



III. Spinoza. De Dios, la Naturaleza y el delirio de los hombres

*Bruma de oro, el occidente alumbra
La ventana. El asiduo manuscrito
Aguarda, ya cargado de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.
Un hombre engendra a Dios. Es un judío
De tristes ojos y de piel cetrina:
Lo lleva el tiempo como lleva el río
Una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechicero insiste y labra
A dios con geometría delicada;
Desde su enfermedad, desde su nada,
Sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más pródigo amor le fue otorgado,
El amor que no espera ser amado.*

Jorge Luis Borges

El pensamiento de Spinoza tiene formas estructurales. El conjunto del mismo es un todo homogéneo donde cada parte ha de ser explicada por las mismas leyes que rigen todas las demás. Atendiendo a esta perspectiva cada texto, cada trozo de la obra del pequeño judío es un espejo donde se mira la totalidad de la misma, un microcosmos que refleja a todo el macrocosmos, una partícula sobre la que hilvanar las leyes del todo, es el *aleph* de Borges, la *mónada* de Leibniz...

Maravillas del método geométrico, de las estructuras, de las largas series de definiciones, axiomas y proposiciones que nos hacen, como en las modernas formas arbóreas de los programas informáticos, acudir a cualquier parte del sistema desde cual sea la ramificación en que nos hallamos.

Este va a ser, pues, nuestro método a seguir. Partiremos de un texto de la *Ética* para descubrir en su interior la totalidad de la construcción spinoziana. Remontarnos desde él (la parte) al resto del edificio (el todo). Trataremos de ver la filosofía de Spinoza reflejada en el espejo del texto que estudiamos¹.

A pesar de esto, el prefacio al libro IV de la *Ética*, uno de cuyos trozos compone el texto del que vamos a partir, no se halla contenido en el plan geométrico de dicha obra, es decir, no es una proposición, un axioma, una demostración, etc. Esto no tiene importancia, la conexión del pensamiento trasciende las tramas lógicas que pretenden atraparlo. La estructura está por encima de la forma; de ahí que en muchas ocasiones sean los escolios, los prefacios los que nos aclaran con más exactitud lo que el autor quiere transmitirnos.

A continuación veremos el texto que nos servirá de guía para desarrollar el programa trazado.

"Hemos mostrado, efectivamente, en el apéndice de la parte primera que, la naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno e infinito al que

¹ Se trata del supuesto de la filosofía expresionista de Gilles Deleuze: "la filosofía expresionista nos refiere dos metáforas tradicionales: la del espejo que refleja o reflexiona una imagen, pero también la del germen que expresa el árbol entero." Gilles Deleuze. *Spinoza y el sistema de la expresión*, Muchnik editores, Barcelona. 1975, página 73.

llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe. Hemos mostrado, en efecto, que la necesidad de la naturaleza, por la cual existe, es la misma en cuya virtud obra (Proposición 16 de la Parte I). Así, pues, la razón o causa por la que Dios, o sea, la Naturaleza, obra, y la razón o causa por la cual existe, son una sola y misma cosa. Por consiguiente, como no existe para ningún fin, tampoco obra con vistas a fin alguno, sino que, así como no tiene ningún principio o fin para existir, tampoco los tiene para obrar. Y lo que se llama 'obra final' no es otra cosa que el apetito humano mismo, en cuanto considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa. Por ejemplo, cuando decimos que la 'causa final' de tal o cual casa ha sido el habitarla, no queremos decir nada más que esto: un hombre ha tenido el apetito de edificar una casa, porque se ha imaginado las ventajas de la vida doméstica. Por ello el 'habitar', en cuanto considerado como causa final, no es nada más que ese apetito singular, que, en realidad, es una causa eficiente, considerada como primera, porque los hombres ignoran comúnmente las causas de sus apetitos. Como ya he dicho a menudo, los hombres son, sin duda, conscientes de sus acciones y apetitos, pero inconscientes de las causas que los determinan a apetecer algo. En cuanto a lo que vulgarmente se dice, en el sentido de que la naturaleza incurre en falta o culpa y produce cosas imperfectas, lo cuento en el número de las ficciones de las que he tratado en el apéndice de la parte primera."²

La primera es una labor de poda; el excesivo ramaje no nos deja avistar en toda su luminosidad el tronco de la cuestión. Las primeras líneas repiten un hilo argumentativo que trata de demostrarnos que la naturaleza no obra a causa de fin alguno debido a que obra necesariamente y obra necesariamente porque existe del mismo modo. Por ello, una vez realizada la labor de poda vamos a ceñir nuestro estudio a dos proposiciones de las que componen estas primeras líneas:

1. *"El ser eterno e infinito al que llamamos Dios o la Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe"*
2. *"La naturaleza no obra a causa de un fin"*

Una vez establecido esto, pasa Spinoza a describirnos la genealogía de la causalidad final; el hilo argumentativo es el siguiente: las personas creemos que la naturaleza obedece leyes teleológicas, pero si la investigación nos hace ver que esto no es así, está claro que hemos de buscar la causa del finalismo en nuestra mente. Investigando en ello, Spinoza descubre que la causa final es el apetito humano y que la proyección natural de la misma obedece a que los hombres desconocen las causas que los determinan a apetecer algo. Las proposiciones que estudiaremos serán:

3. *"Lo que se llama causa final no es otra cosa que el apetito humano mismo"*
4. *"Los hombres son conscientes de sus acciones y apetitos pero inconscientes de las causas que los determinan a apetecer algo"*

² Spinoza. *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Edición de Vidal Peña. Editora Nacional, Madrid. 1980. 3ª edición, libro IV, prefacio.

Por último, analiza nuestro filósofo una de las cuestiones que se desprenden del mecanismo descubierto: si la naturaleza obrara a causa de un fin incurriría en falta o culpa, pero como no lo hace esto solo será la proyección del apetito humano que antropomorfiza la naturaleza. Como consecuencia resulta que no es aplicable ningún modelo o ideal al funcionamiento natural, no cabe hablar de perfecto e imperfecto, la naturaleza es en su totalidad perfecta porque no puede ser de otro modo. Desde esta perspectiva estudiaremos la siguiente proposición:

5. *“En cuanto a lo que vulgarmente se dice, en el sentido de que la naturaleza incurre en falta o culpa y produce cosas imperfectas, lo cuento en el número de las ficciones”*

En el estudio de estas cinco proposiciones vamos a gastar el tiempo de nuestro discurso. Trataremos, en la medida que nos sea posible, de engarzar en ellas la construcción filosófica de nuestro juicio heterodoxo.

Deus sive Natura.

En la filosofía de Spinoza hay dos maneras de emprender el camino, dos veredas que, partiendo de puntos diferentes, nos conducen a un lugar común. Dicho lugar es la idea de Dios entendida como substancia de infinitos atributos; la primera vía es la del conocer y es la que sigue el *Tratado de la reforma del entendimiento*.

“...ante todo debe existir en nosotros la idea verdadera que nos haga comprender, como instrumento innato la diferencia que hay entre las distintas percepciones.”³

Se trata de encontrar la primera idea en el orden del conocimiento que nos conduzca a la deducción correcta de todas las demás.

La segunda vía es la del ser y es la que aparece en el libro I de la *Ética*. Como el tema del conocimiento lo tocaremos más adelante, seguiremos aquí esta segunda dirección. En dicho libro se trata de delimitar la idea de Dios como substancia de infinitos atributos, primero en lo que a su esencia se refiere y más tarde en lo que respecta a su potencia para finalizar con una identificación de ambos apartados.

El hilo argumentativo que Spinoza sigue para delimitar los márgenes de la idea de Dios se construye a través del siguiente esquema lógico, similar al empleado en el ámbito de la geometría:

1. **Definiciones:** son afirmaciones evidentes sobre cosas. Tratan de definir los instrumentos que se van a utilizar.
2. **Axiomas:** son afirmaciones evidentes sobre verdades.
3. **Proposiciones:** van a tratar de hacer avanzar el conocimiento sobre la temática en cuestión basándose en las definiciones y los axiomas.
4. **Apéndice:** va a remover los prejuicios que conducen a la incompreensión de las verdades hasta ese momento descubiertas.

³ Spinoza. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Edición de Alfonso Castaño Piñán, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1966, página 46.

En las definiciones nos dará Spinoza su idea de substancia:

*"Por **substancia** entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto para formarse no precisa de concepto de otra cosa."*⁴

Y su definición de Dios:

*"Por **Dios** entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita."*⁵

Veamos ahora otras dos definiciones de capital importancia para llegar a la idea de Dios:

*"Por **atributo** entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma."*⁶

*"Por **modo** entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido."*⁷

Con todo esto tenemos ya los materiales suficientes para poder hablar de Dios y la Naturaleza.

Podemos ver que lo que hace aquí Spinoza, es llevar a sus últimas consecuencias la teoría de la substancia cartesiana. Si entendemos esta como aquello que se concibe por sí y es por sí, es decir, es *causa sui* está claro que lo único que puede catalogarse de substancia es Dios, pues el resto de los seres sólo pueden ser y concebirse a través de él. La identificación de Dios y la substancia está realizada.

Pero la substancia spinoziana se distingue por constar de infinitos atributos. Estos, a pesar de lo ambigua que nos parece su definición, son algo así como las múltiples caras que presenta la substancia. De estos atributos, adelantémoslo ya, el hombre sólo conoce dos, el pensamiento y la extensión⁸. De este modo la dualidad substancial cartesiana queda superada, el pensamiento y la extensión son atributos de una misma y única substancia que sólo puede ser concebida a través de ellos.

Nos movemos hasta aquí en el campo de la esencia, pero Dios, o sea, la substancia de infinitos atributos se define también por su potencia, por su actividad; responde esto a una nueva concepción metafísica en la que la fuerza aparece como definitoria de la categoría de substancia⁹.

⁴ Spinoza. *Ética*, libro I, definición III

⁵ Ibidem, libro I, definición VI

⁶ Ibidem, libro I, definición IV

⁷ Ibidem, libro I, definición V

⁸ Esto conduce a numerosas ambigüedades. Si el hombre no puede conocer todos los atributos de la substancia podemos plantearnos el carácter *nouménico* de esta y por tanto el valor crítico de la filosofía spinoziana. Pero también podemos alegar en contra de esto que cada atributo agota el conocimiento de la substancia, es decir, que se puede conocer toda la substancia desde el pensamiento, desde la extensión o, si fuera factible, desde cualquiera otro de los múltiples atributos. La polémica enfrentaría a un Spinoza concebido como racionalista crítico con otro entendido como racionalista dogmático. La solución, si la hay, no parece estar muy clara.

⁹ "Las esencias aristotélicas se transforman, con Descartes, en existencia (Liberthoniére), en átomos ontológicos (*natures simples*) o elementos con los cuales se construyen las cosas. Pero este enfoque cartesiano pone al desnudo la pasividad de la substancia tradicional. Leibniz -desde su artículo de 1694 sobre *La reforma de la filosofía primera-* introduce la fuerza (*vis*) en la substancia, inaugurando así una nueva metafísica, la energética que culmina en Hegel y se resume con la imagen de la semilla. Ahora bien: el pensamiento de Spinoza representa la primera raíz de este giro,

Por la actividad de la substancia pasamos de aquello que se concibe por sí a aquello que se concibe por otro, es decir, de los atributos a los modos. Estos se conciben por medio de la substancia a través de sus atributos, es decir, para el entendimiento humano habrá modos derivados del atributo pensamiento y modos derivados del atributo extensión. Las cosas y las ideas se nos manifiestan como las últimas manifestaciones modales de la substancia.

Hay en esto una clara división de la naturaleza, podemos hablar de *Natura Naturans* -substancia, atributos- y de *Natura Naturata* -modos-. Ahora bien, esto no implica para el autor una trascendencia de la primera con respecto a la segunda, Dios es inmanente al mundo. Tampoco se puede hablar de creación de la segunda parte de la primera, esta es la fuente de aquella, pero no puede entenderse a la *Natura Naturans* situando a la totalidad de los modos de la nada a la realidad.

Lo que debe quedar claro de esta construcción es su organicidad. La *Naturaleza, Dios, la Substancia* se entiende como un todo estructurado. La categoría de unidad está llevando a Spinoza a tratar de colocar a la totalidad de los seres de este mundo en un mecanismo estructuralmente organizado donde la parte siempre nos remite al todo. Esto quizá aparezca más claro si terminamos de completar el esquema de los modos y con él la totalidad de la construcción ontológica spinoziana.

DEUS SIVE NATURA		
	Extensión	Pensamiento
<i>Natura Naturans</i> (Atributos)		
<i>Natura Naturans</i> (Modos)		
1) Infinitos		
a) Inmediatos	Movimiento y reposo	Intelecto infinito
b) Mediatos	Faz de todo el universo	
2) Finitos	Cuerpos	Ideas

Movimiento y reposo es la característica primaria de la naturaleza extensa, manteniéndose constantes sus proporciones. Los cuerpos complejos están compuestos de partículas y conservan su identidad en cuanto que mantienen una proporción constante de movimiento y reposo. Los cuerpos son crecientemente complejos hasta el infinito, es decir, hasta Dios concebido como faz de todo el universo entendido desde el atributo de la extensión. La faz es una estructura de estructuras, el individuo orgánico del universo. La invariancia entre estas estructuras viene dada por la razón entre movimiento y reposo de sus partes (con esto se niega tanto una interpretación atomista como holista). El entendimiento absoluto es al atributo del pensamiento lo que movimiento y reposo a la extensión. Todas las mentes constituyen al mismo tiempo el pensamiento de Dios.

en base a las nociones de emanación, *conatus*. Con Fichte aparecerá otra metafísica, la actual, basada en el primado del hacer (humano) sobre el ser." (Manuel Granell. *La emanación de Spinoza*, artículo del Homenaje a Baruch de Spinoza, Museo Judío de Buenos Aires, 1976, página 117).

A este nivel del entendimiento infinito parece deducirse que sólo el hombre piensa, pero las cosas, aunque no piensen poseen una esencia inteligible (pensamiento en Dios). De esto se deducen dos niveles diferentes del pensamiento: *noesis* (acto de pensar) y *noemas* (pensamientos). Asimismo -recordemos que hay un sólo sistema infinito- a cada modo bajo el atributo de la extensión corresponde otro bajo el atributo del pensamiento.

*"El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas."*¹⁰

De esto deducimos que igualmente, otras manifestaciones modales de cualquiera de los atributos infinitos seguirían el mismo orden y conexión. Es interesante mencionar aquí la interpretación de la ontología spinoziana que Vidal Peña ha realizado en su obra *El materialismo de Spinoza*¹¹. En líneas generales se trata de aplicar el modelo del materialismo crítico de Gustavo Bueno a la metafísica de Spinoza. Así, se dan dos ontologías:

M: Ontología General: Trata de la *Natura Naturans*, de Dios entendido como substancia de infinitos atributos *Causa sui*.

M(i): Ontología especial: Trata de los modos divididos en tres géneros:

M(1): Cosas; es el Universo como cosmos.

M(2): Ideas; comprende tanto el pensamiento adecuado como el inadecuado.

M(3): Orden de esencias; comprende las esencias objetivas de las cosas (*noemas*) que se corresponden con el pensamiento y las esencias objetivas (*ordo et conexio*) del pensamiento inadecuado.

La importancia de esta interpretación se halla en ese **M(3)** como *ordo et conexio* aplicable a los dos atributos conocidos o a cualquier otro que pudiéramos conocer. El desarrollo modal de una realidad cualquiera está ordenado, además el orden es distinto al pensamiento, los *noemas* no son reductibles a *noesis*. *Ordo et conexio* es el género modal de las esencias objetivas, ni producidas por el pensamiento ni objetos físicos; la principal peculiaridad de **M(3)** es la codificación causal-estructural de las estructuras de la *Natura Naturata*, así el *ordo et conexio* no se reduce a otro género pero se aplica a todos. Acentúa también Vidal Peña la idea de que el método spinoziano como la dialéctica marxista, resulta oscuro porque la totalidad de lo que trata no es totalmente inteligible. Hemos de resaltar aquí el error que creemos que comete Vidal Peña al distinguir entre esencia objetiva y esencia formal. Tanto el pensamiento escolástico como la propia interpretación de Spinoza colocan la esencia formal en la cosa y la esencia objetiva en el conocimiento, pero Vidal Peña toma los términos al revés. Nosotros en la mención de esta nota hemos colocado esencia objetiva según el criterio del profesor Peña por lo que donde dice esencia objetiva debiera decir esencia formal.

La identificación del binomio *Deus sive Natura* queda con esto tipificada. Pero, ¿cómo catalogar la posición de Spinoza?, panteísmo, emanantismo... Muchos apelativos podrían aplicarse, pero pocos podrían definir con exactitud su teoría. De panteísmo se puede hablar, cómo no, si todas las cosas se conciben por Dios; pero el panteísmo tiene otras connotaciones de animación de la naturaleza, componentes místicos, etc., desconocidos para la ultra racionalista filosofía de nuestro autor. Tampoco podemos hablar de emanantismo ya que los modos no emanan de la substancia, sino que esta, más bien, aparece como sustrato de los mismos.

¹⁰ Spinoza. *Ética*, libro II, proposición VII

¹¹ Vidal I. Peña García. *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid, 1974

Lo que está claro es que Dios se nos manifiesta en dos vertientes, como causa y como efecto, pero sin que medie ningún tipo de trascendencia entre uno y otro, ambos están situados en el mismo plano ontológico.

Siguiendo con el ya citado libro I de la *Ética*, Spinoza nos hablará de los *proprios* de la potencia de Dios, entre ellos se encuentra que Dios es causa por sí de todo siendo además causa libre (proposición 17). Con ello entramos en el problema de la necesidad en la esencia y en la actuación divina.

“Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y necesaria, o mejor, compellida, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar de cierta y determinada manera”¹².

Esta definición nos conduce a una significación de los términos libre y necesario algo distinta de aquella que empleamos usualmente. De ella se desprende que en la naturaleza todo es necesario, de modo que la libertad solo la posee aquel ser que se determina a sí mismo, ser que, por definición, sólo puede ser *Deus sive Natura*.

Más adelante dirá Spinoza:

“Se llama necesaria a una cosa, ya en razón de su esencia, ya en razón de su causa”¹³.

Queda claro que si coordinamos esta frase con la definición anterior obtendremos que necesario en razón de su esencia, es decir libre, sólo es Dios, siendo necesarios, en tanto que se ven compelidos por una causa externa, los modos de la naturaleza. Esto nos incita a hablar del tema de la necesidad desde dos perspectivas diferentes, una la que atiende a Dios como causa y otra la que lo atiende como efecto.

En lo que a la primera se refiere el hilo argumentativo que nos lleva a la idea de Dios como necesario, sigue el siguiente esquema. Recordemos siempre que al emplear este término (Dios) lo hacemos según el significado spinozista expuesto al mencionar la definición VII.

1ª. Premisa: *“todo cuanto es es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”¹⁴.*

2ª. Premisa: *“De aquí se sigue: primero que no hay ninguna causa que extrínseca o intrínsecamente, incite a Dios a obrar, a no ser la perfección de su misma naturaleza”¹⁵.*

Conclusión: *“Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza y no forzado por nadie”¹⁶.*

Es este un razonamiento que nos presenta a Dios conduciéndolo desde su definición esencial (“Todo cuanto es es en Dios”) hasta su definición como causa operante (“Dios obra...”). Dios es “necesariamente” porque nada hay fuera de Dios que pueda hacerlo ser de otra manera, pero si nada hay que pueda hacerlo ser de otra manera tampoco hay nada que lo incite a obrar de

¹² Spinoza. *Ética*, libro I, definición VII

¹³ Ibidem, libro I, proposición XXXIII, escolio

¹⁴ Ibidem, libro I, proposición XV

¹⁵ Ibidem, libro I, proposición XVII, corolario

¹⁶ Ibidem, libro I, proposición XVII

modo diferente a como lo hace. Llegamos así a delimitar perfectamente que solo Dios es causa libre pues obra en virtud de las leyes de su propia naturaleza.

Ahora bien, este Dios spinoziano presenta caracteres peculiarísimos respecto a lo que tradicionalmente se entiende por tal. Como aportación sumamente definitoria por lo que de importante tuvo en su época recogeremos aquí una interesante consecuencia que se deduce de su concepción del ente divino; se trata de la no delimitación en el mismo del entendimiento y la voluntad.

“No distinguiéndose, como hemos señalado, el entendimiento en Dios, de su voluntad, decir que Dios quiere una cosa o decir que la piensa, es afirmar exactamente lo mismo. En consecuencia, la misma necesidad por la cual se sigue de la naturaleza y la perfección de Dios que piensa una cosa tal como es, esta misma necesidad hace que Dios quiera también una cosa tal como es”¹⁷.

Esto nos niega fundamentalmente la libre elección divina, el Dios voluntarista pero arbitrario de los cartesianos. Dios no puede querer una cosa antes de hacerla, no hay un mundo de los posibles en la mente de Dios y un mundo de los existentes reales fuera de la misma. El mundo es lo que es y no puede ser de otra manera.

Con esto queda delimitada la necesidad en Dios como *Natura Naturans*. pero pasemos ahora a ver esta en lo que a la *Natura Naturata* se refiere.

Si Dios es y actúa de modo necesario parece claro que las cosas que sean producto de su actuación se nos presentarán de un modo igualmente necesario. Las siguientes proposiciones nos aclaran el pensamiento de Spinoza a este respecto.

“Las cosas no ha podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido”¹⁸

“En la naturaleza no hay nada contingente, sino que en virtud de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera.”¹⁹

“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 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.”²⁰

Anotemos ahora algunas conclusiones respecto a esto. La dialéctica de lo necesario y lo contingente queda rota a partir de la filosofía de Spinoza. Dios no es ya el ser necesario que sustenta al resto de los seres contingentes, sino que tanto estos como aquel se nos presentan engarzados en un mismo vínculo de determinación, los escolásticos nos hablan de contingencia en tanto que el ser de este tipo lo mismo es que podía no haber sido, pero este vocabulario le es

¹⁷ Spinoza. *Tratado teológico-político*. Edición de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986, libro VI, 8

¹⁸ Spinoza, *Ética*, libro I, proposición XXXIII

¹⁹ *Ibidem*, libro I, proposición XXIX

²⁰ *Ibidem*, libro I, proposición XXVIII

desconocido a Baruch de Spinoza, los seres son como son y no pueden haber sido de otra manera.

Todo puede ser explicado en términos de causalidad eficiente. la naturaleza entera es totalmente racional e inteligible. No hemos de olvidar que Spinoza está inmerso en la nueva ciencia, en el mecanicismo, de ahí ese interés por explicarlo todo en términos de causalidad.

Pero hay dos aspectos diferentes en lo que al enfoque de la causalidad se refiere. Todo modo tiene que ser explicado en términos de causalidad eficiente por otro modo y esto hasta el infinito. Si esto es así debe haber un corte, entendámonos así, entre esta causalidad modal y la existente entre Dios como substancia y la totalidad de los modos.

Con esto volvemos a la noción de estructura, la causalidad no es totalmente lineal ya que el todo es mayor que la suma de las partes. A es la causa de B, B la de C, C la de D y así hasta el infinito, pero el infinito, inconmensurable con respecto a la serie, es la causa de toda ella.

Si entendemos los seres en su vertiente causal, para definirlos hemos de acudir siempre a su causa. La definición más veraz es aquella que atiende a la causa de lo definido. Conocer es un proceso de investigación que va saltando siempre de los efectos a las causas.

Establecida ya por parte de Spinoza su concepción determinista de Dios y la Naturaleza, pasa a remover los prejuicios que a ella se enfrentan. Es esta una metodología muy empleada por el autor y aparece reflejada en el mismo párrafo que comentamos. Tanto en la proposición XXVII como en la XXXIII del libro I de la *Ética* trata de argumentar contra tres teorías que se oponen al modelo por él descrito. La primera es la que se refiere al Dios voluntarista cartesiano; dice Descartes que si Dios hubiese creado todo aquello que se encontrara en su entendimiento no hubiese podido crear nada más, lo que mermaría su omnipotencia.

“...y así han preferido admitir un Dios indiferente a todo y que nada crea salvo lo que ha decidido crear en virtud de una cierta voluntad absoluta.”²¹

Pero Dios para Spinoza no puede ser arbitrario. Un Dios al que cupiese elegir entre varias posibilidades de su voluntad, amén de arbitrario, se vería igualmente menoscabado en su omnipotencia ya que como el asno de Buridán habría ocasiones en que estaría imposibilitado para elegir por su sola voluntad entre una u otra opción.

La segunda crítica de Spinoza se dirige contra el posibilitarismo de otro filósofo que a su vez ya había criticado al Dios voluntarista mencionado antes, se trata de Leibniz. Este autor criticará al Dios cartesiano desde el principio de razón suficiente. Dios, dirá el alemán, no puede ser arbitrario, su voluntad siempre estará regida por su entendimiento, Dios nada hace sin razón. Pero Leibniz defiende un mundo de posibles en la mente divina entre los que Dios escoge los seres, según el principio de no contradicción y el de razón suficiente, que pasarán a la existencia. Spinoza, aunque se adhiere a la crítica de la arbitrariedad, rechaza este mundo de los posibles en la mente divina.

“Pero como en la eternidad no hay cuando, antes, ni después, se sigue de ahí a saber: de la sola perfección de Dios- que Dios nunca puede ni nunca ha

²¹ Ibidem, libro I, proposición XXVII

podido decretar otra cosa; o sea que Dios no ha existido antes de sus decretos, ni puede existir sin ellos."²²

Sin embargo, nada parece horrorizar más a la mente del filósofo sefardí que la opinión de aquellos que dicen que Dios actúa con la mira puesta siempre en el bien, ya que estos sitúan dicho principio por encima de la capacidad divina y esto parece repugnar a cualquier posible definición del fenómeno divino.

Para terminar el análisis de esta primera proposición hemos de considerar el carácter que esta estructura determinada, *Deus sive Natura*, posee. Indudablemente el determinismo mecanicista está a la base de la misma, pero las consecuencias que esto puede traer a la libertad hay que matizarlas convenientemente. En primer lugar, conviene que distingamos entre el auténtico binomio necesidad-casualidad y la oposición aparente necesidad-libertad²³. La libertad no puede ser entendida como arbitrariedad, la naturaleza siempre actúa causalmente y por tanto el conocimiento puede siempre agotar las auténticas causas de las cosas. Entender la libertad como arbitrariedad proviene de un falso conocimiento de la realidad que al desconocer la causa eficiente de los seres cree que estos se producen arbitrariamente. El determinismo de Spinoza es, pues, legalidad y la libertad, como veremos más adelante, puede ser entendida desde esta perspectiva. Dios es el orden y conexión de las cosas, la legalidad del universo.

Con esto terminamos el análisis de la primera de las proposiciones en que hemos dividido el texto. Nuestro fin ha sido el de delimitar la esencia y la potencia de Dios mostrando primordialmente el carácter necesario de su existencia y su actividad, imagen esta que era la que de Dios se nos daba en dicha proposición.

La crítica de la causalidad final

Vamos a emprender en este apartado el estudio de la segunda proposición anotada: "La naturaleza no obra a causa de un fin".

Es interesante mencionar aquí las diferencias entre los filósofos antiguos -escolástico aristotélicos- y los modernos -mecanicistas- en lo que a la interpretación causal del universo se refiere. Los primeros admiten, siguiendo a Aristóteles, que la ordenación del mundo tiene una finalidad, el universo aristotélico es teleológico por excelencia, su física es la de la tendencia del móvil a su lugar natural. Los segundos, en cambio, imbuidos del carácter ordenador de la razón abandonan lo heterogéneo de la explicación finalista para homogeneizarlo mediante la causalidad eficiente, susceptible de matematización, de racionalización. Leibniz, filósofo conciliador por excelencia, habla desde ambas vertientes; se dan causas eficientes y causas finales, pero la homogeneidad se salva porque hay armonía entre las mismas. Spinoza, mucho más comprometido, al igual que con el problema de la comunicación de las sustancias²⁴, soluciona la cuestión de un plumazo suprimiendo la causalidad final y tomando por ello claramente partido por los modernos.

²² Ibidem, libro I, proposición XXXIII

²³ "... hemos de establecer una gran diferencia entre la auténtica oposición: necesidad-casualidad y la oposición aparente: necesidad-libertad." (H.G. Hubbeling. *Spinoza*, Ed. Herder, Barcelona, 1981, pg. 55.)

²⁴ Como sabemos, Leibniz para solucionar el problema de la comunicación de las sustancias apela a la armonía preestablecida. Spinoza solventará el problema eliminando la dualidad substancial.

Como hemos dicho, el libro I de la *Ética* está destinado a describirnos a Dios, así como a relatar-nos los conceptos fundamentales de la ontología spinoziana. El resultado de la investigación llevada a cabo nos presenta a un Dios identificado con la naturaleza como legalidad del universo, un Dios que es y actúa de modo necesario, que no contiene arbitrariedad ni en su esencia ni en su potencia.

Una vez delimitada de este modo la naturaleza del ser divino se dedica Spinoza a desentrañar el prejuicio del finalismo. A ello dedica el conocido, sumamente bello y no menos esclarecedor, apéndice al libro I de la *Ética*.

La argumentación que sigue nuestro personaje parte de la definición de Dios como algo de lo que se sigue la necesidad de su esencia y por tanto la carencia de finalismo en su comportamiento. Sin embargo, el común de los hombres cree que la naturaleza se encuentra ordenada con respecto a fines. De este modo la investigación para demostrar que la naturaleza no obra de modo teleológico deberá seguir dos vías diferentes, una que investigue a la propia naturaleza y otra que se adentre en el pensamiento de los hombres. La primera será la que abordaremos en el estudio de la proposición que tratamos, la segunda será estudiada en el apartado siguiente.

Como hemos dicho todo en el orden natural es explicable en términos de causalidad. Además, el orden de las esencias es el mismo que el orden de las cosas, de ello se deduce que todo es racional, todo está sujeto a una factible formulación matemática; la naturaleza entera es formalizable en tanto que no actúa inesperadamente. El orden natural está, perfectamente encadenado, no cabe el milagro, todo tiene una explicación. Desde esta perspectiva las causas son siempre eficientes, no cabe finalismo. Pero sí cabe el desconocimiento por parte del sujeto de este orden causal, esto es lo que hace que, saltándonos la correcta concatenación de los eventos que suceden en el mundo acudamos como fuente de explicación a "la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia"²⁵

Es en este modo de entender el orden natural donde se encuentra la fuente del prejuicio finalista. Si la causa de una cosa es la voluntad de Dios habrá que descubrir ahora qué mueve a dicha voluntad a hacer que esto suceda de este modo. Entonces aparece la finalidad; la naturaleza toda se nos muestra como un medio divino destinado y ordenado con respecto a los fines que Dios se ha propuesto. Sin embargo, esta manera de ver el acontecer natural recibe la dura crítica de Spinoza:

*"... esta doctrina priva de perfección a Dios: pues si Dios actúa con vistas a un fin, es que -necesariamente- apetece algo de lo que carece."*²⁶

Y esto, como ya nuestro filósofo ha demostrado, es algo inconcebible en Dios.

Desde aquí comenzamos ya a aventurar aquello que va a constituir la segunda parte en importancia de su filosofía, aquello que ya anunciábamos cuando hablamos del *Tratado de la reforma del entendimiento*, la vía del conocer. Hay dos maneras diferentes de conocer la naturaleza, una, presidida por la razón, procede de modo matemático pasando del efecto a la causa; otra, fruto de la imaginación, tapa su ignorancia acudiendo a interpretar el orden natural como causado según el orden de sus apetitos. Con esta consideración pasamos al estudio del finalismo, según ya habíamos determinado, desde un nuevo orden que no es ya el del fenómeno en sí -la

²⁵ Spinoza, *Ética*, libro I, apéndice

²⁶ Ibidem, libro I, apéndice

naturaleza- sino el del sujeto que conoce, esto es lo que abordaremos en el estudio de la siguiente proposición.

Genealogía de los prejuicios finalistas. El deseo, esencia del hombre

Desenterrar los prejuicios que subyacen a las ideas y las actuaciones de los hombres es una de las partes primordiales de la filosofía de Spinoza. El espíritu humano parece rechazar aquello que la ciencia demuestra; esto se debe a la carga de prejuicios que el hombre arrastra y que no le permiten vislumbrar la verdad. Por ello la investigación no sólo debe hallar la verdad sino también dichos prejuicios para, de este modo, hacérsela más evidente. Hay, pues, que buscar la genealogía de los prejuicios, investigar en el ser humano para descubrir las causas que le conducen a entender las cosas como las entiende. Es este un programa similar, salvando las distancias, al que Nietzsche sustentará en *La genealogía de la moral*. De este modo hasta lo irracional se nos engarza con lo racional, hemos de buscar la causa -la razón- por la que el ser humano actúa irracionalmente.

Esta investigación es, como ya hemos dicho, la que se expone en el apéndice al libro I de la *Ética*. En él dirá Spinoza que la causalidad final proviene del delirio de los hombres que proyectan sobre la naturaleza su propio desconocimiento de las cosas. Este delirio comienza por antropomorfizar a Dios y con ello dotarlo de una actuación mental similar a la nuestra. Además, como los hombres apetecen de continuo sin que conozcan la causa que los mueve a apetecer, creen que la naturaleza obra del mismo modo y que se halla ordenada con respecto a sus delirios y apetitos.

“... que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes. De ahí se sigue, primero, que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer porque las ignoran. Se sigue, segundo, que los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que sólo anhelan siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo, y, una vez que se han enterado de ellas, se tranquilizan, pues ya no les queda motivo alguno de duda.”²⁷

En resumen, y como se observa claramente en el texto, la labor de remover prejuicios para hallar la genealogía del finalismo se centra, principalmente, en una crítica de la imaginación. Cuando conocemos inadecuadamente las cosas es porque utilizamos la imaginación, aplicando conceptos erróneos al acontecer natural. La imaginación nos induce a actuar según nuestro propio delirio escondiéndonos las causas que nos impulsan a desear algo que desconocemos. E, igualmente, las que determinan el curso normal de los acontecimientos.

Pero el análisis que el apéndice que estudiamos realiza es mucho más profundo en su tarea de remover prejuicios. Así, una vez elaborada la crítica de la imaginación surge, dependiendo de esta, una crítica del lenguaje de similares caracteres. Según Spinoza parece haber un paralelismo entre los prejuicios que guían al hombre a formar conceptos universales y los que le guían a afirmar la existencia de la causalidad final. Esto sucede porque dichos conceptos pretenden funcionar como paradigmas a los que las cosas que definen han de acomodarse. Hemos de unir

²⁷ Ibidem, libro I, apéndice

a esto el hecho de que los signos del lenguaje tengan una aplicación convencional; la crítica del lenguaje tiene su base en que la adecuación del signo a la cosa se basa en presupuestos erróneos y no en los del verdadero conocimiento. En tanto que el lenguaje es fruto de la imaginación y no de la razón está sujeto a la misma crítica a la que lo está aquella, de ahí la importancia que Spinoza da en su obra a la correcta definición de los términos. Remueve también nuestro autor los prejuicios que empujan al hombre a la superstición. Esta, muy conectada con el fenómeno religioso, se vincula con los buenos y malos presagios derivados de las nociones de temor y esperanza. Si seguimos tirando de los hilos de este modo de argumentar llegaríamos sin duda también a algo que no fue tratado demasiado explícitamente por Spinoza, se trata de una crítica de la ideología en la medida en que esta se nos muestra como un apartado más del prejuicio finalista resultante de aplicar un paradigma exterior al que los hombres han de adaptar su comportamiento.

De todas formas, hemos de acotar algo esto que estamos definiendo como crítica a la imaginación para darle la forma de conocimiento. Spinoza sabe que este modo de conocer las cosas es consustancial al género humano y que, por tanto, no se puede prescindir de él. Más tarde, cuando hablemos de la teoría del conocimiento spinoziana, nos enfrentaremos de nuevo al problema.

Hasta aquí hemos aclarado un poco el oscuro sentido de la proposición guía de este apartado: "Lo que se llama causa final no es otra cosa que el apetito humano mismo". Trataremos ahora, en la medida que nos sea posible, de determinar la noción de apetito para terminar de comprender el significado de la frase.

Cuando hablábamos de la noción de Dios dijimos que su esencia equivalía a su potencia y que ello tenía importantísimas consecuencias en el cambio de paradigma que en la comprensión de la metafísica de la substancia se estaba dando, ya que esta pasa a ser entendida desde el punto de vista de la actividad, de la potencia. Esta potencia denominada *conatus* es la esencia de la totalidad de los seres, cuya definición se ciñe ya más al hacer que al ser. De aquí otro de los máximos puntales de la filosofía de Spinoza:

*"Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser."*²⁸

En el hombre, este *conatus* o apetito en tanto que se presenta como consciente se denomina deseo, de modo que el deseo es la misma esencia del hombre.

*"El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella."*²⁹

²⁸ Ibidem, libro III, proposición VI. Esto tiene no pocas aplicaciones políticas. El camino que de estas se deriva ha sido desarrollado en Italia por el conocido profesor Toni Negri: "... la libertad es una libertad conseguida, arrancada al encadenamiento exterior, en el cual se ve sumergida cada cosa singular por el mero hecho de no ser 'un imperio', sino parte de la Naturaleza. La libertad es libertad del modo cuya autonomía y productividad se revelan a partir del libro III de la *Ética*, cuando Spinoza describe en qué consiste la lucha de cada ser por realizar su propio deseo, sus propias leyes frente a todas aquellas fuerzas que desde el exterior se oponen a la suya." (Mercedes Allendesalazar. Antonio Negri descubre a Spinoza en la cárcel, artículo del diario *El País* de fecha 14-11-82). Sobre el libro de Antonio Negri, *L' anomalía selvaggia saagio su potere e potenza in Baruch Spinoza*.

²⁹ Ibidem, libro III, definición general de los afectos I

Este deseo humano, como el *conatus* del resto de los seres tiene como máxima fundamental el perseverar en su ser³⁰. Hasta ahora, y con motivo de explicar la genealogía de la causalidad final, hemos hablado sólo de una de las dos caras del deseo, la que viéndose fomentada por la imaginación y habiéndose observado que siempre actúa para conseguir un fin, proyecta este mismo modo de obrar en el acontecer natural. Pero esta no es la única cara del deseo. Parecen existir dos maneras diferentes de entender a este como esencia del hombre, una en tanto que es afectado por la imaginación y otra en tanto que tiene ideas adecuadas. El deseo tiene, pues, dos caras una imaginativa, la otra racional. Queda, pues, claro que este término, aunque suponga una cierta crítica de la razón, no lleva consigo la multitud de componentes irracionales que normalmente se le achacan. La guía del deseo es la razón y, por tanto, mientras que aquel esté bien dirigido por esta, la imaginación podrá ser puesta al descubierto y con ello el hombre logrará un auténtico conocimiento de las cosas liberado de los prejuicios finalistas.

La noción de *conatus*, de apetito, de potencia junto con la de causa final tienen hoy día una importante función en la biología. Como sabemos las modernas explicaciones sobre la vida y sus componentes se expresan en términos muy similares a este del "perseverar en el ser" de la filosofía spinoziana. Por ejemplo, Monod³¹ nos habla de la estructura *teleonómica* de los seres vivos, lo que para él significa que estos -sólo estamos hablando a nivel biológico- están dotados de un proyecto, que actúan teleológicamente: la finalidad de todo ser vivo consiste en perpetuarse. De todos modos, y para seguir con el análisis de Spinoza, cabría preguntarse ante esto hasta qué punto esta teleonomía no es la proyección sobre el acontecer natural del propio apetito de Monod. Ironías aparte, lo que parece quedar claro es que hay importantes semejanzas entre el pensamiento de Spinoza y la ciencia biológica. Estas semejanzas estriban, sobre todo, en su concepción estructural del mundo, en la idea de este como un organismo y en su noción de *conatus*.

También hemos de mencionar al más reciente estudio de Antonio Damasio³² donde coloca a Spinoza como un genial anticipador de lo que en la actualidad la neurobiología nos indica acerca de la emoción y los sentimientos.

Verdad y libertad: bases para una ética intelectualista

Con el estudio de esta nueva proposición, la cuarta de las establecidas al principio, abordamos términos como consciencia e inconsciencia. Para tratar de comprender los mismos y su significado dentro de la proposición se nos hace preciso desvelar la trama de la teoría del conocimiento en Spinoza. La idea de este tipo de estudio, como el propio nombre del apartado indica, es establecer las bases de una ética de tipo intelectualista. Como sabemos la principal obra del autor se denomina *Ética* cuando, amén de su moral, contiene principalmente su ontología y su teoría del conocimiento. Esto se debe a que Spinoza opina que la base del obrar está en el conocer, de modo que los problemas éticos hincan su raíz en el propio conocimiento humano. La vía de la liberación es plenamente racional.

La teoría de la verdad en Spinoza atiende más a la lógica del discurso que a la adecuación de la idea con lo ideado, aunque ambas cosas sean importantes a la hora de establecer un criterio de

³⁰ Esto nos lleva asimismo al relativismo de los conceptos de bien y mal; para Spinoza no hay ni bien ni mal absoluto, solo hay lo bueno y lo malo para cada persona en particular, muy conectado esto con la idea de utilidad. Obsérvese en este aspecto las concomitancias con la filosofía de Nietzsche.

³¹ Monod, Jacques. *El azar y la necesidad*, editorial Tusquets, Barcelona, 1981.

³² Antonio Damasio. *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, editorial Destino, Barcelona, 2019.

verdad. Como ya hemos dicho, la explicación de una cosa debe partir de la explicación causal; por esto las ideas serán adecuadas en tanto que guarden el orden correcto del discurso, es decir, que la idea se remonte a la causa de lo ideado. Se trata de que cada idea se encuentre en una relación necesaria con el orden general de las ideas. De este modo cada una de ellas se hace responsable de la verdad de la que la precede; esto nos fuerza a encontrar una primera idea que sirva de base a todas las demás. Según el *Tratado de la reforma del entendimiento*, esta es la idea de Dios que aparece innata en los hombres.

Desde esta perspectiva la idea adecuada será aquella que se encuentre en el correcto orden del discurso y la idea inadecuada será la que no lo haga; pero la fuente de la adecuación no está en el exterior sino en el interior del hombre, esta es el entendimiento activo y no los sentidos.

“Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino solo 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 representación 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 este modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente, como mostraré más adelante”³³

Una concepción de este tipo explica la anécdota que pone en boca de Spinoza aquellas palabras que hacían de su doctrina no la mejor sino la verdadera. La verdad no necesita de ningún apelativo exterior a la misma que nos la muestre como tal. La verdad es el propio símbolo de la verdad.

“Quien tiene una idea verdadera sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de eso que conoce.”³⁴

En el libro II de la *Ética*³⁵ Spinoza nos habla de los tres medios que tiene el ser humano para conocer:

- **Imaginación.** Es el conocimiento propiamente sensorial y, por tanto, mutilado y confuso. Responde a las ideas de las afecciones del cuerpo humano. Esto quiere decir que cuando el hombre conoce algo por vía sensorial lo que conoce es la afección que una causa exterior imprime en su propio cuerpo. Los conceptos universales que formamos teniendo como base este conocimiento conducen a la falsedad. La imaginación no es negativa en sí misma ya que es consustancial al hombre, el problema aparece cuando al dato proveniente de la imaginación no le acompaña una idea verdadera sobre el mismo, así, por ejemplo, por la imaginación se nos presenta el Sol como muy cercano a nosotros, pero el error solo se produce cuando esta percepción no está acompañada de la idea que nos dice lo contrario. En tanto que el hombre sólo conoce por la imaginación se deja llevar por las causas externas, los afectos provenientes del exterior: las pasiones.

³³ Spinoza. *Ética*, libro II, proposición XXIX, escolio

³⁴ *Ibidem*, libro II, proposición XLIII

³⁵ Así como también en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, donde las fuentes no son tres sino cinco a pesar de que el significado total es muy similar.

- **Razón.** Como hemos dicho el conocimiento verdadero y científico es el interior, el que procede de la razón. Tiene a su base las auténticas nociones comunes que los hombres se forman sobre las cosas. En la razón se da la auténtica equiparación entre las esencias formales -en la cosa- y las objetivas -en el conocimiento-. Digamos que el esquema matemático que rige la naturaleza es el mismo que rige la razón, hay una perfecta sincronía entre los mismos. En tanto que el hombre conoce por la razón tiene ideas adecuadas, es decir, internas. La razón es la propia causa de sus ideas y por tanto el hombre racional no se moverá guiado por causas externas sino bajo su propia dirección.
- **Intuición.** Es lo que en la *Ética* se llama el tercer género de conocimiento. Sin embargo, aunque aparezca separado de la razón y su nombre pueda guiarnos a error, este no es más que una continuación del segundo género de conocimiento. Dirá Spinoza que la intuición supone ver las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad. Pero, fuera de connotaciones místicas, lo único que esto significa es ver las cosas no particularmente sino engarzadas en la totalidad. El auténtico sabio, conforme se adentra en el estudio de Dios y la Naturaleza, no ve las cosas solo en su cercanía con las causas que más directamente las producen, sino que lo hace en su ordenación global en la estructura de ese todo organizado. En tanto que el tiempo es producto de la imaginación, ver las cosas desde la perspectiva de la eternidad supone verlas liberadas de ese factor, contemplarlas sólo como una esencia eterna en el orden objetivo de las ideas en Dios.

Con esta somera explicación tenemos ya los rudimentos necesarios para saber qué es aquello que el hombre conoce y cómo lo conoce. Veamos ahora qué aplicación tiene esta teoría del conocimiento en el propio obrar humano. Con ello entramos de lleno en el tema de la libertad.

El hombre no es más que una modificación de los atributos divinos, el cuerpo es el modo del hombre visto desde el atributo de la extensión y el alma -idea del cuerpo- desde el atributo del pensamiento. Desde esta perspectiva la causalidad general de la naturaleza actúa en el hombre con la misma necesidad que con el resto de los modos.

*"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."*³⁶

Pero una vez clara el proceso determinista, nos queda saber qué determina al hombre en su acción. Spinoza nos habla de dos tipos de causas:

Externas (pasiones)

*"... es evidente que nosotros somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y que, semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer."*³⁷

³⁶ Ibidem, libro II, proposición XLVIII

³⁷ Ibidem, libro II, proposición LIX, escolio

*"Llamo servidumbre a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues, el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él a hacer lo que es peor."*³⁸

Internas (su propia acción)

*"Declaro, pues, al hombre mucho más en posesión de una libertad plena, cuanto más se guía por la razón. Porque de este modo sus actos están determinados por causas que se pueden entender adecuadamente sólo según su propia naturaleza."*³⁹

Esto quiere decir que mientras el hombre se deja arrastrar por las pasiones es un esclavo de las causas que desde el exterior determinan su acción. Ahora bien, en tanto que la razón es la guía de la acción humana no es ninguna causa externa la que nos determina sino la propia comprensión que de la situación tiene nuestro entendimiento activo, siendo, por tanto, nosotros mismos la causa de nuestra determinación⁴⁰.

Sin embargo, el poder de la razón no es absoluto, el hombre está sujeto necesariamente a las pasiones⁴¹. ¿Cómo, pues, encaminarnos por el camino de la libertad? Veamos el siguiente hilo argumentativo:

Premisa 1: "Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta."⁴²

Premisa 2: "No hay afección alguna del cuerpo de la que no podamos formar un concepto claro y distinto."⁴³

Conclusión: "Supuesto que nada hay de lo que no se siga algún efecto y dado que todo lo que se sigue de una idea que es en nosotros adecuada lo entendemos clara y distintamente, se infiere de ello que cada cual tiene el poder -si no absoluto al menos parcial-

³⁸ Ibidem, libro IV, prefacio

³⁹ Spinoza. *Tratado político*, Edición de Enrique Tierno Galván, editorial Tecnos, Madrid, 1966. 11-11

⁴⁰ Es importante notar aquí las concomitancias que este modo de abordar el tema de la libertad tiene con el modo en que lo abordaron los antiguos filósofos estoicos. Podemos observar estas similitudes a través de las siguientes frases: "...obedecer a Dios es libertad" (Seneca. *De Vita Beata*, XV), "Recuerda que aquel que te pone en movimiento como un muñeco está encerrado y se esconde dentro de ti." (Marco Aurelio. *Pensamientos*, X-38)

⁴¹ La Epístola LVIII a Schuller plantea este problema en términos muy bellos: "Y esta es la libertad humana que todos se jactan de tener, y que solo consiste en que los hombres son conscientes de su deseo e ignorantes de las causas que lo determinan. Así cree el niño de pecho que desea libremente la leche, o piensa el muchacho airado que quiere libremente la venganza, o el cobarde que desea la huida. Cree el ebrio que, por libre decisión de su alma dice cosas que, una vez sobrio, quisiera haber callado. Así, el loco, el charlatán y toda esta laya de gente creen que obran por libre decisión de su alma y no son llevados por sus impulsos. Y, como este prejuicio es innato a todos los hombres, no es cosa fácil liberarlos de él. Pues, aunque la experiencia enseñe más que de sobra que los hombres, menos que cualquier otra cosa pueden moderar sus deseos y que, frecuentemente, cuando se hallan en conflicto afectos opuestos, ven lo que es mejor y siguen lo peor; no obstante, creen ser libres, y ello porque apetecen poco algunas cosas, cuyo deseo puede ser fácilmente contenido por el recuerdo de otra cosa que evocamos frecuentemente." (Spinoza. *Correspondencia completa*, edición de Juan Domingo Sánchez Estop, editorial Hiperion, Madrid, 1988, epístola LVIII a Schuller).

⁴² Spinoza. *Ética*, libro IV, proposición III

⁴³ Ibidem, libro IV, proposición IV

de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente y por consiguiente padecer menos por causa de ellos."⁴⁴

Lo que con esto sucede resulta evidente, hemos traspasado el problema de la libertad a un problema de conocimiento, cuanto más sabio eres y mejor te conoces a ti mismo mejor puedes dominar tus pasiones y por tanto ser más libre.

*"Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto tiene ideas adecuadas, entonces sobra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras."*⁴⁵

Pero el camino de la libertad no implica una sustitución del conocimiento imaginativo por la razón. La imaginación no parece tener en Spinoza los tintes peyorativos con que normalmente se la describe. Nuestro sabio holandés sabe que el conocimiento imaginativo es irremplazable y, por tanto, su proyecto solo puede ser el de fortalecer a la razón para que se constituya en reguladora de la imaginación.

*"Así, pues, lo mejor que podemos hacer mientras no tengamos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una norma recta de vida, o sea, unos principios seguros, confiarlos a la memoria y aplicarlos continuamente a las cosas particulares que se presentan a menudo en la vida, a fin de que, de este modo, nuestra imaginación se vea ampliamente afectada por ellos, y estén siempre a nuestro alcance."*⁴⁶

El funcionamiento es, pues, como sigue: el hombre se deja arrastrar por las pasiones producidas por un conocimiento imaginativo. En tanto que la razón conoce que esto sucede puede engañar al proceso de conocimiento no eliminando la imaginación, cosa que sería imposible, sino sustituyendo una imaginación que nos conduce a la pasión por otra que nos conduce a la acción.

Desde este punto de vista de la libertad es interesante constatar la importancia que el tercer género de conocimiento tiene en ella. Spinoza parece indicarnos que la auténtica libertad sólo la consigue el hombre en tanto que alcanza dicha forma de conocer. Cuando el hombre se ve a sí mismo como una esencia eterna engarzada en el orden objetivo de las ideas en la mente de Dios se ve igualmente en un proceso en que, como parte de Dios, es determinante, pero como afección del mismo es determinado; el grado más alto de libertad parece estar según Spinoza en esta manera de actuar y conocer las cosas.

Obsérvese el paralelismo existente en Spinoza entre este concepto de la libertad humana y el mismo entendido en su vertiente política o social:

Libertad Humana: El hombre es auténticamente libre cuando se observa a sí mismo como determinado y determinante en el orden de las ideas del entendimiento divino.

Libertad Social: El hombre es más libre en un sistema democrático donde está sujeto a las leyes que él mismo ha creado.

⁴⁴ Ibidem, libro V, proposición IV, escolio

⁴⁵ Ibidem, libro III, proposición I

⁴⁶ Ibidem, libro V, proposición X, escolio

Desde esta perspectiva todo el libro V de la *Ética* se vincula con el *Tratado teológico-político*:

“Pero en una república y en un imperio en que la salvación del pueblo no imperante es la suprema ley, el que obedece en todas las cosas al poder supremo no debe llamarse siervo inútil, sino súbdito. Por esto es tanto más libre una república cuanto sus leyes están más fundadas en la sana razón, porque cada uno puede ser libre cuando quiere, es decir, seguir la conducta de las leyes y la razón con, ánimo entero.”⁴⁷

Todo esto, lo que parece reflejar -aunque esto no se vea explícitamente en el spinozismo- es que los humanos tenemos una posición especial en la naturaleza, entre los demás modos, algo así como si fuéramos los únicos donde la substancia pudiera tener autoconsciencia de sí misma.

Lo que aparece sumamente claro es que la libertad es, en última instancia, determinación. No hay libre albedrío ni capacidad libre de elección. Spinoza lo que parece enseñarnos es que existe una limitación biológica en las personas, de modo que no pueden extender los límites de su actuación más allá de los materiales de que la naturaleza los ha dotado. Pero dentro de estos límites, la libertad se concibe como autonomía. Somos más libres en tanto que dependemos menos de las cosas externas, la libertad está en conocer lo que nos determina.

Pero, ¿hasta qué punto podemos agotar esta autonomía, hasta qué punto podemos conocernos en su totalidad, ser totalmente racionales? El propio Spinoza, se muestra confuso al hablar de este tema, presentando opiniones divergentes.

“El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo sino que consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento de ánimo. Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla sin embargo.”⁴⁸

“Los que acarician la ilusión que sería posible inducir a la multitud de los hombres divididos por los negocios públicos, a vivir según la disciplina exclusiva de la razón, sueñan con la edad de oro o con un cuento de hadas.”⁴⁹

Esta confusión se extiende igualmente a los estudiosos de la obra de Spinoza. Así por ejemplo Stuart Hampshire opina que no se puede agotar la vía del conocimiento de las pasiones mientras que Robert Misrahi.

“En cuanto que soy un agente libre, inafectado por causas exteriores, poseo necesariamente conocimiento adecuado o científico, y a la inversa; solo el hombre de entendimiento puede (lógicamente) ser libre, y solo el hombre libre puede ser (lógicamente) hombre de entendimiento.”

⁴⁷ Spinoza. *Tratado teológico-político*, XVI, 34

⁴⁸ *Ibidem*, libro V, proposición XLII, escolio

⁴⁹ Spinoza. *Tratado político*, I, 5

*Ahora bien: los seres humanos, al ser modos finitos, no pueden ser por principio completamente libres e inafectados por causas exteriores; la libertad humana ha de ser cuestión de grados. El método de Spinoza en las tres últimas partes de la Ética consiste en contrastar las condiciones efectivas y normales de la servidumbre humana con el ideal humanamente inalcanzable de libertad permanente y perfecta.*⁵⁰

*“... en el spinozismo se cumplen efectivamente todas las condiciones reflexivas para la liberación de la conciencia. Una pasión puede siempre ser conocida porque -en la Ética- es siempre consciente. El paso de la conciencia simple a la reflexión del segundo grado es la condición de toda liberación verdadera y esta condición se cumple siempre porque la definición misma de la pasión es ser una conciencia.”*⁵¹

Se pueda o no agotar el camino de la libertad hemos de sacar de aquí las enseñanzas que una ética intelectualista trae consigo y aplicarlas a la proposición que tratamos de aclarar: el hombre puede superar, al menos parcialmente, el prejuicio finalista en tanto que también puede hacer conscientes las causas que lo determinan a obrar.

Realidad = Perfección

Una buena parte del prefacio al libro IV de la *Ética*, lugar donde se engarza nuestro texto, se halla destinado a desentrañar la problemática existente entre los conceptos de *realidad* y *perfección*, problemática esta que es abordada por la última proposición que estudiamos en el texto. En lo que a esto se refiere, remueve Spinoza una importante serie de prejuicios similares a los que ya ha removido en su crítica del finalismo.

*“Vemos, pues, que los hombres se han habituado a llamar perfectas o imperfectas a las cosas de la naturaleza, más en virtud de un prejuicio, que por verdadero conocimiento de ellas”*⁵²

Dirá Spinoza que las cosas, a pesar de ser como son y no poder ser de otro modo, son conocidas por los hombres de una manera escalar con relación a modelos imaginarios que ellos conciben. De ahí que se diga normalmente que esto es más perfecto que aquello, siempre por contraste con el modelo ideado, cuando en realidad cada cosa está determinada a ser lo que es por su causa eficiente sin que, por tanto, quepa aplicar este criterio externo de perfección.

*“... cuando los hombres empezaron a formar ideas universales y a representarse modelos ideales de casas, edificios, torres, etc., así como a preferir unos modelos a otros, resultó que cada cual llamó perfecto a lo que le parecía acomodarse a la idea universal que se había formado de las cosas de la misma clase e imperfecto, por el contrario, a lo que le parecía acomodarse menos a su concepto del modelo...”*⁵³

⁵⁰ Stuart Hampshire. *Op. cit.* Pg. 99.)

⁵¹ Robert Misrahi. *Spinoza*, editorial Edaf, Madrid, 1975. pg. 150

⁵² Spinoza. *Ética*, libro IV, prefacio

⁵³ *Ibidem*, libro IV, prefacio

La frase que sigue, dentro del prefacio, a la última proposición de nuestro texto es también significativa:

“Así, pues, la perfección y la imperfección son sólo, en realidad, modos de pensar, es decir, nociones que solemos imaginar a partir de la comparación entre sí de individuos de la misma especie o género, y por esta razón he dicho más arriba que por realidad y perfección entendía yo la misma cosa.”⁵⁴

Queda, pues, claro que, al igual que en el caso del finalismo, pensar que la naturaleza actúa más perfectamente en unas cosas que en otras es un delirio de la imaginación humana. En la naturaleza la realidad es la propia perfección, cada esencia es perfecta en sí misma sin acudir a ningún modelo exterior. Podemos, eso sí, decir que a mayor realidad se da una mayor perfección de modo que Dios, entendido como substancia de infinitos atributos, será infinitamente más perfecto que una de sus simples afecciones.

Asimismo, también se da una relación entre perfección y potencia. Está claro que si decimos que la esencia de un ser es igual a su potencia y que la esencia de un ser es igual a su perfección, la perfección de un ser también se identificará con su potencia y por tanto podremos decir que a mayor perfección se dará una mayor potencia.

Para terminar, mencionemos solamente la similitud que existe entre este análisis y el que determina los conceptos de bien y mal. Para Spinoza, al igual que con la perfección y la imperfección, el bien y el mal solo son conceptos universales, modelos creados por los hombres sin ninguna realidad. Sólo existe aquello que es bueno o malo para cada uno y esto viene marcado por su mayor o menor utilidad.

Conclusión

Hemos retirado ya nuestra mirada del espejo del texto y ahora solo nos queda el recuerdo de la imagen del pensamiento de nuestro genial judío. Tratemos, en la medida que nos sea posible, de recapitular algunos pensamientos sobre él.

Resulta fácil ver en Spinoza a ese filósofo “ebrio de Dios” que nos mostraron algunos románticos alemanes. El posible panteísmo, panvitalismo, emanantismo, etc. parece fundamentar esto. El vocablo Dios está infinitamente presente en la obra de Spinoza. A pesar de esto existen dificultades para asumir una interpretación de este tipo. Spinoza parece, más bien, ser el filósofo racionalista por excelencia; todo puede ser conocido. En tanto que actúa de este modo matemático su filosofía desencanta al mundo, lo desprende de los componentes mágicos que pudiera portar, para racionalizarlo. En este desencanto de la naturaleza está lo positivo y lo negativo de Spinoza. Lo positivo, en tanto que el esquema intelectualista de su filosofía busca la racionalidad como propedéutica del camino de la libertad. Lo negativo, en tanto que a pesar de los bellísimos párrafos de la filosofía spinoziana, el universo pierde poesía cuando se matematiza. Spinoza supera a Giordano Bruno en el primer aspecto, Giordano Bruno supera a Spinoza en el segundo.

Para terminar, quede una toma importante de partido en lo que a la paradoja de la libertad se refiere. Me niego a ver a Spinoza como un determinista a ultranza. Él, simplemente, comprendió que la libertad en el hombre no era ni arbitrariedad ni suma potencialidad. Vio al hombre

⁵⁴ Ibidem, libro IV, prefacio

inmerso en una multiplicidad de relaciones biológicas, mentales, sociales y, por tanto, trató de explicarlo desde esta perspectiva y no como un ser autónomo y diferente del mundo natural.

“Nada de lo que existe puede ser comprendido cabalmente si se prescinde de su vinculación con todo lo demás.”⁵⁵

⁵⁵ Jacobo Kogan. *La imaginación en la filosofía de Spinoza*. Artículo del *Homenaje a Baruch de Spinoza*. Museo Judío de Buenos Aires. 1976, página 125

APÉNDICE : Texto y contexto

El texto que estudiamos forma parte de la obra culmen del pensamiento spinoziano, la *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Dicha obra consta de cinco libros:

- I: De Dios
- II: De la naturaleza y origen del alma
- III: Del origen y naturaleza de los afectos
- IV: De la servidumbre humana o la fuerza de los afectos
- V: Del poder del entendimiento o de la libertad humana.

En el primero se esboza la ontología spinoziana, en el segundo su teoría del conocimiento, en los tres últimos se mezclan temas éticos, psicológicos, antropológicos y políticos.

Nuestro texto aparece en el libro IV como parte del prefacio del mismo. Dicho prefacio amén de ser una recapitulación de todo lo anterior engarza en su estudio de los prejuicios con el apéndice al libro primero donde se aborda una temática similar. Asimismo, es en este prefacio donde aparece la teoría que iguala realidad, potencia y perfección.

La *Ética* pretende ser un libro que hable de las pasiones humanas como si de figuras geométricas se tratara, de ahí que la metodología que guía al libro sea la demostración deductiva axiomática. Se comienza por establecer las definiciones de aquello sobre lo que se va a hablar. Más tarde se colocan los axiomas o verdades evidentes por sí mismas y que no son susceptibles de demostración. Para terminar, deduciendo de estos las proposiciones que son el desarrollo de la filosofía spinoziana. Pero el orden geométrico no es absoluto, en ocasiones se dan incorrecciones demostrativas, apareciendo también los escolios, apéndices, prefacios, etc. que, fuera del orden demostrativo, tienen una enorme importancia dentro de la *Ética*.

