya las diferencias entre éste y el pensamiento cartesiano. A pesar de ello ( y creemos que sin renegar de ningún concepto fundamental de su ontología), Spinoza reitera su crítica a la definición de la materia en Descartes, y no contesta explícitamente. En una carta anterior, Tschirnhaus había formulado la misma pregunta en términos más precisos : “Dado que la extensión, en la medida en que es concebida por sí misma, es indivisible, inmutable, etc., ¿cómo podemos deducir a priori que pueda surgir una variedad tan grande de objetos y, en consecuencia, que existan figuras en las partículas de un cuerpo y que tales figuras de cualquier cuerpo sean diversas y diferentes respecto a las figuras de las partes que constituyen la forma de otro cuerpo?” (31).

Evidentemente, no basta con señalar que la materia cartesiana (una “masa inerte”) es en sí misma insuficiente para producir las cosas, dado que la materia física es sólo efecto de un atributo divino. La respuesta



161

satisfactoria a Tschirnhaus debería mostrar como el atributo extensión, dinamismo material infinito, se expresa través del movimiento en una materia en la que se incluyen distintos *cuerpos físicos*, con diferente forma y figura. Es decir, después de considerar la fundamentación ontológica de la materia, habría, que explicar las leyes físicas que rigen la formación de los cuerpos. A esto último es a lo que no se responde, aunque se promete hacerlo en el futuro. La postergación de la respuesta parece indicarnos que Spinoza era consciente de que su propia concepción *científica* de la materia física se había inspirado en lo fundamental en los principios generales de la mecánica cartesiana, y que se proponía corregirla. Debía pensar que, en alguna medida, el dinamismo interno de la materia física., efecto de la inmanencia en ella del atributo extensión, no puede desarrollarse según las reglas cartesianas del movimiento; que ese dinamismo, definido ontológicamente, no es concordante con una explicación científica de la materia inspirada en Descartes. Antes de considerar la posibilidad aquí apuntada debemos seguir el pensamiento spinozista en su gestación progresiva.

La distinción entre el atributo extensión y la materia física está presente en Spinoza desde la época en que escribe los *Pensamientos Metafísicos*. “Habiendo percibido que la cosa extensa es por su naturaleza divisible, es decir contiene una imperfección, no hemos podido consecuentemente atribuir la extensión a Dios (parte I, Prop. 16), y de tal forma hemos debido reconocer que existe en Dios

162

algún atributo que contiene todas las perfecciones de la materia de modo más excelente (parte I, escolio de la Prop. 9), y que puede ocupar las veces de la materia” (32). El preciso significado teórico del concepto del atributo extensión no se revela aún aquí, y la referencia al pasaje de los *Principios de la Filosofía de Descartes* en el que se mantiene la incorporealidad de Dios (33) lo muestra con evidencia; sin embargo, sí está clara la distinción comentada.

Estos párrafos son especialmente útiles para conocer algunas de las dificultades iniciales que motivaron intelectualmente la génesis y desarrollo del pensamiento spinozista, y que solo encuentran respuesta acabada en la elaboración más madura de su pensamiento. La materia física es imperfecta a causa de su indivisibilidad. Spinoza, siguiendo a Descartes, constata que esta materia puede ser dividida en partes. Por eso hace suya la propuesta cartesiana de que “Dios es incorpóreo” (34). La perfección suma de Dios excluye de raíz la posibilidad de que forme parte de su naturaleza una materia que es divisible y por tanto, imperfecta. Y sin embargo, dado que nada puede que dar excluido o al margen de la Substancia absolutamente infinita, es necesario pensar una materialidad infinita y eterna., única e indivisible, que se incluya en la naturaleza de Dios. Tal problemática será abarcada por el concepto del atributo extensión, definido rigurosamente en la *Ética*, y ya aquí percibido como necesario. A partir de ahora hablaremos, por tanto, desde el punto de vista de la *Ética*.

163

El atributo extensión es del orden de la Natura naturans, la materia física del orden de la Natura naturata. La extensión, atributo de Dios, es constitutiva de su esencia. Dios es extenso. Sólo desde una perspectiva trascendente (la de Descartes, por ejemplo, según la cual Dios *crea*, la materia) puede negarse cualquier forma de materialidad en Dios. La causalidad inmanente y necesaria de Spinoza obliga, por contra, a pensar la materialidad como un atributo de Dios. El atributo extensión, materialidad dinámica y estructurante, es inmanente e inseparable de la materia física que constituye la “faz do todo el universo”. Desde la perspectiva ontológica, lo venimos llamando la materia física es el modo infinito mediato de la extensión, al que considerábamos como la totalidad estructurada de lo actualmente existente en el orden material. Ya conocemos la necesaria deducción de los modos (en el orden de lo real y en el orden de la inteligibilidad) a partir de la Substancia y sus atributos. Sabemos ontológicamente lo que es la extensión, en cuanto atributo y en cuanto modo infinito.

El problema de cómo conciliar la indivisibilidad de extensión y la multiplicidad de las cosas extensas se resuelve adecuadamente al considerarlo desde el punto de vista ontológico. Un atributo de la Substancia infinita no puede estar dividido en partes realmente distintas unas De otras. Si un atributo fuera divisible también lo sería la Substancia. La Proposición XII de la parte primera de la *Ética* lo expresa claramente: “No puede

verdaderamente concebirse ningún atributo de una substancia del que se siga que esa substancia puede ser dividida” (35). En el caso de que la extensión pudiera fragmentarse, las partes extensas serían realmente distintas entre ellas, autónomas; cada una tendría en sí misma su razón de ser y su propia inteligibilidad. La substancia extensa no existiría, al haberse distribuido en diferentes partes, o sería una realidad distinta e independiente de las cosas extensas; consecuentemente, “esas partes nada tendrían en común con su todo, y el todo podría ser y ser concebido sin sus partes” (36). Ambas posibilidades son radicalmente contrarias a la inspiración básica del spinozismo, inspiración que rechaza tanto el holismo que concibe un todo existente y cognoscible con anterioridad a sus partes, como la consideración fragmentaria y atomista de la realidad (37).

Las partes extensas no son realmente distintas, ya que son *modos* de la Substancia única en su atributo extensión. El atributo no es resultado de una agregación de partes ya existentes, sino que los modos extensos se deducen todos de él, están *contenidos* en él, actual o virtualmente. En consecuencia, la perspectiva ontológica niega la existencia de partes extensas distintas, pues distinción sería tanto como autonomía, substancialidad de cada una de las partes (38). “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

165

superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la imaginación; o bien como substancia, lo que sólo 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 substancia -lo cual es muy difícil-, entonces, como ya hemos demostrado suficientemente, aparecerá infinita, única e indivisible” (39). Frente a las representaciones inadecuadas de la imaginación, que fragmenta y diversifica las partes, el entendimiento concibe la unidad, simplicidad, eternidad e infinitud de la Substancia. No solo unidad de la Substancia y del atributo extensión, en sí mismos considerados, sino unidad también de sus efectos, los modos infinitos de la extensión. La carta XII, sobre el infinito, distingue con claridad dos formas posibles de infinitud, la de aquello que es infinito por razón de su propia naturaleza, y la de aquello que es infinito por efecto de su causa, que le es inmanente. Esto último es lo propio del movimiento y reposo, y de la materia física incluida en la “faz del de todo el universo”. La afirmación de la infinitud vale igualmente para la indivisibilidad.

El atributo extensión, al que ya habíamos caracterizado como fuerza o potencia infinita, materialidad dinámica, sólo puede expresarse a través de un movimiento que, por razón de su causa, sea también infinito y dinámico, con una infinitud y dinamismo que excluye su división en

partes. La extensión genera externamente eternamente un movimiento infinito (su modo infinito inmediato). S. Zac lo ha expuesto muy bien: “El movimiento, en tanto que modificación inmediata e infinita de la extensión, comporta un aspecto ontológico y la continuidad indivisible de un dinamismo. Comporta un aspecto ontológico, pues no es un movimiento-estado sino una causa activa, y determinante, expansión dinámica de la cosa externa; expresa la vida y da razón de su aspecto creador” (40). Igual puede decirse de la materia física que integra la “faz de todo el universo”. Para quien comprende el orden efectivo de la naturaleza, en la materia no hay partes realmente distintas. En la totalidad estructurada de lo existente, las partes se exigen e implican mutuamente. Dentro de esa totalidad, las partes extensas se relacionan estructuralmente según los principios del movimiento y reposo, son diferentes determinaciones del movimiento y reposo. Lo cual no excluye su especificidad individual, una esencia propia. Pero tal individualidad es precisamente efecto del movimiento (proporción de movimiento y reposo), lo que confirma su carácter modal y niega que esas partes sean realmente distintas y autónomas, que tengan una razón de ser propia y específica.

Hasta aquí hemos tenido en cuenta el punto de ontológico, hemos pretendido hablar (con Spinoza) según el tercer género del conocimiento. Pero ¿qué nos dice la ciencia física, qué sabemos sobre este tema desde la perspectiva del segundo género de conocimiento?

Este es el problema. En principio, la ciencia física

167

debería Corroborar el análisis ontológico, o mejor, la ontología debería dar por supuesto un análisis científico en términos similares. Pues bien, Spinoza cree que en líneas generales ocurre así, aunque sea con distinta resonancia. No olvidemos que la ciencia es en su nivel un conocimiento plenamente adecuado, y que la división de la realidad extensa en partes distintas sólo es una representación imaginativa. La ciencia no concibe las cosas extensas como modos de un atributo (de ahí la distinta resonancia de su análisis), pero sí las sabe producidas todas ellas por el movimiento único. La física corrobora la inexistencia del vacío en la naturaleza. Los cuerpos no son creados de la nada ni se pierden, en ella. “Si una sola parte de la naturaleza fuera aniquilada, toda, la extensión se desvanecería” (41). Todos los cuerpos son engendrados por el movimiento único y eterno. En este sentido, la materia tampoco es divisible, pues sí bien se dan en ella diversas “partes”, tales partes son sólo determinaciones del movimiento y revelan un substrato común, la materia infinita.

Sin embargo, no radica ahí la dificultad mayor<sup>1</sup>. Lo realmente problemático es definir con categorías de la física un movimiento y una materia esencialmente dinámicos, que resulten trasunto adecuado de la concepción ontológica. Un movimiento del que se deriven todos los cuerpos, no como seres estancos y quietos, sino como efectos necesarios de un dinamismo común, partícipes ellos mismos de tal dinamismo. El tema de la indivisibilidad de la extensión se

inserta en esta problemática. Lo común a las partes, lo que impide su total fragmentación es la unidad del movimiento que las constituye y vertebra. En otros términos: Spinoza estaría obligado -otra cuestión es si realmente lo logró- a pensar desde la física una materia dinámica que rompiere con el estatismo de los cuerpos a que abocaba la geometrización cartesiana del movimiento.

Spinoza no dedicó mucho espacio al desarrollo de un pensamiento científico propio, sin que ello indique que no le atribuyera importancia. Aceptó originariamente los principios de la mecánica cartesiana y, según estos elaboró una teoría de los cuerpos en la que el movimiento es su principio constitutivo, individualizante, y lo que determina sus mutuas relaciones. Veremos primeramente esta teoría física de los cuerpos.



## LA MECÁNICA DE LOS CUERPOS

---

Aunque, como siempre, algunas formulaciones del *Breve Tratado* exigirían ser redefinidas desde la perspectiva de la *Ética*, la concepción spinozista de los cuerpos está ya perfilada a grandes rasgos en aquella primera obra., escrita en la década de 1.650-60. En la extensión no hay más modificaciones que el movimiento y el reposo. Cada cosa corporal no es más que una determinada proporción de movimiento y reposo; de tal suerte que si en la extensión sólo hubiera movimiento, o sólo reposo, ninguna cosa particular podría aparecer o existir en ella. El cuerpo humano es, pues, una determinada proporción de movimiento y reposo (42). Nos encontramos aquí ante la primera precisión: los cuerpos no están producidos *sólo* por el movimiento, ni tampoco exclusivamente por el reposo, sino por una proporción específica de movimiento y reposo.

El mismo criterio determina el principio de individualización de los cuerpos. La especificidad de cada uno, su esencia individual distintiva está determinada por la proporción propia de movimiento y reposo que los constituye: “La distinción entre los cuerpos resulta de la proporción de movimiento y reposo, que hace que éste es así, y no de otra manera, que esto es esto y no aquello” (43). El *Breve Tratado* adelanta también la idea de que la proporción específica de movimiento y reposo constituye el cuerpo como unidad estable e invariante, a pesar del cambio y

variación de las partes que lo integran. La proporción del movimiento y reposo es constante desde el nacimiento del cuerpo hasta su muerte. Puede variar y, de hecho, varía el movimiento o el reposo de sus partes, pero sin que con ello se altere por encima de los márgenes establecidos la proporción que organiza la relación entre las partes. “Si tal cuerpo tiene y conserva esta proporción que le es propia, por ejemplo 1 a 3, este cuerpo y el alma (correspondiente) serán tal como son ahora. Estarán, sin duda, sometidos a un cambio continuo, pero no lo suficientemente grande como para rebasar la proporción 1 a 3” (44). El cambio es debido a la actuación de los otros cuerpos sobre el nuestro. Si su incidencia es muy grande puede llegar a romper la proporción establecida. En ese caso se producirá la destrucción, la muerte del cuerpo afectado, consistente en la desmembración y descomposición de sus partes. En pocas palabras: Spinoza establece claramente el concepto de *proporción* de movimiento y reposo como base de la *individualidad* corporal.

La acción de las causas exteriores puede variar, tal como se ha dicho, el grado de movimiento y reposo de algunas partes del cuerpo, alterando la proporción del conjunto y sin sobrepasar los límites que destruirían ese cuerpo. A partir de aquí, con breves indicaciones, se esboza una explicación física sobre el origen de las sensaciones. Las causas exteriores afectan desigualmente a las distintas partes del cuerpo; su incidencia depende del mayor movimiento o reposo que tenga la parte afectada, por lo cual, una misma causa externa puede

171

afectarnos en diferente medida según sea la parte del cuerpo sobre la que se ejerce la acción. La misma parte se verá afectada de diferentes maneras según varíen las causas exteriores. En cualquier caso, estas afecciones son el origen de la sensación. Cuando se modifica la proporción de conjunto de movimiento y reposo deben producirse sensaciones de dolor y tristeza; por contra, “si el cambio que sobreviene a una parte hace que el movimiento y reposo vuelvan a su proporción primitiva, de ello se sigue el gozo que llamamos reposo, ejercicio agradable o alegría habría” (45). Esta explicación de las sensaciones no pasa, como puede verse, de breves sugerencias. Si la hemos recogido ha sido para mostrar una línea explicativa de las sensaciones, basada en la motivación estrictamente física del mantenimiento o cambio de la proporción de movimiento y reposo, que Spinoza no desarrolla en obras posteriores. En la *Ética*, las sensaciones se explican, no en función del movimiento y reposo, sino en función del conatus. No se niegan las sugerencias del *Breve Tratado*, pero se le superpone la nueva dimensión ontológica que determina la consideración del conatus. En este punto hay, pues, una redefinición ontológica de lo que se había explicado en términos estrictamente físicos.

En resumen, las consideraciones anteriores muestran que en el *Breve Tratado* se estaban configurando las líneas generales de la concepción spinozista de los cuerpos; comienza a intuirse la idea del individuo como unidad estructural. Sin embargo, la formulación

expresa y definitiva de esta temática, como en otros casos, sólo se da en la *Etica*. Conviene precisar además que los párrafos que hemos citado corresponden a las partes últimamente redactadas y añadidas al cuerpo original del *Breve Tratado*.

La exposición última de la física de Spinoza se encuentra en la serie de axiomas, lemas, etc., comprendidos entre las Propositiones XIII y XIV de *Etica*, II (46). Se trata de unas consideraciones fragmentarias, pero suficientes como síntesis de la serie de ideas que nos permiten conocer la estructura física de los cuerpos. Respecto a planteamientos anteriores, la novedad que aparece es la distinción entre los *cuerpos más simples* y los *cuerpos compuestos*, distinción importante que va a propiciar la definición del individuo compuesto, comprendiéndolo en términos de unidad estructural. Si en el *Breve Tratado* la unificación estable de un cuerpo era efecto de una proporción determinada de movimiento y reposo, tal proporcionalidad es ahora incluida como organización estructural de los cuerpos más simples que caracteriza al cuerpo compuesto.

Los cuerpos más simples “se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia” (47). La diferencia entre estos cuerpos no es la propia de substancias; todos ellos participan de un substrato común o, como precisa Spinoza, “todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de un sólo y mismo atributo” (48). Tienen también en común el movimiento y reposo, que, a la vez,

es causa única de su distinción.

La definición ontológica de la causalidad había mostrado que la relación atributo-modos finitos estaba necesariamente mediada por la relación causal de los modos entre sí. A nivel de la física se da el mismo tipo de causalidad “horizontal”. Así, “un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito” (49). Los cuerpos se determinan unos a otros. Sus relaciones mutuas son la trama del determinismo universal de la naturaleza, determinismo que a este nivel se expresa en las leyes generales del movimiento. Ya hemos hablado de la aceptación por Spinoza de las reglas cartesianas del movimiento. Aquí no se pronuncia explícitamente sobre ellas, ya que el propósito de la *Ética*, a nivel de la ciencia física, está limitado a la concreta definición de los cuerpos. Sin embargo, hace una precisión importante: “Todas las maneras en las que un cuerpo es afectado por otro se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta; de suerte que un solo y mismo cuerpo es movido de diversas maneras según la diversidad de la naturaleza de los cuerpos que lo mueven, y, por contra, cuerpos distintos son movidos de diversas maneras por un solo y mismo cuerpo” (50). Cada uno de los cuerpos, incluidos los más simples (que es a los que se refiere el párrafo últimamente citado), tiene una naturaleza propia y específica. Está sometido al

determinismo mecánico, inmerso en la cadena infinita de las causas naturales, pero cuando otro cuerpo le afecta su reacción se deriva tanto de su propia naturaleza como de la naturaleza del cuerpo afectante. La necesidad mecánica no niega la naturaleza individual específica de los distintos cuerpos; al contrario, se realiza a través de ésta última.

Spinoza no refiere en qué consiste concretamente la naturaleza de los cuerpos más simples. Según Gueroult, “esta *naturaleza* corresponde a lo que la física llama masa, que es un cierto volumen para Descartes y, para Leibniz, una cierta fuerza. ¿Qué es para Spinoza? No lo precisa. En todo caso, es algo por lo que los cuerpos son de algún modo causas de la naturaleza del movimiento y del reposo del que están afectados por los movimientos de otros cuerpos” (51). En páginas anteriores recogíamos la crítica de Spinoza a la materia cartesiana, concebida como “una masa inerte”. En efecto, si la masa de un cuerpo debe ser asimilada meramente a su volumen, es difícil concebir cada cuerpo como unidad de movimientos, atribuirle un dinamismo propio. La asimilación de masa y volumen, consecuencia de la geometrización a ultranza de la extensión efectuada por Descartes, se basa en el supuesto de que el movimiento es impuesto “desde fuera” a la materia (es creado por Dios, tal como pretendía Descartes). Spinoza intentó pensar un dinamismo interno de la materia; lo que debía implicar, en términos de la ciencia física, una consideración dinámica de la masa que constituye la naturaleza de los

175

cuerpos más simples. Como hemos visto, no da tal explicación, tal vez porque no la juzgara estrictamente indispensable en el contexto de la *Etica*. No obstante, sugiere que la naturaleza de los cuerpos más simples hace que incluso estos reaccionen específicamente a la presión del movimiento externo que los afecta, de tal forma que los movimientos de un cuerpo se derivan de su propia naturaleza, y a la vez, responden a la necesidad de la mecánica universal. Si de alguna forma esta respuesta es activa, dado que se atiene a modalidades particulares, se supone que cada cuerpo tiene un cierto dinamismo interno propio. Es decir, que su masa sustenta una *organización interna* del movimiento y reposo que es propia y específica de cada uno de ellos, y que los diferencia de los demás. Sólo en esa medida pueden responder activamente a las afecciones del exterior.

Estos cuerpos, que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y reposo, tienen una naturaleza estable. Permanecen idénticos a sí mismos, tanto si están en movimiento como si están en reposo. Son cuerpos realmente extensos. No existen independientemente, es decir, aislados en la naturaleza, sino como integrantes de los *cuerpos compuestos*; son los elementos últimos en que podrían descomponerse los individuos compuestos.

Pasando ya a los cuerpos compuestos, su definición es la siguiente un: “Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien -si es que

176

se mueven con igual o distinto grado de velocidad- de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos” (52). Esta definición, además de expresar en qué consisten los cuerpos compuestos, señala también cual es la causa determinante de la composición de los cuerpos.

Dice Spinoza que ciertos cuerpos (simples) se aplican unos contra otros, integrando así un cuerpo compuesto, *cuando son compelidos a ello por los demás cuerpos*. Por tanto, la causa directa de la composición de los cuerpos o, lo que es igual, la causa que determina la formación de cada cuerpo tal como existe en la naturaleza es la presión de los cuerpos exteriores. La integración de cuerpos simples en un individuo compuesto no responde a ningún principio unificador distinto de las estrictas leyes mecánicas que regulan las acciones de unos cuerpos sobre otros. Ciertos cuerpos se unen entre sí porque están forzados a hacerlo por la acción de los cuerpos exteriores. Lo significativo de esta afirmación sobre la composición de los cuerpos no es tanto lo que en sí misma contiene, sino la racionalidad que la posibilita: el mecanicismo es la perspectiva científica desde la que Spinoza comprende el sistema físico de los cuerpos. No existe ningún principio constitutivo o de individualización externo al propio cuerpo (el alma que le está unida tiene otra entidad y



177

otras funciones), y cada uno de los cuerpos es el efecto determinado de la mecánica global que regula la extensión. Dado que volveremos sobre el tema, bástenos ahora consignar esta causalidad mecánica que determina la formación de los cuerpos compuestos.

El resultado de la conjunción de varios cuerpos simples es un “individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos”. Un cuerpo-individuo corporal nunca es causa originaria de sí mismo, pero, una vez determinado a existir, posee una naturaleza propia y distintiva. Para Spinoza, tal naturaleza está constituida por una articulación específica de sus partes integrantes (los cuerpos más simples), articulación consistente en una proporción constante de movimiento y reposo entre las partes. El movimiento o actividad de cada parte está sometido a la acción del conjunto, no porque en el individuo compuesto exista un principio activo, independiente de la acción de sus partes, sino por la concordancia regulada e invariable entre todas las partes, según la cual la actividad de cada una se inserta en la actividad del todo y está condicionada por ésta última: esto es lo que se expresa como proporción estable de movimiento y reposo. La naturaleza o forma del cuerpo compuesto consiste en la relación activa., constante y autorregulada entre sus partes.

Podemos concluir que la formación de un cuerpo es debida a la acción mecánica de los cuerpos exteriores; pero la acción interna de los cuerpos simples integrantes de un cuerpo compuesto es pensada por Spinoza en términos de

causalidad estructural. La forma o naturaleza del individuo es la estructuración de sus partes, y , dado que sus partes son esencialmente activas ( o móviles) , su actividad es causada por la estructura del conjunto. Como puede verse, estamos englobando en una misma consideración el ser y el actuar de los cuerpos. La definición de la forma-estructura, como proporción regulada de movimiento y reposo, así lo autoriza. La estructura de los cuerpos no es una ordenación rígida de elementos inmóviles, sino la conjunción dinámica de partes activas; es una estructura dinámica que da “forma” al individuo en tanto unidad de composición estable, y necesariamente impelido al movimiento. Por ello permite comprender tanto la naturaleza estable de los cuerpos como las variaciones derivadas de su actividad. Ahora bien, *esta causalidad estructural está superada a la causalidad mecánica que rige todos los procesos de la naturaleza, y es efecto de ella.*

La naturaleza estable del cuerpo es su proporción invariable de movimiento y reposo. Ya desde el *Breve Tratado* sabemos que un cuerpo se destruye cuando se descompone, cuando se rompe la proporción entre sus partes. Ahora podemos concretarlo de otra manera: un cuerpo se destruye cuando pierde su unidad estructural. Además, la estructura permanece estable, e pesar del cambio o desaparición de algunas de sus partes, siempre que no se altere la proporción del conjunto. En los Lemas siguientes a la definición del individuo compuesto que estamos comentando, Spinoza precisa que el individuo conservará su naturaleza, sin cambio en su “forma”, siempre que mantenga la misma

proporción de movimiento y reposo, aún cuando algunas de sus partes componentes sean sustituidas por otras tantas de la misma especie (53), aunque algunas partes “se vuelvan mayores o menores” (54). “Si ciertos cuerpos, que componen un individuo, son compelidos a cambiar el sentido de sus movimientos, pero de tal manera que puedan continuar moviéndose y comunicándose entre sí sus movimientos según la misma relación que antes” (55), tales cuerpos conservarán su naturaleza. Y la conservará cada cuerpo “ya se mueva todo él, ya esté en reposo, ya se mueva en un sentido, ya en otro, con tal que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las demás como antes” (56). En definitiva, la forma-estructura posibilita la persistencia del individuo a través de la variación de sus partes.

Spinoza explica en una de sus cartas la relación todo-partes con el ejemplo de la sangre y las partículas que la integran. Allí se dice : “Un animal que viviera en la sangre, al igual que nosotros vivimos en una parte del universo, consideraría a cada uno de los elementos de la sangre como un todo, y no como una parte; no podría saber como todas las partes están reguladas por la naturaleza total de la sangre, y como esta naturaleza exige de las partes que se adapten unas a otras de tal forma que se armonicen entre sí según una cierta ley” (57). Esta incapacidad animal, y de la imaginación humana, para comprender las conexiones que configuran el todo, es superada por la definición ontológica del modo infinito mediato de la extensión en la que se le mostraba como totalidad estructural de los cuerpos existentes.

180

En la perspectiva física en que ahora, nos situamos van a conseguirse resultados similares, aunque partiendo de la consideración de los cuerpos más simples (y no como en aquella ocasión, en la que el conocimiento del modo infinito se deducía de la Substancia).

La integración de varios cuerpos simples da lugar a un individuo compuesto de “primer género”. Existen además individuos de “segundo género”, compuestos de individuos del primero..., y así sucesivamente. Es decir, los individuos se agrupan y conexionan en niveles progresivos, y según formas de asociación cada vez más complejas. Cada estructura es a la vez subestructura de otra más amplia, hasta alcanzar la totalidad estructural que unifica a todos los cuerpos existentes. Los caracteres señalados de persistencia del todo a través de la variación de las partes se cumplen en todos los niveles de organización, desde el inferior al superior. “Si continuamos así hasta el infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un sólo individuo, cuyas partes -esto es, todos los cuerpos- varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total” (58). En este aspecto, la perspectiva física concuerda plenamente con la perspectiva ontológica.

La breve física de los cuerpos esbozada por Spinoza concluye con una serie de Postulados que aplican las consideraciones anteriores al cuerpo humano. Son de carácter muy sumario, limitándose a afirmar que el cuerpo humano es un individuo muy complejo, compuesto de varios individuos, de los cuales unos son duros, otros blandos, o fluidos;

181

y que son afectados de muchas maneras por los cuerpos exteriores. La conservación del cuerpo humano necesita de otros cuerpos exteriores, que lo regeneran continuamente; y , a su vez, tiene una gran capacidad de actuación sobre los cuerpos exteriores. Es decir, el cuerpo del hombre está, sometido a grandes modificaciones por efecto del exterior, y tiene gran capacidad de incidencia sobre los otros cuerpos. La proporción de movimiento y reposo constituyente de nuestra estructura corporal posibilita una gran variedad de movimientos, tanto centrífugos como centrípetos. Ahí, y sólo ahí, radica la mayor perfección del cuerpo humano: en su más compleja y mejor articulación.

## MECANÍCISMO Y ESTRUCTURA

---

Desde un principio hemos manifestado la opinión de que la comprensión spinozista de los cuerpos físicos se inscribe en las coordenadas científicas del mecanicismo. Intentaremos ahora, después de lo anteriormente expuesto, explicitar las razones por las que consideramos mecanicista esa teoría de los cuerpos.

La larga discusión sobre el tema está centrada en la alternativa de si la inspiración básica de Spinoza (a propósito de su teoría de los cuerpos) es el *mecanicismo* de raigambre física o el *organicismo* de raigambre biológica (59). Discusión que es posible generalizar a otros pensadores de la época, dado el entrecruzamiento producido en aquel período entre problemas físicos y biológicos (60). No vamos a hacer alusión directa a dicha alternativa, ya que no es fácil establecer unas referencias comunes, generalmente aceptadas, en las que inscribirla. Tal vez, debido a que los términos mecanicismo y organicismo no tienen cada uno de ellos un contenido semántico estrictamente delimitado (61). Para confrontar nuestra opinión con la de otros autores habría que comentar por el intento de otorgar al término “mecanicismo” un sentido preciso y unívoco. Más modestamente, nos limitamos a resaltar los rasgos del pensamiento spinozista

a los que creemos que es posible calificar de mecanicistas.

Como preámbulo, una precisión importante: La concepción física de los cuerpos y la concepción ontológica son paralelas y tienen una cierta autonomía. Pueden coincidir en sus resultados (y lo harán en la medida en que, cada una en su nivel, resulten de un conocimiento adecuado), pero la concepción física no se desvanece al ser “reabsorbida” por la concepción ontológica. Ambas tienen su propia legitimidad epistemológica y su propio status. Ciertamente, Spinoza considera que el conocimiento ontológico, propio del tercer género, nos permite abarcar la dimensión última de lo real. No obstante, el conocimiento científico es previo e igualmente adecuado; en definitiva, es complementario de aquél. Puede pensarse, como hace Vidal Perla, que “el pensamiento de Spinoza en este punto no tiene por qué ser reexplicado en términos de un ámbito científico *categorial* (como pueda ser el de la biología), pues se trata en él, no ya de pensamiento “biológico” más bien que “mecánico” (o viceversa) sino, propiamente hablando, de pensamiento filosófico, de un nivel ontológico” (62). Quizás sea solo cuestión de matiz o acento, pero nosotros creemos que en la exposición de Spinoza sobre la estructura de los cuerpos extensos hay un primer nivel de teoría científica (aunque no estén siempre manifestados explícitamente todos sus puntos ni conclusiones), que puede ser reexplicado en

términos de un ámbito científico que es el del mecanicismo físico.

Descartamos otra interpretación posible: la de que el mecanicismo de los cuerpos, tal como lo muestra la ciencia física, está de algún modo “borrado” por la representación ontológica de esos cuerpos, al descubrirse un nivel superior de realidad. Sin embargo, y en línea con lo que decíamos antes, la ontología posibilita otra mirada sobre la realidad única existente, mirada cuya mayor profundidad no elimina ni prescinde del punto de vista de la ciencia física. En otras palabras, sería necesario reformular con categorías ontológicas el mecanicismo de los cuerpos. Un caso extremo, aunque muy relevante, del tipo de interpretación que comentamos es el de L. Brunschvicg. Este afirma: “La necesidad externa, que es la apariencia inicial del mecanicismo spinozista, acaba por *interiorizarse* en un atributo divino, en una esencia indivisible” (63). En consecuencia con tal planteamiento, es posible descubrir “tres ideas del cuerpo que se suceden en el desarrollo del saber racional. Desde el punto de vista fenomenista, el alma será la imagen material de un cuerpo materializado por la discontinuidad, la incoherencia, de los datos sensibles. Esta, alma, numéricamente idéntica a sí misma, llegará sin embargo a ser, por la exclusiva virtud que comporta el despliegue de la idealidad matemática, la inteligencia de una



185

esencia ligada al sistema del determinismo universal y, finalmente, la intuición eterna de un cuerpo eterno unido en su principio al principio de toda realidad” (64). Según Brunschvicg, el spinozismo comportaría una espiritualización última de la extensión, y el mecanicismo de los cuerpos físicos se mostraría como mera apariencia, al desvelarse la dimensión profunda de la extensión, su espiritualidad. Por el conjunto de nuestra exposición, es obvio que no compartimos su idea (65). Si la hemos recogido aquí es por lo significativo que resulta como exponente de esa comprensión “escalonada” de la corporalidad, atribuida a Spinoza, en la cual la verdad de cada etapa revela la inadecuación de la etapa anterior. Por contra, creemos en la existencia de una teoría física de los cuerpos, autónoma e irrevocable por la ontología.

La teoría spinozista de los cuerpos se inscribe en el ámbito del mecanicismo físico:

A) *Por la afirmación de la necesidad natural.* Necesidad derivada de las leyes estables del movimiento, que regulan tanto la formación y composición de los cuerpos como el orden de su acaecer, es decir, las relaciones activas entre ellos. Necesidad que no sólo no se contradice, sino que está acentuada por la organización estructural de los cuerpos: el movimiento de cada cuerpo está sometido a la ley del conjunto, y el conjunto sólo es el sistema regulado de las relaciones entre las partes. Toda la naturaleza es, como veíamos, un individuo compuesto, autoconstituido por el movimiento que le es inmanente,

que organiza a sus elementos integrantes en una serie de estructuras progresivamente descendentes, hasta llegar a los cuerpos más simples, y en el que la actividad de cada cuerpo refleja en su escala la necesidad del conjunto en el que se integra (66). Debe convenirse la plena coincidencia sobre este punto entre la física y la ontología spinozistas. En el orden oncológico, el movimiento y reposo, modo infinito inmediato de la extensión, actúan como mediadores activos en la determinación necesaria de la existencia y actividad de los cuerpos, organizados estructuralmente en la “faz de todo el universo”. Veámos también que el cuerpo humano no tiene en este aspecto ningún privilegio cualitativo.

B) *Por la negación y crítica de la finalidad.* Planteamiento subsecuente al anterior, y del que no es necesario recordar su afinidad con el punto de vista oncológico. No hay ningún proyecto o fin que se haya impuesto desde fuera a la actividad de los cuerpos, ni estos dan a sus movimientos ninguna finalidad.

C) *Por la individualización de los cuerpos como resultante mecánica.* Aquí se sitúa el centro de la discusión sobre el mecanicismo spinozista. ¿El todo está subordinado a las partes, como afirma el mecanicismo, o las partes están subordinadas al todo, como pretende el organicismo? En el individuo compuesto, ¿el principio determinante radica en las partes que lo integran, o en el todo que lo constituye como tal individuo? Está claro que la génesis del individuo es debida a la presión de los cuerpos exteriores,

187

a las leyes mecánicas que determinan desde el exterior la unión de varios cuerpos simples que integran el cuerpo de un individuo. La causalidad eficiente es, pues, estrictamente mecánica. Ahora bien, sabemos que el individuo no es una simple agregación de partes, mero resultado acumulativo. Es un sistema regulado, cuyo orden estructural mantiene una proporción constante de movimiento y reposo entre sus partes. En este sentido, el todo impone su ley a las partes (lo recordábamos en líneas anteriores al hablar de la necesidad). Spinoza utiliza la palabra “forma” para designar la naturaleza del individuo resultante de la composición de cuerpos simples. La “forma” sería la organización, el orden del todo. Y conocemos la resonancia que tiene en la tradición metafísica el concepto de forma; nos remite, en concreto, a la causa formal aristotélica. Sí la “ratio” última del individuo corporal es la organización de sus partes y hay primacía, pues, del todo sobre sus partes, ¿no se ha efectuado ya una superación del mecanicismo?.

Es aún necesario consignar que esa caracterización del todo, incluso si desbordara el mecanicismo, el primer efecto que propicia es el rechazo de cualquier principio organizador de los cuerpos externo a los propios cuerpos. La “forma” es inmanente a la totalidad corporal, resulta de la composición de las partes, mejor aún, sólo es la relación activa entre las partes; y, por tanto, queda excluido todo principio “formal”,

188

de unificación y orden, externo al propio compuesto corporal, tal como en la tradición clásica era pensada el alma. A este respecto, nunca debe olvidarse que la “forma”, así entendida, es el principio constitutivo de todos y cada uno de los cuerpos extensos, tanto

de los minerales o plantas como del cuerpo humano. Hemos insistido en que la diferencia de este último respecto a los demás se debe exclusivamente a una organización más diversificada y compleja, lo que le permite una mayor fluidez de movimientos propios y una mayor receptividad ante los movimientos provenientes del entorno. Pues bien, estos planteamientos spinozistas están posibilitados y surgen del fondo original del mecanicismo, aún si suponen alguna corrección, incluso importante, respecto a su racionalidad de base (de hecho, el propio concepto de estructura no es genuinamente mecanicista; aunque nosotros pensamos que en la concepción física de los cuerpos ofrecida por Spinoza, la estructura se inserta y está subordinada, a las coordenadas mecanicistas). Es perfectamente comprensible que Spinoza se sitúe de entrada y no supere globalmente el mecanicismo, si bien lo matiza y corrige en algunos puntos ( y recuérdese que nos estamos refiriendo al nivel de la ciencia, física, no al de la ontología).

El problema importante es el que plantea S. Zac, aunque su opinión supone una respuesta negativa: “(En Spinoza) el individuo no se reduce, como en las teorías mecanicistas, a un centro de entrecruzamiento de una multiplicidad de leyes; encuentra su fundamento en una ‘esencia

singular y afirmativa', comprendida, en los atributos do Dios y concebida por él" (67). Esta es una lectura típica de las que comentábamos al comienzo del presente apartado: subsunción del discurso físico en la ontología, la verdad ontológica como "superadora" del punto de vista científico. Evidentemente, la "esencia singular y afirmativa" del individuo en tanto modo de la Substancia no puede ser abarcada por la explicación física y, en concreto, mecanicista. Sin embargo, el problema relevante es el siguiente: ¿el mecanicismo reduce al individuo corporal a centro de entrecruzamiento de una serie de leyes necesarias, tal como afirma Zac? En cierto sentido, sí, ya que todo individuo es el resultado de esas leyes. Aunque esto no signifique la pérdida de toda individualidad, como si el cuerpo del individuo estuviera sometido en completa pasividad al juego de las leyes externas, reducido a mero accidente ocasional y fortuito de tales leyes, desprovisto de consistencia propia. No, el individuo se constituye por una estructura específica y estable. Está sometido a la acción de lo exterior y, en virtud de ella, puede ser modificado, alterado. Pero "resiste" a esa presión mientras mantiene su estructura propia, es decir, mientras conserva su individualidad. Más aún, responde a la acción del entorno según su propia constitución, según la específica proporción de reposo y movimiento que lo constituye. En definitiva, posee una constitución individual propia, a pesar de que ésta resulta únicamente de un entrecruzamiento de leyes mecánicas.

La prioridad acordada del todo sobre las partes llevó a V. Delbos a pensar que con ello se reintroducía una finalidad interna en la consideración del individuo. “Por ahí parece ser que penetra en el sistema de Spinoza algo análogo a la finalidad, no a esa finalidad externa y trascendente que con tanta viveza combatió, sino a esta finalidad interna e inmanente cuya formulación no concibió explícitamente, y que sitúa en el individuo al todo como la razón de las partes. Precisamente en un pasaje de la *Crítica de la facultad de juzgar* (80), Kant reprocha a Spinoza, no el haber desconocido la finalidad, sino el haberle dado una expresión insuficiente, al no explicar -en oposición al mecanicismo- la contingencia que tienen las producciones de la naturaleza, y reemplazando la idea de una inteligencia suprema, necesaria para la representación del sistema de los fines, por la afirmación de la unidad ontológica de la substancia que engendra todo con necesidad. Por sus reservas, Kant señala lo que exige una interpretación a la vez idealista y crítica de la finalidad; pero por su observación anterior, reconoce que hay una especie de aceptación de la finalidad en la posición de la unidad absoluta del Ser como anterior a los modos que comprende, como principio de su encadenamiento” (68).

En la última parte de la cita, Delbos se sitúa en la perspectiva ontológica de la relación Substancia-modos, perspectiva que una vez más diferenciamos de la problemática física, con la intención de considerar a ambas

en su respectiva especificidad, antes de proceder a relacionarlas y compararlas.

Ateniéndonos, por ahora, al campo de la física, creemos que en la concepción de los cuerpos no se incluye ni siquiera esa finalidad interna e inmanente a que se refiere Delbos. La idea biológica de “organismo” puede comportar en ciertos casos un sentido de unificación finalista interna, pero no ocurre igual en la organización de los cuerpos definida con categorías mecanicistas. En primer lugar, porque lo que impele a la formación de un cuerpo compuesto es la necesidad exterior. En segundo, porque todo cuerpo individual, cualquiera que sea el grado de su organización interna, está sometido a un sistema de necesidad dimanante de la organización superior en la que se inserta. En tercero, porque la ley que en un individuo compuesto el todo impone a las partes no expresa una orientación finalista, sino la necesidad derivada de la propia articulación del conjunto. Este último punto es el más significativo. El todo no puede imponer “una orientación finalista a las partes porque no es exterior a ellas, ni tiene una primacía ontológica sobre ellas; sólo es la resultante de la relación necesaria que traba a las partes entre sí. La necesidad del todo es la necesidad de una organización que, por su propio carácter necesario, descarta la finalidad, incluso si es interna e inmanente.

Así entendemos nosotros la idea de *individuo compuesto*

192

(por la proporción constante de movimiento y reposo entre sus partes) tal como la refiere Spinoza. Ciertamente, hemos desarrollado sus presupuestos más allá de lo consignado en el texto, pero creemos sólo haber explicitado la virtualidad latente de sus conceptos. No vemos las razones por las que Spinoza no hubiera podido llegar a la idea del individuo como un todo estructurado, teniendo como referencia de base la racionalidad mecanicista. En definitiva, el mecanicismo toma a la máquina como parábola del universo y de los cuerpos individuales, y la máquina es una unidad de composición, producida por fuerzas exteriores, resultante de una organización de elementos móviles, y en la que cada parte está sometida al movimiento del conjunto. El “autómata” es también una idea ejemplar para el mecanicismo. Y en concreto, M. Gueroult señala al péndulo compuesto (en contraposición a los “torbellinos” de Descartes) como elemento de inspiración para la teoría spinozista de los cuerpos (69). Con todo, estas referencias concretas no tienen más que un valor indicativo y limitado. Spinoza estaba interesado por la problemática del mecanicismo científico (seguía en todo momento las investigaciones concretas de sus contemporáneos, tal como queda reflejado en su correspondencia), y de ella obtuvo las coordenadas intelectuales en las que se inserta su reflexión sobre los seres extensos

Sin embargo, su pensamiento tiene un desarrollo propio que lo diferencia en varios aspectos del mecanicismo



cartesiano. Para Descartes (lo recordamos, aunque sea a nivel tópico), un cuerpo se individualiza por su masa, que es igual al volumen. Pero la masa de cada cuerpo se organiza según su particular torbellino interno, por el que las partes integrantes de tal cuerpo se transmiten circularmente el movimiento. De ese modo todo cuerpo mantiene en sí mismo una cantidad constante de movimiento interno. A su vez, varios cuerpos singulares integran un torbellino más amplio, etc.; y siempre, en la totalidad de la naturaleza, se mantiene la misma cantidad de movimiento. En otro apartado comentábamos la crítica de Spinoza a la concepción cartesiana de la masa, a la que calificaba de masa “inerte”. Aunque la crítica se refería a la masa, en general, o sea, a la extensión, creemos que si se aplicara a la masa-volumen que determina la naturaleza de un cuerpo individual, nos permitiría entender lo que ha y de específico en el planteamiento spinozista.

Para Spinoza, la naturaleza individual de un cuerpo no viene dada por su masa; ni su movimiento interno consiste en el desplazamiento circular de las partes que mantiene invariable la masa del conjunto (al mismo tiempo que se conserva la cantidad de movimiento). La naturaleza de un cuerpo la determina su estructura, la proporción de movimiento y reposo entre las partes. Si puede decirse que en Descartes la masa del cuerpo individual es “inerte”, habrá que convenir en que ello se debe a que su movimiento (pues existe cierta clase de movimiento interno) es sólo

un desplazamiento espacial de las partes que no puede “dinamizar” la masa del cuerpo. Conservar la misma cantidad de movimiento es una forma de inercia. Por contra, la idea del cuerpo como ordenamiento de los movimientos de las partes que conjunta, permitiría una visión más dinámica de la extensión. Creemos que nuestro comentario anterior sobre este punto es suficiente para constatar una *diferencia relativa* entre los resultados del análisis spinozista y el cartesiano. Pero también para considerar que ambos se insertan en la racionalidad mecanicista, y que ésta marca rigurosamente los límites de sus posibilidades.

La estructura de los cuerpos según la concepción spinozista es en alguna medida una estructura dinámica: conjunta y ordena movimientos, armoniza movimientos enfrentados; eso es lo que significa, en definitiva, la proporcionalidad constante entre el movimiento y reposo de las partes. Más es un dinamismo restringido, tal como lo posibilita el mecanicismo. Un dinamismo que carece de finalidad interna. El cuerpo es afectado y actúa en consonancia con su estructura, pero subordinado plenamente a las leyes mecánicas. *Incluso su estructura está determinada por las leyes mecánicas*; éstas son pues las que en último término lo particularizan, haciéndole ser y existir como una parte de la totalidad, corporal. Es cierto que la individualidad de un cuerpo se basa en la proporción de reposo y movimiento entre sus elementos integrantes. Pero su individualidad es subsidiaria de su

195

carácter de parte de la totalidad corporal; o lo que es sinónimo, las leyes mecánicas priman sobre su estructura individual. He ahí los límites infranqueables del dinamismo de los cuerpos.

Después de haber analizado en el capítulo anterior la dimensión ontológica de los seres extensos, y haber considerado en éste la comprensión de los cuerpos aportada por la física mecanicista, estamos finalmente en condiciones de opinar sobre la correspondencia entre física y ontología en el pensamiento de Spinoza. Creemos que hay coincidencia de ambas perspectivas (desde sus respectivos puntos de vista) en lo concerniente a la consideración de la naturaleza extensa como una totalidad sistemática, en la que las partes se relacionan entre sí y con el todo, según un tipo de causalidad que hemos llamado estructural. Causalidad y totalidad estructurales, pues el todo no es ontológicamente previo ni externo a sus partes, sino la relación ordenada y necesaria entre ellas. En la medida en que la actividad de las partes está regulada por el todo, es una actividad necesaria, excluyente de la finalidad. Hemos visto como el fondo original del mecanicismo permitía a Spinoza, sin traicionarlo, desarrollar a nivel científico esta concepción de la realidad extensa.

Por contra, no creemos que haya plena coincidencia entre física y ontología en la definición del cuerpo individual en el aspecto de su dinamismo inmanente. El cuerpo del mecanicismo no tiene finalidad interna, dinamismo dimanante exclusivamente de su naturaleza individual, porque

196

su naturaleza es el resultado de la agregación de cuerpos simples, efecto tan solo de la presión de los cuerpos exteriores, es decir, de la necesidad impuesta por el medio

externo. Sin embargo, el modo definido por la ontología, si bien su *existencia* viene determinada por otros modos finitos, tiene una *esencia* propia que no resulta de ninguna composición de elementos producida por fuerzas extrañas, sino de la particular interiorización de la Substancia infinita. Sin repetir lo que quedó dicho en su momento, está claro que la esencia del modo se deduce de Dios; y, en tanto que interioriza el dinamismo del atributo, tiene en sí un principio interno de acción, despliega su esencia en una actividad derivada de determinaciones propias, aunque incluida en el sistema de necesidad generado por la Substancia única.

Alguien puede pensar que aquí no hay coincidencia ni discrepancia., sino sencillamente dos ordenes de pensamientos autónomos e inconmensurables entre sí. Cabría afirmar que la ontología empieza donde acaba la física: para ésta última la naturaleza extensa es una realidad plena y autosuficiente; para la ontología constituye la “natura naturata”, una realidad causada, cuyo fundamento es la Substancia y sus atributos. La diferencia de conclusiones tendría su origen en unos conceptos - substancia, atributo- que con toda razón ignora la ciencia.

Sin embargo, discrepamos de tal interpretación. El objeto de análisis es en este caso común para la física y la ortología, cubre el mismo campo de problemas; por

197

ello, su investigación es paralela, y su diferente punto de vista no debería ser obstáculo para la debida armonización de sus resultados conceptuales; sus conclusiones deberían complementarse. Así ocurre, de hecho, en algunos casos (la, concepción de la totalidad sistemática, que ya hemos referido); en otros no sucede, y lo consideramos una insuficiencia parcial en la articulación del sistema. La carta LXXXIII, ya comentada, nos autoriza a, suponer que el propio Spinoza era consciente de ello: comprendía entonces (año 1.676) que el dinamismo ontológico no es plenamente concordante con la física de la materia inspirada en Descartes. Creemos que desde el mecanicismo no se puede pensar el dinamismo interno y real de un cuerpo, su “finalidad inmanente” (conciliable con la negación del finalismo transcendente), y que en este punto la ontología de Spinoza *corrige* su propia teoría física. Para decirlo brevemente: a la física mecanicista le falta un concepto de alcance similar al que en la ontología aporta el concepto de “conatus”.

## ONTOLOGIA DE LOS CUERPOS: EL CONATUS

El conatus concierne a todos los seres. Su definición -en las Propositiones VI-VIII de la Parte tercera- se aplica a “todas las cosas singulares”. Posteriormente analizaremos el conatus humano, su realización existencia como *deseo*. Lo que hay en éste de específico se debe a la mediación de las ideas, a la capacidad reflexiva del alma humana que modula la orientación del conatus -según las pautas del paralelismo-, dándole un cometido y alcance propiamente humanos. Pero esto no debe hacer olvidar que el conatus se da en todos y cada uno de los cuerpos y, por tanto, su definición no está referida específicamente al hombre.

La primera pregunta que se impone es si en alguna medida el propio concepto de conatus tiene su inspiración (ya sea lejana) en la problemática del mecanicismo. En este sentido, se ha dicho que la ley del conatus puede entenderse como una generalización de la ley de la inercia; aunque exceptuando el caso del hombre, dada la dimensión activa que el alma introduce: “por la forma en que es deducido y por la forma en que explica el desarrollo de la naturaleza humana, el esfuerzo de cada ser por perseverar en su ser sólo exterior y momentáneamente puede a la inercia” (70).

Sin embargo, ateniéndonos a la Demostración de la Proposición VI (Parte tercera), es perfectamente claro que el concepto de conatus es de naturaleza ontológica, no física. Está pues deducido ontológicamente. A la pregunta anteriormente formulada debe responderse que dicho concepto no surge de la problemática del mecanicismo, en el sentido de que no tiene en éste último su fundamentación teórica directa. Hay que añadir incluso que el conatus no ha podido ser pensado por homología con concepto alguno del mecanicismo, pues mientras éste comprende a los seres por sus determinaciones exteriores, el conatus introduce la consideración de un dinamismo interno e individual.

Ahora bien, sí creemos que en la teoría mecanicista se piensa algo que “corresponde” al conatus. Y es, no tanto la ley de la inercia, sino el principio de la proporción estable de movimiento y reposo entre sus partes, como naturaleza individualizada de un cuerpo y sustento de la continuidad de su existencia. Que este principio y el conatus se correspondan no quiere decir que su significación y alcance teóricos sean equivalentes, sino que ambos, cada uno en su nivel respectivo y con el sentido que el contexto (científico o filosófico) le otorga, tienen un cometido similar: definir la identidad individual de un ser, aquello que lo constituye como tal, su esencia “actual”. En un caso, la esencia individual viene determinada, por las leyes físicas generales del movimiento y reposo; en el otro, por ser expresión activa de la potencia de Dios. Existe en resumen una coincidencia en la función teórica cumplida por

ambos, sobre el supuesto de su diferente modalidad cognoscitiva y significación.

Considerando la génesis del pensamiento spinozista., tal como se manifiesta en sus diferentes obras, incluso no hay razones para suponer que el conatus tenga su inspiración inicial en los principios del mecanicismo. En efecto, una primera formulación de lo que después será el conatus la encontramos en el *Breve Tratado*, donde el esfuerzo de afirmación en el propio ser es caracterizado como la *providencia*, con claras resonancias teológicas: “El segundo atributo que llamamos un *propio* de Dios es la providencia; en nuestra opinión ella no es más que el esfuerzo que encontramos en la naturaleza total así como en las cosas particulares, y que tiene por objeto el mantenimiento y conservación de su ser propio. [...] La providencia universal es la que produce y mantiene cada cosa, en tanto que es una parte de la naturaleza total. La providencia particular es el esfuerzo que hace cada, cosa, particular para mantener su ser propio, no en tanto que parte de la naturaleza, sino como un todo” (71).

Tal parece así que la primera inspiración del conatus es la idea teológica de la providencia divina: el esfuerzo individual es la obra viva de Dios en las cosas, su activa presencia en ellas. Y algo de esto se mantiene aún en la concepción de la *Ética*, aunque despojado por completo de sentido religioso, radicalmente naturalizado. También en este caso, el *Breve Tratado*,



201

al mostrar en sus inicios el pensamiento de Spinoza, sirve de indicador de aquellas ideas religiosas cuyo vaciado racional constituye los conceptos filosóficos.

El conatus es *esfuerzo por perseverar en el propio ser* {12}. Evidentemente, la palabra “esfuerzo” tiene unas connotaciones psicológicas -de acto voluntario- que dificultan su aplicación a cualquier cosa natural, una piedra, por ejemplo. Sin embargo, la definición del conatus abarca a todas las cosas en su generalidad. Aunque Spinoza no haya, matizado expresamente las diferencias entre el conatus a nivel humano y a nivel de las cosas materiales, está claro que en estas últimas se da algo semejante a un esfuerzo desprovisto de voluntariedad, y que podríamos traducir como tendencia activa a mantenerse en el propio ser, dinamismo autoconservador, o con mayor precisión: *potencia*. En efecto, en la Demostración de la Proposición VII (Parte tercera) puede leerse: “*potentia sive conatus*” (73).

Ahora bien, dado que la Proposición VII identifica el conatus con la esencia actual de la cosa, también queda identificada dicha esencia con la potencia que le es propia. Ello se justifica porque todas las cosas son expresión de la potencia de Dios, de la que participan en diferentes grados.

La ontología spinozista establece así una consideración dinámica de la naturaleza.. Dios es necesariamente activo, productor; las cosas que se derivan de él y en

las que él actúa de forma inmanente participan de esa cualidad: todas las cosas son necesariamente activas, de ellas se siguen todos los efectos *posibles*, es decir, todos aquellos que necesariamente se derivan de la naturaleza determinada de cada una de ellas (74). En eso consiste su potencia. La potencia de actuar equivale a la capacidad de afectar y de ser afectado de distintas maneras, tanto mayor cuanto mayor es la complejidad de organización del propio cuerpo, cuanto mejor es la estructuración interna de sus partes. Afectar y ser afectado es relacionarse los cuerpos entre sí, establecer entre ellos activos vínculos causales. La naturaleza entera, tanto a su nivel de causa como de efecto, está impulsada por un dinamismo infinito.

Aquí es donde Spinoza supera definitivamente la rígida concepción cartesiana y mecanicista del movimiento. No se trata sólo de que el movimiento no sea otorgado por Dios al mundo desde fuera, en una cantidad estable, de una vez y para siempre. Se trata también de que el movimiento no se traspasa externamente de un cuerpo a otro, sino que a todos internamente los anima y los fuerza a relacionarse. El movimiento es generado por cada cuerpo como algo que se deriva de su propia naturaleza, expresión necesaria de la potencia infinita de Dios.

Con todo, las más ricas virtualidades teóricas de este planteamiento se mostrarán en su aplicación al hombre. Insistimos en que el conatus humano no es por completo asimilable al conatus de cualquier otro cuerpo, que introduce nuevas exigencias y perspectivas, pero sí *lo presupone e integra*.

204

**NOTAS**

(1).- Tal vez con excesivo énfasis, Georges Gusdorf dice de la revolución galileana que “es la peripecia capital de la historia del saber de Occidente, acontecimiento sin precedentes, y posiblemente no secundado, pues todas las revoluciones epistemológicas no son, al lado de la revolución galileana, más que revoluciones de palacio cuya esfera de influencia permanece limitada, mientras que la aparición de la inteligibilidad mecanicista no sólo transforma tal o cual manera de pensar, sino tal o cual manera de ver; impone un nuevo pensamiento del pensamiento”. En: *La révolution galiléenne*, tomo I, Paris, Payot, 1.969, pág. 220.

(2).- Rodolfo Mondolfo.- *Verum Factum*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1.971. pág. 47.

(3).- Descartes.- *Regulae ad Directionem Ingenii*, Ed. de Ch.Adam y P.Tannery, tomo X, Paris, Vrin, 1.966, Regula IV, pág. 378.

(4).- Gastón Bachelard.- *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1.972.

(5).- Sobre la relación entre esta nueva perspectiva y el problema del método en Descartes : E. Cassirer.- *El problema del conocimiento*, tomo I (op. cit.), págs. 449 y siguientes.

(6).- Herbert Butterfield.- *Los orígenes de la ciencia moderna*, Madrid, Taurus, 1.958, pág. 168 .

- (7).- Alexandre Koyré. - *Etudes Galiléennes*, París , Hermann, 1.966, pág. 319.
- (8).- Sobre las implicaciones de la geometría analítica en la filosofía, de Descartes: Edwin Arthur Burtt,- *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1,960; capítulo dedicado a Descartes.
- (9).- A. C. Crombie, en *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo*, tomo II, Madrid, Alianza Editorial 1.974, pág. 274, anota que la identificación absoluta de materia y extensión se orienta a la exclusión sin contemplaciones de cualquier propiedad innata de los cuerpos. Recuérdese lo que decíamos anteriormente sobre el “substancialismo”.
- (10).- A.Koyré, *op. cit.*, pág. 331.
- (11).- A.C.Crombie, *op. cit.*, pág, 149. También puede verse: Eli de Gortari.- *Siete ensayos filosóficos sobre la ciencia moderna*, México, Grijalbo, 1. 969, págs. 43 y ss.
- (12).- Milic Capek.- *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1.965., pág. 94.
- (13).-G. Gusdorf, *op. cit.*, pág, 222.
- (14).- Además de los libros citados, puede verse el trabajo de Serge Moscovici: *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, París, Flammarion, 1.968. A propósito de la máquina, en tanto modelo de la naturaleza, Moscovici observa (pág. 326) “En lugar de ordenar los géneros de movimientos, o sea, de separarlos según las

propiedades particulares que manifiestan, se intenta *componerlos*, unificarlos para comprender los atributos, los efectos que ellos determinan. Por lo demás, ¿qué es una máquina sino un medio de combinar movimientos, de transmitirlos y de condensar fuerzas para engendrarlos?”,

(15).- Jaime Labastida, en *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*, México, Siglo XXI, 1.969, pág. 95, afirma: “Descartes refleja de una manera activa el periodo manufacturero, elabora una concepción mecanicista del mundo porque al estudiar las máquinas y aún determinados procesos del régimen manufacturero de producción lo hace inserto en las condiciones sociales que este sistema económico desenvuelve”. Y algunas líneas más abajo: “Para nosotros, pues, el mecanicismo como tal será ya, de por sí, expresión del modo manufacturero de producción”. Aún sin negar la idea general expresada en estas frases, que inspira el estudio de Labastida sobre Descartes, creemos que la relación establecida entre la producción manufacturera y la concepción mecanicista, pensada bajo la categoría de “reflejo”, olvida mediaciones culturales decisivas para entender a Descartes. Sin embargo, nos limitamos meramente a indicarlo, dada la generalidad de nuestra exposición.

(16).- A. C. Crombie.- *Historia de la ciencia*, op. cit., pág. 213

(17).- Descartes.- *Discours de la Méthode*, en *Oeuvres de Descartes*, Ed. de Ch. Adam y P. Tannery, tomo VI, Paris,

Vrin, 1.965, págs. 40-41 (Parte 5ª). En el *Traité de l'homme* (al no disponer del tomo correspondiente de la edición de Adam y Tannery, lo citamos por la edición de la Pléiade-Gallimard, París, 1.953) es donde mejor se muestra el tema del cuerpo-máquina. La obra se inicia bajo la consideración de que “el cuerpo es sólo una estatua o máquina de tierra,” (pág. 807), para acabar concluyendo que “todas las funciones se siguen naturalmente en esta máquina de la sola disposición de sus órganos, ni más ni menos que como los movimientos de un reloj, o cualquier otro autómata, se siguen de la disposición de sus contrapesos y de sus ruedas; de tal suerte que es del todo innecesario concebir en ella ningún alma vegetativa, ni sensitiva, ni cualquier otro principio de movimiento y de vida, sino su sangre y sus espíritus, agitados por el calor del fuego que arde continuamente en su corazón, que no es de naturaleza distinta a la de todos los fuegos que existen en los cuerpos inanimados” (pág. 873).

(18).- Sobre este punto, además de las obras citadas de M. Capek y E. Arthur Burtt: Georges Canguilhem, *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1.976, págs. 128-49; y la obra ya clásica de Gilbert Ryle, *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós, 1.967, especialmente págs. 21-25 y 66-73.

(19).- *Essais de Théodicée*, I, 50, en *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Ed. de G-. J. Gerhardt,

tomo VI, Georg Olms Hildesheim, 1.961, pág. 131.

(20).- M. Gueroult.- *Spinoza, I, Dieu*, op. cit., pág. 232.

(21).- P.M., II, cap. VI, Van Vloten, IV, pág. 212.

(22).- Carta III, a H. Oldenburg, Van Vloten, III, pág. 9.

(23).- E., pág.10; Van Vloten, I, pág. 70.

(24).- -E., págs.186-87; Van Vloten, I, págs. 123-24.

(25).- Carta XIII, a H. Oldenburg, Van Vloten, III, pág. 44

(26).- Carta XXXII, a H. Oldenburg, Van Vloten, III, pág. 122.

(27).- Referencia de Foucher de Careil, en *Refutación inédite de Spinoza*, pág. LXIV; citada y comentada por M. Gueroult.- *Leibniz. Dynamique et Métaphysique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1.967, págs. 23-24; y G. Friedmann.- *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1.962, pág. 79.

(28).- Carta LXXXI, a Tschirnhaus, Van Vloten, III, pág. 241.

(29).- Carta LXXXIII, a Tschirnhaus, Van Vloten, II I, pág. 243.

(30).- Carta LXXXII, a B. de Spinoza, Van Vloten, III, pág.241 (subrayado nuestro).

(31).- Carta LIX, a B. de Spinoza, Van Vloten, III, pág.198.

(32).- P.M., I, cap. 2, Van Vloten, IV, pág. 191.

(33).- “Aunque es necesario acordar que Dios es incorporeal, como lo muestra la proposición 16, eso no significa sin embargo que todas las perfecciones de la extensión deban ser separadas de él, sino tan sólo que



209

la naturaleza de la extensión y sus propiedades implican alguna imperfección”. P.F.D.,

Prop. IX, escolio, Van Vloten IV, pág. 181.

(34).- P.F.D., II, Prop .XVI, Van Vloten, IV, pág.140.

(35).- E., <sup>\_\_\_\_\_</sup>pág. 62; Van Vloten, I, pág. 46. La Demostración es la siguiente: “En efecto, las partes en las que una substancia, así concebida se dividiría, o “bien, conservarían la naturaleza de la substancia, o bien no. Si lo primero, entonces (por la Proposición 8) cada parte debería ser infinita, y (por la Proposición 6) causa de sí, y (por la Proposición 5) poseer un atributo distinto; por tanto, de una sola substancia podrían formarse varias, lo que (por la Proposición 6) es absurdo. Añádase que esas partes (por la Proposición 2} nada tendrían en común con su todo, y el todo (por la Definición 4 y la Proposición 10) podría ser y ser concebido sin sus partes, lo que nadie podrá dudar que es absurdo. Pero si se admite lo segundo, a saber, que las partes no conservarían la naturaleza de la substancia, entonces, habiéndose dividido toda la substancia en partes iguales, perdería la naturaleza de substancia y dejaría de ser, lo que (por la Proposición 7) es absurdo”. Idéntica argumentación se repite en la Carta XXXV, a. Hude (Van Vloten, III, pág. 129.

(36).- Citado en la nota anterior,

(37).- Sobre este aspecto nos parece sugestivo el análisis de V. Peña (*El materialismo de Spinoza*, op. cit., especialmente págs. 32-36),

aunque se inserte en una interpretación de conjunto diferente a la nuestra.

(38).- “Como en la naturaleza, no hay vacío (de esto he hablado en otro lugar), sino que todas sus partes deben concurrir de modo que no lo haya, se sigue de ahí que esas partes no pueden distinguirse real mente, esto es, que la substancia corpórea, en cuanto substancia, no puede ser dividida”. E., I, Prop. XV, escolio (E., pág, 67; Van Vloten, I, pág. 50). Spinoza añade aquí una nueva razón en contra de la separación-discontinuidad entre las partes: de darse ésta, en la naturaleza existiría el vacío. Posibilidad que es descartada por Spinoza, de acuerdo con otros pensadores de la época. Incluso Descartes niega el vacío en la naturaleza, pues si bien los cuerpos extensos son substancias individuales, y unos respecto a otros existen y pueden ser concebidos independientemente, todos ellos son producidos por la substancia extensa, en cuyo interior no existe el vacío. Por supuesto que Spinoza tenía nuevas y específicas razones para pensarlo así.

(39).- E., I, Prop. XV, escolio (E., págs.67-68; Van Vloten, I, pág. 50). Idéntica explicación, y en los mismos términos, se da en la Carta XII, a. L. Meyer, Van Vloten, III, pág. 4.

(40).- Zac. - *L'idée de vie. ...*, op,cit., pág. 70.

(41).- Carta IV, a H. Oldenburg, 

---

Van Vloten, III, pág. 11

- (42).- B.T., Apéndice, R. Caillois, pág. 94.
- (43).- B.T., Prefacio, R. Caillois, pág. 43.
- (44).- B.T., Prefacio, R. Caillois, pág. 44.
- (45).- B.T., Apéndice, R. Caillois, pág. 915.
- (46).-En nuestro comentario a la teoría física de Spinoza incluida en la segunda parte de la *Ética*, seguimos a grandes rasgos la interpretación de M. Gueroult (*Spinoza, II. L'ame*, op. cit., especialmente el capítulo VI). Entre las obras que conocemos, nos parece la más completa y acertada sobre este tema.
- (47).- E., II, Lema I, post Prop. XIII (E., pág.127; Van Vloten, I, pág. 85).
- (48).- Lema II, demostración. Mismas páginas.
- (49).- Lema III. Mismas páginas.
- (50).- Axioma I (E., págs. 128-29; Van Vloten, I, pág.86).
- (51).-M. Gueroult, *op. cit.*, pág. 153.
- (52).- E., pág.129; Van Vloten, I, págs. 86-87.
- (53).- Lema IV (E., pág. 130; Van Vloten, I, pág. 87).
- (54).- Lema V.
- (55).- Lema VI.
- (56).- Lema VII.
- (57).- Carta XXXII, a II. Oldenburg, Van Vloten, III, pág. 120.
- (58).- E. , II, Lema VII, escolio (E.,pág.132; Van Vloten, I, pág.88).
- (59).- Sobre este tema, entre otros, el libro de G. Canguilhem: *El conocimiento de la vida*, op. cit.

(60).- Para un “status quaestionis”: S. Zac, *op. cit.*, capítulo 4; y V. Peña, *op. cit.*, págs. 127-36.

(61).- Así, y es sólo un ejemplo, S. Zac -siguiendo indicaciones de Canguilhem, pero en contra de la opinión común- niega el mecanicismo en Spinoza . . . , por el componente finalista que incluye la concepción mecanicista (?).

(62).- V. Peña, *op. cit.*, pág. 126.

(63).- L. Brunschvicg.- *Ecrits philosophiques*, tomo I, París, P.U.F., 1.951, pág. 148.

(64).- *Ibid.*, pág. 148.

(65).- A pesar de la inteligencia y complejidad del análisis de Brunschvicg, creemos que sobre este punto encuentra una refutación suficiente en: S. Zac, *op. cit.*, págs. 72-78.

(66).- “Todos los cuerpos están rodeados por otros, y se determinan entre sí a existir y a actuar según una razón precisa y determinada, de tal forma que se conserva entre todos, es decir, en el universo entero la misma, proporción de movimiento y reposo; de aquí se sigue que cada, cuerpo, en tanto que existe como modificado de una cierta manera, debe ser concebido como una parte de todo el universo, debe acordarse con su todo y cohesionarse con las otras partes”. Carta XXXII, a H. Oldenburg, Van Vloten, III, pág. 121.

(67).- S. Zac, *op. cit.*, pág. 113.

- (68).- V. Delbos.- Le spinozisme, *op. cit.*, págs. 89-90.
- (69).- M. Gueroult, *op. cit.*, tomo II, págs. 555-58.
- (70).- V. Delbos, *op. cit.*, pág.122. A. Darbon niega por completo la similitud entre inercia, y conatus: *Etudes spinozistes*, Paris, P.U.F., 1.964, págs. 145 y ss.
- (71).- B.T., I, cap.5, R. Caillois, págs. 34-35.
- (72).- E., III, Prop. VI (E., pág. 191; Van Vloten. I, pág.129).
- (73).- E., pág. 192; Van Vloten.,1, pág.130. La misma identificación en las demostraciones de las Propositiones XXXVII y LVII de E., III.
- (74).- Demostración de la Proposición VII.

### CAPITULO III

#### LA NATURALEZA DEL ALMA

## EL PARALELISMO

La deducción *ontológica* de los cuerpos a partir del atributo extensión está indicada en la *Ética* de forma muy sumaria. El propio título del libro II: “De la naturaleza y origen del alma”, indica que ésta última es el objeto preferente de estudio. La carencia de un detallado análisis ontológico de los cuerpos se suple con la teoría del *paralelismo*. Una vez explicado éste, sabremos que la organización de las almas es “paralela” a la organización de los cuerpos. Más aún, “un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras” (1). La deducción ontológica del alma es aplicable pues a la del cuerpo: su “ordo et conexio” es el mismo, aunque la naturaleza de ambos sea expresión específica del atributo propio.

Veamos en primer lugar la teoría del paralelismo. La juzgamos de una importancia capital dentro del sistema spinozista, al actuar de puente entre la metafísica y la antropología. Es la aplicación consecuente del concepto de Substancia constituida por infinitos atributos; y fundamenta la inteligibilidad de la naturaleza del hombre en tanto realidad única, integrada por cuerpo y alma.

El concepto de paralelismo se asienta sobre la afirmación previa de la radical autonomía de cada atributo. La Proposición VI, anterior a la que establece el paralelismo, afirma: “Los modos de un atributo cualquiera tienen como causa a Dios sólo en cuanto se lo considera desde el atributo del que son modos, y no en cuanto se lo considera desde algún otro atributo” (2). Se mantiene así la autonomía de cada atributo en la producción de sus modos correspondientes. Ello se fundamenta en el inalienable carácter sustantivo del atributo que, al existir y concebirse por sí, despliega su causalidad autónomamente, constituyendo un orden específico de realidad. De esta forma, la ontología comienza a mostrar su virtualidad para la comprensión del hombre.

La lógica del sistema excluye la posibilidad tanto de una antropología espiritualista como materialista., en la medida en que supone una determinación causal del espíritu sobre el cuerpo, o del cuerpo sobre el espíritu, con la consiguiente valoración reductiva de la naturaleza del cuerpo o del alma. Ni “materialismo” ni “espiritualismo” en este aspecto (3), sino autonomía causal en cada orden atributivo-modal. La existencia y actividad de un cuerpo están determinadas exclusivamente por el complejo sistema que integran los otros cuerpos, los modos infinitos correspondientes y el atributo extensión. Idéntica consideración es válida para el alma. Por lo demás, todos los atributos y sus modos respectivos son igualmente eminentes, sin que existan entre ellos jerarquía ontológica alguna



217

La definición posterior del alma como idea, cuyo objeto es el cuerpo propio, permite fijar la correspondencia entre la antropología y la gnoseología spinozistas (en el proceso cognoscitivo, como veíamos, la idea no está determinada por el objeto, sino internamente por las otras ideas). A su vez, la autonomía de cada orden atributivo-modal tendrá hondas repercusiones en la teoría moral. La coherencia interna del spinozismo fundamenta y deriva todos estos niveles discursivos de la ontología; en este caso concreto, del concepto mismo de atributo.

La diversidad de atributos explica la autonomía de los respectivos órdenes de realidad. La unidad e indivisibilidad de la Substancia fundamenta el paralelismo entre los modos de diferentes atributos. El paralelismo se establece en la célebre Proposición VII de *Ética*, II: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”. Formulación aparentemente sencilla, y que, sin embargo, ha planteado numerosos problemas de interpretación.

El paralelismo significa en primera instancia *identidad de orden y conexión* entre los modos del atributo pensamiento (las ideas) y los modos del atributo extensión (las cosas). O en otra fórmula: identidad de orden y conexión entre la “esencia objetiva” de las ideas y la “esencia formal” de las cosas que son objeto

218

de la idea. Siguiendo la terminología de Deleuze (4) se trata aquí de un paralelismo “epistemológico”. Este pone de manifiesto la *correspondencia*, término a término, entre dos series (la de las ideas y la de las cosas) que son *autónomas*.

La correspondencia de ambas series se manifiesta en primer lugar en su orden y conexión. Esto significa que ambas expresan un sistema idéntico de causalidad. Es decir, las ideas se *deducen* del atributo pensamiento en el mismo orden y con la misma necesidad que las cosas se *deducen* del atributo extensión. Por tanto, de una idea se deriva otra idea con la misma relación necesaria que entre las dos cosas correspondientes hace a una causa de la otra. No es pues de extrañar la nueva formulación que Spinoza ofrece de este paralelismo: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las *causas*” (5). La conexión de las *cosas* (enunciado de la Proposición VII) es equivalente a la conexión de las *causas*, con la salvedad de que la última expresión explicita más la idea de que la correspondencia entre las series es el efecto del idéntico sistema causal que las constituye.

Pero adviértase que la correspondencia entre las series destaca también su respectiva autonomía, pues son los modos de cada serie quienes se causan internamente entre sí. En sentido estricto, no hay causalidad real entre modos de distintas series, o sea, de diferentes órdenes atributivos. Afirmación que nos parece, lo repetimos, de enorme importancia.

Ahora bien, esta primera forma del paralelismo no agota su contenido real. Podría pensarse que sólo significa una coincidencia de relaciones entre los modos, una actividad al unísono. Hay algo más: lo que (siguiendo con la terminología de Deleuze) podemos denominar “paralelismo ontológico”. Según éste, “un modo de la extensión y la idea de dicho modo *son una sola y misma cosa*, pero expresada de dos maneras” (6). Al igual que el atributo pensamiento y el atributo extensión son diferentes expresiones de la esencia de la Substancia única, así cada ser finito constituye una esencia unitaria que se expresa como idea y como cosa. De esta forma, la identidad de orden y conexión entre las series modales que lo integran se sustenta en la unidad irreductible de todo individuo, en el que necesariamente confluyen ambas series. La identidad esencial entre un cuerpo y su idea fundamenta la identidad del orden y conexión de ambos, de su conjunta articulación causal.

Este paralelismo ontológico, o identidad esencial de los modos subyacente a su doble expresión, se explica por la unidad e indivisibilidad de la Substancia. El ser particular es la modificación de la Substancia a través de alguno de sus atributos. Dios se expresa necesariamente en todos sus atributos, y lo que causa en uno de ellos lo causa también en los otros. Además,

220

la Substancia se da por igual en la parte y en el todo; por eso, lo que hay (inmanente) de la Causa única en cada uno de sus efectos constituye a los modos como unidades esenciales.

Conviene destacar algo que está implícito en la teoría del paralelismo. Este es un paralelismo universal, lo cual implica que a *todas y cada una* de las cosas corresponde una idea, y viceversa. Se demuestra ser así porque la potencia de actuar de Dios es igual a su potencia de pensar, lo que da como resultado que “hay en Dios necesariamente una idea, tanto de su esencia., como de todo lo que se sigue necesariamente de esa esencia” (7). Sin insistir en la demostración, resulta claro que la idea de Dios incluye las ideas de todas las cosas que se derivan de Dios. Por tanto, a cada una de las cosas le corresponde una idea (y viceversa). El conjunto de las ideas constituye la idea de Dios, nombrada bajo otro aspecto como el entendimiento infinito que hemos equiparado con el orden impersonal de la racionalidad objetiva.

A partir de aquí se impone una serie de consideraciones. Es fácil advertir que la explicación del alma humana y de su paralelismo con el cuerpo resulta una aplicación particular de las relaciones entre las cosas y sus ideas respectivas. A todos los modos del atributo extensión, y de los infinitos atributos que nos son desconocidos, le corresponde un alma, es decir, una idea. Así

está ya formulado en el *Breve Tratado* (8). En este aspecto, el hombre no goza de ningún privilegio esencial. “Todas las cosas están animadas, aunque en diversos grados” (9).

Antes de analizar la “progresión gradual” de animación, distintiva del hombre, conviene recordar el racionalismo de dicha propuesta. Ente animismo universal, lejos de la inspiración renacentista, no implica el concepto de “anima”, principio vital de todos los seres. Significa, por contra, que todas las cosas tienen desde siempre una expresión racional adecuada (su “idea”), cuya dimensión es tan *real* como la de las cosas mismas. Según lo ha expresado Delbos: “Lo que puede continuar llamándose el animismo de Spinoza procede de un racionalismo extremo unido al paralelismo, de un racionalismo realista que no se contenta con hacer del pensamiento una forma para la explicación de las realidades existentes, sino que también lo establece como una realidad que se manifiesta en modos correlativos a los de sus objetos, incluso, en cierto sentido, idénticos a ellos” (10).

Lo específico del alma humana, lo que la diferencia gradualmente de las otras almas es la consciencia, la capacidad reflexiva. Todas las almas *son* ideas, pero sólo el alma humana *tiene* ideas. Además, cada idea que ella adquiere se desdobra en idea de la idea, en saber que se sabe (incluso se ha hablado de un “paralelismo intracogitativo” entre la idea, como esencia formal, y

su correspondiente esencia objetiva, la idea de la idea (11); aunque pensamos que tal terminología puede prestarse a confusiones). Pero a pesar de su claridad, no siempre se ha tenido en cuenta esta distinción (fundamental para entender el paralelismo) entre la idea que el alma *es* y las ideas que el alma *tiene*.

La idea que constituye -o es- el alma humana necesariamente es una idea *adecuada*. Adecuada, en el sentido preciso de la Definición IV del libro segundo (12), o sea, es una idea verdadera por determinación intrínseca. Tal clase de determinación se debe a que “el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios” (13). Lo que esto implica es formulado claramente por Spinoza en otra ocasión: “Nuestra alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y éste 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” (14). De ahí la determinación *intrínseca* y *eterna* de la verdad que constituye el alma humana.

El paralelismo es atribuido a la esencia del alma en tanto parte del entendimiento infinito. En esa dimensión, el alma y el cuerpo constituyen una misma modificación de la Substancia, expresada en un modo del atributo extensión y en otro modo del atributo pensamiento. El planteamiento sobre las ideas que el alma tiene será distinto. Spinoza sabía muy bien que en nosotros se dan

tanto ideas adecuadas como inadecuadas; más aún, el hombre es especialmente proclive a las últimas.

Sin embargo, lo que llama nuestra atención es el objetivismo racionalista que subyace a este análisis del alma humana. La idea que constituye cada alma integra junto con otras ideas-almas (infinitas en número) el entendimiento infinito, al que venimos considerando como el orden impersonal de la racionalidad objetiva. En este aspecto es en el que decíamos que el alma humana no tiene privilegio alguno. Es, fundamentalmente, la expresión conceptual *verdadera* del cuerpo; expresión eterna, necesaria, inscrita en un orden ideal objetivo que se deriva de Dios. Con palabras de Spinoza, últimamente citadas, el alma es “un modo eterno del pensar”. Según esto, la idea que constituye el alma participa de una racionalidad objetiva y eterna, de la cual deben *derivarse* las ideas que el alma *tiene*. Hay pues una anterioridad y primacía de la racionalidad objetiva. La actividad “subjetiva” del conocimiento (el tener ideas) atraviesa un arduo camino y sólo alcanza su meta en la medida en que consigue interiorizar el orden eterno de la verdad establecida.

No debe deducirse de lo anterior que la mente sea un receptáculo pasivo de ideas ya constituidas. La idea es un acto, el pensamiento una “construcción” (en el sentido señalado al tratar del Método). Pero es claro que la mente, en tanto sujeto activo de conocimiento “recrea” un orden ideal que la sobrepasa; actúa

-recordémoslo- como un autómeta espiritual. En otros términos, el conocimiento no se deduce del cogito, sino que es la apropiación de las verdades representadas por el entendimiento infinito (15). La verdad no es una determinación subjetiva del “yo” que conoce.

El alma es una idea necesariamente adecuada. Las ideas que ella tiene pueden ser adecuadas, o no serlo. Depende de si son efectos de la acción de los cuerpos exteriores, del “azar de los encuentros” (conocimiento imaginativo), o de si se articulan internamente entre ellas según el orden y conexión debidos. Lo importante es subrayar que el alma está capacitada para adquirir ideas adecuadas porque ella es objetivamente y en sí misma una idea adecuada. La deducción de los modos del atributo extensión ha revelado que el alma es ontológicamente una parte del entendimiento infinito. La teoría del paralelismo demuestra que la idea que constituye la esencia del alma es una idea adecuada del cuerpo propio.

La importancia del paralelismo se sitúa en que es una aplicación coherente al orden de los modos de las síntesis de racionalismo y realismo que determina el concepto spinozista de Dios. Todo ser particular es efecto de Dios, en la doble manifestación de su causalidad real y de su causalidad inteligible. Según ello, cada ser integra una dimensión material y una dimensión inteligible: su expresión racional adecuada, su verdad objetiva, su alma.



En el orden de lo causado, el paralelismo es el fundamento de la verdad. No es, por tanto, una descripción fenomenológica de como el alma adquiere las ideas. La confusión de estos términos puede convertirlo en una teoría inconsecuente o ininteligible (16).

Sobre la base de la unificación ontológica de todo ser individual (una. misma modificación de la Substancia, expresada a través de dos atributos), es posible pensar la autonomía de orden y conexión entre los modos de un atributo. De acuerdo con las exigencias del concepto de atributo, entre los sistemas modales de diferentes atributos no existe jerarquía o preeminencia alguna; y en consecuencia, no hay determinación mutua entre una idea y el cuerpo correspondiente. La inexistencia de relación causal entre los modos de diferentes atributos responde por un lado a la inspiración rigurosamente racionalista que sustenta la definición del alma (el concepto de autómeta espiritual), y por otro lado a las coordenadas mecanicistas de la teoría de los cuerpos. Se aplica a la relación epistemológica idea-objeto y a la relación alma-cuerpo en el hombre, con las subsecuentes implicaciones de orden moral. “Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)” (17).

Se trata, pues de un punto importante, que además constituye el centro temático para la valoración del paralelismo. De estos planteamientos se desprende la idea de que la determinación entre modos de diferentes atributos supondría

una pérdida de autonomía en el modo que la padeciese y, en esa medida, alguna serie modal tendría más importancia que otra, existiría una jerarquía ontológica. En definitiva, se estaría reintroduciendo una forma de reduccionismo, ya fuera de carácter materialista o espiritualista. Pensamos que la afirmación del paralelismo hay que contextualizarla en su ambiente cultural. Frente al idealismo dominante, Spinoza establece las bases de una concepción del mundo y del hombre que equipara en importancia al espíritu y a la materia; o, con más precisión, al pensamiento y la materia, pues es sabido que el espíritu queda asimilado al pensamiento o racionalidad (tema también importante, que exigirá precisiones posteriores).

En conjunto, esta teoría nos parece positiva por lo que en ella hay de superación del idealismo y del materialismo ingenuo. Positiva por su reconocimiento a nivel general de distintos órdenes de realidad, objetivos y con entidad propia. Nos parece, sin embargo, insuficiente para comprender las relaciones condicionantes entre mente y cuerpo. Sin negar la entidad propia de cada uno de ellos, sin caer en reduccionismos de ningún signo, debería pensarse el condicionamiento recíproco, la interacción mutua de alma y cuerpo: la dialéctica sujeto-objeto.

Es cierto que al expresarnos en estos términos estamos introduciendo una problemática que no coincide exactamente con la de Spinoza. Hablamos de interacción cuerpo-alma, cuando ya vimos que el cuerpo y el alma constituyen una realidad única expresada de dos maneras: forman una

unidad de composición. Ahora bien, esto no significa que se diluya la especificidad de cuerpo y alma (ya que en ese caso la distinción real entre los atributos y sus series modales correspondientes no tendría sentido). Por ello, a pesar de que formen una unidad de composición, debe existir cierta clase de relación entre cuerpo y alma. Esto es “concebible” dentro del spinozismo, y como de hecho no está suficientemente pensado, creemos que constituye una de sus insuficiencias. Incluso si el problema estuviera resuelto (como puede opinarse) a nivel interno del hombre, estarían aún por definir las relaciones entre la subjetividad humana en su conjunto y la objetividad material. En conclusión, en el paralelismo echamos en falta el planteamiento dialéctico.

Se ha dicho que el paralelismo, con lo que supone de correspondencia entre el orden de la extensión y el orden del pensamiento, constituye la última etapa en el “camino de la dialéctica de la polaridad sujeto-objeto (18). La teoría del paralelismo exige el complemento dialéctico. No lo ha alcanzado aún, aunque rastreando los textos de la *Ética* podría pensarse que lo presiente (al menos negativamente, por las lagunas que se producen en la exposición); pero, en todo caso, no creemos que básicamente lo obstaculice.

## LA ESENCIA DEL ALMA

La esencia del alma no es *el pensamiento*. La Definición II de la Parte segunda de la *Ética* versa sobre la esencia: “Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa -y viceversa, aquello que sin la cosa- no puede ni ser ni concebirse” (19). La operatividad de una tal definición se manifiesta en el momento de analizar la naturaleza del alma.

El pensamiento, o sea, Dios en tanto se expresa a través del atributo pensamiento, es algo sin lo cual el alma no puede ni ser ni concebirse. Pero el pensamiento es y se concibe sin el alma. Por tanto, ateniéndonos a la definición referida (“aquello sin lo cual la cosa, -y viceversa, *aquello que sin la cosa...*”) la esencia del alma no es el pensamiento, ya que éste último es concebible por sí mismo, no a través del alma. Se trata evidentemente de una aplicación particular de los conceptos de atributo y modo: el modo es y se concibe por el atributo, pero no a la inversa; ambos difieren en esencia. Ahora bien, a partir de ahí, y a través de la definición específica de esencia, se establece la peculiaridad de la comprensión spinozista del alma.

Quedó ya de manifiesto que el alma no es una substancia independiente. La progresión analítica nos muestra ahora que el alma no es pensamiento en general ni abstracto; *es una idea cuyo ser actual tiene como objeto un cuerpo singular existente en acto* (20). Al mantener la substancialidad del alma, Descartes estaba obligado a definirla por sí misma, sin relación alguna con el cuerpo. Así, el alma es para él pensamiento puro. Spinoza plantea que el alma es y se concibe por el atributo pensamiento. Pero su esencia es la de un modo finito (que constituye una parte del entendimiento infinito), distinta por tanto de la del atributo pensamiento. El alma es una idea y, como tal, *es idea de alguna cosa*. Más aún, cuando el paralelismo ha mostrado la correspondencia necesaria entre los modos de diferentes atributos. El alma, pues, está esencialmente referida al cuerpo, como la idea a la cosa ideada.

Enmarcada en la teoría del paralelismo, esa definición del alma permite entender, según el propio Spinoza, no sólo “que el alma está unida al cuerpo sino también lo que debe entenderse por unión de alma y cuerpo” (21). El carácter de su unión es el que corresponde a toda unión entre una idea y su objeto. Ambos integran una modificación única de la Substancia expresada a través de dos atributos: se dan necesariamente unidos; un modo no puede existir sin el otro.

En palabras de V. Delbos: “Contrariamente a Descartes, (Spinoza) no cree que el alma pueda ser definida sin el

objeto corporal cuyo conocimiento implica, y tal vez podría decirse que hay en esto una reminiscencia indirecta de la concepción aristotélica que hace del alma la forma del cuerpo (...), pero con la condición de añadir inmediatamente que la relación jerárquica establecida por el aristotelismo entre el cuerpo y el alma, según las relaciones de materia a forma y según una ley general de finalidad, cede el lugar aquí a una relación de correspondencia e incluso de identidad, excluyendo en principio toda preeminencia del alma sobre el cuerpo” (22). Ahora bien, las últimas precisiones del propio Delbos pensamos que descartan en sentido estricto toda relación de Spinoza con Aristóteles que vaya más allá de una coincidencia externa. Si el alma fuese en alguna medida la “forma” del cuerpo, quedaría destruida la teoría del paralelismo. El cuerpo y el alma tienen respectivamente leyes propias de ordenación y composición.

No obstante, y siempre que se respete la autonomía de cada orden atributivo-modal, sí puede decirse que el alma es a la medida de su cuerpo. Estamos de acuerdo con las formulaciones de S. Zac: “La individualidad del alma está en relación con la individualidad del cuerpo”, y “el alma es, puede afirmarse, el cuerpo en tanto que realidad pensada” (23). Aunque el alma es en sí misma una idea adecuada, o mejor, *porque* es una idea adecuada, en la que la verdad se determina intrínsecamente, u posee la conformidad con su objeto. El objeto no

determina su verdad, pero sí circunscribe su campo inteligible, y la un condiciona o determina a ser idea de un cuerpo concreto y específico. El alma es expresión radical de un cuerpo. Por ello, como dice Spinoza, “las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y una es más excelente y contiene más realidad que otra según que su objeto sea más excelente y contenga más realidad que el de esa otra” (24). La superioridad de un alma se mide por *la superioridad del cuerpo correspondiente*: este simple enunciado bastaría para probar que la orientación básica del racionalismo de Spinoza no es idealista.

A continuación del párrafo últimamente citado, se establece que la superioridad de un cuerpo depende de su mayor aptitud “para obrar o padecer muchas cosas a la vez”. En este momento es cuando Spinoza introduce la teoría mecanicista de los cuerpos, que analizamos en el capítulo anterior. Dicha teoría concluye afirmando que el cuerpo humano es afectado de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores y, a su vez, “el cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras” (25). La gran complejidad de su organización se traduce en una gran capa en unicidad de ser afectado y de afectar a los otros cuerpos.

La Proposición siguiente vuelve de nuevo a la consideración del alma, derivando de la conclusión alcanzada sobre la superioridad del cuerpo humano la correspondiente superioridad del alma humana: “El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo” (26).

De esta

forma culmina el análisis de la idea que constituye el alma. A partir de ahora, y hasta la Proposición XXVII del libro segundo, se expone el proceso de adquisición de las ideas que el alma *tiene*: cómo el alma, que es una idea adecuada, adquiere ideas adecuadas, y en qué consisten éstas. En definitiva, la *Ética* aporta aquí una nueva y última versión de la teoría spinozista. del conocimiento.

No nos vamos a detener en ella, pues ya la tuvimos presente en el comienzo de este trabajo. Pero intentaremos dilucidar, por lo que conviene a la teoría del paralelismo, la relación cuerpo-alma producida en el conocimiento imaginativo. La adquisición de ideas se inicia a través del cuerpo. La definición spinozista del alma excluye que el pensamiento se origine en la autorreflexión de una conciencia pura. Si el alma es idea del cuerpo, éste debe ser mediador necesario en la iniciación cognoscitiva del alma. Todas las afecciones del cuerpo tienen un reflejo en el alma: las ideas de esas afecciones (27). Tales son los primeros datos que se ofrecen a la conciencia. Ahora bien, “todas las maneras en las que en un cuerpo es afectado por otro se signen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta” (28). Según esto, a partir de la idea de la afección corporal es posible abrirse a un conocimiento adecuado del cuerpo propio, de los otros cuerpos y, en definitiva, del sistema “total de la naturaleza. Lo que ahora ocupa nuestra atención es



el análisis de la actitud del alma en el estadio del conocimiento imaginativo, durante el cual queda presa en la representación de las afecciones corporales, sin dar el salto hacia el conocimiento adecuado. La actitud del alma en el conocimiento imaginativo está caracterizada por la pasividad. El alma reproduce pasivamente, en la imaginación y en la memoria, las afecciones que padece el cuerpo según el orden extrínseco y fortuito de los acontecimientos corporales. “El alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello; y no cuantas veces es determinada de un modo interno -a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez- a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente” (29).

El alma sólo conoce el cuerpo humano a través de las afecciones de éste (30). Pero el conocimiento adecuado del cuerpo exige el conocimiento de las partes que lo integran; y tales partes (como demostró la teoría de los cuerpos) son individuos compuestos que tienen una entidad propia, que pueden separarse del cuerpo humano y comunicar su movimiento a otros cuerpos, etc. En definitiva, el conocimiento del cuerpo está supeditado al de las leyes de movimiento y reposo que determinan la formación de los cuerpos. Así pues,

a partir de la idea de la afección corporal habría que pasar a la formación de nociones comunes (propias del segundo género cognoscitivo). De esa forma, la afección se mostraría como un *efecto*, cuya causa es la naturaleza del cuerpo afectado; se mostrarían la naturaleza de los cuerpos afectantes y, en último término, las leyes de movimiento y reposo que determinan la “faz de todo el universo”.

La clave del conocimiento imaginativo, de su inadecuación, es la inversión cognoscitiva de la relación causa-efecto. Lo propio del conocimiento adecuado - recordémoslo- es la deducción del efecto a partir de la causa. La imaginación invierte el proceso: de la idea del efecto, en este caso, la afección corporal, infiere confusamente la idea de la naturaleza del cuerpo propio y de los cuerpos exteriores, incluso cuando a éstos últimos ni siquiera los percibe sensiblemente de forma directa. El efecto expresa siempre la causa, pero la imaginación deriva el conocimiento de la causa del conocimiento del efecto; o al menos confunde lo que es causa y lo que es efecto (31).

En la medida en que el conocimiento tiene como condición determinante, en el sentido señalado, la idea de la afección corporal, el alma adopta una actitud pasiva. Está sometida a los avatares del cuerpo, al juego incierto del azar que preside los encuentros corporales; en pocas palabras, sometida al orden del devenir empírico. Incapaz de formarse una idea adecuada del orden real de la naturaleza, es también incapaz de descubrir su propia dimensión activa. “El alma está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas

235

tiene, y, por contra., obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene” (32). Las acciones del alma brotan sólo de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las ideas inadecuadas (33).

Como siempre ocurre en el sistema spinozista, en estos planteamientos se entrecruzan, reforzándose mutuamente, diversos niveles de significación. Por un lado, encontramos aquí una aplicación y corroboración de los conceptos epistemológicos según los cuales la verdad es determinada internamente por el entendimiento. Pero en el conocimiento imaginativo las ideas están supeditadas al devenir de los cuerpos; el alma cognoscente no actúa como un autómeta espiritual, según su libertad interior, no halla en sí misma la fuerza o potencia de lo verdadero. Por tanto, sus ideas no se adecuan al orden de la génesis real de los objetos. Se rompe el paralelismo. Conviene anotar en este punto que cierta interpretación del paralelismo queda definitivamente descartada: éste no debe entenderse como dependencia del alma respecto al acontecer corporal en su dimensión empírica. Lo que en ese caso se daría sería un “paralelismo” degradado y degradante para el alma.

En todo esto hay aún otros aspectos teóricos. Es especialmente destacable la repercusión en el dominio de la *moralidad* que tiene la consideración de que el alma es activa en tanto conoce adecuadamente. El análisis de las pasiones, y del principio de alienación que ellas pueden suponer, girará en torno a este punto.

Ahora bien, si hemos concedido especial atención al conocimiento imaginativo, desviándonos aparentemente de nuestra línea de exposición, es por lo revelador que su análisis resulta para la concepción spinozista del alma. La necesidad que el alma experimenta de superar el orden del acontecer empírico, para que de ese modo su operatividad cognoscitiva se adecúe a su propia naturaleza (para que las ideas que el alma tiene corresponda a la idea que el alma es), prueba suficientemente que la teoría del alma en su inspiración básica no es empirista. El conocimiento adecuado adopta el punto de vista de lo infinito; la naturaleza del alma está determinada eternamente por el sistema de la totalidad infinita. El alma no es el “resultado” de sus propios actos cognoscitivos: las ideas que ella tiene, cuando son adecuadas, se derivan de la idea que ella es; y la adecuación de las ideas exige un “distanciamiento” reflexivo respecto al devenir corporal. La adquisición de ideas en el alma es fruto de su libre potencia interior.

Importa subrayar el carácter no empirista de la concepción del alma en Spinoza, para evitar confusiones en otro de sus temas: el rechazo del concepto de Facultades substanciales. A este respecto afirma Misrahi: “(El espíritu) está esencialmente constituido por ideas efectivas y actuales, es decir, por actos a la vez efectivos y presentes, y de ninguna manera por “facultades”. Además podemos decir, como ya lo hemos hecho en otra ocasión, que Spinoza es el primer filósofo moderno que se ha es

forzado por construir una teoría de la conciencia sin tener que recurrir a la teoría platónica y escolástica de las facultades” (34). Y así, “la esencia del espíritu no es otra cosa que su existencia efectiva, la serie efectiva y singular de las ideas singulares que se producen en el tiempo” (35). En nuestro criterio esta última afirmación de Misrahi no es del todo exacta, en la medida en que la esencia del alma no es reductible a un resultado existencial.

Según propias palabras de Spinoza: “De la misma manera se demuestra que no hay en el alma ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc. De donde se sigue que estas facultades u otras semejantes, o son completamente ficticias, o no son más que entes metafísicas, o sea, universales, que solemos formar a partir de los particulares” (36). Para entender el significado preciso de este texto debe tenerse en cuenta que es parte del Escolio de la Proposición XLVIII, según la cual: “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” (37). Como puede verse, la negación del carácter sustantivo de la voluntad se deduce de la naturaleza del alma en tanto *modo finito* del atributo pensamiento. Ningún modo finito es causa absoluta o libre de sus acciones. Su existir y actuar está determinado por otro modo (o causa), éste a su vez por otro, y así sucesivamente; en resumen, como toda realidad finita su existencia, sólo se explica por

El sistema total de determinaciones de su orden atributivo específico. El alma humana no puede poseer facultades absolutas o libres (Spinoza equipara ambos términos) porque es un modo finito; su ser no es el propio de una substancia que se determina en sí y por sí.

La inexistencia de facultades substanciales es pues el reflejo de la no-substancialidad del alma. Sólo desde aquí es posible entender la lectura nominalista sugerida en Spinoza de la concepción tradicional de las facultades del alma. Según el párrafo antes citado, estas facultades “o son completamente ficticias, o no son más que entes metafísicos, o sea, universales que solemos formar a partir de los particulares”. Todo el devenir existencial de un ser finito, sus intelecciones, sus actos volitivos están sometidos a una compleja determinación causal. *Sus actos no son la expresión espontánea y libre de una esencia autosuficiente*. En este sentido, la capacidad intelectual o volitiva de un alma se desarrolla según la acción causal que sobre ella ejercen los seres exteriores y según su específica respuesta a las solicitudes del exterior, respuesta que la configura existencialmente.

Ahora bien, el alma tiene una entidad esencial. En tanto idea adecuada de un cuerpo, es la expresión necesaria de tal cuerpo. La afirmación de una esencia objetiva del alma no queda obviada por las consideraciones anteriores sobre la existencia y actividad anímicas. El problema que sigue planteándose en la crítica a la

concepción substancialista de las facultades, es el de la relación entre la idea que el alma es, su esencia, y las ideas que el alma tiene, el entramado de actos cognoscitivos (o volitivos) que constituye su existencia. Esta relación es problemática, y pensamos que no ha sido resuelta con suficiente claridad por Spinoza. Pero en todo caso, es evidente que las acciones del alma, la serie variable de actos cognoscitivos o volitivos que configuran su existir, presuponen de algún modo una esencia objetiva: la verdad necesaria y eterna de lo que es el cuerpo. En el orden lógico la idea que constituye el alma es anterior a las ideas que posee. Estas no se derivan necesariamente de aquella, pero sí la tienen como referencia normativa; y serán adecuadas en la medida en que la expresen fielmente. Por eso disentimos de la afirmación de Misrahi (“la esencia del espíritu no es otra cosa que su existencia efectiva”). La dimensión esencial del alma no puede quedar reducida al resultado incierto de sus propios actos.

La crítica al concepto de facultades substanciales, encuadrada en la consideración del carácter modal del alma humana, sometida por tanto a una compleja determinación causal, nos indica el condicionamiento existencial de la actividad del alma. La empresa de Spinoza en el análisis del alma consiste en pensar, por aplicación del concepto ontológico de *modo finito*, una realidad que no es substancial, de donde resulta que no puede autodeterminarse en su existir ni en su actuar (en sentido

estricto, sólo de una substancia puede decirse que su actividad es la expresión necesaria o incondicionada de su esencia). Y, sin embargo, tal realidad tampoco es el resultado empírico de una acumulación de actos. Que el alma no sea substancia no excluye que tenga una esencia necesaria y, por tanto, eterna.

En la época de Spinoza no se daban aún las condiciones teóricas necesarias para pensar una esencialidad humana conformada o “realizada” históricamente, concepción superadora del punto de vista empirista y del punto de vista de la eternidad inmutable de las esencias. En Spinoza nos encontramos por un lado con la afirmación de una esencia del alma eterna e inmutable, y por otro con una definición nominalista de las facultades anímicas, que parece forzar a la consideración de la existencia como lo meramente fáctico y actual (según apunta Misrahi). Lo que resulta problemático es el paso de la esencia a la existencia: ¿en qué medida la esencia del alma activa o dinamiza su existencia? Juzgamos que este punto no está resuelto en el spinozismo; y no creemos que sea ajeno a ello la no-comprensión de la esencia como realización histórica. En resumen: el nexo entre esencia y existencia no se muestra en su operatividad concreta y vivida, aunque sí está postulado. Pues es claro lo siguiente:

Spinoza concibe que en el condicionado devenir de su existencia, y a través de él, el alma puede encontrar su auténtica realidad, adecuando la actividad a su esencia, necesaria y eterna. Este planteamiento se comprende mejor



al tener en cuenta que el racionalismo constituye la inspiración decisiva del sistema spinozista. Al igual que existe una racionalidad objetiva, impersonal y absolutamente necesaria, todo cuerpo debe tener una expresión inteligible objetiva y necesaria: ésta es la esencia del alma, el constituir la idea adecuada de la esencia del cuerpo propio. El alma puede acumular ideas inadecuadas, pero nunca la idea que el alma *es* queda reducida a la seria fáctica de sus ideas. El conocimiento verdadero será el resultado de un largo proceso, mas cuando el alma lo culmina es porque ha ejercitado las virtualidades cognoscitivas implícitas en su propia esencia. Eso sí, el proceso exige ser recorrido en todos sus momentos; es necesario pasar por el conocimiento imaginativo. Dicho de otro modo: como punto de partida, al hombre le es necesario “padecer” las determinaciones del exterior (lo que ello supone de recepción pasiva de los influjos externos se corresponde con el estadio del conocimiento imaginativo); y sólo afrontando tales determinaciones el hombre puede actuar según su propio ser y conquistar finalmente la libertad interior. Creemos que a todo esto alude la crítica del concepto de facultades substanciales.

En las últimas páginas nos hemos referido indirectamente a dos temas: la relación conocimiento-voluntad y la eternidad del alma, Intentaremos ahora precisarlos.

En lo concerniente a las relaciones entre conocimiento y voluntad la opinión de Spinoza está substancialmente recogida en las Propositiones XLVIII y XLIX de la Parte

segunda. Según la Proposición XLIX: “En el alma no se da ninguna volición, o sea, afirmación ni negación, aparte de aquella que está implícitamente en la idea en cuanto que es idea” (38). De ahí el Corolario: “La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo” (39).

Para delimitar el contenido significativo de la Proposición XLIX hay que tener presente la advertencia de Spinoza: “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” (40). La definición del *conatus* en el libro III establecerá definitivamente la diferencia entre voluntad y deseo. El *conatus*, referido sólo a la mente, constituye la voluntad, referido a la mente y al cuerpo, siendo consciente de sí, constituye el deseo. Así pues, el deseo es la expresión integral y consciente del impulso de autoafirmación en que consiste la esencia actual del hombre. En su determinación primera es el esfuerzo de cada hombre por conservarse en su propio ser; pero en la medida en que somos afectados desde el exterior, alterándose así nuestra pulsión interna, el deseo es también impulso o actividad vertida hacia el objeto causante de la afección. Por derivación de su afirmación interna, el deseo se proyecta hacia los seres externos para afirmarlos o negarlos -amarlos u odiarlos- según convenga, o no, al propio ser.

La voluntad sólo es la expresión del *conatus* en la

mente. Este aspecto de la voluntad está ya implícito en el Corolario antes citado: “la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo”. Pero en el contexto del Libro II la equiparación de entendimiento y voluntad no tiene como finalidad prioritaria establecer la diferencia relativa entre voluntad y deseo, sino el análisis intrínseco de la voluntad. Y ello, con un contenido claramente polémico, supone crítica de la concepción cartesiana según la cual la voluntad tiene una extensión mayor que el entendimiento y, en esa medida, es distinta de él. Por contra, Spinoza, pretende mostrar que las voliciones son modos del pensar, o sea, son reductibles a ideas particulares.

Lo que hay de afirmativo en todo movimiento de la voluntad no va más allá de la afirmación que en sí y por sí misma implica toda idea. Ahí radica lo específico de la propuesta de Spinoza. Para entenderla en su exacto sentido hay que tener presente la definición de la idea: “Entiendo por *idea* un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.- *Explicación*: Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra ‘percepción’ parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, ‘concepto’ parece expresar una acción del alma” (41). La idea adecuada es una acción del alma; es fruto de la potencia de pensar constitutiva del entendimiento. En su momento comentábamos el carácter activo del entendimiento, excluyente de la consideración de la idea como representación pasiva, o reflejo

en el alma de la realidad empírica de los objetos. En este caso la idea sería una “percepción” que, según señala la Definición últimamente citada, el alma padecería por *obra del objeto*.

Si importa recordar este planteamiento, es porque sólo él posibilita la comprensión de la idea como *afirmación* de la naturaleza y propiedades de su objeto. “(Algunos) consideran las ideas como pinturas mudas en un lienzo, y, estorbados por este prejuicio, no ven que la idea, en cuanto que es idea, implica afirmación o negación” (42). La idea es una representación adecuada del objeto en tanto expresa *activamente* la esencia de tal objeto y, por ende, las cualidades que de ella necesariamente se derivan. No se limita a predicar las cualidades que convienen al objeto, sino que afirma positivamente su esencia, de tal forma que la predicación de cualidades está ya implícita en la afirmación “constructiva” de la esencia. Por ello el juicio mental que supone cualquier acto volitivo es tan solo una manifestación del contenido afirmativo de la idea correspondiente. Incluso si el acto volitivo se entendiese como valoración positiva de que un objeto nos conviene, con el consiguiente impulso hacia él, habría que decir que tal volición no difiere en su esencia de la afirmación ínsita en la idea. Pero ese impulso no es fruto de la voluntad, sino del *deseo*; no es un acto de la mente, sino la expresión íntegra del conatus individual -cuerpo y mente- que, al ser consciente de sí, constituye el deseo.

En todo esto conviene distinguir dos aspectos:

Primero: la negación de la voluntad como facultad absoluta y libre, en oposición crítica a Descartes. La Proposición XLVIII rechazaba la posibilidad de cualquier facultad, absoluta o libre, al ser contrastada con el determinismo natural. La Proposición XLIX confirma esta idea en un plano distinto, al mostrar que la voluntad no tiene un poder de afirmación distinto al del entendimiento. Según ello, se analizan en concreto las voliciones, viendo como cada una de ellas (ya que no son derivaciones espontáneas de una facultad absoluta) puede ser reducida a una idea particular. En el nivel estricto de la mente no hay más afirmación que la propia de toda idea. *La voluntad para Spinoza es mera expresión intelectual*. No deja de ser sorprendente que en la Demostración de la Proposición XLIX se ponga como ejemplo de una volición particular aquella por la cual el alma afirma que “los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos”... Podría verse en esto la manifestación de un intelectualismo extremo; pero sería un juicio precipitado si no se tiene en cuenta que Spinoza reduce la voluntad a entendimiento precisamente para afirmar que nuestro impulso hacia los objetos no está motivado exclusivamente por la mente, si no por la totalidad del individuo expresada en el deseo.

Segundo: La relación entre entendimiento-voluntad y deseo. En este tema vale como premisa la declaración de la *Ética*: “Nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al

contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos” (43). Según refiere Delbos, este párrafo se ha entendido a veces como afirmación de la anterioridad del deseo respecto al conocimiento, considerándolo signo de un cierto “anti-intelectualismo”, o bien de un “voluntarismo” discordante con el conjunto del sistema spinozista. (44). Ahora bien, la presunción de una discordancia entre el sistema y el texto citado es lo que impide comprender el significado preciso de este último. Por contra, al contextualizarlo se muestra la posición genuina de Spinoza, que intencionadamente se desmarca tanto del intelectualismo como de su contrario.

Hay en efecto una anterioridad lógica del deseo respecto al *juicio* sobre el objeto deseado. Más aún, Spinoza llega a afirmar lo siguiente: “No reconozco, en realidad, diferencia alguna entre el apetito humano y el deseo. Tenga o no tenga el hombre conciencia de su apetito, dicho apetito sigue siendo, de todas maneras, el mismo” (45). No existe diferencia de naturaleza entre ambos: sobre la base de su identidad esencial, el deseo añade la conciencia al apetito, sin transformar por ello su naturaleza ni, por tanto, su orientación. En esa medida, hay una prioridad intencional del apetito respecto al deseo; la tendencia hacia el objeto radica en aquel, y éste último, cuando se da, supone la corroboración necesaria de *tal* tendencia a través de la conciencia. Por eso el deseo se produce “en virtud de una afección cualquiera” que se da en el hombre. Sólo cuando

somos afectados, es decir, cuando se altera nuestra propia constitución, ya sea por motivos internos o externos, concernientes al alma o al cuerpo, tomamos conciencia del apetito correspondiente por el que se afirma nuestro ser propio.

Con todo, aún se mantiene la anterioridad lógica del deseo con relación al juicio sobre el objeto. E insistimos en subrayar el término “juicio”, indicando con ello que el deseo a lo que es anterior es a la valoración sobre la bondad del objeto deseado, tal como claramente se expresa en el texto antes referido. En otras palabras, el deseo precede al juicio “moral”, entendiendo aquí la moralidad en un sentido amplio y convencional. Pero no hay razón alguna para deducir de esto cualquier anterioridad del deseo respecto al *conocimiento*, con la consiguiente calificación de “anti-intelectualismo” o “voluntarismo” al sistema spinozista. Para descalificar tal interpretación bastaría con atenerse a los propios términos que definen al deseo como un apetito consciente.

El problema pues se retrotrae a la relación, no ya del deseo, sino del apetito y del conocimiento. En concreto, la relación del apetito y la idea del objeto que él incluye, pues no debe olvidarse que el apetito es un esfuerzo en el que se integran a la vez el alma y el cuerpo. Ahí es donde se sitúa el núcleo de la cuestión y la originalidad de la respuesta spinozista. La coherencia del sistema requiere que la acción de la mente y la del cuerpo que constituyen el apetito sean acciones paralelas; o mejor

aún, que integren una acción única expresada en dos niveles, el mental y el corporal. Así es como se produce. La tendencia unitaria hacia la cosa que nos conviene, porque nos refuerza en nuestro propio ser, se manifiesta como impulso corporal hacia ella y como afirmación intelectual de su naturaleza, es decir, como idea de la cosa; ambos son indisociables. En sentido estricto no hay determinación del uno sobre el otro. La idea asume internamente el impulso corporal, y éste a su vez es expresión del contenido afirmativo de la idea (tal correspondencia está posibilitada por el hecho de que la idea no es copia o representación externa del objeto, sino acción intrínsecamente producida de la mente por la que se afirma la naturaleza de esa objeto).

La idea, decimos, asume el impulso corporal. Esto no significa que la idea proceda o esté motivada por el impulso: de ser así, además de destruirse el principio del paralelismo, se negaría la producción intrínseca de ideas por parte del alma. Significa más bien que la idea da razón del impulso, formula intelectivamente su exigencia interna. Por algo todas las ideas adecuadas que el alma tiene se derivan de la idea que ella es, o sea, la idea del cuerpo propio. Complementariamente, el impulso es expresión del contenido afirmativo de la idea. También aquí se impone una precisión. No debe concebirse la idea como una representación separada que, en su anterioridad, y a través de la atracción suscitada por el objeto que ella define, motivara externamente el impulso corporal. En ese caso la idea y el objeto ideado se constituirán



249

en principios de orientación finalista del impulso, con el germen de alienación que ello supone (la extrañación del impulso respecto a sus determinaciones inmanentes).

Brevemente: el impulso no es respuesta “a posteriori” a una idea. Tiene su origen en el esfuerzo de autoafirmación del cuerpo. Ahora bien, su génesis interna no obsta para que se vierta al exterior, hacia la cosa apetecida. *Y precisamente en su referencia a las cosas es donde está mediado internamente por la idea.* No es posible una orientación hacia cualquier realidad externa sino se posee una idea de ella. La propuesta específica de Spinoza es que toda idea que afirme positivamente la naturaleza de una cosa, implica o conlleva necesariamente un impulso corporal hacia ella. En ese sentido puede decirse que el impulso, en su proyección al objeto, es expresión de la idea. En otros términos, el impulso está asumido en la idea, pues en lo afirmado por la idea el cuerpo reconoce lo que le conviene o no. Las acciones del cuerpo no son efecto de la causalidad transitiva de las ideas; por tanto, no son reductibles a un contenido ideal. Pero las exigencias internas del cuerpo, en su proyección hacia los objetos exteriores, están configuradas por las ideas, ya que sólo en estas encuentran la verdad de su propia actitud.

Gueroult lo entendió así: “El deseo no es ya concebido como determinado desde fuera por la cosa exterior de la que tenemos idea, sino como determinado desde dentro por la idea misma en tanto que su naturaleza lo envuelve. No hay pues aquí, como se ha creído, un anti-intelectualismo

250

o voluntarismo en contradicción con la doctrina. Sería más bien lo contrario. Pues la idea determina siempre el deseo, pero de forma del todo distinta, más profunda, y más completa que en la primera hipótesis, puesto que ella se lo incorpora en lugar de suscitarlo desde fuera” (46).

Parece pues que Gueroult sugiere un cierto intelectualismo en Spinoza, aunque considera que la idea “envuelve” al deseo, que “se lo incorpora en lugar de suscitarlo desde fuera”. Más allá de los calificativos de intelectualismo o voluntarismo, y aceptando en líneas generales el criterio de Gueroult, lo matizaríamos, sin embargo, en el sentido antes expuesto. La idea no añade una orientación extrínseca al impulso corporal; lo configura, en el sentido de que lo ilumina internamente. El tener conciencia de la verdad del impulso no añade un principio nuevo de acción (de ser así, más que de intelectualismo habría que hablar del espiritualismo de Spinoza). Dicho de otro modo, el impulso está ya en la idea como exigencia y, en esa medida, la promueve. El cuerpo da la fuerza material a la idea, y ésta última se ejerce dentro de la determinación antecedente del propio cuerpo. Podría pensarse en una “circularidad” del planteamiento. No lo creemos así, pues la supuesta circularidad se rompe a un doble nivel: por las exigencias internas del cuerpo que constituyen la realidad última que pretende expresar la idea; por la propia idea, ya que *sólo* ella esclarece la verdad de tales exigencias (esto último, si se quiere, podría designarse como intelectualismo).

A modo de resumen podemos decir que el apetito incluye una idea de la cosa a la que tiende: el contenido afirmativo de esta idea es expresión de la potencia de pensar de la mente; la idea se manifiesta aquí según su propia determinación interna. Cuando el apetito se torna consciente en forma de deseo se da una nueva afirmación de la cosa (deseada), esta vez como reconocimiento de ella en tanto objeto exterior al que está dirigido el apetito. Hay por último un juicio valorativo de la cosa, sobre su bondad o maldad, siendo éste posterior y derivado respecto al deseo (“juzgamos que algo es bueno porque lo deseamos”).

La compenetración de idea e impulso corporal; la aceptación consciente de ambos en su coincidencia y necesidad interna, necesidad que el deseo supone al reconocer y orientarse a los objetos exteriores en función de las exigencias del propio individuo -de su esfuerzo de autoafirmación-; la posterioridad del juicio valorativo respecto al deseo, justificada por la racionalidad inmanente del deseo, que en sí misma se legitima: tales son los aspectos complementarios del análisis spinozista. En su conjunto suponen una respuesta original, ciertamente sugestiva, al problema de las relaciones entre conocimiento y voluntad, racionalidad y deseo. Según R. Misrahi, “el conocimiento del espíritu es el de una causalidad del deseo, pero es también la comprensión -o la inteligencia que podemos tener de ese deseo” (47). Podemos añadir que ello es así porque el deseo, cuando es expresión auténtica del conatus, es en sí mismo racional, manifestación de la verdad de la Naturaleza. Este es uno

de los temas privilegiados desde los que puede rechazarse cualquier interpretación idealista del racionalismo de Spinoza: la racionalidad no es ninguna imposición del espíritu, sino el descubrimiento de la legalidad inmanente de la Naturaleza y de su efecto interiorizado en los individuos.

Hemos intentado describir el modelo ideal de funcionamiento de la voluntad y el deseo. Por supuesto que el desarrollo de los hechos no siempre se adecua a dicho modelo. El condicionamiento negativo de la sociedad, el azar de los encuentros, el peso de las pasiones, etc., suelen introducir conflictos, contradicciones que desvirtúan la autenticidad del deseo. Mas esto nos conduce ya a otro orden de problemas.

## TIEMPO Y ETERNIDAD

En el apartado sobre la definición del alma y de sus relaciones con el cuerpo, falta aún la consideración de un tema al que anteriormente aludíamos: *la eternidad del alma*.

“Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte” (48), según una conocida afirmación de la *Ética*. Piensa en la vida, conoce adecuadamente la naturaleza, a lo que corresponde un afianzamiento en las pasiones alegres. No hay en la perspectiva spinozista un sentimiento trágico de la muerte. La aceptación de lo necesario es el principio de la libertad.

Pero la muerte no es el final absoluto. Una parte de nuestro ser es imperecedera, eterna. ¿Cómo debe entenderse la eternidad del alma?

El *Breve Tratado* ofrecía una primera respuesta, de contorno semántico impreciso, pero acorde con la inspiración general de la obra. Según una de las constantes del pensamiento de Spinoza, el conocimiento “verdadero nos abre la vía de la beatitud y salvación eterna: “Este conocimiento nos lleva a referirlo todo a Dios y a amarlo, por la única razón de que él es soberanamente magnífico y perfecto, y a hacerle la ofrenda total de nuestra persona; en esto

efectivamente consiste el verdadero servicio de Dios, así como nuestra salud y felicidad eternas” (49). Una expresión como “la ofrenda total de nuestra persona” es en sí misma indicadora de que en el *Breve Tratado* no se encuentra aún la formulación acabada y original del spinozismo. Ofrece además esta obra un argumento en pro de la inmortalidad del alma de cierta resonancia panteísta: “Dios, única causa de la esencia (del alma), debería también, si el alma pereciera, ser causa de su no-esencia., alterándose él mismo y pereciendo” (50). Con todo, lo más atípico respecto a la obra madura de Spinoza es la idea de regeneración aquí presente: “Podemos decir en verdad que nacemos de nuevo; pues nuestro primer nacimiento tiene lugar cuando somos unidos al cuerpo, lo que está en el origen de tales efectos y movimientos de los espíritus animales; pero este otro segundo nacimiento tendrá, lugar cuando percibamos en nosotros otros distintos efectos del amor por el conocimiento de este objeto inmaterial; efectos que difieren de los primeros tanto como lo corporal de lo inmaterial y el espíritu de la carne. Esto es lo que puede llamarse una regeneración” (51).

Pensamos que la doctrina de la *Ética* supone una corrección de estos planteamientos. Ahora bien, dicha corrección resulta no de un rechazo directo o de una afirmación contraria, sino de la depuración racional de lo afirmado en el *Breve Tratado* (de ahí el interés que tiene el recordarlo). En este aspecto son decisivas la teoría del paralelismo y la comprensión del alma como “idea del cuerpo”; desde ellas podrá corregirse lo

255

que aún resta en el *Breve Tratado* de dualismo y de supremacía del alma sobre el cuerpo, pudiendo finalmente obviarse la interpretación de la eternidad del alma en términos regeneracionistas.

Conviene empezar por la definición precisa de los términos. La *duración* “es una continuidad indefinida de la existencia” (52). No es atribuible a la esencia de los seres, sino a su existencia. Para los seres creados -aquellos cuya esencia no implica la existencia, o sea, no son “causa sui”- la existencia es duración en el tiempo. Y como sabemos, “el tiempo no es una afección de las cosas sino tan sólo un simple modo de pensar, o como ya hemos dicho, un ser de razón; es un modo de pensar que sirve para explicar la duración” (53).

Radicalmente distinta y, en cierto sentido, lo contrario de la duración es la eternidad.”Por *eternidad* entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna” (54). Así, en Dios la existencia y la esencia se identifican. En esa medida no puede atribuírsele la duración, pues “atribuir a Dios la duración es distinguir en efecto su existencia de su esencia” (55). Resulta, pues, que ni la duración es atribuible a Dios, ni la eternidad es atribuible a los seres finitos por sí mismos.

Centrando ya el análisis en los seres finitos, podemos establecer lo siguiente: 1) Su existencia es durable, temporal. 2) Su esencia no es por sí misma eterna. 3) Pero sí lo

es en tanto esa esencia se deriva necesariamente de Dios y participa de su eternidad. Lo dicho es suficiente para *descartar cualquier interpretación que conciba la eternidad del hombre como vida perdurable*. La vida, la existencia humana, necesariamente se acaba; y por tal debe entenderse que queda excluida cualquier prolongación de la vida más allá de la muerte física: la vida terrenal no se transmuta en otra forma distinta de vida. No se trata por tanto de que a la existencia corporal, una vez acabada, le sucede la vida eterna; lo que en el hombre hay de eterno coexiste con su dimensión temporal mientras ésta se conserva.

El cuerpo existe en el tiempo. El alma es conocimiento de lo que acaece al cuerpo, y en esa medida se mantiene en la duración junto con el cuerpo. La existencia de ambos es paralela, su muerte conjunta. La necesidad de que así sea se torna evidente desde la perspectiva del paralelismo, según la cual -recordémoslo- “el alma y el cuerpo son un solo y mismo individuo, al que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión” (56). El alma como expresión bajo el atributo Pensamiento de la realidad existencial del cuerpo, de sus vivencias, desaparece al desaparecer éste. Tal vez lo más contundente a este respecto sea lo afirmado en la Proposición XXI de *Ética V*: “El alma no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas sino mientras dura el cuerpo” (57). Se excluye aquí que el alma en su dimensión eterna tenga conciencia de lo que el cuerpo fue, de su existir.



257

Y cabe concluir que al no recordar el cuerpo, tampoco recuerda lo que ella era en su dimensión temporal, o sea, su carácter de expresión cognoscitiva del existir corporal.

Por tanto, y esto es importante, tampoco puede entenderse la inmortalidad del alma como si de una inmortalidad *personal* se tratase: no se conserva conciencia de lo que el hombre fue como individuo, de sus vivencias personales.

Sin embargo, “el alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno” (58). El alma es eterna en tanto es expresión (eterna) de la *esencia* del cuerpo, no ya conocimiento del *existir* corporal. Lo que de eterno hay en el alma corresponde a la eternidad del concepto o idea que expresa la esencia del cuerpo. ¿Y qué es la eternidad de una idea sino su necesidad lógica, la necesidad que la incluye en el sistema total de la racionalidad? La esencia del cuerpo es una verdad eterna, y tal verdad está representada por el alma, que constituye así “un modo eterno del pensar”. Ahora bien, a este nivel nuestra alma “es un modo eterno del pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y éste 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” (59). Como sabemos, el entendimiento de Dios es el sistema necesario de la racionalidad objetiva. Por tanto, la eternidad del alma le vendría otorgada por su carácter de ser un momento lógico de este sistema impersonal y objetivo de racionalidad. Como decíamos: la eternidad del alma es reducible a la

necesidad lógica de la idea que expresa la esencia de un cuerpo.

Así se entiende también que el alma no sea eterna por sí misma, sino por derivación de la eternidad divina. Según la Proposición XXII de *Ética*, V: “en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad” (60). La Proposición siguiente asimila tal idea con lo que hay de eterno en el alma humana. La eternidad del alma se da pues *en Dios*, es decir, *en* el entendimiento infinito; no es por tanto una eternidad autosuficiente, sustentada en sí misma, sino que le viene dada por su inclusión en el orden eterno del entendimiento infinito.

Pero lo más significativo a este respecto es la Demostración de la Proposición XXII: nos parece que aporta la prueba decisiva de que la eternidad del alma se identifica con la necesidad lógica. La idea que expresa la esencia de un cuerpo “debe ser necesariamente concebida, por ello, *por medio de la esencia misma de Dios*” (61). Se concibe por medio de la esencia misma de Dios, ya que el conocimiento del efecto implica y se deriva del conocimiento de la causa. Si la eternidad del alma se deriva de la eternidad de Dios por medio del entendimiento infinito, lo es porque la veracidad de la idea que ella representa se deriva de la potencia veritativa de la idea de Dios, verdad eterna por antonomasia y fundamento necesario del orden inteligible. Es el propio Spinoza quien remite la prueba de que la idea-alma se da *según una cierta necesidad eterna*, a la

Proposición XVI de la Parte I. Como recordamos, aquella proposición en la que se muestra a Dios como causalidad necesaria del orden de lo verdadero. La argumentación sobre la inmortalidad del alma se apoya pues básicamente en la misma proposición que establece la necesidad eterna como la necesidad del orden lógico.

R. Misrahi afirma: “Cabría correr el riesgo de traducir esta idea, en un lenguaje no spinozista, diciendo que “la eternidad” de un hombre, después de su muerte, no es otra cosa que la integración lógica y existencial de todo lo que fue en la totalidad del contexto que lo explicaba. Esta integración lógica es el *pensamiento* de los que dicen “la eternidad, la verdad indestructible de lo que fue el muerto” (62). En términos similares se expresa Vidal Peña: “Lo que Espinosa está diciendo es que, muerto el cuerpo, sigue siendo una verdad eterna que era como era y actuó como actuó debido a tales y cuales causas” (63). Creemos que esta es una “traducción” posible del pensamiento de Spinoza, y la compartimos, pero hemos de reconocer que no es la única posible, dada la incertidumbre que provocan otros textos de la *Ética*.

La cuestión podría reformularse de este modo: ¿la muerte del hombre supone que el alma se reincorpora al modo infinito inmediato del Pensamiento -orden objetivo de la verdad-, no quedando ningún rasgo individualizado de lo que ella subjetivamente fue? Así parece ser, en una primera aproximación, ya que el alma en su eternidad no recuerda nada de su existencia unida al cuerpo. Ahora bien, el *entendimiento*,

260

aún unido al cuerpo, cuando conoce según el tercer género lo hace *sub specie aeternitatis*, “desde la perspectiva de de la eternidad” (64). Quiere esto decir que conoce las cosas según la necesidad eterna con la que se derivan de Dios: su punto de vista es el mismo del entendimiento in finito o, en otros términos, su conocimiento es la interiorización consciente y *subjetiva* del orden objetivo de verdad representado por el entendimiento infinito. Nuestro entendimiento, mientras permanece unido al cuerpo, conoce no según determinaciones corporales, sino según las exigencias eternas de la verdad, y en esa medida está ya incorporado o inmerso en la eternidad (“el tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal, en cuanto que el alma misma es eterna” (65). Spinoza dice en concreto que la parte eterna del alma es el entendimiento, y la perecedera es la imaginación (66).

Nos encontramos pues con que el alma en su eternidad no recuerda nada de su existencia unida al cuerpo. Pero hay un nivel en el que el alma (67) ya durante ese existir se destaca, por así decirlo, del cuerpo, en tanto que no conoce según determinaciones corporales. Pues bien, acaso dicho nivel perviva, la conciencia de él no se extinga.

La pregunta es entonces la siguiente: Si el alma (en su particularidad de entendimiento) se sitúa en la perspectiva de la eternidad mientras está unida al cuerpo y adquiere por tanto durante ese estadio un conocimiento que es interiorización y subjetivización del orden eterno de la verdad, ¿es posible que tras la muerte corporal se conserve

la conciencia individualizada del alma, su dimensión subjetiva de conocimiento? En cuyo caso la subjetividad perdida sería la que está asociada al cuerpo, la de la imaginación, pero no la que se arraiga en el entendimiento. En apoyo de esta interpretación parece estar la siguiente afirmación de Spinoza: “Puesto que del tercer género de conocimiento surge el mayor contento que darse puede, de ello se sigue que el alma humana puede revestir una naturaleza tal, que lo que de ella parece con el cuerpo, según hemos mostrado, carezca de importancia por respecto a lo que de ella permanece” (68). Lo que permanece del alma es la *naturaleza* de que ella se inviste a través del tercer género de conocimiento. Y precisamente en la medida en que aumenta esta clase de conocimiento, en que se amplía la parte eterna del alma, disminuye el temor a la muerte; tal parece que fuera debido a la conciencia de que una proporción mayor del conocimiento actual que constituye el alma se trasvasa a la eternidad, desapareciendo correlativamente la inquietud ante la muerte.

Podrían añadirse otros argumentos. Por ejemplo: Spinoza ha dicho que a toda idea verdadera le sigue necesariamente la conciencia de esa idea, o idea de la idea. Por tanto, sería lógico pensar que a la idea que se da en Dios de la esencia de un cuerpo (el alma eterna que lo concibe) corresponda una idea de la idea, lo que de alguna forma introduciría una dimensión de conciencia subjetiva en la eternidad del alma humana. Otro ejemplo: G-. Deleuze mantiene que en el planteamiento de Spinoza nuestra alma

262

conserva después de la muerte la capacidad de ser afectada, que tiene “afecciones derivadas de las ideas de tercer género, las cuales son necesariamente afecciones activas e intensas (69). Todo esto, pensamos, sólo sería posible en el marco de alguna individualidad consciente del alma.

Ahora bien, con respecto a lo afirmado por Deleuze, aparte de que no vemos con claridad suficiente lo que pretende indicar, no hemos encontrado referencias concretas en Spinoza que lo avalen. Sobre que exista conciencia en el alma, una idea de la idea que ella eternamente es, digamos que sólo tendría vigencia si esta última fuera una idea “individualizada” en el sentido de que aportase una concepción *subjetiva y activamente pensada* que se añadiera a lo que es la idea como mera parte objetiva del entendimiento infinito u orden impersonal de la verdad. En caso contrario, la idea de la idea se dará ciertamente, pero en el entendimiento infinito. La pregunta sigue planteada pues en los mismos términos: ¿en la eternidad se conserva la conciencia individualizada del alma? Lo que anteriormente comentábamos sobre el entendimiento como parte eterna del alma, y sobre el carácter eterno de aquella parte integrada por ideas del tercer género, se presta a una doble lectura.

La parte eterna del alma es el entendimiento. Pero ¿qué es aquí el entendimiento?: la expresión en la mente del conatus individual (según la definición de la Parte II), o el orden objetivo de la verdad (según la fórmula del T.R.E,

“lo verdadero, o sea, el entendimiento” (70). La misma interrogación es aplicable al conocimiento de tercer género y la eternidad que comporta: supone, como sabemos, la interiorización por parte del alma del orden eterno de la verdad. Pero ¿qué es exactamente lo eterno?: la actividad del alma que interioriza y la subjetividad a ella asociada, o lo por ella interiorizado, es decir, el contenido objetivo de la verdad. Creemos sinceramente que el punto de vista de Spinoza no está expresado con la claridad requerida, y que no ofrece una formulación acabada de esta temática; por tanto es imposible pronunciarse con certeza total. Sin embargo, una vez puestos a “interpretar”, nos inclinamos por la última opción: *lo eterno del alma es el sistema objetivo de verdades que ella asume*. Su eternidad no debe pues entenderse como permanencia de la individualidad consciente y subjetiva. Como decíamos anteriormente, la eternidad es sinónima de necesidad lógica; y si ello es así para Dios (según vimos en el primer capítulo, en Dios no se da entendimiento ni voluntad personales) también debe serlo para el alma humana en su dimensión eterna. En expresión de R. Caillois: “El individuo muere, el pensamiento vive” (71), pero un pensamiento -añadimos- que no es ya conciencia personal.

Es cierto, como ya observaba Leibniz a propósito de Spinoza (72), que una “eternidad sin memoria” no va más allá de la eternidad de una figura geométrica, es decir,

de la verdad eterna que ella representa. En la formulación de R. Misrahi, traduciendo a otro lenguaje la idea de Spinoza, la eternidad de un hombre es equivalente a la verdad indestructible de lo que ese hombre fue. No parece fácil encontrar un término medio entre esta clase de eternidad y la eternidad basada en la trascendencia religiosa.

No obstante, mientras el hombre vive -y el alma conoce adecuadamente- realiza la eternidad en el tiempo, piensa y da vida a lo eterno.



**NOTAS**

(1).- E., II, Prop.VII, escolio (E., pág. 115; Van Vloten, I, pág.78).

(2).- E., II, Prop.VI (E., pág. 113; Van Vloten, I, pág.77)

(3)-- Subrayamos que al negar aquí el materialismo de Spinoza nos referimos tan sólo a este aspecto concreto. Pues hay ciertamente otros elementos conceptuales del sistema que pueden ser considerados materialistas. Entre los que juzgan materialista en su totalidad o en parte la filosofía de Spinoza, es frecuente el destacar como punto decisivo para tal valoración la idea de que la extensión es un atributo divino, siguiendo así el dictamen de Bayle en el célebre artículo *Spinoza* de su *Dictionnaire historique et critique*. Sin embargo, sabemos que el Dios spinozista es la realidad absoluta, no sólo ni predominantemente la extensión. Por ello, el materialismo es ahí una exclusión (la de Dios, espíritu puro) más que una afirmación positiva; en todo caso, no es ese el punto decisivo. Antes bien, el materialismo spinozista se centra en la concepción antiteleológica, en el rechazo de la causalidad final, sustituida por la causalidad eficiente inscrita en un sistema de necesidad universal. Todo ello converge, a propósito del hombre, en una específica concepción de la libertad, con la consiguiente subversión del orden moral convencional y la

negación de toda clase de espiritualismo. Por contra, nos parece ocioso considerar (como a veces se hace) que Spinoza da una respuesta materialista al problema del conocimiento: el realismo epistemológico no es sinónimo de materialismo, según muestra reiteradamente la historia de la filosofía. *Lo que define en verdad a la epistemología spinozista es su racionalismo total.*

(4).- Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., págs. 98 y siguientes.

(5).- E., II, Prop. IX, demostración (E., pág.120; Van Vloten, I, pág. 80). Subrayado nuestro.

(6).- E., II, Prop.VII, escolio (E., pág 115; Van Vloten, I, pág.78). Subrayado nuestro.

(7).-E., II, Prop. III (E., pág. 111; Van Vloten, I, pág.75).

(8).- “La esencia del alma consiste en ser, en el atributo pensamiento, una idea o una esencia objetiva que nace de la esencia de un objeto que existe realmente en la naturaleza. Digo de un objeto que existe realmente, sin precisar más, a fin de comprender no sólo a las modificaciones de la extensión, sino también a las modificaciones de todos los atributos infinitos que tienen un alma en la misma medida que la extensión”. C.T., Apéndice, R. Caillois, pág. 93.

(9).-E., II, Prop. XIII, escolio (E., págs.125-26; Van Vloten, I, pág.84).

(10).- Delbos, *Le spinozisme*, op. cit., pág. 86.

(11).- Gueroult, op. cit., tomo II, págs. 64 y ss.

(12).- E., pág.108; Van Vloten, I, pág.73.

(13).- E., II. Prop. XI, corolario (E., pág. 123; Van Vloten, I, pág.82).

(14).- E., V, Prop .XL, escolio (E., págs. 389-90; Van Vloten, I, pág. 271).

(15)-- I. Falgueras Salinas, *La “res cogitans” en Espinosa*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1.976, pág. 281, afirma: “Puesto que el dato inicial e inconfundible es la idea verdadera dada, la filosofía espinosiana debe ser considerada una filosofía del *cogito* o de la conciencia; más exactamente, una reconstrucción especulativa de la conciencia objetiva”. No creemos que en sentido estricto la filosofía de Spinoza pueda ser considerada una filosofía del *cogito*. Precisamente porque el punto de partida de su filosofía es la idea primera dada, o sea, la idea del Ser absoluto. El conocimiento filosófico no se instaura a partir de la experiencia originaria del yo que piensa, sino que se abre, de entrada, a la idea de Dios. Y además, el sujeto pensante participa de un orden de verdades que no es establecido por él, en cuanto modo finito del pensar, sino que constituye un modo infinito derivado de Dios. Tal vez no sea ajena a esa consideración de la filosofía de Spinoza la conclusión sobre el paralelismo a la que llega Falgueras Salinas: “El pensamiento constituye, al margen de lo

268

que creyera Espinosa, una actividad asimétrica que se realiza toda por parte de un sujeto sin que exista una actividad paralela del lado de las cosas” (pág. 289).

(16).- El paralelismo es de una importancia decisiva en el conjunto del sistema. Sin embargo, es una de las partes más frecuentemente criticadas. A título de ejemplo, Vincenzo de Ruvo (*Il problema della verità da Spinoza a Hume*, Padova, CEDAN, 1.970, pág. 32) afirma: “Todo este discurso, que a muchos parece de una coherencia ejemplar, en realidad está basado en un conjunto de conceptos contradictorios, fusionado con una verdad innegable”. Pero el paralelismo, pensamos por nuestra parte, está tan íntimamente ligado al resto de la ontología spinozista que, en caso de ser contradictorios los conceptos que lo definen, sería también contradictoria la mayor parte del sistema.

(17).- E., III, Prop. II (E., pág. 185; Van Vloten, I, págs.122-23)

(18).- Sergio Pérez-Espejo.- *Formallogische und Dialektische Identität bei Spinoza*, Frankfurt am Main, Ed. Verlag Gerhard Michler, 1.964, pág. 59: “La tesis de la correspondencia, aunque abstracta, es la última estación en el camino de la dialéctica de la polaridad sujeto-objeto”.

(19).- E., pág.108; Van Vloten, I, pág. 73.

(20).- Spinoza define de esta forma el alma a través de dos proposiciones: la Prop. XI establece que el ser actual

269

del alma “es la idea de una cosa singular existente en acto”; y la Prop. XIII precisa que tal cosa es un cuerpo (E., págs. 122 y 124; Van Vloten, I, págs. 82 y 83).

(21).- E., II, Prop. XIII, escolio (E., pág.125; Van Vloten, I, pág. 84).

(22).- V. Delbos, *op. cit.*, págs. 80-81.

(23).- S. Zac, *op. cit.*, págs. 95 y 97.

(24).- E., II, Prop. XIII, escolio (E., pág.126; Van Vloten, I, pág. 84).

(25).- E., pág.133; Van Vloten, I, pág. 89.

(26).- E., II, Prop. XIV (E., pág.133; Van Vloten, I, pág. 89).

(27).- Véase la Prop. XII de E., II (E., pág.124; Van Vloten, I, pág. 83).

(28).- Axioma I, post. Lema III, post. Prop. XIII de E., II (E., pág. 128; Van. Vloten, I, pág.86).

(29).- E., II, Prop. XXIX, escolio (E., págs.147-48; Van Vloten, I, pág.99).

(30).- E., II, Prop. XIX (E., pág. 139; Van Vloten, I, pág. 93).

(31).- Señalemos tangencialmente que si la imaginación se limitase a tomar conciencia de la afección corporal en sí misma, sin relacionarla con la causa, sin pretender explicarla, su conocimiento no sería erróneo. Más aún, el conocimiento adecuado no destruye la impresión sensible (el ejemplo del Sol, en el escolio

270

de la Prop. XXXV de E., II). La idea imaginativa no es inadecuada en lo que afirma, sino en aquello de lo que carece: la explicación racional. Ahora bien, el error de la imaginación consiste en tomar su verdad parcial (la afección corporal) por la verdad total (la explicación causal de la afección). En otras palabras, lo inadecuado del conocimiento imaginativo, tal como se da habitualmente, consiste en la derivación de una idea de la causa a partir de la afección percibida.

(32).- E., III, Prop. I, corolario (E., pág.185; Van Vloten, I, pág.122)

(33).- E., III, Prop. III (E., pág.190; Van Vloten, I, pág.126).

(34).- R., Misrahi, *Spinoza*, op. cit., pág, 89.

(35).- Ibid., pág. 90.

(36).- E., II, Prop. XLVIII, escolio (E., pág.168; Van Vloten, I, pág. 113).

(37).- E., II, Prop. XLVIII (E., pág.168; Van Vloten, I, pág. 112).

(38).- E., pág. 169; Van Vloten, I, pág. 113. A diferencia de Vidal Peña, preferimos la traducción literal de esta Proposición, pues entendemos que ella expresa adecuadamente el pensamiento de Spinoza, una vez tenida en cuenta la advertencia consignada en el párrafo siguiente.

(39).- E., pág.170; Van Vloten, I, pág. 114.

- (40).- E., II, Prop. XLVIII (E., pág. 168; Van Vloten, I, pág. 112)
- (41).-E., II, Definición III (E., pág.108; Van Vloten, I, pág.73).
- (42).- E., II, Prop. XLIX, escolio (E., pág.171; Van Vloten, I, pág.115).
- (43).- E, III, Prop. IX, escolio (E., pág.194; Van Vloten, I, pág.129).
- (44).- V. Delbos, *op. cit.*, pág. 124.
- (45).- E., III, Definiciones de los afectos, I, Explicación (E., pág. 244; Van Vloten, I, pág.167).
- (46).- M. Gueroult, *op. cit.*, tomo II, pág. 499.
- (47).- R. Misrahi, *op. cit.*, págs. 93-94.
- (48).-E., IV, Prop. LVII (E., pág.331; Van Vloten, I, pág.232).
- (49).- B.T., II, cap.18, R. Caillois, pág.71.
- (50).- B.T., II, cap. 23, R. Caillois, pág. 83.
- (51).- B.T., II, cap. 22, R. Caillois, pág.82.
- (52).- E., II, Definición V (E., pág.108; Van Vloten, I, pág.74)
- (53).- P.M., I, cap.4, Van Vloten, IV, pág.198.
- (54).- E., I, Definición VIH (E., pág. 51; Van Vloten, I, pág. 38.
- (55).- P.M. ,II, cap. I, Van Vloten, IV, pág. 204. Como se dice en la carta XII: “Por la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, la de la substancia se explica por la eternidad” (Van Vloten, III, pág. 39).

272

- (56).- E., II, Prop. XXI, esolío (E., pág.141; Van Vloten, I, pág, 95).
- (57).- E., pág. 374; Van Vloten, I, pág. 260.
- (58).- E., V, Prop. XXIII (E., pág.375; Van Vloten, I, pág. 260).
- (59).-E., V, Prop. XL, esolío (E., págs. 389-90; Van Vloten, I, pág, 271).
- (60).- E., pág. 374; Van Vloten, I, pág.260.
- (61).- Ibid., Demostración.
- (62).- R. Misrahi, *op. cit.*, pág, 65.
- (63).- Nota 10, pág. 375, de su edición de la *Etica*.
- (64).- A diferencia de la razón -segundo género- que conoce “desde una cierta perspectiva de eternidad” (E., II, Prop. XLIV, corolario 2; E., pág.163; Van Vloten, I, pág.110). Sobre la larga discusión en torno a la interpretación de “sub specie aeternitatis” y “sub quadam specie aeternitatis” véase: M. Gueroult, *op. cit.*, tomo II, págs. 609-18.

La traducción de Vidal Peña de estos términos es perfectamente adecuada.

- (65).- E., V, Prop. XXXI (E., pág. 380; Van Vloten, I, pág. 264).
- (66).- E., V, Prop. XL, corolario (E., pág. 389; Van Vloten, I, pág. 271).
- (67).- Podría añadirse que todo hombre está capacitado para conocer según el entendimiento: posee la potencia intelectual, aún cuando no desarrolle sus múltiples virtualidades.



273

(68).- E., V, Prop. XXXVIII, escolio (E., pág.387; Van Vloten, I, pág. 269).

(69).- G. Deleuze, *Spinoza et le problème...*, op. cit. , pág. 295.

(70).- T.R.E., Van Vloten, I, pág. 21.

(71).- R. Caillois.- *Introduction a Oeuvres Completes* de Spinoza, Ed. Gallimard, pág.

XLIV.

(72).- Sobre la crítica de Leibniz al concepto de eternidad en Spinoza: G. Friemann.-

*Leibniz et Spinoza*, París, Gallimard, 1.962, págs. 172-ss. y 238-ss.

## CAPITULO IV

### ESENCIA HUMANA Y DINAMISMO EXISTENCIAL: EL DESEO

## DEL CONATUS AL DESEO

El concepto de conatus es uno de los conceptos nucleares de la antropología spinozista y, en particular, el gran nervio conductor de su pensamiento ético. Desde la perspectiva que aporta adquieren su último esclarecimiento algunos de los temas esenciales del sistema. Así, el tema de la libertad, la relación individuo-comunidad, la “salvación” última del hombre ...

Hasta la aparición del conatus la antropología de Spinoza está dominada por el paradigma mecanicista. La teoría del paralelismo y la definición del alma en tanto idea del cuerpo correspondiente, no deben ser consideradas como un correctivo del análisis mecanicista de los cuerpos, sino más bien como su complemento racionalista. En el presente capítulo nos proponemos estudiar la nueva perspectiva que abre el concepto de conatus y, desde ella, indicar las vías de comprensión de los temas aludidos.

Esta inquisición debe versar en concreto sobre si *a través del conatus la necesidad mecanicista se convierte en libertad*, si no en una libertad asentada en la indeterminación -impensable siempre en el spinozismo-, sí en esa forma particular de libertad que consiste en la interiorización libre y consciente de la necesidad. Ello sólo sería

posible en la medida en que el conatus introduzca en el hombre una dimensión activa, un dinamismo nuevo e irreductible a las determinaciones mecánicas. De ese modo, el individuo humano se realizaría según un finalismo interno, que -recordémoslo- le era negado desde la perspectiva del mecanicismo; alcanzaría una “interioridad” específicamente humana.

Adelantamos ya nuestra opinión de que *el alcance teórico del conatus es precisamente el de definir esta nueva y compleja dimensión del hombre*. Intentaremos ahora justificarla. Dado que en su momento analizamos el conatus en su aplicación a la generalidad de los cuerpos, nos corresponde ahora considerarlo en su vertiente específicamente humana, o sea, en su realización efectiva como deseo.

El conatus es potencia, participación intensiva en la potencia infinita de Dios. Al igual que “la potencia de Dios es su esencia misma” (1), el conatus-potencia constituye la esencia actual del modo finito. En la primera parte de nuestro trabajo estudiamos la identificación en Dios de su esencia y su potencia, principio de importancia capital en la articulación del sistema. A ello nos remitimos ahora, recordando que dicha identificación no significa la reducción de Dios a pura actividad sin contenido propio o sustento, sino más bien la determinación de la sustancia como potencia siempre en acto, activa o productora *necesariamente* de infinitos modos. A Dios no pertenece el poder de actuar (que le atribuye la

representación imaginativa y antropomórfica) según el “libre” decreto de una conciencia o voluntad indeterminadas, de tal forma que siempre existiría una dualidad entre su poder y sus realizaciones. El ser y el obrar de Dios se identifican; su esencia es activa (*actuosa*).

Pues bien, si en dicho sentido la esencia de Dios coincide con su potencia, necesariamente ese dinamismo debe expresarse en infinitos modos, ellos a su vez plenamente dinámicos, partícipes en diversos grados de la potencia infinita. El concepto de inmanencia complementa la comprensión de esta temática, revelando que los seres singulares son partes *intensivas* de la potencia de Dios. No realidades separadas a las que por libre decreto y desde el exterior se otorgaría una capacidad de actuar, sino internamente unidas a Dios por el vínculo de su potencia, la cual no solamente manifiestan, sino que ella las constituye como grados de intensidad o partes de sí misma. “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 su esencia actual, es una parte de la infinita potencia, esto es, de la esencia de Dios o la Naturaleza” (2).

Hasta tal punto la esencia actual del hombre es su participación en la potencia de Dios, que “si fuese posible que

el hombre no pudiera sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de la sola naturaleza del hombre mismo, se seguiría que no podría perecer, sino que existiría siempre necesariamente” (3). El hombre por su *sola naturaleza* es expresión de la potencia infinita; su propio dinamismo es imperecedero en virtud de lo que expresa. Ahora bien, el hombre está inmerso en un sistema de necesidad natural y, por ello, la realización de su conatus, su existencia y actividad, estará condicionada por las acciones de lo exterior. Mas conviene aún seguir el análisis del conatus-deseo en su determinación interna.

El *esfuerzo (conatus)* por perseverar en el ser propio y el *deseo* de aquello que nos afirma en nosotros son dos momentos de lo mismo, ya *que la conciencia del conatus integral, manifestada en virtud de una afección nuestra, constituye el deseo*. Pero un deseo que no lo es de nada externo al propio conatus, que no es deseo de cosa o bien particular alguno, ni deseo de Dios, de infinitud o de absolutez (para que el deseo lo fuese de Dios haría falta concebir a Dios como algo separado y externo, extrínseco al propio deseo. Hay que pensar radicalmente la inmanencia. Podría incluso decirse que el deseo *es* Dios o la Naturaleza, si no en y por sí mismo, sí como expresión suya. Pero a fin de evitar equívocos, digamos que el deseo es la obra auténtica y genuina de Dios, que Dios está en él como causación inmanente, y no como teleología externa. El deseo sólo es en función del conatus; se

279

desea aquello que a éste último conviene, es decir, lo que lo reafirma. Por ello puede decirse indistintamente que la esencia del hombre es el conatus o que es el deseo.

Ahora bien, en todo esto hay muchos implícitos que in teresa clarificar, aún a riesgo de repetir algunas consideraciones. El conatus, potencia de ser o autoafirmación, se transforma en deseo (A) *cuando es determinado a hacer algo*; (B) *en virtud de una afección cualquiera que se da en él*.

(B).- Una afección (*affectio*) es una *alteración o modificación* cualquiera del individuo, de su conatus. No hay por qué pensar (como a veces se ha hecho) que la afección se refiere sólo al cuerpo, aunque Spinoza repite insistentemente que la idea de las “afecciones corporales está en el germen del proceso cognoscitivo: éstas son un caso particular de afección. Por ‘afección de la esencia humana’ entendemos cualquier aspecto de la constitución de esa esencia, ya sea innato o adquirido, ya se conciba por medio del solo atributo del pensamiento, ya por el de la extensión, ya se refiera, por último, a ambos a la vez” (4). Lógicamente, la afección es efecto de la actividad de los otros seres individuales, ya sea una actividad “externa” (lo que Spinoza llama “el azar de los encuentros”), o “interna” (acorde con el sistema de la necesidad natural). Uno de los determinantes de la percepción humana es la mayor o menor capacidad de ser afectados.

(A).- La alteración del individuo lo determina a hacer algo, a actuar; y esto es lo constitutivo del deseo. Por el

deseo el individuo se reafirma en sí mismo, actúa no reactivamente, sino en función de la propia potencia, ya que integra la afección producida por los otros seres en la dinámica propia de su conatus; la modificación es reconvertida según la orientación interna del conatus, adecuándola a él (el logro en tal empresa se manifiesta en alegría, el fracaso en tristeza). Sin contar con la posterior dimensión realizadora del conatus, dimensión consistente en la provocación activa de las relaciones y sus efectos que nos convengan. El deseo nos abre desde nosotros mismos a los otros seres; por ello es actividad.

*El conatus es potencia de ser, el deseo es actividad.* Si el uno y el otro se identifican (el segundo es la realización cumplida del primero), quiere decir que la esencia actual del modo finito es radicalmente activa, que está constitutivamente vertida a la acción. “Perseverar en el propio ser” no es ya un resultado mecánico: es un esfuerzo, un dinamismo autoafirmador; y es un esfuerzo concretado en obras, pues sólo somos en la medida en que nos verificamos existencialmente.

También en esto somos expresión de Dios o la Naturaleza; al igual que en él, *nuestra potencia es nuestra esencia misma*. Lo cual tampoco significa que quedemos reducidos a mera actividad sin contenido propio o sustento. Antes bien, nuestra potencia es manifestación de un ser individual y específico. Lo peculiar y distintivo de la potencia humana, respecto a la de Dios, resulta de que emerge en el interior de



un complejo sistema de determinaciones. Se alza en alguna medida *frente* a la de los otros seres particulares. Nos referimos en concreto a que las afecciones del ser finito -a diferencia de las afecciones de la Substancia- no son en primera instancia “activas”, es decir, no se derivan internamente de su propia naturaleza, sino que son efecto de las causas exteriores. Pero esta suerte de enfrentamiento entre los conatus individuales es al mismo tiempo exigencia de que la esencia de cada modo se revalide en sus actos, en el conflicto de la existencia. No hay dualismo alguno entre la esencia y la existencia (aunque ya señalamos en su momento que la relación viva entre ambas no está suficientemente explicada en Spinoza). Volvemos a lo anterior: la capacidad de ser se identifica con la capacidad de obrar; *se es lo que activa y existencialmente se alcanza a ser*, de acuerdo con las posibilidades de la propia esencia-potencia. El deseo es la afirmación viva y operante del conatus.

En todos estos planteamientos creemos habernos atendido estrictamente al pensamiento de Spinoza. Su modernidad es sorprendente. Precisamente por ello se corre el riesgo de comparaciones precipitadas y asimilaciones fáciles. Para evitarlas, nada mejor que situarlo en sus justos términos. “El deseo no es en Spinoza un querer, origen de la desgracia de todo ser, ni tampoco un impulso, fuerza sustancial y dinámica confusa, ni un inconsciente, noche profunda del espíritu. Ciertamente, el spinozismo está en el origen de todas esas filosofías, y para comprender a Hegel,

Schelling, Schopenhauer, Jung o Freud es necesario primero pasar por Spinoza. Eso es bien conocido. Pero la fecundidad de una filosofía no puede permitir confundirla con sus frutos, y es respetar mejor la historia notar las originalidades con las filiaciones” (5)

Las filiaciones de Spinoza son suficientemente conocidas. Además de la ciencia mecanicista, influencia dominante, puede detectarse en Spinoza la inspiración general del estoicismo clásico y (de forma más externa, según entendemos nosotros) del naturalismo animista del Renacimiento.

De los varios aspectos en que se concreta esa plural influencia, nos interesa ahora el concerniente a aquella comprensión del hombre que tiene como punto de partida la afirmación de un determinismo natural. W. Dilthey ha analizado a este propósito las coincidencias de Spinoza con el estoicismo, señalando las semejanzas en la teoría de las pasiones y en la idea de virtud que las preside. Pero, lógicamente, las coincidencias se inician antes: “El estoicismo y Spinoza coinciden profundamente en concebir el cosmos y también el hombre como un sistema de fuerzas; aquí tenemos el punto central de enlace entre el pensamiento estoico y la época; sólo que la conexión teleológica de la Stoa se cambia, a partir de Galileo, en una conexión mecánica” (6). Y un punto extremadamente importante: “El principio de que el ser de cada cosa es la propia conservación lo ha recogido (Spinoza) de la tradición estoica” (7).

La consideración de estas filiaciones nos permitirá entender lo que hay de original en la antropología, de Spinoza, que pensamos se sitúa básicamente en torno a lo anteriormente indicado sobre el conatus-deseo.

El estoicismo pensó la naturaleza como un sistema ordenado de fuerzas que necesariamente determina el ser y la actividad de los hombres: la necesidad impera en el acontecer natural y en el específicamente humano, la libertad consiste en la aceptación interiorizada de lo necesario. La presencia de la naturaleza en el hombre se manifiesta fundamentalmente como “instinto de autoconservación” o “amor propio”. La máxima: “vive de acuerdo con la naturaleza” insta una ética que pasa originariamente por la conservación del propio ser.

Si a esto se añade la perspectiva antiteleológica de la física mecanicista, es fácil comprender que estamos ante algunas de las claves de la antropología spinozista y, en general, de la antropología del siglo XVII. W. Dilthey lo ha señalado con precisión: “Tres factores históricos cooperan en esta elaboración ulterior de la antropología creada por Vives y Telesio: las exigencias implicadas por la configuración racional del derecho, del Estado y de la religión; el material que se había conquistado por la reconstrucción filológica del estoicismo romano, los métodos y principios que ofrecía la ciencia mecánica de la naturaleza. Así nació la gran creación de la antropología de esta época: el establecimiento de leyes que dominan la conexión causal de la vida anímica de

tal modo que cada uno de los estados anímicos puede derivarse del principio supremo de la propia conservación de un ser psicofísico condicionado por el mundo exterior y que reacciona sobre él. Hobbes y Spinoza son, a base de Descartes, los representantes clásicos de esta antropología” (8). La otra novedad filosófica que aporta el siglo XVII a la tradición estoica es el racionalismo.

En lo que concierne específicamente a Spinoza, hay que tener siempre presente la estructuración de su sistema: la idea de Dios constituye el principio originario de todo el conocimiento de tercer género. Por tanto, incluso las ideas antropológicas deben derivarse de ella. Esto no es sólo una exigencia metodológica, sino también una fecunda realidad. Hasta el punto de que juzgamos que allí se motiva fundamentalmente la originalidad de su antropología.

El estoicismo afirma que la tendencia básica de cada cosa es la de su propia conservación. Spinoza cuando habla desde el mecanicismo mantiene igual principio; cuando se sitúa en la perspectiva ontológica añade algo más: una consideración dinámica del ser del hombre, que permite entender su esencia actual no como mero instinto biológico de autoconservación, sino como afirmación activa en sí misma. El conatus realizado como deseo es más que un deseo de supervivencia, es un deseo de sí mismo -de la esencia propia- o un deseo de cosas y de otros individuos *en tanto* que posibilitan la expansión del propio ser (veremos que si falta esta motivación el deseo se aliena, al “extrañarse” en algo distinto a él).

El deseo es voluntad que nada quiere, si no es su propia verificación esencial: es voluntad de voluntad. La referencia a Nietzsche parece aquí obligatoria, más aún cuando éste último se refirió expresamente a Spinoza al caracterizar la “voluntad de poder”, indicando que mientras el conatus spinozista es deseo de autoconservación, la voluntad de poder es aspiración a “ser más”, voluntad de intensificarse, de acrecentarse. Ciertamente, las diferencias entre Nietzsche y Spinoza sobre este punto son innegables. La razón última de ellas radica en los diferentes principios básicos de que parten. Spinoza piensa que cada individuo posee una esencia eterna, y que existe una verdad objetiva y necesaria que expresa tal esencia. Considera al individuo inmerso en un sistema de determinación natural, y plantea, en definitiva, que el ser y la inteligibilidad del hombre se derivan de una realidad absoluta, Dios o la Naturaleza. Por ello, el hombre no puede “ser más” de lo que necesariamente es, o sea, no puede como individuo sobrepasar las determinaciones de la Naturaleza. Nietzsche concibe al hombre como una relación indeterminada de fuerzas, a partir de las cuales -y según su voluntad de poder- se autoconfigura libremente. Su ser es plástico, moldeable. No es así en Spinoza.

Pero sí hay algo en la antropología spinozista que prefigura a Nietzsche: la recusación de toda teleología, externa. A esto nos referíamos antes cuando afirmábamos que el deseo lo que quiere es la afirmación de la esencia propia.

Papa Spinoza, *mi esencia a es mi fin*. Mi razón ontológica de ser es la razón suficiente de mi existir. La esencia es el motor y norma de la existencia, que actúa sobre esta última provocándola, corrigiéndola, para conseguir una plena adecuación entre ambas. La tensión entre esencia y existencia es la que da vida al deseo.

La existencia no es siempre conforme a la esencia. El hombre puede verse arrastrado por “el azar de los -encuentros”, por el orden inadecuado y alienante de la sociedad constituida. El deseo, correctamente entendido, es esfuerzo por ajustarse a la esencia propia y al orden esencial en el que ella se integra. El deseo nos relaciona con los otros seres, y en esta relación por la que establecemos lazos con el exterior, por la que afectamos y somos afectados, es donde se puede autenticar nuestro ser, donde se pueden desarrollar todas las potencialidades de nuestra esencia.

En esto consiste la verdadera libertad, en ser lo que uno auténticamente es. Así se supera el orden externo de lo ya dado, las imposiciones de la sociedad pasional. En definitiva, la fidelidad a si mismo es el camino de la libertad porque de esa forma se interioriza conscientemente el orden genuinamente esencial que se deriva de Dios. Volveremos sobre este punto. A modo de resumen, digamos que Spinoza, partiendo de una perspectiva estoica, reelaborada según la ciencia mecanicista, ha sido capaz de pensar el hombre en términos dinámicos, al comprenderlo ontológicamente como modo de la Substancia que al mismo tiempo

287

expresa e interioriza la potencia que a esta le es propia. Ello se concreta en el conatus-deseo en tanto tensión o impulso a revalidar activamente en la existencia lo que esencialmente se es. Allí radica la clave de la actividad humana y el criterio último de la moral.

Señalábamos que la originalidad de Spinoza en este tema tenía otro condicionante decisivo: el racionalismo. Si su epistemología no aporta grandes novedades respecto a la de Descartes, sí es nueva la aplicación ontológica del racionalismo que efectúa Spinoza, concretada en la teoría del paralelismo. Veamos sus repercusiones en el tema que ahora nos ocupa.

## CONCIENCIA Y DESEO

El desarrollo de las conclusiones alcanzadas en el capítulo anterior sobre la relación alma-cuerpo, nos permitirá mostrar la plena racionalidad del deseo, in separable de la conciencia reflexiva.

Hegel caracteriza al deseo (*Begierde*) como el primer momento constitutivo de la autoconciencia. El yo no reconoce al objeto externo en su realidad, pues su primera, actitud es la de afirmarse a sí mismo de modo excluyente, en oposición a todo lo que le es extraño. Lo cual supone que “la *autoconciencia* es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo”. Esta, para estar cierta de sí misma, necesita *anular al objeto, dominarlo y apropiárselo*: “Cierta de la nulidad de este otro, pone *para sí* esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de si misma como *verdadera* certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de modo objetivo” (9). Tal es el deseo. Por lo demás, la auto conciencia no va a encontrar en esta actitud una verdadera satisfacción, que sólo se produce cuando el yo reconoce la personalidad de otro yo, siendo reconocido por éste.



Como se sabe, dicha meta exige un largo camino, jalonado por numerosas mediaciones.

Las diferencias entre la concepción hegeliana y la concepción spinozista del deseo son notables. Para Spinoza, el deseo no es un momento a superar en el acceso a la Razón, sino que incorpora internamente o asume en sí mismo (como posibilidad, no en todos los casos) la plena racionalidad. Fácilmente se entiende que esta diferente caracterización del deseo tiene que ver con el fondo último de los respectivos sistemas. En Hegel, la Razón exige una génesis histórica y en la conciencia individual, es un resultado dialéctico; el deseo es uno de sus momentos constitutivos. Spinoza parte de la existencia de una racionalidad eterna e impersonal, susceptible de ser alcanzada en cualquier momento por el hombre. Ahora bien, la comprensión interna del deseo en ambos supone ya ciertas diferencias.

Spinoza no piensa que en el deseo se produzca un simple autoreconocimiento tautológico de la conciencia: la afirmación no mediada en el propio yo. El deseo se da y se hace consciente en virtud de una afección motivada por un agente externo. Y aunque el deseo supone esencialmente la afirmación en el ser propio, tal autoafirmación no es posible realizarla de forma adecuada si no es a través del *conocimiento verdadero* tanto del agente externo como de la esencia propia, en definitiva, a través del conocimiento verdadero de la Naturaleza y sus obras.

El deseo así entendido no niega el objeto (persona o cosa),

no pretende apropiárselo instrumentalmente, lo que supondría la desnaturalización de dicho objeto. El deseo es un deseo de sí mismo contrastado con la realidad exterior, mediado o verificado a través de ella. Debe reconocer al objeto en su auténtica realidad, para reconocerse a sí mismo, lo que equivale finalmente a reconocer el orden esencial que a ambos los articula y los hace expresión de Dios o la Naturaleza. El deseo que potencia la propia naturaleza llegará a coincidir con los deseos de otros individuos, afirmándose mutuamente (veremos como lo que más conviene a un hombre libre es otro hombre libre). Pero la concordancia se alcanza *dando plena validez existencial al ser de cada uno*, ya que al profundizar en la esencia propia se descubre el común substrato natural.

En resumen, el conatus-deseo es primariamente intento de autenticar el propio ser en la existencia, por tanto, en relación mediadora con otros individuos. El afianzamiento en sí mismo dará como resultado el reconocimiento mutuo.

Ahora bien, insistimos en que esto no es posible sino en la medida en que el deseo incorpore una conciencia verdadera de sí mismo y del mundo. El deseo no es vehículo para el conocimiento adecuado; antes bien, sólo el conocimiento adecuado legitima el deseo respecto a la esencia del individuo. A la esencia eterna del hombre corresponde una verdad eterna que la expresa, y a ésta última es necesario referirse para

que el deseo -y la existencia en general- sea expresión auténtica de la esencia.

El conatus, pues, se desarrolla en conformidad consigo mismo a través de las directrices del alma. En este sentido debe leerse un texto, por lo demás algo impreciso, del *Breve Tratado*: “Se puede concluir claramente que el amor natural de cada cosa para conservar su cuerpo no puede tener otro origen distinto de la idea o esencia objetiva de ese cuerpo, que se da en el atributo pensante” (10) (no cabe duda de que lo que aquí se llama “amor natural” es el conatus). Entendamos: *toda* cosa por su naturaleza persevera en el ser propio; el cuerpo humano *por sí mismo* tiende a perpetuarse. Lo que pretendemos decir es que el tránsito de la conservación física del cuerpo al esfuerzo integral del individuo que constituye el deseo, depende en su orientación, en su realización concreta, de la conciencia del propio cuerpo que las ideas aportan (independientemente de que tales ideas resulten adecuadas o inadecuadas).

Es revelador que, mientras las Propositiones VI-VIII de la Parte tercera que definen al conatus en líneas generales se refieran al “esfuerzo con que cada cosa”, la Proposition IX, al particularizar el análisis en el hombre, sólo hable del “esfuerzo del alma”. A partir de allí se repite: “el alma se esfuerza,” y, sobre todo, “el alma imagina...”, como elemento definitorio de las distintas pasiones. La clave está en que el deseo en tanto tensión existencial es efecto de la autoconciencia del alma.

No hay en esto ningún espiritualismo, ninguna imposición por parte del alma de exigencias que sólo a ella convengan. Se trata de que el alma se hace consciente de sí por medio de las ideas de las afecciones del cuerpo; de ahí deriva, el esfuerzo anímico por conocer, por afianzar su ser propio en las ideas; y *estas ideas son las que inducen el cuerpo a la acción, a la trama existencial del deseo* (como vimos en el capítulo anterior no hay deseo sin conocimiento, sin idea del objeto deseado). Ahora bien, las ideas de los objetos deseados incorporan interiormente las necesidades del apetito, expresan la verdad del conatus. En consecuencia, *el alma y sus ideas adecuadas se atienen a las exigencias del cuerpo*. No podía ocurrir de otro modo, pues la esencia del alma es el ser una idea del cuerpo.

Spinoza lo expresa con fuerza: “Lo que primordialmente constituye la esencia del alma es la idea del cuerpo existente en acto, el primordial y principal esfuerzo de nuestra alma será el de afirmar la existencia de nuestro cuerpo” (11). Así es posible entender la importante Proposición XI: “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” (12). (Aparte de las consecuencias éticas que derivan de esta Proposición, puede observarse en ella la coherencia del spinozismo: la necesaria correspondencia -paralelismo- entre los modos de diferentes atributos, y la determinación interna, de cada

modo en su orden atributivo, pues lo que aumenta o disminuye la potencia de pensar del alma es “*la idea* de todo cuanto...”). Estas aclaraciones sirven para comprender la función desempeñada por el alma en el paso de la determinación física al dinamismo existencial, en la realización del “conatus de todas las cosas” como deseo específicamente humano. Si sabemos ya que la idea no es una imposición “desde fuera” al cuerpo, sino la conciencia por la que el cuerpo se autoimpulsa a alcanzar en la acción su propia realidad, podemos afirmar con Spinoza que “los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados ‘afectos de ánimo’, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc.”; y “de todos (los modos de pensar) es la idea, por naturaleza, el primero, y, dada ella, los restantes modos (es decir, aquellos a quienes la idea es anterior por naturaleza) deben darse en el mismo individuo” (13).

Son “modos de pensar” porque se derivan de la idea. De hecho, los afectos o pasiones son modificaciones del alma, variaciones en su potencia de pensar. Eso sí, variaciones del alma que corresponden a las variaciones en la potencia de obrar del cuerpo. El amor y el deseo (no ya en su acepción de realización existencial del hombre, sino en tanto acto particular en el que aquella se concreta) están relacionados, pues, con la integridad del individuo, pero tienen la razón de su impulso “humano” o intencional en las ideas del alma, de cuya potencia de

pensar son expresión; lo cual equivale a decir que son “modos de pensar”.

El esquema, podría resumirse así:

A) La idea de lo que aumenta (o disminuye) la potencia de obrar del cuerpo, aumenta (o disminuye) la potencia de pensar del alma. Es decir, como punto de partida la variación en la potencia de pensar del alma está en función de la variación en la potencia de obrar del cuerpo. Esto es coherente, ya que el alma se define e individualiza en relación al cuerpo.

B) Esa *idea* de lo que acontece al cuerpo, si es una idea adecuada, redundará a su vez en una mejor disposición corporal, propiciará una mayor actividad o potencia de obrar. Si es una idea inadecuada motivará que el cuerpo se enfrente pasivamente (desconociendo la verdadera trabazón causal) a los acontecimientos exteriores, disminuyendo así su propia potencia. En todo caso, la idea orienta el apetito y determina el que un afecto sea activo o pasivo. Los afectos del alma son “modos de pensar”. En este sentido, puede decirse que la potencia de pensar del alma es la razón decisiva de que el conatus del individuo se realice como deseo propiamente humano. Sobre la posible circularidad de estos planteamientos, nos remitimos a lo indicado en el capítulo anterior.

C) Lo que el cuerpo y el alma alcancen a ser en su orden respectivo se corresponde necesariamente. Cuerpo y alma coinciden en sus exigencias esenciales. Ambos son una sola y misma cosa, expresada en dos atributos diferentes. Por

295

tanto, desarrollan un mismo poder a través de dos líneas.

El punto C) es el más importante, pues en él se centra la teoría del paralelismo. Pero este paralelismo se realiza existencialmente según lo apuntado en el punto B). Con él nos situamos también en la perspectiva ética que contempla la reforma y liberación del hombre. Por ello, estamos de acuerdo con las consideraciones de R. J. Mc. Shea: “La esencia del hombre es el deseo de comprender, en la medida en que la razón es ella misma una pasión [...]. El fin del hombre como criatura racional es su conservación a través del entendimiento, la conservación del entendimiento y la conservación de sí mismo como un ser coherente” (14). No es que el deseo sea sólo deseo de conocer; es algo que afecta a la totalidad del individuo, a todos los complejos niveles de su existencia, pero la orientación e intencionalidad del deseo provienen del conocimiento. La racionalidad da al deseo su forma y dimensión humanas.

Habría que matizar en este sentido la interpretación, por lo demás tan sugerente, de S. Hampshire: “Existe un evidente paralelismo entre la concepción freudiana de la *libido* y el *conatus* de Spinoza. La importancia de este paralelismo, que no es superficial, reside en que ambos filósofos conciben la vida emocional en tanto que basada en un inconsciente universal que conduce o tiende a la autoconservación”. La frustración de esta tendencia se manifiesta en nuestra vida consciente bajo forma de algún doloroso disturbio. “Freud y Spinoza concuerdan en que el

primer error de los moralistas convencionales es encontrar razones morales *a priori* para reprimir nuestra energía natural, nuestra *libido* o *conatus*. Ambos condenan el puritanismo y el ascetismo con similares tonos combativos y por similares razones [...], el ascetismo es sólo una expresión entre otras de la depresión de vitalidad y de la frustración de la *libido* o *conatus*” (15). Todo esto supone, en opinión de B. Hampshire, que tanto para Spinoza como para Freud la auténtica liberación consiste en el conocimiento de las causas verdaderas de nuestros deseos. Aún a sabiendas de que la conducta no es por entero reducible a nuestros deseos conscientes.

Ciertamente la *Ética* afirma que *no sabemos lo que puede un cuerpo*, en virtud de las solas leyes de su naturaleza. Es tentador ver aquí una premonición del inconsciente freudiano. Tal afirmación se da en el Escolio de la Proposición II, Parte tercera (16), inmediatamente antes de la definición del *conatus*, y en un contexto en el que se plantea la no-determinación del cuerpo sobre el alma, ni del alma sobre el cuerpo. Y no deja de ser sorprendente la constatación de ignorancia acerca de las potencialidades del cuerpo, cuando anteriormente se habían explicado la existencia y la actividad corporales según las leyes estrictamente científicas del movimiento. Podría juzgarse que dicha ignorancia se refiere tan sólo a la constatación del insuficiente desarrollo de la ciencia de la época; pero cuesta trabajo aceptar que Spinoza no aluda a otra clase de ignorancia, sobre el supuesto de que alguna dimensión del cuerpo será siempre inescrutable para la conciencia reflexiva.



Recientemente, G. Deleuze ha insistido en esto: “Spinoza propone a los filósofos instituir el cuerpo como modelo [...], esta declaración de ignorancia es una provocación [...]. Se trata de mostrar que el cuerpo excede al pensamiento que de él se tiene y *que el pensamiento no excede menos a la conciencia que de él se tiene* [...]. En una palabra, el modelo del cuerpo según Spinoza, no implica desvalorización alguna del pensamiento con respecto a la extensión, sino, lo que es mucho más importante, una desvalorización de la conciencia con respecto al pensamiento: un descubrimiento del inconsciente, y de un inconsciente del pensamiento, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo” (17).

Nuestra opinión al respecto se deduce de la interpretación general de Spinoza que ofrecemos, en concreto, de la valoración de su filosofía como un racionalismo realista. A propósito de la capacidad reflexiva hay dos consideraciones complementarias: Primera, la conciencia humana vive espontáneamente en la ilusión, desconoce por tanto la motivación verdadera de sus actos y de sus deseos, invierte el orden de los fines y las causas, etc. Segunda, el orden objetivo de la verdad *puede ser transparente* para la conciencia; el entendimiento finito está capacitado para adoptar el punto de vista del entendimiento infinito. Este último aspecto es algo así como el elemento de cohesión de todo el sistema: el negarlo pondría en cuestión, al privarles de su sentido globalizante, la mayoría de los temas que en aquél se incluyen. Por

tanto, en lo que corresponde a la potencia de la mente no creemos que exista ninguna disociación de principio entre la conciencia y el pensamiento objetivo, y si en alguna medida “el pensamiento excede a la conciencia” -según plantea Deleuze-, ello no sería más que una situación fáctica que el hombre debe, ya que entra en el dominio de sus posibilidades, superar. Con firme convicción, y sin que conduzca a dogmatismo alguno, Spinoza pensaba que “nuestra alma, en cuanto percibe verdaderamente las cosas, es una parte del entendimiento infinito de Dios; y, por tanto, es tan necesario que sean verdaderas las ideas claras y distintas del alma como que lo sean las ideas de Dios” (18). A falta de una precisión de Spinoza en sentido contrario, debe afirmarse que “lo inconsciente” del pensamiento es lo que aún no ha sido pensado, *pero puede serlo*.

Al mismo tiempo, no estamos de acuerdo en que el deseo, en tanto núcleo de la vida emocional, se base en un inconsciente universal o en cualquier otro género de inconsciente. Precisamente a través del deseo se introduce la racionalidad consciente en el hombre, tal como hemos intentado mostrar (no se olvide que las primeras ideas que tenemos son las de las afecciones corporales, y es en virtud de éstas por lo que “somos determinados a hacer algo”. Spinoza afirma que hay en el cuerpo una fuerza y una capacidad mayores que las conocidas, pero lo no-sabido del cuerpo será lo que anteceda, tal vez incluso lo que sobreviva al deseo: éste es en sí mismo, si se pretende realización auténtica del conatus, plenamente racional y

racionalizable. En otros términos, la esencia del alma es conocimiento antes que deseo,

¿A qué se debe, pues, el desconocimiento de lo que puede el cuerpo? ¿Cómo explicar que líneas después de constatar dicho desconocimiento se diga: “Tanto la decisión como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas 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”. La respuesta explícita de Spinoza viene a continuación: el alma no puede determinar los movimientos del cuerpo según decisiones libres, pues en ella no se dan tales decisiones libres, sino que éstas “surgen en el alma con la misma necesidad que las ideas de las cosas existentes en acto. Así pues, quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos” (19).

Que el alma no sea libre, en el sentido de que no es una realidad substancial de la que emanen decisiones libres en virtud de su autosuficiencia e indeterminación, que las decisiones del alma incorporen internamente las determinaciones corporales, etc., son temas que ya hemos analizado (y por supuesto, son temas complementarios de la consideración de que el deseo introduce la dimensión nueva de una clase distinta de libertad). *Lo “desconocido del cuerpo” remite en primer lugar a la crítica de esa*

300

*pretensión ilusoria de imponer desde fuera decisiones al cuerpo*, al reconocimiento de una legalidad propia del cuerpo, al enjuiciamiento de la conciencia ingenua que, en su habitual inversión del orden de las causas y efectos, toma por causalidad suya lo que es efecto de las determinaciones corporales: todo ello porque ignora lo que puede el cuerpo.

Pero no parece que con esto se agote la alusión de Spinoza: lo desconocido del cuerpo no lo es sólo para la conciencia ilusoria, lo es para toda conciencia. Enmarcada así en su racionalismo total, y sin desmentir expresamente su inspiración general, hay aquí la intuición de una perspectiva nueva: existen motivaciones corporales que necesariamente escapan a la conciencia reflexiva. Es de lamentar que constituya una indicación aislada, y que Spinoza no haya avanzado en el análisis de ese campo abierto (por ello no podemos pronunciarnos sobre su posible coherencia dentro del marco del racionalismo). Desde nuestra perspectiva histórica sabemos que Freud es quien más fructíferamente se ha ocupado de ello.

Este ligero desvío en nuestra exposición nos ha parecido necesario para hacer frente a una posible interpretación de ese punto en términos irracionalistas. Vemos en él un hueco por cubrir, pero que no pone en cuestión la valoración general del deseo que venimos ofreciendo.

## SUBVERSIÓN DEL ORDEN MORAL

Queda otro aspecto del conatus que, por suficientemente conocido y por la claridad y contundencia con que se formula, expondremos más brevemente. Nos referimos a la subversión de planteamientos morales que implica.

Hay que tener presente que el conatus es la obra genuina y auténtica de Dios o la Naturaleza, expresión pura de la potencia infinita; es, además, el resultado de la depuración racional de la idea teológica de “providencia” (según apuntaba el *Breve Tratado*). A partir de ahí es fácil deducir que las directrices ínsitas en el conatus deben convertirse en norma paradigmática del comportamiento moral. El conatus tiene en sí mismo su propia normatividad; él es medida y pauta de todos los valores.

Antes que Kant, y en una línea perdida tras el estoicismo griego, Spinoza ha pensado una ética radicalmente centrada en el sujeto, negadora de cualquier heteronomía de los valores, *autónoma* en el sentido de que se deriva del conatus y no tiene más norma que éste. El conatus es su propio fin, se determina a sí mismo según sus leyes internas. No hay Bien objetivo alguno, extrínseco al conatus, hacia el cual deba orientarse finalistamente. Además, este planteamiento no aboca a ninguna clase de formalismo, pues la determinación moral no se fundamenta en una razón pura y formal, sino en las exigencias

racionales implicadas en la dinámica real del conatus-deseo.

La objetividad de los valores es una ilusión más de la conciencia; y como toda ilusión, contiene en ella misma un principio de alienación. Jamás se insistirá bastante en lo engañoso de aquellas morales que establecen normas, preceptos o valores objetivos; jamás los hombres, mientras no esclarezcan su conocimiento, se librarán de ellas: la alienación de sus vidas, nos dice Spinoza, será el efecto subsecuente (20). La supuesta existencia de un Bien objetivo, externo y trascendente al propio deseo humano, descentra al hombre de sí, forzándolo a proyectarse hacia algo distinto de él -el supuesto Bien-, y haciéndole olvidarse de la única motivación auténtica que el hombre puede darse a sí mismo: la actualización o realización de su ser en el deseo, sabiendo que sólo así expresa cumplidamente la obra de Dios o la Naturaleza (21). Recuérdese que el deseo de nada es deseo sino de afirmar la propia identidad. Si hay un Bien distinto al deseo, el dualismo de intereses es inevitable

El deseo, decíamos anteriormente, nos abre a los otros seres. Nada hay pues en todo esto que propicie una consideración solipsista del hombre (que por lo demás representaría una incoherencia innegable respecto al conjunto del sistema). La clave está en que la relación del deseo individual con las cosas y con los otros individuos se establece desde la afirmación interna, en el propio ser. Hay,

si se quiere designarlo así, un “egoísmo” constitutivo por el cual, no es que cada individuo pretenda negar o despojar a los demás de su identidad, sino que vive la realidad de los otros -cosas y hombre- desde sí mismo. Spinoza pensaba, y juzgamos que con razón, que sólo de esta forma se establecen relaciones auténticas, y no alienantes, ya que cada uno, profundizando en su individualidad, encuentra lo universal, o sea, el vínculo infinito representado por Dios o la Naturaleza. Por el contrario, el olvido del propio deseo degenera en relaciones extrínsecas, azarosas, ilusorias y, en esa medida, propicias al alumbramiento de dioses antropomórficos, de embaucadores y de tiranos.

Hay que relacionarse con los demás desde sí mismo; juzgar que algo es bueno sólo porque nos conviene. “No deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo deseamos”. Es bueno aquello que nos afirma en nosotros mismos, que refuerza nuestro propio ser y, *por tanto*, nuestra potencia de obrar y pensar (se es siempre en acto, activamente, según veíamos: ser es potencia de actuar, dinamismo operante). Lo exterior nos afecta; al incidir sobre nuestro ordenamiento interno, nos modifica. Esta afección, si se adecua a nuestro deseo, nos fortalece; si es contraria a él, nos debilita; en virtud de ello el objeto causante de la afección será considerado bueno o malo. Para elucidar su bondad o maldad tenemos un índice irrefutable: el afecto o pasión que nos provoca. “*Entenderé por alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor*

*perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección. Además, llamo al afecto de la alegría, referido a la vez, al alma y al cuerpo, ‘placer’ o ‘regocijo’, y al de la tristeza, ‘dolor’ o ‘melancolía’” (22).*

Incluso el índice de la bondad de un objeto nos es interno. Bueno es aquello que nos hace experimentar alegría. Pero adviértase que la alegría no es un estado o una satisfacción pasiva, sino que constituye uno de los dos afectos “primarios” (el otro es la tristeza) en los que se despliega el deseo. De tal forma que los restantes afectos son derivaciones de estos dos, con lo que se incluye ya una primera clasificación valorativa: son buenos los afectos enraizados en la alegría, malos los arraigados en la tristeza. Spinoza hace algo más que una loa a la alegría, piensa a ésta como fuente y origen (auténtico venero) de los buenos afectos.

Sin preceptos u obligaciones, ni premios y castigos correspondientes, sin hipóstasis del bien que necesariamente imponen orientaciones finalistas a los hombres, extrañándolos de sí mismos, Spinoza ha concebido una ética sin más exigencias que la de revalidar activamente el ser individual, señalando la alegría como vehículo de su realización.

La alegría es una afirmación creadora en el ser propio o, en otros términos, es la expansión de uno mismo hasta sus últimas posibilidades. La valoración positiva



de la alegría es otro de los temas por los que Spinoza entronca con la tradición estoica. Dilthey así lo hizo notar: “(Los estoicos y Spinoza coinciden) en el otro punto profundo de la ética estoica: virtud es acción, fuerza, *fortitudo*, *gaudium*. En esta unión de la *fortitudo* con la libertad frente a lo exterior y con la conciencia correspondiente en el sentimiento alegre de la vida, en la identificación de esta forma anímica con la *virtus*, reside la perenne profundidad estoica que Spinoza hace valer; de aquí su polémica contra las virtudes religiosas de la humildad, el arrepentimiento y la compasión, en lo que coincide también con los estoicos” (23). En esta óptica, la alegría (y la felicidad en general, como indicará la Proposición que cierra la *Etica*) no es una recompensa a la virtud, sino la *virtud misma*. Con la salvedad, que después comentaremos, de una posible desviación de su sentido genuino.

La alegría es virtud, perfección, porque refuerza activamente el propio ser. Lo que Spinoza añade en este aspecto a la tradición estoica está relacionado con ese nuevo dinamismo existencial que introduce el concepto de deseo. Si el deseo era exigencia de desarrollar todas las potencialidades de nuestra esencia, de conformar fielmente a ésta nuestra existencia, la alegría es la fuerza necesaria para tal empresa.

**NOTAS**

- (1).- E., I, Prop. XXXIV (E., pág. 93; Van Vloten, I, pág. 66).
- (2).- E., IV, Prop. IV, Demostración (E., pág. 272; Van Vloten, I, págs. 187-88).
- (3).- Ibid.
- (4).- E., III, Definición de los afectos, I, Explicación (E., págs. 244-45; Van Vloten, I, pág. 167).
- (5).- R. Misrahi, *op. cit.*, pág. 95.
- (6).- Wilhelm Dilthey.- *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*, *op. cit.*, pág. 298.
- Los motivos fundamentales de la influencia estoica en Spinoza son analizados especialmente en págs. 296-308 y 458-60.
- (7).- Ibid., pág. 297.
- (8).- Ibid., pág. 434. Sobre las exigencias del racionalismo añade Dilthey en otra ocasión (págs. 452-53): "El centro de estos diferentes sistemas (de Descartes, Hobbes, Spinoza y Leibniz) lo constituye la construcción de los fenómenos mediante los conceptos lógicos, matemáticos y metafísicos. Como la ciencia natural matemática reduce los fenómenos que se ofrecen en los sentidos a movimientos según leyes de partículas materiales y excluye, por lo tanto, de la física toda explicación por fuerzas anímicas, el problema psicofísico cobra un nuevo aspecto y se presentan

nuevas dificultades para su solución. Este problema domina toda la metafísica de la época. Se ensayaron todas las diferentes posibilidades de solución. Ninguna de ellas era accesible realmente a la demostración. Y, así, la dialéctica, interna contenida en este problema empuja de un punto de vista a otro hasta que, en la marcha de Descartes a Leibniz, quedan agotadas las más importantes posibilidades”.

Un balance general de la antropología del Siglo XVII, en págs. 467-77-

(9).- Hegel.- *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E., 1.966, págs. 108 y 111.

(10).- B.T., Apéndice, &, R. Caillois, pág. 93.

(11).- E., III, Prop. X, Demostración (E., pág.195; Van Vloten, I, pág.129).

(12).- E., III, Prop. XI (E., pág. 195; Van Vloten, I, pág. 129).

(13).- E., II, Axioma 3 (E., pág.109; Van Vloten, I, pág.74); y E., II, Prop. XI, Demostración (E., págs.122-23; Van Vloten, I, pág.82).

(14).- Robert J. Mc Shea.- *The Political Philosophy of Spinoza*, New York-London, Columbia University Press, 1.968, pág. 50.

(15).- Stuart Hampshire.- *Spinoza*, Harmondsworth (England), Penguin Books, 1.970 (1ª ed. 1.951), págs. 141-42.

(16).- E., pág. 168; Van Vloten, I, pág. 123.

(17).- G. Deleuze, *Spinoza*, op. cit., págs. 21-23. Renunciando a comentarla, pues nos llevaría por derroteros distintos a los que nos hemos marcado, recogemos esta observación de Jacques Lacan: “Lo que se ha creído, equivocadamente, poder calificar en él (Spinoza) de panteísmo no es nada más que la reducción del campo de Dios a la universalidad del significante, de donde se produce un desapego sereno, excepcional, con respecto al deseo humano. En la medida que Spinoza dice: *el deseo es la esencia del hombre*, y que a ese deseo lo instituye en la dependencia radical de la universalidad de los atributos divinos, que sólo es pensable a través de la función del significante, en esta medida, obtiene esa posición única por la que el filósofo -y no es indiferente que haya sido un judío separado de su tradición quien lo ha encarnado- puede confundirse con un amor trascendente” (*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barral editores, 1.977, pág. 278).

(18).- E., II, Prop. XLIII, escolio (E., pág.161; Van Vloten, I, pág.108).

(19).- E., III, Prop. II, escolio (E., pág.189; Van Vloten, I, 126).

(20).- Como dice R. Misrahi: “En una palabra, Spinoza es el ateo verdadero porque ha trabajado en la descomposición de los modelos tradicionales de la “buena

conciencia y en la destrucción de la idea misma de virtud. La ética spinozista es una doctrina del hombre libre y de la amistad verdadera, precisamente porque es la crítica virulenta y radical de las morales de la virtud” (“L’athéisme et la liberté chez Spinoza”, en *Revue Internationale de Philosophie*, nº 119-120, 1.977, pág. 224).

(21).- “La virtud no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza”: E., IV, Prop. XVIII, escolio (E., pág. 284; Van Vloten, I, pág.196).

(22).- E., III, Prop. XI, escolio (E., pág. 195; Van Vloten, I. págs. 129-30).

(23).- Dilthey, *op. cit.*, págs. 299-300.

CAPITULO V

DEL INDIVIDUO A LA COMUNIDAD (DERIVACIONES DEL DESEO)

## LAS RELACIONES INTERHUMANAS

Nuestro análisis ha versado sobre la naturaleza del conatus y sus implicaciones fundamentales. Tendremos en cuenta a partir de ahora su desarrollo efectivo, considerando el género de relaciones a las que da o puede dar lugar, su aplicación al tema individuo-comunidad, y todo ello desde la perspectiva señalada de la racionalidad como inspiradora del deseo.

El hombre es una parte del sistema total de la naturaleza, y, como corresponde a toda parte, su existencia y actividad están condicionadas por su inclusión en el todo. Lo cual no significa que sea y actúe exclusivamente desde el todo, que su realidad quede reducida a efecto cambiante del todo (como podría pensarse desde un holismo extremo). Si el concepto general de modo finito atribuye a cada uno de ellos una naturaleza individualizada, el conatus reafirma el ser individual al darle una dimensión activa e interiorizada. Se es desde sí mismo, aunque en dependencia de las determinaciones del conjunto: de la acción de los otros seres individuales y del orden y conexión que nos articula en la totalidad.

Después de haber establecido en la Parte primera de la *Ética* la necesidad y el determinismo universal, la

312

Parte cuarta (Prop. IV) insiste, a otro nivel, en que el hombre sufre otros cambios que los derivados de su propia naturaleza, de tal suerte que “el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones, y sigue el orden común de la naturaleza, obedeciéndolo, y acomodándose en él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas” (1). Notemos que Spinoza habla *de un orden común de la naturaleza*. En efecto, hay un *orden de esencias*, según la determinación interna, tal como se deriva de Dios (analizado en la Parte I), y un *orden común de la naturaleza*, basado en determinaciones externas, “según la fortuita presentación de las cosas” (2) o el azar de los encuentros. Pues bien, este último, en su forma específicamente humana, es el que conlleva la alienación de las pasiones. Es analizado en la Parte tercera, a partir de la Prop. IX; corresponde a lo que A. Matheron llama “contradicción interna a la vida pasional” (3).

El hombre está necesariamente implicado en el orden y conexión de esencias (fijado en los modos infinitos del atributo pensamiento y el atributo extensión). El problema es en qué medida el desarrollo de su conatus está condicionado por, y a su vez puede modificar, el “orden común de la naturaleza”. Este último es el que cuestiona y es cuestionado por el deseo. Comenzaremos describiéndolo someramente.

Veíamos que la *alegría* representa el afecto originariamente bueno, en tanto desarrolla, positivamente



el conatus, expresa una variación que “perfecciona” el ser propio. La conciencia ilusoria entiende lo “perfecto” o “imperfecto” como aproximación o alejamiento de un modelo universal abstracto y, por ende, extrínseco a la propia cosa denominada “perfecta” (4). Para Spinoza, *perfección* equivale a *realidad* (según la Definición VI de la Parte II), y un ser tiene más realidad *cuantas más cosas se siguen activamente de él* (5); en el caso del hombre, cuanta más potencia tiene de obrar y de pensar. En esa medida la *tristeza* es mala; en esa misma medida, incluso la alegría puede derivar en alienación, si se realiza como una forma negativa de amor.

“El amor no es sino la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior”

(6). Sin detenernos a comentar lo que distancia esta definición del amor de lo que habitualmente se entiende por tal (7), destaquemos en ella que el amor añade *una idea* a la alegría. Se inicia así la dialéctica del desenvolvimiento de los afectos. Estos implican en su génesis una idea (idea de la afección y del objeto afectante, idea pues de un hecho y de un objeto reales, pero sin la cual no se daría el afecto correspondiente); y conciernen a la integridad del individuo, cuerpo y alma. El amor en principio supone un avance positivo en el despliegue del conatus, da una mayor “realidad” al cuerpo y al alma. Pero el amor puede ser ya motivo de alienación. De serlo, debe suponer un debilitamiento de nuestra potencia de obrar y pensar. Y su determinación alienante debe estar centrada

314

en la idea que lo inspira.

Según una afirmación reiterada, el alma espontáneamente se instala en el conocimiento imaginativo. La idea del objeto amado es también espontáneamente una idea inadecuada; participa de todas las constantes de la conciencia ilusoria: inversión del orden de las causas y efectos, finalismo, prejuicio de la libertad, etc.: todo aquello que está descrito en el Apéndice de la Parte primera. Pero como dice Matheron, “al explicarnos en el Apéndice del libro I el origen de nuestra creencia en las causas finales, Spinoza no hace en suma más que desarrollar lo que está implicado en su teoría del amor” (8). Efectivamente, “las imaginaciones del alma revelan los afectos de nuestro cuerpo más bien que la naturaleza de los cuerpos exteriores (por el Corolario 2 de la Proposición 16 de la Parte II)” (9).

La idea del objeto amado es reflejo de nuestro estado afectivo, no descubre la naturaleza del objeto ni el sistema de relaciones en el que se incluye. El alma se *imagina* un objeto en el que proyecta la bondad de su estado, hipostasía en él el bien, lo reifica, convirtiéndolo en el Bien substantivo. Al considerarlo un bien en sí, permanente y, por tanto, independiente de la subjetividad que lo quiere, el alma incurre en el prejuicio de la finalidad: cree que su actividad, desinteresada de sí misma, debe orientarse hacia la consecución o posesión de dicho bien (lo cual, como sabemos, se sustenta en otro prejuicio, el de la libertad, y, en conjunto,

en la inversión del orden de las causas y efectos). Pero no vamos a insistir más en un proceso que ya hemos descrito. Sólo anotar que en esta ocasión el Bien no es un bien moral, sino algo particularizado en una persona o en una cosa, aunque el mecanismo sea idéntico (como también lo será cuando el Bien se personifica en un dios antropomórfico que, al representar además la Libertad, se constituye en “un rector de la naturaleza”). Son muy variadas las concreciones del bien amado: desde el dinero o la posesión de la tierra hasta la realidad de una persona, pasando por la notoriedad o el poder político.

Pues bien, esto supone, sencillamente, la sujeción al objeto, el hacernos esclavos de él, la pérdida de los intereses dimanantes de nuestro conatus, suplantados por los intereses derivados de la consecución del objeto. Aprisionados por una realidad extraña e imaginaria (desde el punto de vista de su valor real), nuestra potencia de obrar y conocer disminuye. Pues sólo aumentaría en el caso de que el objeto fuese valorado desde nuestro conatus, cuando su bondad estuviera en función del deseo auténticamente entendido; pero mal puede entenderse el deseo cuando se desconoce la verdad del objeto. Volvemos a lo planteado en páginas anteriores: lo bueno sólo existe en virtud de la determinación subjetiva del propio conatus. Retengamos de todo esto que *la idea inadecuada está en el origen de la alienación de los afectos*. Así, los afectos se

316

convierten estrictamente en *pasiones*, pues son pasivamente sentidos por el alma, y no afirmaciones activas (la idea verdadera, recordémoslo, es una afirmación del alma).

Renunciarnos aquí a describir la mecánica de las diferentes pasiones, su entrecruzamiento en niveles progresivamente complejos, y el afianzamiento de la alienación colectiva que comporta (el libro citado de A. Matheron ofrece una exposición exhaustiva y perfectamente ordenada). La cuestión que nos interesa es la posibilidad de romper la alienación individual y social, la superación posible de este “orden común de la naturaleza” en su dimensión humana, para reencontrar el orden de la necesidad esencial sobre el que se asienta la auténtica libertad.

Alienación es pasividad, el hacerse esclavo de los influjos exteriores, el no actuar según las leyes de la naturaleza propia. Después de haber definido lo bueno y lo malo en función exclusiva del conatus, y de describir el estado de alienación generalizada de las pasiones en tanto inversión de aquello, Spinoza, en la apertura del Libro IV, define así la virtud: “Por *virtud* entiendo lo mismo que por *potencia*; esto es, la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza” (10). Así pues, en una primera aproximación, la virtud consiste

317

en la *actividad autónoma*, la única que nos refuerza en el propio ser, al asumir la determinación natural sólo como concatenación interna de esencias, y haber cuestionado por tanto el “orden común”. Veámoslo en concreto.

El actuar desde sí mismo en que consiste la virtud, tiene una primera manifestación individualista: se cifra en aumentar la potencia propia de obrar. Veámos que la alegría y los afectos de ella derivados son el vehículo de tal logro (lo decisivo para ello es que el conocimiento adecuado proteja de la alienación posible). Ahora bien, el aumento de la potencia de obrar debe traducirse en una mayor capacidad de afectar y ser afectado por los otros seres (11). Ello supone el paso del orden individual al orden comunitario; o en otros términos, la realización de la esencia individual en la existencia necesariamente compartida.

Subrayamos que este “paso” no supone la deducción del orden social en el plano de las esencias. La conexión individuo-orden social está desde siempre ontológicamente fundada: el conatus es expresión de Dios y de la totalidad natural. El “paso” se produce pues en la fenomenología de la conciencia.

A nivel de la esencia, las potencias de los diferentes individuos se adecuan entre sí: son participaciones en diferente grado de la potencia infinita de Dios; su relación mutua es de complementariedad. El orden y conexión en el que se inscriben corresponde al sistema de

318

necesidad dimanante de la Substancia. Ahora bien, en el nivel de la existencia, si ésta está presidida por el “orden común”, no solamente se aliena la potencia individual, sino que correlativamente las potencias de los distintos individuos entran en oposición conflictiva. Decimos “correlativamente”, pues ambos hechos son indisociables. La alienación individual supone también que la potencia propia está limitada, condicionada pasivamente por la acción de las otras potencias, La alienación, por todos compartida, implica relaciones de competencia, un orden social degradado. La consecuencia es para todos los individuos la disminución de su potencia de obrar.

La salida a tal estado se busca habitualmente desarrollando la potencia propia como “fuerza” de afirmación de sí mismo excluyente e impuesta a los demás, “El resultado de la composición potencial Spinoza lo llama fuerza (*vis*). Mientras que la *potentia* se define siempre en relación con la esencia, la *vis* se piensa siempre en términos comparativos, puesto que resulta de la lucha entre mi potencia y la del mundo exterior” (12). Pero la competitividad de las fuerzas, a la que corresponden determinados sistemas de organización política, no logra superar el estadio de alienación generalizada. Individualmente, la *virtud* como potestad de actuar a través de las solas leyes de su naturaleza, no ha encontrado aún el ámbito de su realización. Lo que implica el perfeccionamiento individual dentro de la existencia comunitaria, la mayor capacidad de afectar y ser afectado, no es por tanto posible.

¿Cómo romper definitivamente el estado de hechos referido? Si se responde que es necesario recuperar el orden verdadero de las esencias, dándole vigencia y contenido existenciales, la respuesta sería adecuada, pero aún abstracta. La cuestión radica en mostrar como ello es operativamente posible. Spinoza ha indicado dos vías complementarias para su consecución: la mediación política de una sociedad democrática y la reforma del entendimiento o vía moral. Ambas vías no son extrañas entre ellas. La racionalidad “en sí” de la vía política es realizada en la vía moral como racionalidad “para sí”.

## LA MEDIACIÓN POLÍTICA

Decíamos antes que la virtud se desarrolla o prolonga como acrecentamiento de la capacidad de afectar y ser afectado (mejor cabría decir, siguiendo a Spinoza: afectar o ser afectado, ya que lo uno es a la medida de lo otro). Si se consideran las demostraciones de las Propositiones XXXVIII y XXXIX (Parte cuarta), se observará que tal acrecentamiento está referido en primera instancia al cuerpo, y responde además a una clara inspiración mecanicista: la diferencia cuantitativa del cuerpo humano respecto a los otros cuerpos, radica en su mayor disponibilidad para afectar o ser afectado. Pero ya en la Parte segunda se indicaba que ese perfeccionamiento del cuerpo es proporcional al del alma, y así se confirma ahora (13).

Con todo, lo que nos interesa subrayar es la dimensión política de éste planteamiento. Así, afectar o ser afectado significa también una mayor apertura a los otros hombres, establecer unas relaciones humanas adecuadas, profundizar en nuestro ser colectivo. Por una sencilla razón: para afectar o ser afectado de modo conveniente hay que superar aquel “orden común” de la naturaleza que bajo los dictámenes del azar nos enfrenta mutuamente, disminuye la potencia de obrar de cada



321

uno, nos sume en la alienación compartida; hay pues que esforzarse en “organizar los reencuentros”, y eso supone en primer lugar el esfuerzo por constituir formas de asociación que propicien relaciones de avenencia entre los hombres (14). El espacio donde puede superarse la alienación generalizada es la Ciudad o Estado,

El aumento de la potencia de actuar, el conocimiento adecuado, el primado de las pasiones alegres, en una palabra, la virtud, sólo es posible en el marco de una Ciudad libre y justa. Por contra, la alienación de las pasiones tiene su correlato político en aquellas sociedades que instituyen la agresión (recurriendo frecuentemente a formas viciadas de moralidad y religión para justificar su barbarie. Recuérdese que la alienación pasional va asociada a la representación de dioses antropomórficos y morales objetivistas). De ahí que la ética y la política tengan necesariamente un desarrollo conjunto. O en otros términos: el progreso en la racionalidad exige el contrapunto de una Ciudad libre.

Se impone pues la necesidad de la mediación política. “Es cierto que las causas exteriores de orden político *no son las únicas* que actúan sobre nosotros. Pero son las más importantes. Si Spinoza no lo dice en la *Ética*, lo dice en sus dos *Tratados*: fuera de la sociedad todo progreso de la Razón es imposible” (15). Y aunque no se diga expresamente, esa necesidad puede justificarse desde la Ética. Basta con mostrar que allí donde se impone colectivamente las pasiones tristes, la alienación, etc.,

la razón es incapaz de contrarrestar los efectos de las causas exteriores. La potencia de lo exterior es mayor que la nuestra, triunfan pues sus exigencias. Frente a ello, la razón es aún abstracta, mera idea valorativa de lo bueno y lo malo, imposibilitada para tomar cuerpo en un afecto. Y como afirma la Proposición VII: “Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido”. A la idea de la mente no le corresponde una afección corporal, ya que está bloqueada por la acción de los cuerpos exteriores. Y sin embargo, tal afección corporal “no puede ser reprimida, ni suprimida sino por una causa corpórea” (16). Es el tema de la irreductibilidad de las pasiones, sobre el que volveremos posteriormente.

No es sólo la incapacidad de la razón abstracta, sino que, paralelamente, el propio desarrollo armónico de las pasiones exige la mediación política. El individuo ético que en tanto tal individuo actualiza su conatus en el deseo, se corresponde en el plano político con el hombre del estado de naturaleza. No hay norma moral alguna extrínseca al propio deseo, no hay ningún derecho que limite la libertad del hombre natural: su derecho a hacer cualquier cosa coincide exactamente con su fuerza o capacidad para hacerla; el derecho natural de cada uno “se extiende hasta los límites de su potencia” (17).

No vamos a insistir en algo que ha sido repetidamente observado: la deuda contraída por Spinoza con Hobbes en

su concepción del derecho natural. En el capítulo 16 del *T.T-P.* y en el capítulo 2 del *T.P.* se muestra con claridad que el derecho natural concierne a todas aquellas acciones que tienen por fin y fundamento el es fuerza de autoconservación. Mientras que el deseo, como opción ética, incluye la racionalidad, el derecho natural se refiere al instinto biológico de autoconservación y a todos los apetitos que de él se derivan; está pues al margen de cualquier exigencia de la Razón, en el sentido de que es anterior y se justifica independientemente de ella; es pre-racional (otro problema será si el orden de la Razón puede insertarse en el juego de los instintos naturales).

Si el derecho natural no es en sí mismo razonable, tampoco es generalizable: ningún individuo puede indicarle a otro que es lo que le conviene o no; cada uno “decide acerca de lo bueno y lo malo únicamente respecto de su utilidad” (18). “El derecho de institución natural, bajo el cual todos los hombres nacen y frecuentemente viven, nada prohíbe, sino lo no deseable o lo que no se es capas de hacer. Este derecho no excluye ni las luchas, ni los odios, ni la cólera, ni los engaños, ni cualquier otra cosa que sea sugerida por el apetito. ¡Nadie se asombre de ello!” (19). Consecuentemente, el criterio de justo o injusto, vicioso o virtuoso, etc., está excluido del estado de naturaleza. El derecho natural es pues la negación de cualquier otro derecho que no sea el del instinto y la fuerza: la

ruptura con la corriente *iusnaturalista* es clara. El estado natural establece unas relaciones interindividuales presididas por el libre juego de la potencia de cada uno; ningún derecho objetivo las regula. El individualismo radical en lo que respecta al derecho de naturaleza es el punto de partida de toda consideración política en Spinoza.

Ahora bien, esta situación genera ineludiblemente el enfrentamiento y la agresión mutua, pues los derechos ilimitados de cada uno de los individuos chocan entre sí. La seguridad y la propia vida se encuentran amenazadas. Se llega a ese estado de *guerra latente y permanente* (20) que también describieron Hobbes y Rousseau, con la diferencia de que para Hobbes era efecto de la naturaleza humana, mientras que para Rousseau era efecto reflejo de ciertas clases de organización social. Spinoza sitúa su aparición en el estado de naturaleza, pero observa que existen “una forma de estado de sociedad, que no ha eliminado las causas de las sediciones, en el seno del cual la guerra es una continua amenaza, y donde las leyes son frecuentemente violadas, que no difiere mucho del estado de naturaleza. En él, cada uno, viviendo según su voluntad, está en gran peligro de perder su vida” (21).

De ese modo el derecho natural queda reducido a algo abstracto, formal, sin ninguna incidencia en la vida concreta de los individuos: “El derecho natural humano mientras está determinado por la potencia de

325

cada uno, y compete a cada uno, es prácticamente inexistente; es más teórico que real, pues ninguno está seguro de poder aprovecharlo” (22). Para superar el continuo estado de guerra latente y, por tanto, para dar un contenido real al derecho de naturaleza, es necesario instaurar un nuevo orden de relaciones interhumanas u; en una palabra, se impone la necesidad de un pacto social.

El fin que se busca en el contrato “no es otro que la paz y la seguridad de la vida” (23). La motivación que a él conduce es el miedo y la esperanza: miedo que surge de una vida incierta y amenazada, esperanza de paz y seguridad. En sentido estricto, la razón no cumple aquí un papel activo o determinante. Veíamos antes la incapacidad de la razón para superar por sí sola la comunitaria alienación de las pasiones, a pesar de que el conatus es potencialmente razonable. En el estado de naturaleza no sólo la vida no está guiada por la racionalidad, sino que, en la medida en que los hombres están entregados a su individualismo excluyente, sin ayuda recíproca, la racionalidad no puede germinar en ese estado (24); por tanto, tampoco puede ser impulsora de su superación. *La motivación del contrato se reduce pues a interés pasional.*

¿En qué consiste el contrato? Según el capítulo 16 del *T.T-P.*, “los hombres, a fin de vivir en seguridad y del mejor modo posible, han debido entenderse para conseguir que *el derecho que por naturaleza cada individuo*

*tenía sobre todo se hiciese colectivo (fuese puesto en común), y ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos”* (25). Brevemente: el derecho natural de cada individuo deja de ser ilimitado, y está re guiado según los intereses de la comunidad.

*Cláusulas que incluye* (siguiendo con el T.T-P.):

1ª) No hacer a los demás lo que no se quiera para sí; para ello habrá que frenar en ciertos casos el apetito propio, bajo la óptica general de que el derecho de los otros es tan defendible como el de uno mismo. Se trata de la obligación primaria e inmediata que el contrato supone,

2ª) “Dirigirse en todo por los solos dictámenes de la razón” (26). Sin embargo, dado que los hombres no son en sí mismos razonables, ¿cómo obedecer los dictámenes de la razón? No creemos haber forzado el texto de Spinoza cuando indicábamos anteriormente que el estado de naturaleza es pre-racional; tampoco pensamos que esto suponga una contradicción respecto a la cláusula segunda. La respuesta está en que al ponerse en común los derechos de cada uno, es decir, al ensamblar comunitariamente las potencias individuales, se ha actuado *conforme* a la razón. La Ciudad lleva en sí el germen de la razón, aún cuando en ella la racionalidad no sea conscientemente asumida (y no lo es en la medida en que aún no se la vive como tal, en que el vínculo social no se asienta en la conciencia racional de sus miembros, sino en el interés egoístamente

327

compartido). Dirigirse por los dictámenes de la razón significa, pues *actuar de acuerdo con las leyes de la comunidad* y con lo que de razonable hay en ella. La conducta del hombre social es formalmente razonable, aún cuando no lo sea el motivo interno de su acción.

3ª) La *transferencia* del derecho natural (o del poder) de cada uno a la sociedad (27). ¿*El contrato supone para cada individuo la pérdida de su derecho natural?* La sombra de Hobbes está aquí presente. No obstante, la célebre carta L, a J. Jelles, se inicia así: “Me preguntáis cual es la diferencia existente entre Hobbes y yo en lo que concierne a la política: tal diferencia consiste en que yo mantengo siempre el derecho natural, y en una ciudad cualquiera no concedo derecho alguno al soberano sobre los súbditos más que en la medida en que por su potencia los supera; lo cual está en armonía con el estado de naturaleza” (28). Es decir, de alguna forma el derecho natural se prolonga en la Ciudad. La sociedad civil es una continuación de la sociedad natural ¿Cómo entender pues la cláusula tercera?

Antes de buscar la respuesta, conviene recordar que en la *Ética* se mantiene esta misma cláusula: es necesario que los hombres cedan su derecho natural (*ut jure suo naturali cedant*) (29). A. Matheron, en un ingenioso análisis, se pregunta si no será la fuerza del Estado ya constituido lo que nos impone como obligación la transferencia del derecho natural (30). Así, la cesión del derecho no sería voluntaria, sino forzada. Está claro que eso ocurre

en aquellos regímenes tiránicos que sólo imponen relaciones de violencia y sumisión a sus miembros. Pero cuando Spinoza señala esta cláusula está pensando, como se muestra en las líneas siguientes, en la sociedad democrática. Por tanto, la transferencia del derecho natural es una condición libremente aceptada, y necesaria para establecer cualquier clase de sociedad. El problema sigue siendo cómo conciliar la cesión del derecho y su conservación en la, sociedad.

Puede pensarse que la evolución de Spinoza le lleva en el *Tratado Político* a acentuar la *conservación* en la sociedad del derecho natural y, proporcionalmente, a negar la necesidad de su *cesión*. Respecto a lo último, es cierto, como veremos después, que el punto de vista del *T.P.* es más matizado. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que ya en el *Tratado Teológico-Político* se afirma que la transferencia del poder propio, por la que se forma una sociedad, puede mantenerse “sin repugnancia alguna del derecho natural”. Añade después Spinoza: “La consideración del capítulo precedente (sobre la transferencia del derecho) es en muchos aspectos *meramente teórica*: ningún individuo, en efecto, puede nunca transferir su potencia, y, por tanto, su derecho a otro, de tal forma que deje de ser hombre”. Y en otra ocasión se dice: “... para que (cada hombre en sociedad) *conservé óptimamente su derecho natural de existir y actuar*, sin dañarse a si mismo ni a los otros” (31)

La clave de todo esto está en que el derecho natural -o poder- se transfiere a la *sociedad*, y no a una persona



que llegará a ser el príncipe o gobernante. Aquí se introduce ya una diferenciación respecto a Hobbes. El derecho que el individuo natural, en tanto tal individuo, cede, lo conserva en tanto miembro de la sociedad que es su depositarla, es decir lo conserva en tanto ciudadano. De ahí que la transferencia en cierto aspecto sea sólo teórica, pues el derecho que se cede se recupera socialmente legitimado, si no en su totalidad, sí al menos en lo que tiene de compatible con el derecho de los restantes ciudadanos; o, como también dice Spinoza, cada hombre conserva *óptimamente* su derecho natural. Óptimamente, o sea, en un grado de realización efectiva mayor del que podía alcanzarse en el estado de naturaleza. En otros términos, la cláusula tercera es el supuesto que posibilita la cláusula primera.

No hay pues contradicción en los términos del *T.T-P*. Pensamos además que ofrece una formulación del contrato que en lo esencial se mantiene en las otras obras de Spinoza. La *Ética* (Corolario II de la Prop. XXXVII, Parte cuarta) no introduce variaciones sustanciales, por más que no acentúe ya los rasgos externos del contrato. La cesión del derecho natural conlleva el que los individuos “se presten recíprocas garantías (*se invicem securos reddant*) de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno”. A este respecto, debe señalarse que lo menos significativo del contrato es siempre el acto formal y protocolario de su formulación (aún suponiendo que tal acto hubiese sido en algún caso necesario). Un contrato social es el compromiso que cada individuo contrae con

la sociedad, continuamente actualizado por la vida en sociedad. De todas formas, el tono diferente de la *Etica* se debe a que ésta se sitúa en el plano moral (al que venimos considerando correlativo del plano político), llegando a la necesidad del compromiso social desde las exigencias de la vida pasional, y no tanto desde la situación política de guerra latente: el referido corolario afirma expresamente que el compromiso es posible por las exigencias pasionales descritas en la Prop. XXXIX de la Parte III, La clara inserción del “contrato” social en la vida moral, efectuada, en la *Etica*, justifica también la indicación de que la sociedad implica un *consenso común*, aspecto menos subrayado en el *T.T-P*.

Donde puede verse, más que una evolución neta, una mayor precisión de conceptos y, por tanto, una coherencia acabada, es en el *Tratado Político*. Según esta obra, los hombres no nacen miembros de la sociedad (32). Así pues, la sociedad es un constructo humano, y el problema sigue siendo sobre qué bases se edifica. La realidad primera en el orden de la génesis es el derecho natural de cada individuo; y según una constante de Spinoza, tal derecho es coextensivo a la capacidad o potencia de cada uno. Ahora bien, aquí surgen dos consideraciones, la primera de ellas nueva e importante:

a) Esta es la comprensión de la potencia de todos los seres naturales como participación en diversos grados de la potencia de Dios: “no siendo la potencia gracias a

la cual las distintas realidades naturales existen y actúan mas que la potencia misma de Dios, es fácil comprender en qué consiste el derecho natural” (33). Esta fundamentación ontológica del derecho natural tendrá relevantes consecuencias. Una de ellas: que es imposible renunciar a aquello que nos hace genuinamente partícipes de la potencia de Dios o la Naturaleza.

b) Según referíamos antes, el derecho natural, mientras se determina por la potencia individual de cada uno, es más teórico que real (34). La razón inmediata, fáctica, es que los derechos (y las fuerzas) enfrentados de cada uno mutuamente se coartan, y en la realidad quedan casi por completo anulados. La razón profunda, aunque no esté suficientemente expresa en el texto, es que las potencias caracterizadas por ser participación de la potencia única de Dios, sólo tienen realización auténtica si establecen entre ellas relaciones de complementariedad.

En función de esas consideraciones puede afirmarse con mayor contundencia que “el derecho natural no cesa en el estado civil” (35). Y en rigor ni siquiera es necesario postular la transferencia “teórica” del derecho natural (a que aludía el *T.T-P.*): en su dimensión esencial y posible es irrenunciable, en su dimensión fáctica está prácticamente anulado. La necesidad de un orden social (aunque siga manteniendo la finalidad próxima de evitar el miedo y la inseguridad a que están abocados los hombres) se impone como una *solución natural* (36). La sociedad civil es la prolongación necesaria del derecho natural, mejor

aún, la única posibilidad de que éste se realice efectivamente.

Al no existir transferencia de los derechos naturales, la idea de Contrato queda notoriamente devaluada; de hecho, la propia palabra solo ocasionalmente aparece en el *T.P.* Se mantiene el *compromiso* de acatar la legislación comunitaria (que aún en la *Ética* era de algún modo lo correspondiente al contrato), pero lo decisivo es que tal compromiso no es el hecho fundacional de la comunidad sino algo derivado de ésta. En efecto, la sociedad se alcanza, no por la renuncia al derecho natural, sino porque los individuos *aúnan sus fuerzas o derechos*, siendo así partícipes de una fuerza o derecho mayor del que gozaban en el estado de naturaleza; o tal vez habría que decir que esa unión da un contenido real a sus derechos potenciales. Surge así el “derecho común” (*jura communia*) (37). Aunque por una vía distinta, se llega a los mismos resultados que se conseguían a través del contrato (por eso decíamos que no hay una diferencia cualitativa entre las diversas formulaciones de Spinoza; sólo, que ahora la sociedad responde en mayor medida a una necesidad natural).

A partir de la existencia del derecho común, los individuos se comprometen a seguir los dictámenes que de él se derivan, pudiendo ser forzado a ello cualquiera que se resistiese. Subrayamos que el derecho común no debe ser entendido como un conjunto de leyes impuestas desde fuera a los individuos: si lo que se aúna es la fuerza o el derecho (según la coherencia de la identificación de fuerza y derechos

naturales), el derecho común resultante es también una “fuerza común”.

La suma de las fuerzas constituye la sociedad. Desde esta perspectiva puede comprenderse que los hombres en sociedad “se conducen como una sola alma” (*una veluti mente*) (38), forman una personalidad común. Si la potencia de todos los individuos es participación de la de Dios o la Naturaleza, la unión comunitaria supone el primer nivel posible de composición interhumana acorde con los designios naturales.

“El derecho (común), definido por la potencia de la masa, se llama habitualmente poder político (*imperium*)” (39). En la traducción de *La Pleiade-Gallimard* (pág.1.491) se hace la siguiente precisión: “En el *T.P.*, *imperium*, aún conservando su sentido general de *autoridad*, ejercida entre otras personas por los cuerpos gobernantes, manifiesta una tendencia creciente a especializarse: representa el *poder político*, antes o después de su delegación en una persona reinante [...] Para el autor del *T.P.*, se trata de una sola realidad, considerada bajo sus aspectos de población que desea organizarse, de Potencia soberana, de Estado, o de forma característica, de organización del Estado”. Tal vez en el conjunto de este tema Spinoza no ofrezca una precisión acabada, pero sí establece con claridad que el poder político tiene su arraigo original en la comunidad. En la continuación de la última cita, afirma que la democracia es el régimen en el que el poder político lo posee la asamblea que reúne a todo el

pueblo. La aristocracia y la monarquía consisten en la atribución del poder a un grupo de hombres selectos, o a uno solo, designados para ello por la comunidad según el consenso general.

Más allá de la consideración del régimen democrático como la forma de gobierno “más natural”, pues mejor realiza la libertad que la naturaleza nos concede (40), lo importante es notar que toda forma de gobierno -aristocracia o monarquía-, si es justa, es en su esencia última democrática: quien gobierna siempre debe hacerlo por designación de la comunidad. La democracia, antes que forma específica de gobierno, es el auténtico paradigma de una sociedad libre, justa y, en definitiva, acorde con la razón.

La radicación y pertenencia del poder a la comunidad es pensada por Rousseau con el concepto de Soberanía. Se ha observado que el *Contrato Social* tiene su precedente y es deudor del *T.P.* Sin embargo, la coincidencia en considerar la comunidad como una “personalidad común”, sustentadora única del poder y del derecho, no debe impedir constatar las diferencias: en Spinoza, la sociedad resulta de la *suma* de las fuerzas y derechos naturales de los individuos; en Rousseau, de la *alienación* del instinto y el derecho naturales. Es cierto que, según Rousseau, la alienación de los derechos, de la libertad y personalidad naturales, es sólo una alienación interior, de cada individuo ante sí mismo, pues, al alienarse todos en la comunidad, alienan su yo natural ante el yo moral, es decir,

335

el yo comunitario, plenamente reconciliado e identificado con los demás, que constituye la sociedad. Por eso, alienación significa una reconversión interior y moral de los individuos, que renuncian definitivamente al instinto natural y sus exigencias individualistas: el contrato supone la cancelación de la voluntad particular, subsumida o reconvertida por la voluntad general. Pues bien, precisamente ahí se establece la diferencia con Spinoza. Para éste último, el individuo (que no aliena, sino aúna su fuerza natural) no es un sujeto de obligaciones morales por el simple hecho de organizarse en sociedad; ni la sociedad constituye en sentido estricto un cuerpo moral, ni se cancela necesariamente, según determinaciones morales, la diferencia entre la voluntad particular y la voluntad general. Ello se debe, como veremos, a que el orden de la Ciudad no es por sí mismo el orden de la razón.

¿Qué significa exactamente “conducirse como *una sola alma*”? ¿Cómo debe entenderse la personalidad común? Antes de nada, recordemos que los motivos conducentes a la sociedad son, incluso en el *T.P.*, de carácter pasional. El objetivo que se persigue es, negativamente, la eliminación del *miedo* ante una situación en la que predomina el enfrentamiento de los intereses; positivamente, se busca y *espera* del vínculo social la seguridad y la paz (el miedo y la esperanza son pasiones). Como dice Spinoza, “la paz no es una simple ausencia de guerra, sino algo positivo que surge de la fortaleza de ánimo” (41)

La paz es la concordia mutua. Hablar de concordia significa referirse a una vida humana definida, “no por la circulación de la sangre y las otras funciones del reino animal, sino en su mayor medida por la razón, verdadera vida del espíritu” (42). Sin embargo, lo que pretendemos mostrar es que la sociedad está en conformidad con la razón, responde a las exigencias de la racionalidad, prepara la vida plena de la razón, pero no es la encarnación completa de ella: ni la agota, ni es en todo fiel a sus dictámenes. Por tanto, la concordia, aunque es conforme a la razón y, en cuanto tal, prepara su definitivo cumplimiento, se asienta fundamentalmente en los sentimientos.

El *T.T-P.* propone que “el fin de la auténtica sociedad es la libertad” (43). El *T.P.* no lo contradice, pero fundamenta mejor esa finalidad. Dentro de la consideración general de que sólo el estado social posibilita la práctica efectiva del derecho natural, que en ningún momento se transfiere, es inteligible que el fin perseguido por la sociedad en su conjunto no difiere del que persigue (infructuosamente) todo individuo en el estado natural (44). Ahora bien, el hombre natural, si es en alguna medida “razonable” (y no lo puede ser en sentido pleno, ya que su actividad no está internamente conformada por la razón; pero sí puede coincidir externamente con ella, al menos no trasgrediendo sus límites), tendrá la potestad de existir y actuar de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana: en eso consiste la libertad (45). El hombre es más libre cuánto más se conforma, a la razón, aunque ello suponga la determinación



337

necesaria de su conducta (46). La explicación es sencilla: ninguna enseñanza de la razón puede contradecir la realidad natural (47).

El derecho natural, si está bien orientado (aunque como tal derecho sea ilimitado y no puedan imponérsele directrices externas), nos impele a actuar según la naturaleza propia, y en el marco de la común naturaleza, humana. En esa medida somos libres, y en esa medida se establece la paz que es positiva concordia, cooperación mutua desde la libertad de cada uno. La persecución efectiva del derecho natural a través de la sociedad, fuerza a ésta a darse como fin unitario la libertad. La consecuencia de la argumentación anterior nos indica que la libertad sólo es posible si en alguna medida se inscribe en el orden de la razón. Respecto a esto último, mantenemos la precisión anterior, que después justificaremos desde otro ángulo: el orden de la Ciudad y el de la razón no se identifican.

Lo prueba el hecho de que en la Ciudad es necesario mantener leyes coercitivas. El siguiente texto de Spinoza nos parece decisivo: “Si los hombres hubiesen sido dispuestos por la naturaleza de modo que sus deseos se dirigiesen siempre por la razón, *la sociedad no tendría necesidad de leyes*; bastaría mostrar a los hombres los verdaderos preceptos de la moral para que hiciesen espontáneamente, sin violencia ni esfuerzo, todo lo que es verdaderamente útil” (48).

De hecho, “el alma, en la medida que se guía por la razón, no está referida al poder soberano, sino a sí misma” (49). Los dictámenes de la razón constituyen la ley suprema por la que el hombre puede orientarse. Su vigencia total haría innecesarias las leyes políticas. Pero la Ciudad no realiza por sí sola las exigencias de la razón: ni sus leyes coinciden internamente con las de ésta, aunque las respeten en su límite externo, ni anula en su propio seno las motivaciones pasionales. No es solo que el hombre en el estado social siga aferrado a su personal interés (50), lo cual en nada es contrario a la razón, sino que continúa actuando por miedo y esperanza (51), aún cuando en una sociedad libre la esperanza primaría sobre el miedo.

En los momentos constitutivos de la sociedad, según el *T.P.*, la integración de cierta personalidad común -el conducirse como una sola alma- es anterior y fundante de las leyes positivas. Por tanto la cooperación mutua, alguna reciprocidad positiva de afectos, es previa al derecho coercitivo. Sólo en ello puede asentarse la concordia y la libertad. Sin embargo, la necesidad de una disciplina colectiva, que en sí misma legitima su imposición por la fuerza a los miembros insolidarios, es también una prueba de que el vínculo comunitario no asegura con toda garantía la reciprocidad positiva de afectos.

De todo esto se deriva que la personalidad común significa conformidad de los afectos (o concordia), *sentimiento unánime*. Compartir el miedo y, en mayor medida, la

esperanza, genera un sentir común. “Los hombres, como hemos dicho, se guían por los afectos más que por la razón, de donde se deduce que la multitud no actúa según la razón, sino según un sentimiento unánime en el que naturalmente concuerda, y conduciéndose como una sola alma” (52). Pensamos que este texto nos autoriza a concluir que el alma única de la sociedad se basa en el sentimiento y no en la razón, aún cuando ésta esté allí incoada, y aún cuando la Ciudad sea una mediación necesaria que en sí misma predispone a la plenitud de la razón. Según unas formulaciones de Deleuze: “La ciudad no es en modo alguno una asociación razonable [...] Sin embargo, entre la ciudad y el ideal de la razón existe una gran semejanza [...] La “buena” ciudad, tanto ocupa el lugar de la razón para aquellos que no la tienen, como prepara, prefigura e imita a su manera la obra de la razón [...], es el medio mejor en el que el hombre puede llegar a ser razonable, y también el medio mejor en el que el hombre razonable puede vivir” (53).

Sobre lo último no queda resquicio alguno de duda. La definición del hombre libre de las últimas proposiciones de la Parte IV culmina afirmando: “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado” (54). La libertad no se identifica con el orden de la Ciudad, pero es en ésta donde óptimamente se realiza.

## LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO: LA VIA MORAL

La inclusión de lo político en la actividad total humana supone una doble y complementaria valoración de la sociedad: *es mediadora necesaria para el orden de la razón e insuficiente respecto a él.*

La *Ética* reproduce, a otro nivel, la misma argumentación. La alienación generalizada de las pasiones descrita en la Parta III (correlato de la situación del estado natural, en la que nadie puede hacer efectivos su propia potencia y derecho) entra en conflicto con las directrices de la razón cuando ésta, aún de forma abstracta, comienza a germinar en cada hombre. Las primeras proposiciones de la Parte IV dan cuenta de la batalla de la razón para moderar las pasiones. Pero por sí sola, por su carácter abstracto *y enfrentada a un contexto social hostil*, la razón de cada individuo es impotente. El hombre está desbordado por la potencia de las causas exteriores (proposiciones 2-6), que lo orientan en una dirección alienante. Sus afectos inadecuados sólo pueden ser vencidos por la acción de otro afecto contrario y más fuerte (proposición 7). Pero este afecto no puede brotar inmediatamente de una idea del alma, sino que requiere la acción de una causa corpórea que nos modifique favorablemente.

La alienación de las pasiones nos ha entregado a la pasividad, supeditándonos a los objetos exteriores (la fuerza o consistencia de una pasión viene siempre determinada por el efecto de los cuerpos exteriores). Una idea adecuada es siempre activa, afirmación del alma. Sin embargo, a causa de ese estado generalizado de pasividad, la propia idea adecuada sólo se impone cuándo lo exterior dominante, a lo que estamos volcados, nos altera en sentido positivo, y la idea es expresión de ello. En definitiva., todo se juega aún a nivel de las pasiones: dado que éstas implican una recíproca acción interhumana, el ordenamiento social cumple la función decisiva. Será necesario un “sentimiento común” que pueda vencer el sentimiento pasional individual. De ahí la necesidad de un nuevo orden político, de una ciudad mejor.

Habrá pues que esperar el triunfo de la razón, a través de una conveniente disposición colectiva de las pasiones. Habrá que procurar el predominio de unas pasiones sobre otras, pues no todas son igualmente útiles a las exigencias de la razón. El análisis de todo esto acaba en la Proposición XVIII; en su escolio se afirma: “Con estas pocas Proposiciones he explicado las causas de la impotencia e inconstancia humanas, y por qué los hombres no observan los preceptos de la razón. Me queda ahora por mostrar qué es lo que la razón nos prescribe, qué afectos concuerdan con las reglas de la razón humana, y cuáles, en cambio, son contrarios a ellas”. Y algunas líneas después: “Nada es más útil al hombre que el hombre; quiero

342

decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad” (55). Es fácil identificar en estas palabras la descripción de la sociedad democrática.

La Proposición XXXVII sitúa el pensamiento político en el interior del sistema spinozista. Pero antes de determinar el significado de la Ciudad, se justifica la concordia y la unidad de los hombres desde la racionalidad implícita en el conatus. La virtud, el actuar según las leyes de la propia naturaleza, se revela como compenetración de las potencias individuales, desde el momento en que los hombres actúan bajo la guía de la razón. Y conviene recordar que “en nosotros, actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa que obrar, vivir o conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo) bajo la guía de la razón; poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad” (56).

No insistiremos en algo anteriormente expuesto: la racionalidad inmanente al conatus. Baste la consideración de que en Dios coinciden necesariamente su potencia y su racionalidad. El conatus, participación de la potencia divina, lo es en la misma medida de su racionalidad. Sin embargo, puede parecer que la Proposición XXVI introduce un nuevo factor que, al valorar exclusivamente la orientación

racional del conatus, varía notablemente la concepción que de él nos hemos formado. Hasta ahora, se había definido al conatus como esfuerzo de la *totalidad* del individuo por afirmarse activamente en su propio ser. La Proposición XXVI dice: “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 la lleva al conocimiento” (57). Así, el conatus sería únicamente esfuerzo por conocer, esfuerzo del alma, y no ya del conjunto del individuo.

Ni esto último es cierto, ni pensamos que haya variación alguna en la comprensión del conatus. Lo que plantea en síntesis esa proposición es que el conatus está bloqueado por el conocimiento imaginativo (reificador del Bien, etc.), al haber sumido al hombre en la pasividad por la que se supedita a los objetos externos. Sólo la razón (que “no es sino nuestra alma, en cuanto que conoce con claridad y distinción” (58)) puede dar autenticidad existencial al conatus, porque sólo la idea adecuada -que es afirmación del alma -hace *activo* al hombre en la integridad de su naturaleza, cuerpo y alma. El esfuerzo por conocer no es una finalidad extrínseca al deseo de ser uno mismo, sino que *coincide internamente* con él, o sea, con el esfuerzo por ser y actuar según se deriva de la propia naturaleza. En otras palabras, guiarse por la razón es la expresión genuina de la “virtud”, pues sólo las ideas adecuadas posibilitan la actualización positiva del conatus. (Precisábamos en otra ocasión que siempre es una idea lo que está en el origen de la alienación

344

de las pasiones; esto constituye su contrapartida).

El acentuar la racionalidad del conatus sirve ahora para mostrar que es su misma exigencia racional la que implica la complementariedad de los distintos conatus, la que lleva a la unión entre los hombres. “Nada es más útil al hombre que el hombre”, se dice en un escolio antes citado. Esto se debe a que nos es más útil o mejor aquello que más concuerda con nuestra naturaleza, pues en tanto tal nos reforzará en el ser propio. Pero la Proposición XXXV precisa: “Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón” (59). En efecto, la razón une, ya que enseña a los hombres el lugar y la función que Dios o la Naturaleza les asigna, su carácter de partes integrantes de un orden natural común. De esa forma, al guiarse por la razón en la búsqueda de su propia utilidad -en lo que consiste la virtud- buscan la utilidad de todos: “Cuanto más busca cada hombre su propia utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente” (60). La búsqueda de la utilidad común hace a los hombres sociales. En este momento es cuando se plantea (proposición 37) el significado de la Ciudad.

La *Ética* aporta una nueva luz sobre el problema de la racionalidad de la Ciudad. Expone argumentos semejantes, pero a otro nivel. Antes nos situábamos en el orden fenomenológico-político, ahora, en el orden ético. Podemos resumir el tema en los siguientes puntos:

1º) Los hombres que acceden a la Ciudad no lo hacen guiados por la razón (de ser así, cada uno detentaría su derecho



345

natural sin daño alguno para los demás, y no tendría que “cederlo” en el contrato (61). Lo que la *Etica* aclara mejor es que tal incapacidad humana de guiarse por la razón se debe, en el plano moral, al estado de alienación generalizada de las pasiones y a la impotencia de la razón abstracta para superar por sí sola dicho estado.

2º) La Ciudad responde a una exigencia racional de comunión interhumana, inscrita en la naturaleza interna del conatus.

3º) Al establecer la sociedad, aunque los hombres no sean guiados por la razón y, por tanto, de modo inconsciente, están actuando conforme a los imperativos de la razón. Esto lo sabemos desde el “saber absoluto” que la *Etica* representa.

4º) La Ciudad es el instrumento de la razón para que los hombres tomen plena conciencia de ella. Y es un momento necesario para el advenimiento consciente de la racionalidad, porque en la Ciudad se inician los buenos afectos (recordemos, en lo concerniente a la superación de la alienación pasional, que un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por otro afecto: proposición 7). Hay pasiones “buenas”, en la medida que son favorables a la razón (62), y pasiones que decididamente la obstaculizan. El resto de la Parte IV analiza la primera clase de pasiones, generadas por la *concordia* y la *paz* reinantes en la Ciudad. El *T.P.* advertía ya que “el sentido del deber (*pietas*), la tranquilidad de ánimo y la bondad, recomendados por la razón, no pueden ejercerse más que en el seno del Estado” (63).

346

5°) Pero la Ciudad no es suficiente porque no es comunidad de hombres razonables, porque no es una comunidad racionalmente deseada, ni se da como fin prioritario el actuar según la razón. En una palabra, porque *no cumple lo observado en la Proposición XXVI*: el único criterio de utilidad comunitaria no es aún aquello que lleva al conocimiento verdadero.

Queda pues por realizar la forma suprema de libertad y beatitud: *la comunidad de hombres razonables*. En ella, y en la medida que nace de la razón, “el deseo no puede tener exceso” (64), el conatus encuentra su óptima realización. En ella no se da concepto alguno del bien y del mal, pues todo es expresión adecuada de la Naturaleza; los hombres son perfectamente libres, pues es “libre quien se guía sólo por la razón” (65).

Parafraseando a Hegel, tal vez podría decirse que la diferencia entre la Ciudad y la comunidad razonable -o mejor, comunidad reflexiva- spinozistas estriba en que a la primera le corresponde, cuando es justa y democrática, cierto momento “en sí” de la racionalidad, *aún abstracta* y no realizada en la conciencia de sus miembros; la segunda constituye el “para sí” de la racionalidad. La segunda sólo es posible desde la primera, y ésta supone en alguna medida a aquélla. Sin embargo, preferimos no prolongar excesivamente esta imagen. Basta subrayar que la existencia política y la existencia racional se realizan juntas.

Desde la perspectiva, últimamente alcanzada., se comprende

que la verdadera introducción al sistema spinozista es el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Una introducción, además, que nos sitúa internamente en el sistema. La “reforma intelectual” supone una auténtica conversión de naturaleza, consistente, según describe el *T.R.E.*, en el tránsito de una naturaleza débil (asociada a la ignorancia) a otra firme, que es la naturaleza humana “perfecta” (a la que se accede por medio del conocimiento). El goce de ésta última será compartido, en la medida de lo posible, con los otros individuos. Y punto importante: aunque el análisis de tal naturaleza superior se deja para otro lugar, se adelanta ya que consiste en “el conocimiento de la unión del alma con la Naturaleza total” (66).

La naturaleza humana superior no es un modelo ideal, extrínseco al propio ser humano, finalidad que lo aparta de sí mismo como individuo, sino la verdad profunda de su esencia, su naturaleza genuina. Mientras el hombre permanece en la ignorancia, esta naturaleza es débil, impotente, como la fuerza y el derecho del individuo en el estado natural (según *T.P.*)», como en el estado de alienación pasional. Su realización auténtica, superior (en el sentido de que ha desarrollado existencialmente su plena potencialidad natural) se alcanza, a través de la sociedad política, en la comunidad reflexiva. En ella se dan la libertad y la beatitud: unión del alma con la Naturaleza total.

Acabaremos nuestro trabajo con la, descripción de la

348

*beatitud*. Pero antes queremos resaltar que el conocimiento es la savia de este proceso de conversión; que la utilidad de la Ciudad, *mediatamente*, radica en las posibilidades racionales que abre; que, en consecuencia, tanto el *T.R.E.* como la *Etica*, consideran como lo más conveniente en esta vida “perfeccionar todo lo posible el entendimiento o la razón” (67). La reforma del entendimiento es la única vía para la felicidad o beatitud del hombre: incuestionablemente, Spinoza le atribuye un *valor soteriológico*. La virtud tiene su constitutivo esencial en la razón, es reducible a la fuerza o potencia que ésta genera.

Nada hay en esto de abstracto racionalismo; ninguna idealización de la virtud se opera aquí. Si la razón es salvífica, lo es porque realiza la libertad, consume el deseo que es expresión de nuestra propia naturaleza; lo es porque asienta definitivamente el vínculo comunitario, porque hermana a los hombres entre sí, uniéndolos con la Naturaleza total. Nada, pues, de imposiciones ideales -abstractas- que fuercen a los hombres a “idealizar” sus vidas, si por tal se entiende la renuncia a la potencia individual y a lo que de ella deriva. La Proposición XXVI afirma que el alma “no juzga útil nada más que lo que le lleva al conocimiento”; y en el Apéndice a la Parte IV puede leerse que “las cosas sólo son buenas en la medida en que ayudan al hombre a disfrutar de la vida del alma, que se define por ese conocimiento adecuado” (68). Pero esto solo tiene sentido si se refiere a lo siguiente: “los deseos que se siguen de nuestra naturaleza de tal modo que pueden ser

349

entendidos por medio de ella sola, son los referidos al alma en la medida en que ésta es concebida como constando de ideas adecuadas” (69). El conocimiento adecuado posibilita deseos acordes con nuestra naturaleza, nos hace activos, desarrolla la potencia propia.

Spinoza pensaba que el deseo auténtico es el que está guiado por la razón. En ello podemos resumir nuestro acuerdo o discrepancia. Pero en cualquier caso, téngase presente el sustrato ontológico de dicha concepción. Si la racionalidad y el deseo deben coincidir en el hombre, es porque ambos son expresión de Dios o la Naturaleza, cuya potencia y racionalidad se identifican. En otras palabras, el deseo es racional en la misma medida que lo es Dios o la Naturaleza. La racionalidad del deseo remite sencillamente a su verdad natural.

La prueba de la no idealización del deseo es que la razón, por sí sola, es incapaz de superar la alienación pasional (un afecto sólo puede ser reprimido o suprimido por otro contrario y más fuerte). Este es el balance final del Libro IV.

El Libro V muestra la potencia del alma, analizando cómo la razón se impone finalmente a las pasiones. Pero sin contradecir lo anterior. A este respecto, descartamos toda interpretación en términos de dominio del alma sobre el cuerpo (que lo anularía, al reducirlo a determinaciones anímicas), de transcendimiento de las constantes corporales (que introduciría la dimensión nueva de un alma descarnada), o cualquier otra de signo espiritualista.

El planteamiento de Spinoza, como en tantos otros puntos, consiste en una *transposición racional, secularizada, de esquemas religiosos tradicionales*. Empero, hay que aceptar hasta sus últimas consecuencias que tales esquemas están racionalmente depurados de cualquier connotación mística. Así pues, el control racional de las pasiones, y el acceso del alma al conocimiento eterno, en modo alguno significan que el alma, mientras está existencialmente unida al cuerpo, se eleve a un nivel espiritual (o incluso a un nivel meramente cognoscitivo) en el que la unión con Dios suponga su desconexión esencial del cuerpo. Ya expresamos nuestra opinión sobre el significado de la eternidad del alma.

En concreto, no compartimos el punto de vista de Ferdinand Alquié (70), que en su línea nos parece ejemplar. Alquié piensa que la servidumbre humana es irreductible, ya que nuestro cuerpo está siempre sometido a la acción de las causas exteriores. Aquí surge nuestra primera discrepancia. Habría que distinguir (como hicimos en otra ocasión) el “orden común” de la naturaleza y el orden de las esencias: el sometimiento al primero es superable; la aceptación consciente de la necesidad, que el segundo implica, constituye la auténtica libertad.

Desde ese supuesto, y en aras de vencer la servidumbre humana, Spinoza tomaría en consideración “la sola potencia del alma, la potencia del alma en estado puro, en estado aislado, y no en su relación con el cuerpo” (71). Bien es cierto que su interpretación se enfrenta a un

gran obstáculo, y el propio Alquié debe reconocerlo: las primeras proposiciones de la Parte V reactualizan la teoría del paralelismo. Pero él juzga que se trata sólo de una cuestión de principios, sin que tenga una incidencia ni desarrollo efectivos: “esta unidad del hombre no es salvada más que por una preocupación de coherencia sistemática, pero, de hecho, en el Libro V nada de lo que le suceda al cuerpo será positivamente puesto en causa” (72). Esto se justificaría por la existencia de una dualidad en la definición del alma, según sea definida a partir del cuerpo, existencialmente, o a partir de Dios, esencialmente. El Libro V, al no ocuparse del alma en su delimitación corporal ni, paralelamente, del cuerpo, centra su atención en la esencia del alma definida a partir de Dios. De ahí la potencia pura del alma, al margen ya de su relación con el cuerpo.

Alquié llega a hablar de una experiencia de despegue y descompromiso respecto al cuerpo. Incluso sugiere que “a pesar de las apariencias podría considerarse que la separación del alma y del cuerpo es más acusada aún en Spinoza que en Descartes” (73).

Spinoza, a quien Borges consideró “libre de la metáfora y el mito”, es, en esta interpretación, recuperado para la mística. Tal vez el error central esté en juzgar que el alma, por su exclusiva esencia, aislada del cuerpo, posee una potencia en estado puro, lo que de alguna forma le da carácter sustancial. El alma

352

es siempre *idea* del cuerpo, está referida a él, más aún, si cabe, en tanto es idea adecuada de la esencia del cuerpo, es decir, en tanto constituye una parte del entendimiento infinito (o “es definida a partir de Dios”). Pero la mejor crítica posible de la referida interpretación, es constatar que dentro de ella permanece “como algo oscuro que el Dios de Spinoza es Naturaleza, y que, en esa medida, es siempre difícil hacer que corresponda a los consejos de Spinoza una experiencia psicológica muy clara” (74). Después de esto, ¡nada es extraño en dicha interpretación!

El interés de esta interpretación es que muestra el esquema del que Spinoza parte -el clásico esquema religioso-, pero para reconvertirlo según principios naturalistas, y variando por entero su significado.

El alma bajo ninguna forma se distancia del cuerpo. La afirmación del paralelismo en la Proposición I (Parte V) es fundamental, sin ella resulta ininteligible todo lo posterior. De lo que se trata en el proceso de liberación total es de una nueva correspondencia -o paralelismo- entre las ideas de las cosas en el alma y las afecciones de las cosas en el cuerpo.

El cuerpo es siempre afectado, modificado por las cosas exteriores. Cuando ello va acompañado de una idea inadecuada de las cosas afectantes da lugar en el hombre a un afecto pasivo: una pasión. No hay pasión sin idea inadecuada. La afección del cuerpo y la idea del alma se incluyen mutuamente, son paralelas; y en ese caso la actividad de ambos es pasiva, no se deriva de su



respectiva naturaleza, sino que es consecuencia de las determinaciones externas. Las ideas no son afirmaciones positivas del alma; el cuerpo imbuido de pasiones se hace esclavo de los acontecimientos del exterior. Pero lo importante aquí es destacar el papel desempeñado por la idea inadecuada; ésta no es la causa directa de la pasión, pero sí es su clave última. Siempre somos afectados por el exterior, sin embargo sólo hay pasión cuando nos formamos una idea inadecuada de las cosas afectantes.

Pues bien, en el conocimiento verdadero se establece un nuevo paralelismo con las afecciones del cuerpo. “Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta” (75). Tal idea es una afirmación del alma, expresión positiva del conatus del alma. A ella le corresponde una afirmación activa del cuerpo; seguirá condicionado por la acción de los otros cuerpos, pero responderá a esa acción desde sí mismo, según la pauta de su propio conatus. Desde ese momento no existen pasiones, sino afectos activos (aún cuando se incluyan en el sistema de necesidad natura).

Es significativo que en la Demostración de esa última Proposición, Spinoza remita a otra, en la que se considera al alma y al cuerpo como un solo y mismo individuo concebido bajo dos atributos. Según esta inspiración es comprensible la liberación humana. No obstante, también aquí la clave última, radica en el alma, y sus

354

ideas adecuadas. Un afecto pasivo lo es del cuerpo y del alma, a ambos compromete su realización. Pero lo que hace de una afección corporal un afecto positivo es la idea clara y distinta (idea de la afección e idea de esa idea). Entre la idea y el afecto mismo, en cuanto referido al alma so la, no hay más que una distinción de razón.

El hombre llegaba al estado de alienación pasional por sus ideas ilusorias. Se libera por otra clase de ideas (lo que posibilita estas últimas remite a las condiciones afectivas y a la libertad de espíritu generadas en la Ciudad).

“De esta manera, todos los apetitos o deseos son pasiones en la medida en que brotan de ideas inadecuadas, y son atribuibles a la virtud cuando son suscitados o engendrados por ideas adecuadas” (76).

Hemos reiterado que un afecto sólo podía ser vencido por otro contrario. Ahora, una vez dado un afecto activo, se trata de extender lo más posible su radio de influencia. Ciertamente, el contexto externo es un factor decisivo y no por entero modificable. Cada uno debe esforzarse por mejorarlo en lo que está al alcance de su poder: esta es una de las últimas manifestaciones de la virtud. Además, no se olvide que la Ciudad ha organizado un entramado de relaciones favorables, que ella propicia sentimientos acordes con la razón.

A modo de resumen, resaltamos la importancia del conocimiento verdadero, de la reforma del entendimiento

355

que exige. El orden de la verdad ni es un instrumento extrínseco, ni algo cuya utilidad se agote en sí mismo. El conocimiento adecuado altera el deseo, no para negarlo, sino para hacerlo activo, potente. Así es posible actualizar -dar un contenido vivo a- la esencia del alma y del cuerpo: alcanzar lo que es útil a ambos, sin represión alguna, y encontrando la utilidad común a todos los hombres. La idea es clave del deseo, de la libertad, de la auténtica comunidad; en una palabra, de la beatitud que a todo ello incluye.

## LIBERTAD Y BEATITUD

La referencia continua a la libertad que venimos haciendo, exige que nos interroguemos sobre su alcance y significado en el interior de un sistema como el spinozista, que afirma el orden necesario de la naturaleza como uno de sus puntos básicos. Ciertamente, para Spinoza, en la naturaleza los acontecimientos se determinan mutuamente según una relación ordenada, necesaria; cada uno de ellos es definido por el conjunto de los demás. El principio dominante es pues el de la estructura total (77). La cuestión se centra en si todo ello supone inexorablemente la pérdida de la libertad humana.

Hegel resumió bastante bien la posible acusación: “Spinoza destruye *el principio de la subjetividad*, de la *individualidad*, de la personalidad, el momento de la *conciencia de sí* en la esencia. El pensamiento, para él, tiene solamente la significación de lo general: no la de la conciencia de sí. Es esta falla la que, de una parte, ha hecho que se rebelara con tanta fuerza contra el sistema spinozista, la idea de la libertad del sujeto, ya que en él desaparece el ser para sí de la conciencia humana, la llamada libertad, es decir, precisamente la abstracción del ser para sí, levantando también con ello a Dios como algo distinto de la naturaleza y de la

357

conciencia humana, o sea como algo en sí, en lo absoluto; pues el hombre tiene la conciencia de la libertad, de lo espiritual, que es lo negativo de lo corporal, la conciencia de que es precisamente en lo opuesto a lo corporal donde es lo que verdaderamente es. A esto se atiene la religión, la teología y el sano sentido común de la conciencia usual; y esta forma de oposición a Spinoza es, en primer lugar, la que se adopta cuando se dice que la libertad es real y el mal existe.

Pero como para Spinoza, por otra parte, sólo es verdaderamente real la substancia general y absoluta, como lo no particular, y, en cambio, todo lo particular y lo individual, el que yo sea sujeto, espíritu, etc., como una modificación limitada cuyo concepto depende de otro, no es algo existente en y para sí, tenemos que el alma, el espíritu, en cuanto esencia individual, representa una simple negación, como todo lo determinado en general” (78).

En el sistema de Spinoza no habría lugar para la subjetividad, el momento del “para sí”, ya que ésta sólo puede alcanzar contenido como lo *negativo* (en sentido dialéctico) de lo corporal. La realidad única sería la de la substancia general; lo individual resulta mero vehículo pasivo de ella, más aún, su negación adialéctica, lo que la determina y limita. Si el hombre no es en verdad *sujeto*, no hay libertad.

En las críticas a la concepción spinozista de la libertad subyace generalmente un esquema similar al de Hegel. A veces se refuerza con la aseveración de que “la

impersonalidad ontológica del pensamiento hace desaparecer la noción de sujeto” (79). A partir de ahí, y con un poco de imaginación, pueden multiplicarse las fórmulas: En Spinoza falta la “reflexión, la subjetividad, la interioridad espiritual”; “el spinozismo consiste en absorber el sujeto en el objeto” (80); etc.

En lugar de una contracrítica, intentaremos ordenar los elementos que confluyen en la idea spinozista de libertad.

Hay algo incuestionable: *la libertad no se confunde con el libre albedrío*. Este último, y su representación en Descartes, es reiteradamente criticado por Spinoza (de forma sistemática en la Proposición II, escolio, de la Parte III). “Yo no situé la libertad en un libre decisión, sino en una libre necesidad”, escribe Spinoza a Schuller (81). Importa advertir la coherencia de tal planteamiento con el concepto spinozista de Dios. La Substancia inmanente a los modos sería una formalidad vacía, sin contenido ontológico alguno ni incidencia sobre éstos, si a los modos finitos les correspondiese una libre indeterminación. Nada hay que no sea en la Substancia; por tanto, todo lo que es lleva inscritas las determinaciones que se derivan de la Substancia.

Por otro lado, el supuesto del libre albedrío volvería infundados y convencionales todos los actos del individuo respecto a su propia naturaleza (a menos que se considerase una naturaleza irreductiblemente solipsista y por entero indeterminada). Si la naturaleza, humana es

compartida -y deducida de la Substancia, en la óptica de Spinoza-, existe una determinación general del comportamiento de los hombres. El libre albedrío, como arbitrariedad de la voluntad, priva de sentido natural las acciones posibles (como el milagro priva de sentido al Dios-Naturaleza).

Cabe tener en cuenta que el libre albedrío es (o al menos así fue históricamente presentado en el siglo XVII) la contrapartida “dialéctica” o el negativo que en sí mismo incluye la idea de predeterminación divina. Spinoza rechaza tanto uno como otra: su Dios no es un ser trascendente del que emanen directrices externas sobre la conducta humana. La “libre necesidad” no remite a exigencias extrínsecas o normativas impuestas el individuo, sino a su interna necesidad, como centro único de referencia. En este sentido, J. Préposiet afirma atinadamente: “El problema teológico-filosófico del acuerdo entre la Voluntad del Creador y la libertad de la criatura es pura y simplemente suprimido. El humanismo spinozista abandona la libertad metafísica, para plantear la cuestión en términos prácticos y políticos, puesto que según Spinoza la Ciudad es el verdadero asiento de la libertad” (82).

El dilema presentado podría también resumirse así: “La libertad está ligada a la esencia y a lo que de ella se deriva, no a la voluntad y a lo que la regula” (83). En efecto, desde la apertura de la *Ética*, en las definiciones iniciales, sabemos que la libertad consiste en actuar tan sólo según la necesidad de la propia naturaleza.

360

¿En qué medida es aplicable al hombre?

Comenzábamos este apartado constatando la determinación de lo particular por lo universal. Pero esto tiene un complemento que, sin desvirtuarlo, le da un sentido pleno. En otra ocasión nos hemos referido a un texto del *Breve Tratado* en el que se distingue entre providencia general y providencia particular. Recordémoslo: “La providencia universal es la que produce y mantiene cada cosa en tanto que es una parte de la naturaleza total. La providencia particular es el esfuerzo que realiza cada cosa particular para mantener su ser propio, no ya en tanto parte de la naturaleza, sino como un todo” (84). Más allá de las connotaciones teológicas que en alguna medida aún mantiene este texto, es importante porque señala la determinación individual y específica que posee cada ser. El *T.T-P.* ofrece una formulación más clara e inmanentista: “El hombre, en la medida que es una parte de la naturaleza, constituye una parte de su potencia; por ello, las cosas que se siguen de la necesidad de la naturaleza humana -esto es, de la Naturaleza misma en tanto la concebimos definida por la naturaleza humana- , *aunque sean necesarias se derivan sin embargo de la potencia del hombre*” (85).

La conversión interna de la necesidad en potencia o fuerza, indicada en ese párrafo, es la clave última del concepto spinozista de libertad. Veamos los implícitos que la posibilitan.

El spinozismo no niega la realidad del individuo, no lo considera un epifenómeno del todo. La ontología



concibe las cosas particulares como afecciones de los atributos de Dios, a través de las cuales éstos se expresan. (Parte I, Proposición XXI, corolario). Que los atributos se expresen en las cosas particulares significa que cada uno de ellos “se da igualmente en la parte y en el todo” (86). La parte es en cierto sentido expresión plena del todo. Sin repetir conceptos ya expuestos, retengamos que la esencia del modo singular es grado de participación en la potencia de Dios, parte intensiva de esa potencia (se trata de la “providencia particular” por la que cada parte de la naturaleza es en sí misma un todo). Todo esto lo resume la idea, de conatus.

La determinación del conjunto sobre lo particular (a que aludíamos antes) puede pues realizarse activamente, dinámicamente, a partir de cada ser particular. En la medida en que *la necesidad sea internamente asumida como fuerza o potencia natural de un individuo*, puede afirmarse con J. Préposiet que “la individualidad constituye la estructura fundamental del Universo spinozista. La totalidad infinita de la Substancia se destotaliza en una infinidad de ‘naturalezas’ particulares. La acción conjugada de los individuos es quien anima los conjuntos desde dentro, pues la Naturaleza no crea los géneros, las especies o los colectivos. Ella no crea más que seres individuales” (87).

La cuestión se centra en la *interiorización* de la necesidad natural. Para el hombre no puede haber más libertad que la que se basa en la necesidad derivada de Dios-Naturaleza; pero esto equivale a decir que la libertad se basa

para el hombre en el reconocimiento existencial de su auténtica naturaleza. La potencia de Dios se ejerce ordenadamente, según leyes necesarias (fijadas por los modos infinitos): si la naturaleza de un hombre es parte intensiva de la potencia de Dios, será también partícipe de la necesidad con que esta potencia se despliega. Por ello, ser libre significa aceptar la necesidad ínsita en la naturaleza humana.

En otras palabras: si el conatus asume una parte de la potencia de Dios-Naturaleza, asumir la necesidad universal consiste en ser acorde con la necesidad que internamente promueve y regula al conatus, es decir, con su necesidad particular. La necesidad universal y la particular son indisociables.

Aceptar la necesidad inscrita en la propia naturaleza es, como veremos, una forma de *virtud*. Por lo pronto, estas observaciones nos devuelven a la definición de libertad con que se inicia la *Ética*: actuar exclusivamente según la necesidad de la propia naturaleza. Empero, hemos ya introducido la dimensión existencial humana con la intencionalidad que ella implica. Y en este sentido lo que se exige del hombre es una apropiación activa, una interiorización consciente de la necesidad natural, o sea, de su propia naturaleza (88). Contrariamente a lo que Hegel pensaba, Spinoza incluye en la vivencia de la libertad el momento del “para sí”. En efecto, el conatus supone interioridad pues es una afirmación vivida y consciente en el ser propio, hace suya reflexivamente la potencia de la

363

Naturaleza.

¿Y qué decir de la constitución subjetiva del conocimiento? Es indudable que existe un orden impersonal del pensamiento. Pero el alma conoce en la medida que lo interioriza, que lo convierte en un “para sí”. El proceso para conseguirlo es radicalmente interno a la conciencia (nos remitimos al análisis sobre este tema ya efectuado). A propósito de la moral hemos insistido suficientemente en ese mismo aspecto.

Para Spinoza el sujeto no se absorbe en el objeto, aunque tampoco ocurra lo contrario. Lo objetivo no que da reducido a lo subjetivo, y su vigencia es independiente de que el hombre la reconozca. Ahora bien, todo el programa ético de Spinoza se resume en la integración y desarrollo subjetivos de la objetividad natural. El hombre es esencialmente “constituido” por la naturaleza total, pero, en tanto fiel a su ser originario, es también “constituyente” en el plano existencial, constituyente de sí mismo y de un orden *humano* posible y mejor.

Es cierto que el reconocimiento subjetivo de un orden natural obligatorio no equivale a la modificación de tal orden. Pero su interiorización consciente por parte del hombre *lo potencia, lo plenifica, lo incrementa*, en la medida en que es asumido y realizado como proyecto humano. Sabernos que esa realización atraviesa distintas etapas, tanto a nivel individual como colectivo, desde el estado de alienación pasional hasta la integración de “la comunidad de los sabios”.

En sentido estricto -y ahí radica la diferencia respecto a Hegel-, no hay mediación dialéctica entre el “en sí” natural y el “para sí” de la conciencia. No la hay en tanto que la conciencia no instaura una realidad nueva que pudiese actuar como polo de mediación. La conciencia *reconoce* el “en sí” natural eternamente dado, necesario. Ahora bien, ese reconocimiento conlleva un esfuerzo, una tensión, ya que exige en definitiva dar validez y contenido existenciales al orden natural, habitualmente degradado como efecto de las pasiones. Se trata, por tanto, de un compromiso activo, de un quehacer histórico al que los hombres están llamados.

Justamente lo opuesto a una resignación pasiva ante la necesidad externa (en concomitancia última con la predeterminación impuesta por supuestos “rectores de la naturaleza”), la afirmación interior de la necesidad no es un acto aislado, sino un programa íntegro de vida: coincide con la realización existencial del conatus. La libertad así entendida es una conquista. Si el deseo puede manifestarse como virtud, uno de los rasgos que definen esencialmente a ésta es la libertad. Expliquémoslo.

En el orden ético lo primero es la afirmación en el propio ser. Este es el fundamento de la libertad y de la virtud (89). El hombre libre y virtuoso es el que adecua su existencia a la naturaleza, y, en esa, medida, acrecienta su propio poder. Tal como hemos visto, ello implica en lo concerniente a la virtud una doble y confluyente dimensión. Por un lado, la conformidad al propio ser

365

natural; por otro, un proyecto existencial, una liberación ética según los dictámenes de la razón. Igual ocurre en lo que respecta a la libertad. Su dimensión primera es la aceptación de la necesidad: en este aspecto la libertad está fundada *desde lo universal*. Pero hay también una dimensión histórico-existencial de la libertad: en este aspecto es el individuo quien, *desde sí mismo*, está llamado al compromiso de construir una vida libre, a la emancipación sociopolítica (90). La segunda dimensión es prolongación de la primera, su realización virtuosa.

Tal compromiso existencial es necesario porque aquel “orden común” de la naturaleza que obstaculiza la virtud, del mismo modo obstaculiza la libertad. El desajuste entre nuestra esencia natural y nuestra existencia alienada nos impele a organizar una sociedad libre, democrática. En ello está en juego la beatitud final. La libertad es su logro progresivo (y si Spinoza no lo pensase así el conjunto de su obra carecería de sentido). “La libertad es el despliegue reflexivo del deseo en su movimiento hacia la coherencia y la satisfacción. Afirmación de un poder existencial siempre en aumento, ella es finalmente el acceso al gozo soberano y permanente: es en verdad el placer del ser” (91).

Subrayamos de ese párrafo que la libertad es despliegue reflexivo del deseo. En efecto, la libertad plena se asienta en la intelección auténtica. Así se cierra el círculo libertad-virtud-razón. Un hombre libre es el que “vive sólo según el dictamen de la razón” (92). “Actuar

absolutamente según la virtud no es otra cosa que obrar, vivir o conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo) bajo la guía de la razón” (93). La razón es el nexo que unifica la libertad y la virtud, al mismo tiempo que la savia que a ambas da vida (a estas alturas de nuestro trabajo no juzgamos necesario justificarlo). Ambas remiten en definitiva al deseo, que sólo actualiza operativamente, de forma adecuada, la naturaleza propia en la medida que es consciente de su inmanente racionalidad.

Otro rasgo de la libertad, para acabar. “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte” (94). Piensa en la vida que ama, y procura *estar alegre* (95). Alegría esta que tiene más que ver con la alacridad que con la sonrisa, sin excluir la última. El contento de ánimo que acompaña a la libertad, propiciador de buenos afectos, es contrario a las “virtudes” tristes. El contexto en el que se alude a la alegría, implica una clara toma de partido contra la conmisericordia y aquellos sentimientos fruto de la resignación y el sometimiento. La tristeza es pasiva; el sacrificio y el ascetismo no tienen más resultado que la constricción de la fuerza, de la Naturaleza inmanente a nosotros, abocándonos a la aceptación sumisa de los avatares externos, de los males y desgracias que cierto orden social genera. Sobre las virtualidades de la alegría ya hemos hablado. Limitémonos a advertir el eco que estos planteamientos de Spinoza deberían producir en el siglo XVII.

En resumen, la alegría es instrumento interno para la

beatitud. ¿En qué consiste la beatitud?

La última proposición de la *Ética* advierte, a modo de cierre de bóveda, que la “beatitud no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma” (96). Beatitud es virtud en su grado máximo, *definitivamente consumada*. Tal consideración, aparte de ofrecer el sentido positivo de la beatitud, tiene el mérito de excluir cualquier interpretación idealizadora de ésta. A nuestro entender, puede establecerse un criterio demarcador: la beatitud no introduce un orden nuevo respecto a la virtud, no le añade nada, no va más allá; sencillamente, la culmina. En otros términos: beatitud es la *perfección* en la virtud.

Es el problema de siempre. La beatitud no es un estado místico de desprendimiento del mundo; el “amor intelectual de Dios” que la produce no es la apertura a una Realidad trascendente (con el dualismo que ello comportaría). Alguien puede observar, como S. Zac, que “el amor intelectual de Dios es en Spinoza el equivalente de la idea cristiana de Gracia divina, si se designa por esta palabra como afirma Maurice Blondel, ‘la condescendencia divina’, en virtud de la cual el hombre (antes de la caída por la vocación primera, después de la caída por la Redención) es elevado a un destino sobrenatural” (97). De hecho, es el propio Spinoza quien refiere que “el amor (a Dios) o beatitud es llamado ‘gloria’ en los libros sagrados, y no sin motivo, pues este amor, ya se refiera a Dios o al alma, puede ser llamado correctamente

368

‘contento de ánimo’, que no se distingue en realidad de la gloria (por las Definiciones 25 y 30 de los afectos)” (98).

Sin embargo, la beatitud corresponde a lo que los libros sagrados *llaman* gloria, pero no a lo que en ellos se entiende por tal (basta leer las Definiciones referidas para comprobar que el “contento de ánimo” consiste en la alegría del hombre derivada de la consideración de sí mismo y de su potencia de obrar). Es decir, Spinoza conserva las mismas palabras a la par que transforma substancialmente su significado. Es ésta una constante del spinozismo, puesta expresamente de manifiesto: “las palabras, como la imaginación, pueden ser causa de múltiples y graves errores, si no mantenemos constante precaución respecto a ellas” (99). Es necesario distinguir “entre las ideas y las palabras con las que significamos las cosas” (100). Así pues, ante cualquier término (en este caso, la beatitud) debemos atenernos a la definición estricta que Spinoza le asigna. De esa forma la coherencia del sistema se mostrará ejemplar, y nos será asequible lo que hay de racional, oculto o enmascarado, en las representa clones imaginativas de la religión.

La beatitud está en concordancia con el triunfo de la razón sobre las pasiones. La comprensión de ambas realidades se complementa. Mostrábamos páginas atrás nuestro desacuerdo con la interpretación (prototípica) del triunfo de la razón por parte de F. Alquié: su idea de la beatitud también representa un modelo interpretativo que no compartimos. Lo de menos es el juicio de que Spinoza,



si bien hostil a las religiones constituidas, “permanece profundamente religioso” (101). Esto es aceptable en la medida en que la “religión” pueda insertarse en una rigurosa inmanencia natural. Pero no es aceptable la duda sobre si el Dios spinozista es algo más que la Naturaleza. Si Dios es sólo Naturaleza, se pregunta Alquié, ¿qué sentido tiene hablar de beatitud, libertad o salvación, a propósito del hombre? (102). Su argumentación se centra en que la libertad, o la liberación humana, través del conocimiento, “difícilmente puede ser comprendida en el marco de un estricto naturalismo”. Por ello, la liberación supone “separar el alma, aislarla de sus aventuras temporales. Aquí, en efecto, Dios es asumido no como el objeto del alma, sino como el sujeto de nuestra voluntad y nuestro amor” (103).

Pensamos que el gran logro de Spinoza consiste, justamente, en haber pensado *una libertad o liberación humana que tiene sentido en el marco de un estricto naturalismo*. Todo su sistema prepara esta conclusión, aunque Alquié no la comparta. En el marco del naturalismo el hombre se sumerge en una existencia pasional, al desconocer la verdad de la Naturaleza. Gracias al logro de esa verdad, y en ese mismo marco, el hombre se libera, es decir, asume su autenticidad natural, da vida genuinamente al Dios-Naturaleza que le es inmanente. De lo que el alma se separa, más que de “sus aventuras temporales”, es de la existencia pasional no conforme con su esencia eterna. Creemos que lo que Alquié cuestiona, en definitiva, es la radical

370

inmanencia de Dios.

Ciertamente, la beatitud se relaciona con Dios o la Naturaleza; es fruto, o mejor, expresión del amor intelectual de Dios. Este compete al alma, por sí misma, al margen de su relación con el cuerpo; tiene que ver con lo que en el alma hay de eterno. Incluso Spinoza distingue entre *el amor a Dios*, un afecto que, en tanto tal, implica al alma y al cuerpo, y *el amor intelectual de Dios* que brota exclusivamente del alma (el Libro V, a partir de la Proposición XXI, analiza el alma en su autonomía).

Todo empieza con el tercer género de conocimiento, en concreto, el descubrimiento de la idea de Dios como principio fundante del conocimiento supremo. Lo que dijimos al respecto en la primera parte de este trabajo, puede resumirse con palabras de Alain de la siguiente forma: “Dios es condición primera e interior de toda verdad, en quien es todo lo que es, y por la idea del cual todo lo verdadero es verdadero. Es pues necesario que se dé, implicado en toda verdad, el conocimiento inmediato e intuitivo de Dios” (104)”. Todas las ideas se derivan de la idea de Dios, son concebidas a partir de ella según una deducción interna, y, por eso, en todas está presente.

“El tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal, en cuanto que el alma misma es eterna” (105): esta Proposición reafirma el innatismo de las ideas (el alma es su causa formal), y señala la

razón última de dicho innatismo. El alma conoce según el tercer género en la medida en que toma conciencia de la verdad objetiva que ella representa, del orden eterno de verdad en el que se inscribe; es decir, toma conciencia de sí misma en tanto un modo eterno del pensar de los que integran el entendimiento infinito y eterno de Dios. Según esto, el conocimiento necesariamente es interno al alma; ésta, como conciencia subjetiva se tiene a sí misma en su dimensión eterna como referencia objetiva e impersonal de la verdad. Si ese orden objetivo de verdad, o entendimiento infinito, se deduce ontológicamente de Dios, es coherente que la idea de Dios constituya el primer principio del proceso cognoscitivo. Pero no insistimos en cosas ya analizadas.

En conjunto, estas indicaciones sirven para entender la razón de que a partir de la Prop. XXI se estudie el alma en su autonomía, o sea, en su dimensión eterna. También sobre la eternidad hemos expuesto nuestra opinión. El alma es en sí la verdad eterna de la esencia del cuerpo. Su autonomía es de carácter cognoscitivo. No significa separación o trascendimiento del cuerpo, sino *autosuficiencia reflexiva*. El alma, por sí misma, conoce la verdad eterna de las esencias, concibe según la eternidad la esencia del cuerpo, la suya propia, y la de la naturaleza total que las sustenta; es decir, comprende a Dios en todas sus manifestaciones. Pero en la medida en que sea cierta nuestra interpretación de la eternidad del alma, ese conocimiento *en forma de conciencia subjetiva, personalizada*, se

372

produce durante la existencia temporal, inmanente a ella (y sin romper el auténtico paralelismo) (106).

“Del tercer género de conocimiento brota *necesariamente* un amor intelectual hacia Dios” (107). El amor consiste en una alegría acompañada por la idea de una causa exterior. Es un afecto que nos hace pasar a una mayor perfección, reafirmandonos en nosotros mismos. De este género es el “amor a Dios”, referido como tal afecto al cuerpo y al alma. El “amor intelectual de Dios” brota exclusivamente del alma en tanto es eterna. Es por ello un amor eterno, que ni comienza ni tiene fin (108): consustancial al conocimiento de tercer género, puede actualizarse antes o después, con mayor o menor profundidad, durante la existencia de cada individuo; pero en su determinación esencial es objetivo e intemporal, como la verdad a la que corresponde. No es una pasión, no supone pues el paso relativo a una mayor o menor perfección asociada al cuerpo; es la alegría del alma en posesión del conocimiento supremo. No representa un momento de tránsito, sino el estado de plenitud tras la culminación del proceso. Las ideas del alma son expresión pura de su esencia eterna, lo que necesariamente conlleva el estado de gozo o fruición por el que nos sentimos identificados con nosotros mismos y con Dios, o sea, con la Naturaleza total. A todo eso le llama Spinoza “amor intelectual de Dios”. El amor es el sentimiento de conformidad y unión con Dios subsecuente, o mejor, implícito en el conocimiento verdadero que de él alcanzamos.

La mejor forma de caracterizar este sentimiento es la afirmación de que “el amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo”, y por consiguiente “el amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual del alma hacia Dios son una sola y misma cosa” (109). Tal vez sea en estas frases donde el lenguaje religioso de Spinoza aparezca más neto, tal vez sea también donde *se opere una mayor transformación de su sentido habitual*. Sabemos, y ya fue comentado en su momento oportuno, que “ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios” (110). El Dios de Spinoza no es un Dios personal, no posee en sí mismo autoconciencia. En la medida en que no piensa (en el estricto sentido de actividad subjetiva), “no experimenta afecto alguno de alegría o de tristeza”. “Dios está libre de pasiones” (111).

¿De qué naturaleza es pues el amor de Dios a sí mismo y a los hombres? De la misma que la verdad representada por su entendimiento infinito, es decir, de naturaleza objetiva e impersonal. El orden eterno de verdad y el amor (internamente coincidentes) no son pensados o experimentados por Dios en la intimidad -inexistente- de su ser personal; son “suyos”, o le corresponden, en tanto se derivan necesariamente de él (pero ya dentro del orden de los modos infinitos). Ahora bien, el alma, modo eterno del pensar, es una parte del entendimiento infinito. Cuando existencialmente adecua sus ideas a su esencia, interioriza la verdad del entendimiento infinito, puede

374

decirse que el entendimiento infinito se hace reflexión consciente a través de las partes que lo integran, y, en definitiva, que Dios alcanza la autoconciencia en y a través del alma humana.

En lo concerniente al amor de Dios ocurre exactamente igual. *Dios se ama y nos ama a través de nosotros*, los modos humanos. Se trata del mismo y único amor, la expresión gozosa de la racionalidad inmanente a la naturaleza, por la que los hombres, al conocerla, nos reconciliamos con nuestro ser natural.

“El amor intelectual de Dios es la excelencia del amor de sí”, dice S. Zac (112). En efecto, la profundización en nuestro propio ser, el conatus en su prístina realidad, nos reorientan a nuestra dimensión común y a Dios o la Naturaleza, que es su sustento. La forma suprema de virtud -el conatus en su realización óptima- se manifiesta como amor intelectual de Dios. Sin olvidar que “la beatitud es la virtud misma”. Para cerrar de nuevo el círculo, sería bueno tener además presente que en alguna ocasión Spinoza habla de “beatitud o libertad” (113). Por diferentes vías se llega al mismo resultado.

Hemos recorrido el largo camino de la liberación humana. El hombre es auténticamente él mismo cuando conoce en verdad su vínculo con Dios, consiguiendo así lo que ya enunciaba el *T.R.E.*: “la unión del alma con la naturaleza total” (114). Es legítimo hablar de una

reconversión del hombre (respecto a su estado de alienación pasional) mediante su unión con la naturaleza absoluta, consignando el valor soteriológico del conocimiento. Pero cabe preguntarse si la beatitud supone tan sólo la recuperación de la identidad perdida por la alienación pasional, si únicamente significa la vuelta al “estado de naturaleza” (en su versión religiosa, el restablecimiento de la inocencia del jardín enajenada por el fruto prohibido), o si, por el contrario, el proceso liberador añade algo positivamente nuevo.

Para responder a esta pregunta se debe comenzar advirtiendo que en Spinoza no se da ninguna utopía del origen, ni a nivel individual ni colectivo, pues en ninguno de los dos casos la existencia se inicia según la racionalidad: el individuo espontáneamente propende al conocimiento imaginativo, la sociedad “natural” se caracteriza por el predominio del egoísmo pasional. No existe pues un *origen* como adecuación plena entre el orden esencial y la existencia humana (excepto en lo referido al conocimiento verdadero). No existe un comienzo absoluto, cuya recuperación orientaría y daría sentido a la historia. Por contra, ¿la liberación añade algo nuevo?

En el orden de la Ciudad es constatable el surgimiento de cierta “personalidad común”, que induce a los hombres a comportarse “como una sola alma”. El amor intelectual de Dios debe aportar el vínculo *interno* de la comunidad perfecta, la reconciliación definitiva entre los hombres. Sin embargo, Spinoza no ha desarrollado

expresamente este tema, tal vea porque lo juzgara evidente. A. Matheron ha intentado reconstruirlo a partir de algunas observaciones aisladas (115): el amor intelectual conlleva la compenetración interna entre los hombres, una “auténtica fusión de almas”, sin pérdida de su respectiva identidad. Puede aducirse una razón contundente para pensar así: el amor intelectual brota del alma como modo eterno del pensar, y, en tanto tal, las almas necesariamente se compenetran, pues en conjunto constituyen el entendimiento eterno e infinito de Dios.

El fundamento de la comunidad perfecta es la reflexión. El orden objetivo de la verdad es eterno, está dado desde siempre. Pero la actividad subjetiva, histórica, del pensar tiene un alcance y valor positivos, que no permiten reducirla a mera reiteración neutra de lo ya establecido. El pensamiento instauro la comunión interhumana, *incorporando al mundo la dimensión de lo universal subjetivo, del espíritu*. Dios o la Naturaleza se hace autoconsciente en el hombre. Para decirlo con palabras de R. Misrahi: esta es “la verdadera elevación spinozista: *por la existencia reflexiva, el filósofo eleva el mundo a la conciencia de sí*. Lejos de tratarse (en el amor intelectual a Dios) de una ascensión mística del alma hacia el Ser supremo, se trata más bien de una toma de conciencia del mundo por sí mismo, y eso exclusivamente por la mediación de la conciencia reflexiva del filósofo [...]. Se encuentra, aquí, si se quiere, como un poder creador y cósmico de la reflexión; mas ese poder es fuente de emoción



377

porque es la manifestación de la reflexión absoluta que, comprendiéndose a sí misma como todo, realiza en acto la plenitud cerrada y suficiente” (116).

El estoicismo consideraba que los hombres cuanto más racionales son más se sienten unidos entre sí y con el todo natural. Spinoza y el estoicismo (también G. Bruno) coinciden, ha advertido Dilthey, en la concepción “de la libertad de espíritu que encuentra su fundamento en el conocimiento y en la consiguiente simpatía con el todo, y su efecto en una alegría valiente” (117). Son los temas de Spinoza: amor intelectual de Dios y beatitud. La novedad que aporta Spinoza debe buscarse en una mayor profundización en los planteamientos estoicos.

La liberación humana y el pensamiento que la posibilita añaden algo nuevo al mundo: la dimensión de lo universal subjetivo eleva a la naturaleza a la conciencia de sí. De aquí debe salir reforzada la idea estoica de la unión interhumana y con la naturaleza.

La verdad en Dios y el amor intelectual de Dios son eternos en su esencia. Pero al hombre le corresponde la misión de actualizarlos perennemente, de darles conciencia y vida subjetivas (logrando que Dios o lo absoluto se reconozca reflexivamente a sí mismo y se ame a través del hombre). Así se logra realizar la eternidad en el tiempo. Pues bien, esta interiorización de lo absoluto necesariamente supone la perfecta comunión interhumana, ya que el amor intelectual del hombre a Dios, resultante de tal interiorización, es también en sí mismo amor

a los otros hombres, amor a su común raíz esencial; establece por tanto un vínculo interno, moral, entre los hombres, consistente en la identificación mutua, sin pérdida de la respectiva identidad. Comunión interhumana y comunión con la Naturaleza: tal es la comunidad perfecta, o mejor, la comunidad de los sabios, pues se asienta en el conocimiento verdadero.

La sociedad política es germinalmente racional, pero sin renunciar nunca al impulso de las pasiones. “De ahí la necesidad de un contrato y la imposición de unas leyes: la pasión divide, la razón aúna. La comunidad perfecta es plenamente racional. La concordancia entre los hombres unidos por el amor intelectual de Dios es tal que el desarrollo de la potencia individual coincide íntimamente y en todos los puntos con el desarrollo de la potencia colectiva. El amor de sí ha encontrado su realización óptima en el amor intelectual de Dios, o sea, en el amor de nuestra razón de ser unitaria y absoluta. Una vez conocido el fundamento absoluto de nuestra esencia, el quehacer se concreta en plenificarlo y potenciarlo existencialmente.

El planteamiento de Spinoza se centra en la realización humana, existencial, del orden absoluto y eterno representado por Dios; en la actualización del absoluto “en sí” como un absoluto “para sí” a través de la conciencia reflexiva. Juzgamos que esto está implícito en Spinoza, aunque las referencias explícitas sean insuficientes. A la posteridad le correspondió el proseguir pensándolo.

Sólo añadir que la plenitud de la existencia reflexiva y la comunidad perfecta que propicia, no están jamás definitivamente realizadas, al menos a nivel del conjunto social. Entre las últimas líneas de la *Etica* se halla esta advertencia: “La vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo, Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra”. Una comunidad será definitivamente perfecta, sus miembros se sentirán mutuamente identificados, cuando todos posean la virtud que es fruto de la reflexión: sólo los hombres virtuosos son conscientes de que el supremo bien es algo común a todos (118). Por ello, cuando el *T.R.E.* caracteriza este supremo bien como “el conocimiento de la unión del alma con la naturaleza total”, señala, líneas después, la necesidad “de organizar una sociedad que permita al mayor número posible alcanzar ese fin tan fácilmente y con tanta seguridad como sea posible” (119).

La comunidad, pues, es perfectible en extensión, de acuerdo con el número de hombres sabios que la integran. Pero sobre todo, y aquí está la clave última, la comunidad es perfectible intensivamente. Sabemos que el conocimiento verdadero aumenta la parte eterna de nuestra alma. En la misma medida, puede aumentar en intensidad la comunión interhumana y con la naturaleza total. En pocas palabras: es posible profundizar indefinidamente en la beatitud.

El orden eterno y absoluto que funda la comunidad perfecta nunca es definitivamente interiorizado por el hombre. El “para sí” de la conciencia jamás es expresión acabada del “en sí” natural. Por esa razón, siempre existirá alguna disconformidad entre la existencia actual y la existencia absoluta posible. La conciencia, de tal disconformidad se convierte en exigencia y búsqueda. Digamos para acabar que la comunidad de sabios -y la beatitud que le acompaña- tiene, en su referencia absoluta, el valor de una idea normativa en sentido kantiano.

**NOTAS**

- (1).- E., IV, Prop. IV, corolario (E., pág. 273; Van Vloten, I, pág. 188).
- (2).- Vid. Su distinción expresa en:- E., II, Prop. XXIX, escolio (E., pág.147; Van Vloten, I, pág. 99).
- (3).- Alexandre Matheron.- *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Ed. de Minuit, 1.969. A nuestro juicio, se trata de un libro excelente. Ahora en particular nos remitimos a la clasificación expuesta en paga. 81-83.
- (4).- Vid. Prefacio a la Parte cuarta de la Etica, y la importante carta XIX, a Blyenbergh.
- (5).- Vid. Demostración de la Proposición XVI de E., I (E., pág. 69; Van Vloten, I, pág.51).
- (6).- E., III, Prop. XIII, escolio (E., pág, 198; Van Vloten, I, págs. 131-32).
- (7).- Vid. E., III, Definición de los afectos, VI, Explicación (E., pág. 247; Van Vloten, I, pág.169).
- (8).- A. Matheron, *op. cit.*, pág. 102.
- (9).- E., III, Prop. XIV, Demostración (E., pág. 1.98; Van Vloten, I, pág. 132).
- (10).- E., IV, Definición VIII (E., pág. 269; Van Vloten, I, pág.185).

(11).- E., IV, Prop. XXXVIII y su correspondiente Demostración (E., pág. 306; Van Vloten, I, pág.211).

(12).- Lucien Mugnier-Pollet. - *La philosophie politique de Spinoza*, París, Vrin, 1.976, pág. 96.

(13).- E., IV, Prop. XXXIX, escolio (E., pág.307; Van Vloten, I, pág. 212), donde Spinoza promete analizar en la Parte quinta la repercusión en el alma de un mejor desarrollo de la capacidad corporal.

(14).- Vid. G. Deleuze, *.Spinoza et le problème....*, op. cit. , págs. 234-51 ; y *Spinoza*, op. cit., págs. 89-96.

(15).- A. Matheron, *Individu et communauté...*, op. cit., pág. 84. Recientemente, Javier Peña ha insistido también en esta idea: “Es necesario apelar a la Política, porque el proyecto filosófico -al menos en cuanto se propone a la generalidad de los hombres- precisa de factores estructurales que creen las condiciones necesarias para su iniciación, cuando menos. El proceso de racionalización o liberación del individuo (que es una y la misma cosa) exigirá, según nuestra hipótesis, una estructura política que lo posibilite y lo impulse”: “Espinosa: proyecto filosófico y mediación política”, en *El Basilisco*, nº 1, 1.978, pág. 83. En el mismo sentido: M. García Martínez, “Spinoza y el Estado”, en *Revista de Occidente*, nº 22-23, 1.977, págs. 68-71.

(16).- E., IV, Prop. VII y Demostración (E., pág.275; Van Vloten, I, pág. 189).

(17).- T.T-P., cap. 16, Van Vloten, II, pág.258. En otra fórmula de Spinoza: “El derecho que cada uno tiene se mide por el grado de su potencia”; T.P., cap.2, VIII, Van Vloten, II, pág. 8.

(18).- E., IV, Prop. XXXVII, escolio II (E., págs. 304-05; Van Vloten, I, págs. 210-11).

(19).- T.P., cap. 2, VIII, Van Vloten, II, pág.8. Un planteamiento similar, en el ámbito de la moral, lleva a Spinoza a afirmar en la carta. XXIII, a Blyenbergh: “Quien viese claramente que puede gozar de una vida o de una esencia mejor cometiendo crímenes que ateniéndose a la virtud, sería un insensato si no los cometiese. Pues respecto a una naturaleza humana tan pervertida, los crímenes serían virtud” (Van Vloten, III, pág. 101), La diferencia estriba en que desde el punto de vista de la moralidad sí hay criterios para juzgar “pervertida” una naturaleza humana individual, mientras que en plano del derecho natural no existen tales criterios.

(20).- L. Mugnier-Pollet (*La philosophie politique...*, op. cit., pág.116) insiste en que “el Estado de naturaleza es más un Estado de esclavitud e impotencia que un Estado de guerra. Esta última no es en el fondo más que un aspecto de la impotencia, al lado de la dependencia fisiológica o del engaño. Spinoza no le da el temible privilegio que Hobbes le acordó”. Aunque esta diferencia no nos parece tan substantiva como se pretende

384

(¿no puede ser la impotencia un efecto del estado de guerra?), conviene recordar que Spinoza indica reiteradamente que la finalidad consciente del contrato es “la seguridad y la paz”, justamente la negación simétrica de la guerra latente y permanente. Lo cual no obsta para que el estado natural sea también en verdad un estado de impotencia, cuyo correlato ético está caracterizado por esa alienación generalizada de las pasiones descrita en la Parte tercera de la Etica.

21).- T.P., cap. 5, II, Van Vloten, II, pág.23.

22).- T.P., cap. 2, XV, Van Vloten, II, pág.10.

23).- T.P., cap. 5, II, Van Vloten, II, pág.23.

24).- “Los hombres, sin mutua ayuda, viven míseramente y sin el necesario cultivo de la Razón”: T.T-P., cap. 16, Van Vloten, II, pág. 260.

25).- Ibid.

26).- Ibid.

27).- Ibid., pág. 262.

23).- Van Vloten, III, pág. 172.

29).-E., IV, Prop. XXXVII, escolio II (E., pág.304; Van Vloten, I, pág. 210).

30).- A. Matheron, *op. cit.*, pág. 317.

31).- T.T-P., Van Vloten, II, respectivamente: cap, 16, pág. 262; cap.17, pág. 269; cap. 20, pág.306 (subrayado nuestro).



(32).- T.P., cap. 5, II, Van Vloten, II, pág.123. Aunque como veremos, el hombre *necesita* organizarse en sociedad. En este sentido, Spinoza puede aceptar incluso que “el hombre es un animal social”: no porque la sociabilidad le sea connatural, sino porque para dar cauce a su potencia individual necesita de la organización social,

(33).- Ibid., cap.2, III, Van Vloten, II, pág. 6.

(34).- Ibid., cap.2, XV, Van Vloten, II, pág. 10.

(35).- Ibid., cap. 3, III, Van Vloten, II, pág. 14.

(36).- Ibid., cap, 3, VI, Van Vloten, II, pág. 15.

(37).- Ibid., cap. 2, XV, Van Vloten, II, pág. 10.

(38).- Ibid., cap. 2, XVI y XXI, Van Vloten, II, págs. 10 y 12 respectivamente. La misma expresión se repite a lo largo de toda la obra.

(39).- Ibid., cap.2, XVII, Van Vloten, II, pág. 11.

(40).- T.T-P., cap. 16, Van Vloten, II, pág. 264.

(41).- T.P., cap. 5, IV, Van Vloten, II, pág. 23.

(42).- Ibid., cap. 5, V, Van Vloten, II, pág. 23.

(43).- T.T-P., cap. 20, Van Vloten, II, pág. 306.

(44).- T.P., cap. 3, VI, Van Vloten, II, pág. 15.

(45).- Ibid., cap. 2, VII, Van Vloten, II, pág. 8.

(46).- Ibid., cap. 2, XI, Van Vloten, II, pág. 9.

(47).- Ibid., cap.3, VI, Van Vloten, II, pág.15.

(48).- T.T-P., cap.5, Van Vloten, II, pág.149 (subrayado nuestro).

(49).- T.P., cap. 3, X, Van Vloten, II, pág. 17.

(50).- Ibid., cap. 3, III, Van Vloten, II, pág. 14.

(51).- Ibid., cap. 5, VI, Van Vloten, II, pág.24.

(52).- Ibid., cap. 6, I, Van Vloten, II, pág. 24.

(53).- *Spinoza et le problème.*, op. cit., págs. 244-47. Vidal Peña (*El materialismo de Spinoza*, op. cit., pág. 163) afirma: “(La Ciudad) *es, a la vez, lugar de ‘pensamiento’ y ‘esquema impersonal’ en el seno de los modos del Pensamiento: cumpliría con ella Spinoza el reconocimiento de la subjetividad, unido a su tendencia a la consideración ‘objetivadora’ de cualquier realidad, incluida la subjetividad misma.* Es el Estado como lugar del pensamiento, en definitiva, lo que Spinoza aborda aquí, más o menos oscuramente; y, en este sentido, designamos este fragmentario y oscuro aspecto del pensamiento de Spinoza (al que nuestra reconstrucción intenta dotar de una cierta coherencia) como la temática misma del *Espíritu Objetivo*”. Lo que nos diferencia de esta interpretación, que no descartamos radicalmente, es la consideración de la Ciudad como “*esquema impersonal*” *en el seno de los modos del Pensamiento*. Juzgamos que se atribuye a la Ciudad, por sí misma, una racionalidad plena que, nosotros entendemos, sólo prefigura de

forma abstracta. El “esquema impersonal” sólo puede ser el Entendimiento infinito.

(54).- E., IV, Prop. LXXIII (E., pág. 336; Van Vloten, I, pág. 235).

(55).- E., IV, Prop. XVIII, esolío (E., págs. 283 y 285; Van Vloten, I, págs. 196 y 197).

(56).- E., IV, Prop. XXIV (E., pág. 289; Van Vloten, I, pág.199).

(57).- E., IV, Prop. XXVI (E., pág. 290; Van Vloten, I, pág. 200).

(58).- Ibid., Demostración.

(59).- E., IV, Prop. XXXV (E., pág. 297; Van Vloten, I, pág. 205).

(60).- Ibid., corolario II.

(61).- E., Prop. XXXVII, esolío II (E., pág. 303; Van Vloten, I, pág.210).

(62).- Vid.: E., IV, Prop. LIV, esolío (E., pág.319; Van Vloten, I, pág. 221): “Quienes están sujetos a esos afectos pueden ser conducidos con mucha mayor facilidad que los otros para que, a fin de cuentas, vivan bajo la guía de la razón, esto es, sean libres y disfruten de una vida feliz”.

(63).- T.P., cap. 3, XXI, Van Vloten, II, pág.12.

(64).-E., IV, Prop. LXI (E., pág. 326; Van Vloten, I, pág. 228).

(65).- E., IV, Prop. LXVIII y Demostración (E., pág. 332; Van Vloten, I, pág.232).

(66).- T.R.E., Van Vloten, I, pág. 6.

388

- (67).- E., IV, Apéndice, capítulo IV (E., pág. 339; Van Vloten, I, pág. 237). T.R.E., *passim*.
- (68).- Ibid., capítulo V (E., págs. 339-40; Van Vloten, I, págs. 237-38).
- (69).- Ibid., capítulo II (E., pág. 338; Van Vloten, I, pág. 237)
- (70).- F. Alquié.- *Nature et Vérité dans la philosophie de Spinoza*, Les cours de la Sorbonne, Paris, C.D.U., 1.971; y especialmente: *Servitude et Liberté selon Spinoza*, idéntica editorial y fecha.
- (71).- *Servitude et Liberté...*, op. cit., pág. 91.
- (72).- Ibid., pág. 94.
- (73).- Ibid., pág. 96.
- (74).- Ibid., pág. 103.
- (75).- E., V, Prop. III (E., pág.358; Van Vloten, I, pág. 248).
- (76).- E., V, Prop. IV, escolio (E., pág. 360; Van Vloten, I, pág.250).
- (77).- Vid., por ejemplo, Errol E. Harris.- *Salvation from Despair*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1.973, págs. 129-30. Nosotros ya tratamos el tema en la primera parte de este trabajo.
- (78).- Hegel.- *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III, México, F.C.E., 1.955, págs. 308-09.
- (79).- V. Sokolov.- “Le problème de la liberté dans les oeuvres de Spinoza, sa place et son rôle dans l’histoire de la philosophie”, en *Revue Internationale de*

*Philosophie*, nº 119-20, 1.977, pág. 165.

(80).- Referencias citadas por Jean Préposiet.- *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallimard, 1.967, págs. 79-80, nota 27.

(81).- Carta LVIII, Van Vloten, III, pág. 195.

(82).- J. Préposiet.- “Remarques sur la doctrine de la double nécessité dans le spinozisme”, en *Revue Internationale de Philosophie*, nº 119-20, 1.977, pág.143.

También: J. Préposiet, *Spinoza et la liberté...*, op. cit., págs. 104-05.

(83).- Deleuze, *Spinoza*, op. cit., pág. 74.

(84).- B.T., I, cap.5, R. Caillois, págs. 34-35.

(85).- T.T-P., cap. 4, Van Vloten, II, pág.134 (subrayado nuestro).

(86).-E., II, Prop. XLVI, Demostración (E., pág.165; Van Vloten, I, pág.111).

(87).- Préposiet, *Spinoza et la liberté...*,op. cit., págs.111-12.

(88).- En esta línea se situará también el pensamiento de Marx, para quien la actividad y el trabajo resultan de interiorizar la necesidad natural. Michel Henry, en una obra tan inteligente como discutible ( *Marx, I: Une philosophie de la réalité*, París, Gallimard, 1.976, pág.64), afirma: “(Para Marx) la necesidad no es sólo una determinación de la vida [...] sino, más profundamente, el lazo de todas sus determinaciones,

390

su interioridad recíproca sobre el fondo de su inmanencia esencial, el propio movimiento de la vida. La necesidad es la propia vida, la totalidad monádica de todas sus potencialidades subjetivas”,

89).- “El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud. Pues no puede ser concebido ningún otro principio anterior a él, y, sin él, no puede concebirse ninguna virtud<sup>1</sup>”: E., I, Prop. XXII, corolario (E., pág. 288; Van Vloten, I, pág, 199).

90).- El análisis de esta doble significación de la libertad constituye la trama del libro citado de Préposiet: *Spinoza et la liberté des hommes*. Contra lo que sugiere en la Introducción (pág.19): “el sistema (spinozista) contiene un antagonismo latente entre la ley divina y la ley humana” (y se supone que también entre el significado de libertad que a cada una corresponde), el propio Préposiet muestra a lo largo de la obra que la libertad humana, política, es una realización existencial de esa libertad consistente en el reconocimiento de la necesidad o ley divina. Véase su Conclusión en págs. 297-98.

91).- R. Misrahi.- “L’athéisme et la liberté chez Spinoza”, en *Revue Internationale de Philosophie*, nº 119-120, pág. 222.

92).-E., IV, Prop. LXVII, Demostración (E., pág. 331; Van Vloten, I, pág, 217). En un artículo cuyo título es tremendamente acertado (“Spinoza ou la force d’affirmer”, en *Revue de Metaphysique et de Morale*, nº 1, 1.978,

págs 70-71), F. Tinland dice: “Spinoza, en el *Tratado Político*, define la libertad como poder de engendrar efectos que pueden ser comprendidos a partir de la sola naturaleza del ser actuante. No se podría expresar mejor que la libertad se presenta como potencia del entendimiento, capaz de actuar, es decir, de desarrollar, en virtud de su fuerza interior, la sucesión de verdades tal como deriva de una primera aprehensión de la verdad, es decir, de una primera idea verdadera”.

(93).- E., IV, Prop. XXIV (E., pág. 289; Van Vloten, I, pág. 199).

(94).- E., IV, Prop. LXVII (E., pág. 331; Van Vloten, I, pág. 217).

(95).- E., IV, Prop. L, escolio y Prop. LXXIII, escolio (E., págs. 315 y 338; Van Vloten, I, págs. 219 y 236).

(96).- E., V, Prop. XIII (E., pág.391; Van Vloten, I, pág. 272). Preferimos la traducción de *beatitudo* por “beatitud” (a diferencia de Vidal Peña, que la traduce por “felicidad”, de acuerdo con las razones que expone en la nota 1 de págs, 107-108). Aparte de su literalidad, la juzgamos más adecuada al concepto que expresa.

(97).- S. Zac, *L'idée de vie...*, op. cit., pág. 210. En este mismo sentido se expresaba ya V. Delbos (*Le spinozisme*, op. cit., pág.170, pero precisando que es “una especie de equivalente racional de la doctrina de la Gracia” (subrayado nuestro). También se ha hablado del amor intelectual de Dios como una forma de Caridad: Carla Gallicet Calvetti.- Spinoza. *I presupposti teoretici dell'irenismo etico*, Milano, Società editrice

392

vita e pensiero, 1.968, págs.162-69. Podrían multiplicarse las comparaciones en la misma línea: la comunión interhumana que supone la beatitud sería el equivalente racional de “la comunión de los santos”, etc.

(98).- E., V, Prop. XXXVI, escolio (E., pág. 385; Van Vloten, I, págs.267-68).

(99).- T.R.E., Van Vloten, I, pág.27.

(100).- E., II, Prop. XLIX, escolio (E., pág. 171; Van Vloten, I, pág.115). En idéntico sentido: E., III, Definición de los afectos, XX, Explicación (E., pág. 250; Van Vloten, I, pág. 172); subrayamos la aseveración “basta con advertir esto una vez”.

(101).- F. Alquié, *Servitude et Liberté...*, op. cit., pág. 109.

(102).- Ibid., pág.133.

(103).- Ibid., pág. 130.

(104).- Alain.- *Spinoza*, Paris, Gallimard, 1.949, pág. 156.

(105).- E., V, Prop. XXXI (E., pág.380; Van Vloten, I, pág. 264).

(106).- “Es mientras dura su existencia, y de forma inmanente, como el alma accede a elevarse por encima de ese status”: J-C. Fraisse.- “De l’accord en nature et de l’amitié des sages dans la philosophie de Spinoza”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 1, 1.974, pág. 97.

(107).- E., V, Prop. XXXII, corolario (E., pág. 382; Van Vloten, I, pág.265).



- (108).- E., V, Prop. XXXIII, y escolio (E., pág. 382; Van Vloten, I, págs. 265 y 266)  
(subrayado nuestro).
- (109).- E., V, Prop. XXXVI, y corolario (E., págs.384-85; Van Vloten, I, pág.267).
- (110).- E., I, Prop. XVII, escolio (E., pág. 70; Van Vloten, I, pág. 52)
- (111).- E., V, Prop. XVII, Demostración (E., pág.370; Van Vloten, I, pág. 257).
- (112).- S. Zac, *L'idée de vie...*, op. cit., pág. 217.
- (113).- E., V, Prop. XXXVI, escolio (E., pág. 385; Van Vloten, I, pág. 267).
- (114).- T.R.E., Van Vloten, I, pág. 6.
- (115).- A. Matheron, *Individu et communauté...*, op. cit., págs. 591-602 y 608-13.
- (116).- R. Misrahi, *Spinoza*, op. cit., págs. 167-68.
- (117).- Dilthey, *op. cit.*, pág. 356.
- (118).- E., IV, Prop. XXXVI (E., pág. 299; Van Vloten, I, pág. 207).
- (119).- T.R.E., Van Vloten, I, pág. 6.

## CONCLUSIONES

I) Frente a la experiencia fragmentaria del mundo, propia de un empirismo de corto alcance, la ontología de Spinoza postula un fundamento absoluto de lo real. Lo nombra como Dios o la Naturaleza. Lo concibe como realidad absoluta de la que se derivan todas las cosas, en el orden de la causalidad lógica y en el orden de la causalidad real. Ambos órdenes de causalidad se implican mutuamente: el orden y conexión *real* entre las cosas determina que sea *lógicamente* necesario, y, a su vez, por eso es real.

Esperamos haber mostrado que la inmanencia del fundamento a lo fundado se corresponde, según Spinoza, con la equiparación de la esencia y la potencia de Dios o la Naturaleza. Dicho de otro modo, la esencia de Dios es necesariamente activa o actuante. La realidad absoluta se verifica en sus obras, pues produciéndose a sí misma produce inexorablemente infinitas cosas. Ello significa que Dios está en las cosas como fuerza o potencia infinita, que en ninguna se agota pero en todas se expresa. El ser de las cosas es la actualización en diversos grados de la potencia divina. Hemos insistido en que sólo desde aquí se ilumina el concepto de conatus. Repetimos que la actualización de la potencia divina constituye la esencia de las cosas. Ahora bien, la esencia actual de un ser finito es su conatus. Por tanto, el conatus es potencia interna en la medida en que es participación intensiva de la potencia de Dios.

II) El tema del paralelismo es también importante por sus repercusiones antropológicas. La relación entre ideas e impulsos corporales nos parece que está pensada por Spinoza con gran acierto, pero -por así decirlo- según una relación sincrónica. Concluíamos que la idea no añade extrínsecamente un principio de acción al cuerpo, distinto de la propia orientación corporal; el impulso del cuerpo se ejerce según la determinación antecedente del propio cuerpo (en esa medida el racionalismo de Spinoza no desemboca en forma alguna de espiritualismo). Pero la idea muestra la verdad esencial del cuerpo: nos hace conscientes de sus exigencias auténticas, es decir, de la ordenación natural que lo constituye genuinamente. La idea esclarece la verdad de la Naturaleza que en cada uno se expresa. Por lo demás, así puede iniciarse a nivel consciente la tensión entre la dimensión esencial del hombre y su existencia concreta.

Sin embargo, echamos en falta un planteamiento diacrónico de la relación alma-cuerpo (en alguna medida esbozado por Spinoza al tratar de la superación de los afectos pasivos mediante el conocimiento adecuado), y, particularmente, un planteamiento dialéctico según el cual habría una mediación real entre el alma y el cuerpo a lo largo de la existencia. Descartes concibe por separado la naturaleza del cuerpo y la del alma. Por ello le resulta tan problemático pensar la unión de ambos para constituir un solo individuo. Spinoza, en este aspecto, inicia la superación de Descartes, al definir el alma en tanto idea del cuerpo. Pero no ha explicado

397

suficientemente la interacción del alma y el cuerpo, pues esa interacción alcanza sentido pleno cuando la realidad de ambos resulta recíprocamente alterada, cuando uno incorpora internamente la determinación del otro y esto le aporta una realidad evolucionada.

Esta es una de las razones por las que Spinoza no resuelve con claridad suficiente el problema de la subjetividad. Es cierto que supera la idea de subjetividad de inspiración mecanicista. Pero no piensa que la actividad humana instaure algo estrictamente nuevo y diferente respecto al “en sí” natural. La subjetividad se constituye por la interiorización de un orden de esencias eterno y necesario. Entre la eternidad inmutable de las esencias (en la que cree) y el empirismo de una subjetividad que siempre es resultado “a posteriori”, Spinoza no concibe la posibilidad de una esencia humana realizada o conformada históricamente. El hombre es constituyente de sí mismo en el plano existencial, pero de acuerdo con el orden de lo esencialmente constituido.

La sorprendente actualidad de Spinoza se muestra especialmente en la concepción del deseo. Hemos afirmado que el deseo es voluntad que nada quiere, sino la verificación existencial del propio ser: es deseo de sí mismo. Nietzsche concibió la voluntad de poder como deseo de “ser más”. Para Spinoza, el deseo es voluntad de ser cada vez más plenamente lo que esencialmente se es. Las diferencias de perspectiva radica,

por lo que a Spinoza responde, en que la esencia de cada uno es efecto determinado de Dios o la Naturaleza. A diferencia también del deseo según lo concibe Hegel, el deseo en Spinoza no supone la negación de la realidad del otro (ni su apropiación) para afirmarse tautológicamente en sí mismo. Sólo en el reconocimiento de la realidad de los otros, y, a través de ellos, se autorreconoce el propio deseo, pues afirmar mi propio ser equivale a afirmar el substrato que a todos nos une y que no es en definitiva sino la Substancia única.

Spinoza ha criticado desde diferentes puntos de vista la teleología y el carácter trascendente del Bien (hipostasiado frecuentemente en dioses personales). La crítica más convincente tal vez sea la que se efectúa desde la racionalidad interna al deseo. No hay bien alguno extrínseco al deseo, cualquier orientación teleológica que a éste se le imponga sólo consigue extrañarlo respecto a sí mismo, desvirtuar las motivaciones acordes con su naturaleza, debilitarlo. El bien y los valores no son objetivables al margen del deseo, pues sólo es bueno aquello que confirma y fortalece la dinámica del propio ser, lo que intensifica su potencia, es decir, su realidad natural (en la que la Naturaleza se actualiza). La teleología, la religiosidad extrínseca y la moral de contenidos objetivos -que en sí mismas se coimplican- se fundan en la reificación del Bien, y en razón de ello enajenan al hombre respecto a su deseo.

IV) La historia evidencia la enajenación generalizada de la existencia humana.

Las pasiones tristes, secuelas de la reificación del Bien., propician los regímenes tiránicos y son fomentadas por éstos (Spinoza ha mostrado que cada forma de organización social corresponde a una religiosidad y una moral determinadas, es decir, a un sistema concreto de valores). En esta situación, es difícil que el deseo del individuo asuma las disposiciones de su esencia. Si lo hace, se alzarán ineludiblemente contra el orden pasional estatuido, del que su propia existencia participa espontáneamente. Lo que el individuo *es* entra en conflicto con su actividad enajenada: a través del deseo la esencia debe corregir y modelar la existencia. Esta contraposición entre esencia y existencia constituye el nervio central de la teoría ética y política de Spinoza.

La liberación del orden pasional culmina en la libertad. Es importante subrayar la perfecta conexión que hay entre la idea de libertad como aceptación de lo necesario, interiorización del orden esencial que nos constituye, y la idea de libertad como opción moral, como resultado de un compromiso liberador conscientemente asumido (en este sentido, ser libre es un desafío). La una es prolongación necesaria de la otra, ya que la aceptación de lo necesario significa fidelidad a nuestro propio ser, dar plenitud e intensificar nuestra esencia y el orden genuinamente natural del que participamos. Esto conlleva el rechazo decidido de la existencia degradada que habitualmente se nos

400

impone. La libertad es manifestación suprema de virtud. En ella se condensa, como objetivo, toda la acción moral. Dado que consiste en la potenciación del orden auténtico de la Naturaleza, es lógico que se funde en el conocimiento adecuado de esta última. De ahí lo inexcusable de la reforma del entendimiento. A este respecto, hemos insistido en la coherencia ejemplar del spinozismo.

V) El proceso de liberación se inicia desde la autonomía del individuo. De hecho, la enajenación comienza en las relaciones interpersonales, cuando suponen la sujeción del individuo a un objeto -persona o cosa- al que indebidamente se considera como encarnación del bien. Por eso, la virtud implica en primera instancia la recuperación de la propia potencia en su autonomía individual. No obstante, el deseo que se desea a sí mismo se muestra finalmente como deseo del otro y deseo solidario con el otro: nada es más útil al hombre que otro hombre. Y aquí “útil” no significa algo instrumental, sino aquello que más profundamente conviene a la esencia propia. La sociedad política (según la racionalidad “en sí”) y la comunidad de sabios (según la racionalidad “para sí”) son dos momentos complementarios que realizan la unión interhumana. La beatitud, entre todos compartida, cimenta la comunidad perfecta.

La comunidad, “como una sola alma”, interioriza el orden eterno y absoluto del mundo. Hemos afirmado que



401

la comunión interhumana incorpora al mundo la dimensión de lo universal subjetivo, del espíritu, elevando la Naturaleza a la conciencia de sí; el “en sí” natural se realiza como el “para sí” de la conciencia comunitaria. Y hemos señalado que tal realización jamás se cumple definitivamente y, por tanto, la comunidad perfecta nunca se logra en plenitud, siendo más bien un ideal, una exigencia: una idea normativa en sentido kantiano.

Estas cuestiones no están planteadas expresamente en Spinoza. Sin embargo, su obra las suscita y en gran parte las contiene implícitamente. El problema que supone encontrarles una respuesta adecuada remite a la falta de un planteamiento dialéctico en Spinoza. Entre el “en sí” natural y el “para sí” de la conciencia no puede existir una auténtica mediación dialéctica, pues la conciencia no tiene una finalidad autónoma o intencionalidad creadora: la dimensión subjetiva que ella introduce es sólo la expresión de lo objetivamente necesario y eterno. La historia es realización de la eternidad en el tiempo, actualización progresiva de lo absoluto. Pero no es génesis de un sentido nuevo. Lo único imprevisible es la mayor o menor adecuación de los logros humanos (ahí se inserta la opción moral), no las directrices esenciales a las que éstos deben atenerse. *El dinamismo del hombre, que Spinoza fue capaz de pensar a partir de y contra del mecanicismo, no tiene un desarrollo históricamente creativo.* En una filosofía de la eternidad, como la de Spinoza, aunque la historia no sea indiferente,

402

su sentido y su verdad última están fuera del tiempo. A nosotros nos corresponde la valoración histórica de Spinoza.

## BIBLIOGRAFÍA

Resultaría desmedida la pretensión de ofrecer aquí una bibliografía sobre Spinoza completa o totalmente representativa. Por lo demás, esto se ha intentado en varias ocasiones, la última: Jean Préposiet.- *Bibliographie spinoziste*, Paris, Les Belles Lettres, 1.973.

Reseñamos tan sólo las obras directamente consultadas (y citadas), en función de que convenían a la línea de esta investigación y de que han estado a nuestro alcance.

ALAIN (Emile Chartier).- *Spinoza*, Paris, Gallimard, 1.949.

ALQUIE, Ferdinand.- *Nature et Vérité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1.971.

*Servitude et liberté selon Spinoza*, Paris, C. D.U., 1. 971

ALTHUSSER, Louis.- *Eléments d'autocritique*, París, Hachette, 1.974.

BACHELARD, Gastón.- *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1.972.

BAYLE, Pierre.- *Spinoza*, artículo del *Dictionnaire historique et critique*", recogido por Jean Préposiet, en *Bibliographie Spinoziste*, Paris, Les Belles Lettres, 1.973.

BROCHARD, Víctor.- *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Alcan, 1.912. Nueva edición: Paris, Vrin, 1.951.

405

BRUNSCHVICG, León.- *Spinoza et ses contemporains*, París, P.U.F., 4ª edición, 1.951.

*Ecrits philosophiques*, París, P.U.F., 1.951.

BURTT, Edwin Arthur.- *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1.960.

BUTTERFIELD, Herbert.- *Los orígenes de la ciencia moderna*, Madrid, Taurus, 1.958.

CAILLOIS, Roger.- *Introduction a "Oeuvres Complètes" de Spinoza*, París, Gallimard, 1.967.

CANGUILHEM, Georges.- *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1.976.

CAPEK, Milic.- *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1.965.

CASSIRER, Ernest.- *El problema del conocimiento*, Tomo II, México, F.C.E., 1.956.

CROMBIE, Arthur C.- *Historia de la ciencia. De San Agustín a Galileo*, Madrid, Alianza Editorial, 1.974.

CURLEY, E. M.- *Spinoza's Metaphysics. An essay in Interpretation*, Massachusetts, Harvard University Press, 1.969.

DAMIRON, Jean-Philibert.- *Essai sur l'histoire de la philosophie en France, au XVII siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1.970.

DARBÓN, André.- *Etudes spinozistes*, París, P.U.F., 1.964.

DELBOS, Víctor.- *Le spinozisme*, Paris, Vrin, reedición de 1.972.

DELEUZE, Gilés.- *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Ed. de Minuit, 1.968.

*Spinoza*, Paris, P.U.F., 1.970.

DESCARTES.- *Discours de la Méthode*, Ed. de Ch. Adam y P. Tannery, tomo VI,  
Paris, Vrin, 1.965.

*Regulae ad Directionem Ingenii*, misma edición, tomo X, 1.966.

*Traité de l'homme*, Ed. de La Pléiade, Paris, Gallimard, 1.953.

DE DEUGD, C.- *The significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Assen, Van  
Gorcum and Cia., 1.966.

DILTHEY, Wilhelm.- *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*, México, F.C.E.,  
1.947.

FALGÜERAS SALINAS, Ignacio.- *La "res cogitans" en Espinosa*, Pamplona, Ed. de  
la Universidad de Navarra, 1.976.

FRAISSE, J.C.- "De l'accord en nature et de l'amitié des sages dans la philosophie de  
Spinoza", *Revue de Métaphysique et de Morale*", n° 1, 1.974.

FRIEDMANN, G.- *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1.962.

GABAUDE, Jean-Marc.- "Descartes-Spinoza et le mouvement historique de la  
rationalité", *La Pensée*, n° 194, 1.977.

GALLICET CALVETTI, Carla.- *Spinoza. I presupposti teoretici dell'irenismo etico*,  
Milano, Società editrice vita e pensiero, 1.968.

GARCÍA MARTÍNEZ, M.- "Spinoza y el Estado", *Revista de Occidente*, n° 22-23,  
1.977.

- GORTARI, Eli de.- *Siete ensayos filosóficos sobre la ciencia moderna*, México, Grijalbo, 1.969.
- GUEROULT, Martial.- *Spinoza, I, Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1.968.  
*Spinoza, II, L'âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1. 974.  
*Leibniz. Dynamique et Métaphysique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1.967.
- GUSDORF, Georges.- *La revolution galiléenne*, Paris, Payot, 1.969.
- HAMPSHIRE, Stuart.- *Spinoza*, Harmondsworth, England, Penguin Books, 1.970  
 (1ª edición en 1.951)
- HARRIS, Errol E.- *Salvation from Despair*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1.973.
- HEGEL.- *Fenomenología del Espiritu*, México, F.C.E., 1.966.  
*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1.955
- HENRY, Michel.- *Marx, I, Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1.976.
- JANICAUD, Dominique.- “Dialectique et substantialité. Sur réfutation hégélienne du spinozisme”, en *Hegel et la pensée moderne*, Paris, P.U.F., 1.970.
- KOYRE, Alexandre.- *Introduction a la edición del T.R.E.*, Paris, Vrin, 4a edición, 1,969.  
*Etudes galiléennes*, Paris, Hermann, 1.966.  
*Etudes newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1.968.  
 “Le Chien, constellation céleste, et le chien, animal

408

aboyant” en *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1.971.

LABASTIDA, Jaime.- *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*, México, Siglo XXI, 1.969.

LACAN, Jacques.- *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barral editores, 1.977.

LEIBNIZ.- *Essais de Théodicée*, en *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Ed. de G. J. Gerhardt, tomo VI, Georg Olms Hildesheim, 1.961.

MATHERON, Alexandre.- *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Ed. de Minuit, 1.969.

“Spinoza et le pouvoir”, *La nouvelle critique*, n° 109, 1.977.

MC SHEA, Robert J.- *The political philosophy of Spinoza*, New York-London, Columbia University Press, 1.968.

MISRAHI, Robert.- *Spinoza*, Madrid, Edaf, 1.975.

“L’athéisme et la liberté chez Spinoza”, *Revue internationale de philosophie*, n° 119-120, 1.977.

MONDOLFO, Rodolfo.- *Verum Factum.*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1.971.

MOSCOVICI, S.- *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1.968.

MUGNIER-POLLET, Lucien.- *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1.976.

PARKINSON, G. H. R.- *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1.954.



PEÑA, Javier,- “Espinoza: proyecto filosófico y mediación política”, *El Basilisco*, nº 1, 1.978.

PENA GARCÍA, Vidal I.- *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1.974.

“Dialéctica en los textos iniciales de la ‘Ética’ de Spinoza”, Revista de Occidente, nº 138, 1.974.

“Introducción” a su edición de la *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1.975.

PÉREZ-ESPEJO, Sergio.- *Formallogische und dialektische Identität bei Spinoza*, Frankfurt am Main, Ed. Verlag Gerhard Michler, 1.964.

PREPOSIET, Jean.- *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallimard, 1.967.

“Remarques sur la doctrine de la double nécessité dans le spinozisme”, *Revue Internationale de Philosophie*, nº 119-120, 1.977.

REVAH, I. S.- *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris, Mouton, 1.959.

RUVO, Vincenzo de.- *Il problema della verità da Spinoza a Hume*, Padova, CEDAN, 1.970.

RYLE, Gilbert.- *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós, 1.967.

SOKOLOV, V.- Le “problème de la liberté dans les œuvres de Spinoza, sa place et son rôle dans l’histoire de la philosophie”, *Revue Internationale de Philosophie*, nº 120, 1.977.

410

TINLAND, F.- “Spinoza ou la force d’affirmer”, *Revue de Métaphysique et de*

*Mórale*, n° 1, 1.978.

VONA, Piero di.- *Studi sull’ontologia di Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia editrice,

1.969.

WOLFSON, H. A.- *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge (Massachusetts), Harvard

University Press, 1.934.

ZAC, Sylvain,- *L’idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, P.U.F., 1.963

*Spinoza et l’interprétation de l’Ecriture*, Paris, P.U.F., 1.965.

“Spinozisme et judaïsme”, *Foie et Vie*, n° 4, 1.958.

INDICE

INTRODUCCION.....	5
CAPITULO I. DE LO INFINITO A LO FINITO.....	14
Ética y ontología.....	15
El concepto de Substancia: método y sistema.....	19
La Substancia, realidad absoluta y principio de inteligibilidad.....	46
De la Substancia a los atributos.....	69
Necesidad e inmanencia.....	76
La deducción de los modos.....	89
Determinismo y libertad.....	107
Notas.....	114
CAPITULO II. LA NATURALEZA DEL CUERPO.....	142
La racionalidad mecanicista.....	143
El atributo extensión y la materia física.....	156
La mecánica de los cuerpos.....	169
Mecanicismo y estructura.....	183
Ontología de los cuerpos: el conatus.....	198
Notas.....	204
CAPITULO III. LA NATURALEZA DEL ALMA.....	214
El paralelismo.....	215
La esencia del alma.....	228.
Tiempo y eternidad.....	253
Notas.....	265.

## CAPITULO IV. ESENCIA HUMANA Y

DINAMISMO EXISTENCIAL: EL DESEO.....	274
Del conatus al deseo .....	275
Conciencia y deseo .....	288
Subversión del orden moral.....	301
Notas.....	306

## CAPITULO V. DEL INDIVIDUO A LA COMUNIDAD

(DERIVACIONES DEL DESEO) .....	310
Las relaciones interhumanas.....	311
La mediación política .....	320
La reforma del entendimiento: la vía moral .....	340
Libertad y beatitud.....	356
Notas.....	381
CONCLUSIONES.....	394
BIBLIOGRAFIA .....	403