

CURSO SOBRE SPINOZA¹

Julián Marrades Millet
Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

¹ Impartido en la asignatura de Metafísica (troncal del 4º curso del Grado en Filosofía) en la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació de la Universitat de València en el segundo cuatrimestre del año académico 2016/17.

INDICE

I.	Presentación	3
II.	Una filosofía de la sospecha	4
III.	Ontología general. Sustancia y atributos	9
IV.	Ontología general. Modos de la sustancia	20
V.	La teoría spinoziana del paralelismo.....	27
VI.	Univocidad e inmanencia	39
VII.	Determinismo y libertad	47
VIII.	La idea de una ética	53
IX.	Afectos: acción y pasión	67
X.	De la imaginación a la razón	77
XI.	El camino del autoconocimiento	85
XII.	Spinoza y el derecho natural	91
XIII.	Pacto civil, Estado y democracia	101
XIV.	Referencias bibliográficas	107

I. PRESENTACION

(1) La motivación básica de la filosofía de Spinoza no consiste en dar nuevas respuestas a problemas recibidos de la tradición filosófica (escolástica medieval, cartesianismo, etc.), sino en resolver, con los instrumentos conceptuales disponibles en el momento histórico en que vive, un problema filosófico y político nuevo, partiendo de una situación existencial marcada por su condición de exiliado de las ortodoxias religiosas (excomulgado a los 23 años de la sinagoga judía por 'ateo', lo cual no le aproxima al calvinismo ni al catolicismo) y su oposición al despotismo político de la casa de Orange (lo cual le aproxima a los círculos de la burguesía liberal próximos a Jan de Witt).

(2) Partiendo de esa circunstancia, la preocupación central de Spinoza es la lucha contra la condición de dependencia y coerción en que generalmente viven los seres humanos en relación consigo mismos y con los demás (supersticiones, pasiones tristes, dogmas religiosos, delirios filosóficos, prejuicios sociales...), que les hace profundamente infelices.

(3) El medio con que contamos para afrontar y superar esas coerciones es la reflexión autónoma, es decir, la actividad soberana de la razón. Con todo, lejos de ser una doctrina de la razón pura (teórica y práctica), el spinozismo pretende ser una filosofía de la acción viva y de la individualidad feliz. El conocimiento racional de lo verdadero nunca es otra cosa que el decisivo medio de la libertad y de la alegría.

(4) El problema filosófico de cuya solución depende la liberación de esa situación de dependencia consiste en comprender la verdadera relación de la Humanidad con la Naturaleza y, sobre la base de una concepción unitaria y determinista de la Naturaleza (partes I y II de la *Ética*), determinar la relación del ser humano consigo mismo (partes III, IV y V de la *Ética*) y con los demás (*Tratado Político*). De ese conocimiento racional dependerá, por ejemplo, la liberación de delirios filosóficos y políticos tales como la finalidad en la naturaleza o el derecho absoluto del monarca.

(5) Esa concepción de la Naturaleza proporciona asimismo la base para afrontar un problema político nuevo, a saber: construir una verdadera democracia, minando los fundamentos de la violencia y de la tiranía.

II. UNA FILOSOFÍA DE LA SOSPECHA

1) La situación inicial: la ausencia de conocimiento adecuado

(1) "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" (Spinoza, *Ética*, parte I, apéndice, p. 96).²

(2) "Digo expresamente que 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" (*Ética*, parte II, proposición XXIX, escolio, pp.147-148).

(3) "La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio" (*Ética*, parte III, prefacio, p. 181).

De los textos (1) y (2) se concluyen varias tesis epistemológicas atribuibles a Spinoza:

- (a) Tenemos conciencia de nuestros deseos (y, en general, de nuestros afectos).
- (b) A la vez, ignoramos sus verdaderas causas.
- (c) Pero nos hacemos opiniones acerca de sus causas,
- (d) que sólo nos proporcionan un conocimiento confuso e inadecuado.

Ojo: hay consenso sobre (a) y (c), pero no acerca de (b) y (d), de los cuales no tenemos conciencia. ¿Cómo, pues, podemos descubrir ambos estados epistémicos, a fin de corregirlos? La respuesta de Spinoza está indicada en ambos textos: por el pensamiento (1) o el entendimiento (2). Así pues, una cosa es la conciencia y otra el pensamiento. Tratemos ahora de describir la diferencia entre ambos.

² Todas las citas de la *Ética* de Spinoza corresponden a la edición preparada por Vidal Peña y publicada en 1975 en Madrid por la Editora Nacional.

2) La distinción entre conciencia y pensamiento

Comencemos por la conciencia. Aunque sin mencionarla explícitamente, el texto (2) caracteriza la conciencia como una percepción “según el orden común de la naturaleza”. ¿Qué entiende Spinoza por tal? El orden común de la naturaleza es la situación en que los seres humanos habitualmente nos hallamos: un orden de encuentros fortuitos (“la fortuita presentación de las cosas”) con otras cosas y personas. En esos encuentros nos sentimos *afectados* en nuestro cuerpo por otros cuerpos y en nuestra mente por las ideas de otras mentes. Cuando un cuerpo se encuentra con el nuestro y se aviene bien con él –a este avenirse bien Spinoza lo llama *composición*–, experimentamos *alegría* (una afirmación o refuerzo de nuestro ser), y cuando se aviene mal –o no se compone con él–, experimentamos *tristeza* (una disminución de nuestra potencia de existir). Por ejemplo, si respiramos aire puro, nuestros pulmones se componen con el oxígeno y esa composición afirma en su existencia a los pulmones, les da fuerza o vitalidad, mientras que si respiramos un gas venenoso ese encuentro descompone nuestros pulmones o reduce su vitalidad y hasta podría destruirla. Lo mismo ocurre cuando una idea se encuentra con nuestra alma: por ejemplo, la idea de que otra persona nos estima nos causa alegría (aquella idea se compone con nuestra mente y refuerza su vitalidad o potencia), mientras que la idea de que otra persona nos odia nos causa tristeza (aquella idea no se compone con nuestra mente, no refuerza su vitalidad o potencia, sino que la disminuye).

Spinoza dice que en esos encuentros –advirtamos que estamos continuamente expuestos al azar de este tipo de encuentros– somos conscientes de nuestros afectos de alegría o tristeza, es decir, somos conscientes de los efectos de tales encuentros, pero no conocemos adecuadamente las verdaderas causas de tales efectos. Nuestra conciencia sólo capta o percibe lo que le sucede a nuestro cuerpo o nuestra mente, es decir, los efectos de un cuerpo sobre el nuestro o de una idea sobre nuestra mente.

Llegar a conocer adecuadamente las verdaderas causas de nuestras “voliciones y apetitos” (texto 1) –y, en general, de nuestros *afectos* (deseos, emociones, sentimientos)– requiere “la consideración de muchas cosas a la vez” (texto 2), esto es, requiere que nuestra mente sea internamente determinada a “entender las concordancias, diferencias y oposiciones” de las cosas.

Aquí Spinoza se refiere a otro orden: no al *orden común* de la naturaleza (un orden de encuentros fortuitos), sino al *orden causal* de la naturaleza (un orden de conexiones necesarias), que puede describirse así: cada cuerpo está constituido por una relación característica global de movimiento y reposo que integra relaciones de movimiento y reposo de las partes de ese cuerpo que se componen entre sí. Cuando un cuerpo se encuentra con otro cuerpo distinto sucede que, o bien las dos relaciones *se componen* (en cuyo caso afirman e incrementan su potencia de existir), o bien una de

ellas descompone la otra (es decir, disminuye o destruye la cohesión entre sus partes). El orden causal de la naturaleza es un *orden de composición* de relaciones según *leyes necesarias* que afecta a la Naturaleza entera.

De este orden causal no tenemos *conciencia*. Sólo el *pensamiento* (el entendimiento, la razón) nos puede proporcionar un conocimiento adecuado del mismo. Sólo mediante el pensamiento podemos comprender o entender nuestro cuerpo conforme a su *relación propia o característica* (y también las relaciones propias o características de los otros cuerpos); asimismo, sólo por el pensamiento podemos conocer adecuadamente la relación propia de ideas que es constitutiva de nuestra alma; y, sobre esa base, podemos llegar a entender las leyes por las que se componen y descomponen todas estas relaciones.

Por tanto, ya podemos sentar una primera conclusión: hay un conocimiento de los poderes o capacidades causales del cuerpo y de la mente que escapa a la conciencia. Hay un *inconsciente* que puede ser conocido por el pensamiento, el cual sobrepasa la conciencia.

3) Las ilusiones

Con esto hemos descrito sucintamente la distinción que establece Spinoza entre conciencia y pensamiento, y podemos constatar que Spinoza desvaloriza la conciencia en beneficio del pensamiento. Pero esa desvalorización tiene un fundamento que va más allá de lo que llevamos dicho. Pues la conciencia no se caracteriza únicamente por la ignorancia de las causas (es decir, por limitarse a ser conciencia de los efectos). A la vez que tenemos conciencia de esos efectos, nos hacemos opiniones acerca de sus causas que, a la luz del pensamiento, se mostrarán inadecuadas y confusas. Ese proceder de la conciencia revela otra característica de la conciencia: su carácter ilusorio. La conciencia se forja ilusiones para remediar su ignorancia y calmar la angustia que ésta le provoca. ¿Cuáles son esas ilusiones? Básicamente, estas tres:³

La ilusión de la teleología o de las causas finales.— Esa ilusión consiste en invertir el orden de las cosas, tomando los efectos por las causas. Por ejemplo, nosotros experimentamos –tenemos conciencia de– que el agua calma la sed. Pero como esa conciencia del efecto ignora la causa del mismo, la conciencia llena ese vacío de conocimiento –remedia su ignorancia y calma así su angustia– imaginando que calmar la sed es la causa final del agua, es decir, que la existencia y la naturaleza del agua se explican por el fin al que sirve: calmar nuestra sed. Conviene notar que esta ilusión de la teleología está muy ligada a la *visión antropocéntrica* de la naturaleza: imaginar que las cosas existen y son como son en función de nuestros fines (la causa del ojo es la visión,

³ Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001, pp. 30 ss.

la causa del Sol es iluminar y calentar la Tierra, etc.) supone una imagen del ser humano como centro del mundo o como cúspide de la naturaleza.

La ilusión de la voluntad como causa primera.– Esta ilusión parte del hecho de los seres humanos somos conscientes de nuestros deseos y decisiones (texto 1) e inconscientes de sus causas. Sobre esa base, imaginamos que la causa de nuestros deseos y decisiones es una capacidad o facultad humana que llamamos *voluntad* y consideramos como causa primera, es decir, como una causa incausada o absoluta ('suelta' de otras causas). De este modo nos forjamos la ilusión de la *libertad* ("los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito"), lo cual implica considerar al ser humano como una excepción en el conjunto de la naturaleza, como sugiere el texto 3 ("parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio"). Este es otro aspecto de la visión antropocéntrica.

La idea del hombre como un ser dotado de libre albedrío está en la base en que se funda la concepción de la moral como empresa de dominio de las pasiones por la razón (estoicos, cristianismo, Descartes). Al cuestionar la idea de las decisiones libres (no causadas) de la voluntad humana, Spinoza rechazará esta concepción de la moral y la sustituirá por la idea de una ética que no pretende el dominio de las pasiones por la conciencia, sino la transformación de las pasiones en acciones mediante el conocimiento adecuado de sus causas, promoviendo con ello otro sentido de la libertad.

La ilusión teológica de un Dios personal y creador.– Allí donde ya no le es posible a la conciencia imaginarse a sí misma como causa primera (libre) ni como causa organizadora de los fines, imagina la existencia de una *causa trascendente* todopoderosa: un Dios dotado de entendimiento y voluntad que, mediante causas finales y mandatos arbitrarios dispone para el hombre un mundo a la medida de su gloria y un destino ultramundano de premios y castigos (antropomorfismo).

La *Ética* de Spinoza tiene: a) una *función teórica*, que consta de un conjunto de tesis que desmontan estas ilusiones de la conciencia y las reemplazan por una visión del Ser como una Sustancia única que consta de una infinidad de atributos (*Deus sive Natura*), siendo las cosas o los entes sólo modos o modificaciones de esta Sustancia; y b) una *función práctica*, que consiste en proporcionar una regla de vida basada en el conocimiento racional de la Naturaleza, como único medio decisivo de la felicidad (beatitud), entendida como la alegría del ser humano que se ha liberado del sometimiento a las pasiones.

¿Cómo libera el conocimiento? Estamos *sometidos* a nuestros sentimientos y emociones (al amor y al odio, al temor y a la esperanza, a la gratitud y a la culpa, etc.) en tanto que los imaginamos como el resultado de encuentros fortuitos y accidentales.

Si llegáramos a conocernos a nosotros mismos como partes de la Naturaleza (es decir, como sujetos a las leyes necesarias que rigen todo cuanto existe en cuanto producido por la Naturaleza), asociaríamos esos estados anímicos a causas que surgen, en cada caso, de nuestra *potencia* como seres que tienden necesariamente a preservarse a sí mismos. Tal comprensión racional de las causas necesarias de nuestros afectos modificaría la conciencia ordinaria que tenemos de ellos y tendría un efecto liberador. Así, por ejemplo, entender por qué nos sentimos culpables en determinadas situaciones nos permitiría ver ese sentimiento de culpa bajo un aspecto diferente, y ese conocimiento de sus causas nos liberaría de su dependencia.

III. ONTOLOGÍA GENERAL. SUSTANCIA Y ATRIBUTOS

1) Concepciones clásicas de la idea de sustancia

El problema ontológico fundamental puede formularse en términos de la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que realmente existe, lo verdaderamente real? Platón y Aristóteles dieron respuesta a esta pregunta mediante una teoría de la *sustancia* (*ousía*): lo verdaderamente real es sustancia. La principal diferencia entre sus respectivas teorías de la sustancia estriba en esto:

Según **Platón**, lo realmente existente eran ‘formas’ o ‘ideas’, como la justicia, la belleza y el hombre, no este acto justo, esta cosa bella o este hombre. La razón de ello es que los rasgos definitorios de la ‘sustancia’, según Platón, son la perfecta *identidad* consigo y, por tanto, la *inmutabilidad*. La idea de justicia es idéntica a sí misma, lo cual implica que no está combinada o mezclada en absoluto con la injusticia, mientras que cualquier acto justo está en una región intermedia entre la justicia y la injusticia. Además, la idea de justicia no está sujeta a cambios, como sí lo están los actos justos. Por consiguiente, si lo que existe realmente (lo que posee el estatuto de sustancia) es idéntico e inmutable, ninguna cosa existente en el mundo sensible existe realmente, es sustancia.

Aristóteles criticó duramente esta teoría de la sustancia. Según Aristóteles, la justicia carece de existencia independiente, y sólo existe en los actos justos; asimismo, la belleza sólo existe en las cosas bellas, y el hombre sólo existe en los hombres individuales. Son precisamente las cosas bellas, los hombres, etc. los que son sustancias en sentido estricto (la belleza o el hombre lo son sólo en un sentido secundario). La razón de ello es que, para Aristóteles, el rasgo definitorio de la sustancia es la *independencia* o subsistencia en sí mismo, no la identidad consigo. Él define la sustancia como aquello que “nunca se predica de otra cosa ni puede hallarse en un sujeto” (*Categorías*, cap. 5), donde por “sujeto” entiende lo que “no es en otro”. Por ejemplo, el color es en otro (la pared), o la salud es en otro (el cuerpo), con lo que quiere decirse que el color o la salud no pueden existir independientemente de aquello en lo que son o están. Una sustancia, pues, es aquello que tiene una existencia independiente o separada, por oposición a aquello que existe en otro (Aristóteles utiliza la categoría de ‘accidente’ para designar este ‘ser en otro’, que no debe entenderse en el sentido de ser una parte de otro).

Spinoza, por su parte, define así la noción de sustancia: “Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa” (*E*, parte I, definición III, p. 50).

La concepción aristotélica de la sustancia como ‘aquello que posee una existencia independiente’ está en la base de la definición spinoziana de la sustancia como ‘aquello que es en sí’ (siempre que ‘es’ se entienda en el sentido existencial, que es como hay que entenderlo aquí, y no en el sentido predicativo). Otro punto de coincidencia: lo que es en otro, no es sustancia. Sin embargo, hay varias diferencias importantes entre ambas concepciones de la sustancia:

1) Además de ‘ser en sí’, Spinoza define la sustancia como aquello que ‘se concibe por sí’ (→ coimplicación del idealismo *moderno* entre ser y ser pensado).

2) Según Aristóteles, puede haber muchas sustancias que tengan la misma esencia (por ejemplo, la de ser un animal racional), mientras que para Spinoza, como veremos, no hay más que una única sustancia. Antes de volver sobre este rasgo de la sustancia spinoziana, vayamos a Descartes.

3) Las cosas particulares, según Spinoza, son *en otro* (en la sustancia), pero no son accidentes, sino *modos* de ser o modificaciones de la sustancia.

Descartes se aproxima a Aristóteles al creer que puede haber varias sustancias que tengan la misma esencia. Así, Descartes afirma que hay gran número de sustancias pensantes que tienen en común el atributo principal del pensamiento.⁴ Sus opiniones sobre las sustancias materiales no son tan claras, pues como físico concibe el universo material como lleno íntegramente de materia⁵, es decir, como si fuera un solo cuerpo, mientras que en otros lugares se refiere a diferentes cosas materiales –una piedra y una mano– como sustancias diferentes.⁶

Aunque Spinoza discrepa tanto de Aristóteles como de Descartes al rechazar la existencia de una pluralidad de sustancias, la definición de Spinoza parece más afín a la de Descartes en varios puntos: (a) Descartes dice expresamente que una sustancia es aquello que es en sí y existe de tal modo que no requiere de otra cosa para existir.⁷ Mientras que Descartes destaca la autosuficiencia de la sustancia en el plano de la existencia, en la línea del aristotelismo medieval, Spinoza destaca la autosuficiencia de la sustancia en el plano del concepto. (b) También afirma que “es llamada sustancia toda cosa... por la cual existe algo que concebimos”⁸, poniendo así en conexión la idea de sustancia con la de fundamento de la concepción de algo.

⁴ Cf. R. Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, Madrid, Reus, 1925, I, 60, p.

⁵ *Ibid.*, II, 1, pp. 16-18.

⁶ R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, III, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 38; Respuestas a las 4^a Objeciones, p. 182.

⁷ R. Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, I, 51, p. 58.

⁸ R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Resp. 2^a Obj., p. 130.

2) La concepción spinoziana de la sustancia

Hechas estas comparaciones, hay tres rasgos que definen de manera específica la noción de sustancia de **Spinoza**:

(1) Uno de ellos es la tesis de que la sustancia es *causa sui*. La noción de algo que se causa a sí mismo puede parecer absurda, pues tendemos a considerar una causa como algo que precede en el tiempo a su efecto, lo cual hace imposible que algo sea su propia causa. Pero Spinoza replicaría que esta crítica cae en error de presuponer que la causa y el efecto han de considerarse en términos temporales. Por el contrario, Spinoza entiende por ‘causa’ la ‘razón’ de algo (cf. *E*, parte I, prop. XI) y pretende que la razón no conlleva sucesión temporal (si decimos que la razón por la que los ángulos de la base de cierto triángulo son iguales y tienen más o menos de 60° es el hecho de que dicho triángulo es isósceles, no estamos diciendo que *primero* tenemos un triángulo isósceles y *luego* una figura de triángulo cuyos ángulos de base son iguales). Teniendo esto en cuenta, según Spinoza es causa de sí aquello *la razón* de cuya existencia ha de buscarse en la naturaleza de la cosa misma, en su propia esencia:

“Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente” (*E*, parte I, def. I, p. 49).

Según esto, para Spinoza es un rasgo esencial de la sustancia que su esencia *encierra necesariamente su existencia* (cf. I, prop. VII, p. 54). ¿Por qué? Porque si ser sustancia es ser en sí y ser concebido por sí, entonces no puede ser producida por otra cosa, y por tanto existe necesariamente.⁹

⁹ Por consiguiente, como diría, Kant, para Spinoza la existencia es un predicado real. Por otro lado, conviene señalar que Spinoza no ofrece ninguna *demonstración* de la existencia de la sustancia. Que hay algo –o bien, que el ser es– es el punto de partida; pero si hay algo, eso que hay o existe es necesariamente sustancia. Un corolario de esto es que en Spinoza no encontramos el argumento ontológico de la existencia de Dios. Lo cual invita a hacer algunos comentarios sobre el argumento ontológico. En Anselmo el argumento cumple la función de probar la inteligibilidad de la fe religiosa, su congruencia con la razón. Creer no es irracional. Pero el presupuesto de la inteligencia de la fe es la existencia de la fe: *Credo ut intelligam*. Anselmo se plantea la prueba racional porque quiere dar a su fe religiosa el estatuto de racionalidad: quiere transformar su fe en teología. En Descartes el argumento ontológico ya no presupone la creencia religiosa, la fe en Dios. Su función es puramente metafísica: partiendo, no de su fe en Dios, sino de su conciencia de la propia mente y del mundo material –es decir, de su idea de una *res cogitans* y de su idea de una *res extensa*–, el objetivo de Descartes es, una vez garantizada la existencia de sí mismo como un yo pensante y descubierta en ese yo pensante la idea de un ser perfectísimo, probar la existencia de éste para garantizar dos cosas: la existencia del mundo externo y de otras mente, y la validez de la ciencia natural. Spinoza no tiene ni el problema de Anselmo (hacer inteligible la fe) ni el de Descartes (fundamentar la validez de la ciencia). Tampoco parte, como ellos, de *ideas*, del fuero interior de la

(2) Otro rasgo definitorio de la sustancia spinoziana es la *infinitud*. “Toda sustancia es necesariamente infinita” (I, prop. VIII, p. 54). Volvamos ahora a Descartes. En *Los Principios de la Filosofía* dice:

“Por sustancia no podemos entender otra cosa que lo que existe de tal forma que no tiene necesidad sino de sí mismo para existir... Por esto se dice con razón en las Escuelas que el nombre de sustancia no es unívoco respecto a Dios y a las criaturas”.¹⁰

Así pues, si una sustancia es aquello que existe de tal modo que no requiere de otra cosa para existir –lo cual acerca esta noción cartesiana de sustancia a lo que Spinoza entiende por ‘ser en sí’–, entonces sólo Dios es sustancia en un sentido propio o principal, mientras que las criaturas lo serían sólo en un sentido aproximado o derivado (en este punto Descartes hace suya la interpretación analógica de la noción de sustancia propia de la escolástica tomista).

Pues bien, hay una diferencia significativa en el modo como Descartes y Spinoza definen el concepto de Dios. Esta es la definición de Spinoza:

“Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa¹¹ una esencia eterna e infinita” (I, def. VI, p. 51).

Y esta es la de Descartes:

“Llamamos Dios a la sustancia que entendemos supremamente¹² perfecta, y en la cual nada concebimos que incluya defecto alguno, o limitación de la perfección”.¹³

conciencia (lo que dice el *insipiens*; lo que piensa el yo pensante). Él se sitúa, desde el comienzo, en una *tesis* o posición: hay la sustancia, y ésta es necesariamente única y absolutamente infinita, que es como decir: el todo de lo real es Dios, pues Dios es “un ente absolutamente infinito” (I, def. VI). Aquí no se arranca de una parte de lo real –algo finito por creado, ya sea mi fe, ya sea mi existencia como cosa pensante– para llegar a otra parte –el ente infinito y creador– que fundamenta aquélla, sino que se arranca del todo, del cual las mentes y los cuerpos son partes o modos particulares. Probar que el todo de lo real –la sustancia única– es Dios –o sea, absolutamente infinita– no es *pasar* a un otro trascendente, sino afirmar la inmanencia de la infinitud. Justamente porque hay un ente infinito, hay un ente infinito inmanente.

¹⁰ R. Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, I, 51, p. 48.

¹¹ Mediante la idea de 'expresión' Spinoza –también Leibniz– elude las dificultades que plantea la teoría cartesiana de la *causalidad externa* entre Dios y las cosas. La expresión: a) es explicativa: se desarrolla a sí misma en sus atributos –constituye su propia esencia– y se explica produciendo sus mods; y b) es implicativa: la sustancia permanece englobada o impresa en aquello que la expresa.

(3) El tercer rasgo específico de la sustancia spinoziana es la *unicidad*. La diferencia entre “un ser supremamente perfecto” (Descartes) y “un ser absolutamente infinito” (Spinoza) no es una cuestión de palabras, pues un ser supremamente perfecto puede coexistir con otros seres relativamente perfectos (y, así, Descartes habla de Dios como la única sustancia supremamente perfecta y de las cosas creadas como de sustancias relativamente independientes que necesitan el concurso de Dios para existir y conservarse). Por el contrario, Spinoza argumenta que la absoluta infinitud de Dios excluye otras posibles sustancias. No puede haber dos o más sustancias absolutamente infinitas, porque tendrían la misma esencia (los mismos infinitos atributos), por lo cual no serían varias, sino una sola. Spinoza rechaza la visión analógica del ser. Él interpreta la noción de ‘sustancia’ en un sentido unívoco: no hay más que *un sentido* de ‘sustancia’, que implica la infinitud absoluta. Si lo que hay es sustancia, entonces lo que hay es una *única* sustancia.

Hasta aquí hemos hablado de Dios concebido como la sustancia absolutamente infinita (*causa sui*). Ahora vamos a hablar de las cosas singulares en tanto que finitas (no sustancias). Ninguna cosa particular, ningún ente concreto, es sustancia. O bien, ninguna cosa particular existe en sí ni puede entenderse por sí. Toda cosa particular existe en la sustancia (aunque no como una parte separable de ella), y sólo puede entenderse adecuadamente desde el conocimiento de la sustancia. Ser una *parte* de la sustancia implica *no actuar sólo por sí* mismo, sino también necesariamente *por otro*. Sólo la sustancia obra por sí misma (es absolutamente libre o espontánea), sólo su potencia es absolutamente infinita. Ser parte de la sustancia significa: a) estar sujeto a las mismas leyes que rigen la sustancia en su conjunto y, por tanto, a las demás partes de la sustancia, y b) estar integrado en un sistema de relaciones con otras partes, en virtud de cuya integración cada cosa singular es *determinada* a obrar por causas externas a ella. Esta *determinación* de toda cosa particular por causas exteriores se expresa también diciendo que toda cosa particular es *finita* (lo es por ser una *parte* o modo de la sustancia única, y no una sustancia). Pero justamente a causa de su finitud está sujeta a las *mismas* leyes que rigen la naturaleza en su conjunto.

Algo de lo que llevamos dicho no parece demasiado nuevo en la historia de la ontología (por ejemplo, Parménides ya dijo que sólo el ser –tomado como un todo– es). Por otro lado, las metafísicas medievales y modernas inspiradas en la doctrina del creacionismo han dicho que Dios es el único ser absolutamente infinito, mientras que las cosas particulares son finitas, etc. Sin embargo, las dos tesis de Spinoza mencionadas –a saber, la tesis de la unicidad de la sustancia (el ser es uno) y la tesis de

¹² Ojo: la perfección admite grados: la de Dios es suprema, mientras que la de las criaturas es limitada.

¹³ Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Resp. 2ª Obj., def. VIII, p. 130.

que ningún ente singular es sustancia— son nuevas y, en cierto modo, opuestas a doctrinas filosóficas muy establecidas. Veamos.

a) Decir que lo real como un todo es la sustancia única absolutamente infinita implica que no hay nada fuera de la sustancia única, no hay nada fuera de Dios.

“Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (I, prop. XV, p. 64).

Ahora bien, esto contradice toda doctrina que afirme que Dios y el mundo son seres diferentes (Platón, Aristóteles, cristianismo, Descartes, Leibniz...). La teología occidental ha concebido a Dios como un ser inmaterial, dotado de inteligencia y voluntad infinitas, creador del mundo y trascendente a él. Pues bien, ninguno de estos rasgos conviene a la sustancia única spinoziana, pues, para empezar, Dios y el mundo no son dos sustancias diferentes, sino una y la misma sustancia. Por tanto, no hay una realidad —que, supuestamente, sería la realidad perfecta, infinita— *más allá* del mundo — que, supuestamente, sería la realidad finita—. ¹⁴

b) Por otro lado, decir que las cosas particulares existentes no son sustancias también contradice opiniones muy asentadas en la tradición intelectual de la filosofía y en el acervo de creencias compartidas que se suele llamar ‘sentido común’. Por ejemplo, forma parte de ese acervo de creencias la idea de que una piedra, un caballo y una persona son ‘sustancias’, en el sentido de tener una *independencia*, tanto en el plano de la existencia (cada una se origina, deviene y finalmente se destruye *separada* de otras cosas), como en el plano de la acción (una acción humana es algo que *se origina* en el agente, algo que él hace *espontáneamente*). Pues bien, cuando Spinoza dice que las cosas existentes no son sustancias, está negando que puedan existir y actuar como algo separable e independiente de otros seres. La ontología del ‘sentido común’ dice que las entidades básicas son las cosas individuales, y que las cosas generales (la sociedad, el mundo, la realidad...) son entidades derivadas y compuestas a partir de las cosas individuales. La ontología de Spinoza, por el contrario, sostiene que la única entidad básica —la única sustancia— es el todo de lo real (el mundo, la naturaleza, Dios), y que las cosas individuales sólo son ‘partes’ interconectadas de ese todo. ¹⁵

Si los entes, las cosas singulares, los existentes, no son sustancias, ¿qué son? Son *modos*, esto es, modificaciones de una cosa que no le afectan esencialmente. También se podría decir que son estados de una cosa, *maneras* de ser de una cosa. En

¹⁴ Esto plantea un problema, que ahora queda abierto: ¿Qué entiende Spinoza por ‘Dios’?

¹⁵ Esto deja abiertas muchas cuestiones, sobre las que habrá que volver, por ejemplo: ¿Qué es ser un individuo concreto? ¿Cómo afecta esto, por ejemplo, a las ideas de voluntad, libertad y responsabilidad?

este caso, la ‘cosa’ de la cual todos los entes singulares son modos o maneras es la sustancia infinita. Cada uno de nosotros –como cada animal, cada vegetal, cada mineral– es una modificación particular y concreta de la sustancia. Decir que cada cosa existente es un modo de la sustancia implica que ninguna cosa, ningún ente puede existir ni entenderse fuera de la sustancia, fuera del todo de lo real.

“Por modo entiendo las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (I, def. V, p. 51).

Hasta ahora hemos hablado de Dios, de la sustancia infinita (ser), y de las cosas particulares como modos de la sustancia, como entes finitos. Ahora vamos a hablar de un tipo determinado de modos: los *cuerpos*, las cosas materiales.

1) ¿Cuál es la constitución de una cosa material en cuanto modo de la sustancia? La respuesta de Spinoza se puede resumir así: en última instancia, una cosa material es un conjunto muy complejo de relaciones de movimiento y de reposo entre corpúsculos o partículas¹⁶. Ahora bien, cada cosa material está relacionada también –y necesariamente– con otras cosas, al menos de su entorno.

2) Si cada una de esas cosas materiales o cuerpos es en sí mismo un sistema de relaciones, ¿qué es lo que le hace ser un cuerpo *determinado* (un caballo, un hombre...), es decir, tener una identidad distinta de los otros? Una filosofía esencialista como la de Aristóteles daría esta respuesta: lo que hace de este cuerpo ser, por ejemplo, un caballo, es su forma sustancial (*eidós*), la forma de esa materia entendida como principio de sus operaciones (por ejemplo, en el caso del hombre, el alma de cada cuerpo humano es el principio entitativo y activo que le otorga una unidad sustancial). Pero Spinoza rechaza esta concepción *cualitativa* de la esencia: para él un cuerpo no es una sustancia, ni tiene una esencia cualitativa. Spinoza afirma que *todos* los cuerpos de la naturaleza deben ser pensados como sistemas de relaciones de movimiento y reposo. Esto implica que todas las diferencias inteligibles entre cualesquiera fenómenos naturales son diferencias *cuantitativas* de movimiento y reposo. Eso vale desde las partículas más simples hasta los cuerpos más complejos, como el cuerpo humano.

3) Según Spinoza, los cuerpos del mundo de nuestra experiencia constan de un conjunto de cuerpos simples que, como acabamos de apuntar, él define estrictamente en términos cuantitativos de movimiento/reposo y velocidad/lentitud. Centrémonos ahora en los *cuerpos compuestos*. ¿Qué es lo que mantiene unidos los cuerpos simples y los subsistemas de éstos, de modo que constituyan *un* cuerpo compuesto? ¿Qué es lo que

¹⁶ Fijémonos en que esta concepción se asemeja bastante a la de la física moderna, para la cual las cosas materiales son complejos de partículas (moléculas, átomos, protones, electrones, etc.) que se mueven en un espacio ‘vacío’).

hace que un conjunto de relaciones de movimiento y reposo entre partículas sea *un* cuerpo? Lo que hace que un sistema complejo de subsistemas de partículas sea *un* cuerpo, es la *conexión interna* de esos subsistemas, el *convenirse entre sí*, el arreglarse unos con otros. Ningún cuerpo puede ser o existir separado o sin relacionarse con otros cuerpos (ojo: esto, en el lenguaje de la ontología, constituye su finitud, su estatuto de ‘modo’, no de sustancia).

3) La noción spinoziana de atributo

Ahora vamos a hablar del alma humana y de su relación con el cuerpo humano. Pero, para introducir este tema, hay que hablar de los atributos de la sustancia. En la definición II de la parte I de la *Ética* que antes citada aparecen los términos “cuerpo” y “pensamiento”. Se trata de dos *atributos* de la sustancia infinita, y no deja de ser curioso que Spinoza mencione esos dos atributos antes incluso de definir las nociones de ‘sustancia’ (def. III) y ‘atributo’ (def. IV). Pero ¿qué entiende Spinoza por atributo?

“Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma (I, def. IV, p. 50).

Los atributos de una sustancia expresan o dan a conocer su esencia, es decir, lo que necesariamente constituye su naturaleza. ¿Y cuál es la naturaleza o esencia de la sustancia única? ¿Cuáles son sus atributos? La clave de la respuesta de Spinoza nos la da la idea de *infinitud*. Otros filósofos (por ejemplo, Tomás de Aquino y Descartes) concibieron a Dios como una sustancia sumamente perfecta y defendieron un dualismo entre la sustancia perfectísima y las sustancias imperfectas (hablamos de imperfección ontológica, la cual afecta a todas las criaturas, precisamente por su condición de creadas). De ahí dedujeron que la sustancia supremamente perfecta (Dios) no podía incluir en su esencia aquellos rasgos que implican esencialmente imperfección, por ejemplo, la materia (todo cuanto es material tiene límites en el espacio y en el tiempo). En consecuencia, concibieron la sustancia supremamente perfecta (Dios) como espiritual e inmaterial.

Como ya hemos visto, según Spinoza sólo hay una única sustancia, que es *absolutamente infinita*. Ahora bien, si la sustancia infinita fuera espiritual, pero no material, no sería absolutamente infinita. Si lo es, ha de constar esencialmente de espíritu y de cuerpo, de pensamiento y de extensión¹⁷. Pero no sólo consta de esos dos atributos, sino de *todos* los atributos del ser, es decir, de una infinidad de atributos. Esto es lo que afirma Spinoza. Lo que ocurre es que nosotros, los seres humanos, no

¹⁷ Aquí tenemos un nuevo rasgo que caracteriza la ontología de Spinoza y la enfrenta a otras: su *materialismo*. Véase la excelente monografía de Vidal Peña *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

conocemos más que esos dos, que son los que constituyen nuestra naturaleza, y desconocemos los demás, pero de manera indeterminada hemos de suponer que la sustancia única, por ser infinita, tiene otros atributos que nosotros desconocemos precisamente porque somos finitos: no sustancias finitas, sino modos finitos de la sustancia infinita.

Así que vamos a limitarnos a considerar los dos atributos de Dios que nosotros conocemos: el pensamiento y la extensión. Por la definición de atributo que acabamos de citar (cf. I, def. IV, p. 21), sabemos que el pensamiento y la extensión son constitutivos de la esencia de una sustancia, es decir, de Dios o la Naturaleza: el pensamiento es constitutivo de la esencia de Dios considerado como cosa pensante, y la extensión es constitutiva de la esencia de Dios como cosa extensa. Veremos que los modos de la sustancia son, o bien modos del atributo del pensamiento o modos del atributo de la extensión; por ejemplo, un cuerpo humano es un modo de la sustancia considerada bajo el atributo de la extensión y un alma o mente humana es un modo de la sustancia considerada bajo el atributo del pensamiento. Pero, antes de abordar la relación cuerpo-alma, planteemos esta cuestión más general: ¿Cómo se relacionan en Dios sus atributos del pensamiento y la extensión? La respuesta de Spinoza se conoce como la doctrina del *paralelismo*, y se enuncia así:

“El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (II, prop. VII, p. 114).

1) ¿Qué se entiende aquí por “idea”? Respuesta: “Entiendo por *idea* un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante” (II, def. III, p. 108). Es muy importante tener en cuenta que el término “concepto” expresa “una acción del alma” (*ib.*, explicación, p. 108). A diferencia de Descartes, para quien una idea es una representación o imagen mental –y, por tanto, un *ente*, un *objeto* del pensamiento (*lo pensado*)–, para Spinoza una idea es una *acción*, un *acto* de pensamiento. Si Juan y Rosa tienen la idea de triángulo, según Descartes tienen objetivamente *la misma* idea, que consiste en la representación del triángulo tal como está en la mente. Por el contrario, según Spinoza la idea del triángulo de Juan y la de Rosa son *diferentes*, pues sus respectivos actos de pensarla son dos actos numéricamente distintos. Esta divergencia entre Spinoza y Descartes tiene consecuencias importantes en sus respectivas teorías del conocimiento:

- (a) Según Descartes, *conocer* supone juzgar que una idea, equiparable a una pintura, es una representación fiel de la realidad. Pero, ¿cómo podemos asegurarnos de que una idea es una copia fiel, si no podemos salir de nuestra mente y comparar la idea con la realidad? Así pues, si sabemos que algunas de nuestras ideas son verdaderas (como admite Descartes),

será por un fundamento extrínseco a esas ideas (la existencia de un Dios veraz).

- (b) Según Spinoza, “quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera” (II, prop. XLIII, p. 159), pues “nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera implica una certeza suma...; y nadie puede dudar de ello, a no ser que piense que una idea es algo mudo, como una pintura sobre un lienzo, y no un modo del pensar, a saber, el hecho mismo de entender... ¿Qué puede haber más claro y cierto, como norma de verdad, que la idea verdadera? Ciertamente, la verdad es norma de sí misma y de lo falso” (II, prop. XLIII, pp. 160-161).¹⁸

2) ¿Qué se entiende por “cosa” en la proposición VII antes citada? Si nos fijamos en los ejemplos que pone Spinoza en el escolio de esta proposición VII (un círculo existente en la naturaleza), por “cosa” hay que entender aquí cualquier modo de la extensión. Utilizando este ejemplo, podemos ilustrar así el sentido de la proposición VII: el proceso de pensar un círculo (la idea de círculo) y el proceso de generar la ‘cosa’ círculo como un modo de la extensión, es uno y el mismo. Ambos procesos tienen la misma estructura, sus elementos tienen el mismo orden y conexión. ¿Qué tipo de orden y conexión? El orden causal o racional (*causa seu ratio*) característico de la deducción necesaria.

3) ¿Cuál es el fundamento o la razón de que ambos procesos sean uno y el mismo? La razón de ello es que el pensamiento y la extensión son atributos de la sustancia *única*, es decir, que ambos expresan de manera diferente *la misma esencia* de Dios, una vez considerado como cosa pensante y otra vez como cosa extensa. Pues bien, las “ideas” son modos de Dios bajo el atributo del pensamiento y las “cosas” son modos de Dios bajo el atributo de la extensión. Por tanto, su orden y conexión expresan o dan a conocer una y la misma cosa: el orden universal de la Naturaleza como un todo.

¹⁸ Al afirmar que toda idea verdadera tiene tal fuerza que no cabe resistencia ante ella –no es algo inerte, como una pintura muda–, pues, si es entendida adecuadamente, comunica su verdad, Spinoza se aleja de Descartes, que hace depender de la idea clara y distinta de Dios la verdad de todas las otras ideas claras y distintas (excepto la idea de la propia existencia como cosa pensante). Al igual que Descartes, también Spinoza se enfrenta al escepticismo en el ámbito del saber racional, pero su anti-escepticismo no es el resultado del método o camino de la duda existencial, el cual descansa en una disyunción entre certeza y verdad. Para Descartes el problema era el paso de la duda –de lo que puede ser falso, de lo incierto– a la verdad, cuyo criterio es la imposibilidad de dudar, paso que sólo queda garantizado por la idea clara y distinta de Dios. Para Spinoza, en cambio, no es el método lo que nos da la idea verdadera. El método es la reflexión sobre la idea verdadera –o sobre el saber– *que poseemos*. Si no hubiera ya una idea verdadera, no habría mejora posible desde la duda al saber (cf. Pierre-François Moreau, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2014, pp. 243-248).

“Un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una y la misma cosa, que se explica por medio de atributos distintos, y, por eso, 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, esto es: hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras” (II, prop. VII, escolio, pp. 115-116).

IV. ONTOLOGÍA GENERAL. MODOS DE LA SUSTANCIA

Ninguna cosa singular es sustancia, ninguna cosa singular existe en sí ni puede entenderse por sí. Toda cosa particular existe en la Sustancia, y sólo puede entenderse adecuadamente desde el conocimiento de la Sustancia.

“Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (I, prop. XV, p. 64).

Se puede decir que cada cosa singular es una *parte* de la Sustancia o Naturaleza (aunque no como una parte *separable* de ella), lo cual implica no sólo *ser o existir* en la Sustancia, sino también *actuar* necesariamente por la Sustancia. Sólo la Sustancia o Naturaleza obra por sí misma (es absolutamente libre o espontánea), sólo su potencia es absolutamente infinita. Así pues, ser una ‘parte de la naturaleza’ significa:

(a) estar sujeto a las mismas leyes que rigen la Sustancia en su conjunto y, por tanto, a las demás partes de la Sustancia, y

(b) estar integrado en un sistema de relaciones con otras partes, en virtud de cuya integración cada cosa singular es *determinada* a obrar por causas externas a ella.

¿Cuál es el estatuto ontológico de las cosas singulares en tanto que no son sustancias, sino partes no separables de la Sustancia única? Spinoza dice que las cosas singulares son **modos**, esto es, modificaciones de una cosa que no le afectan esencialmente. También se podría decir que son estados de una cosa, *maneras* de ser de una cosa. En este caso, la ‘cosa’ de la cual todos los entes singulares son modos es la Sustancia. Cada uno de nosotros –como cada animal, cada vegetal, cada mineral– es una modificación particular y concreta de la Sustancia.

“Por *modo* entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (I, def. V, p. 51).

La realidad de cada modo puede contemplarse desde dos puntos de vista: (1) el de su **esencia** y (2) el de su **existencia**. Vamos a desarrollar esto a continuación.

(1) Cada cosa singular, en cuanto modo de la Sustancia, tiene una esencia singular que consiste en **un grado intensivo de potencia**, que puede variar en más o en menos y que es *consecuencia* de su ‘participación’ en la potencia infinita de la Sustancia.

“La potencia de Dios es su misma esencia” (I, prop. XXXIV, p. 93).¹⁹

¹⁹ Spinoza niega a Dios todo poder análogo al de un rey (*potestas*), pues Dios no es voluntad, ni es entendimiento que concibe posibles que realizaría mediante su voluntad. La ‘voluntad’ de Dios no es

Y la participación de cada cosa en la potencia de la Sustancia es su *conatus*, que define la esencia de cada cosa singular:

“El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” (III, prop. VII, p. 192).

Cada cosa singular se esfuerza por conservarse a sí misma y por acrecentar su potencia de existir y de obrar. Esta autopreservación consiste en mantener su relación característica de movimiento y reposo entre sus partes y en ajustar el equilibrio externo entre cada cosa y aquellas otras con las que se relaciona.

Así pues, Spinoza concibe la esencia particular de cada modo en términos *cuantitativos*, no cualitativos. Para entender mejor esta concepción cuantitativa de la esencia singular de cada modo, vamos a centrarnos en los cuerpos, en las cosas materiales, es decir, en los modos de la Sustancia en tanto que expresan su esencia en el atributo de la extensión. ¿Cuál es la constitución de una cosa material en cuanto modo de la sustancia? Según Spinoza, todo cuerpo es una determinada *relación característica de movimiento y reposo*. Esto implica que todas las diferencias inteligibles entre cualesquiera cuerpos son diferencias *cuantitativas* de movimiento y reposo. Lo que diferencia un caballo de un ser humano no es que cada uno tiene una esencia cualitativa o forma sustancial específica (por ejemplo, en el caso del hombre, tener una forma o *eidos* racional como principio entitativo y activo de las actividades de su cuerpo). Según Spinoza, las diferencias esenciales entre cualesquiera cuerpos se cifran en que cada cuerpo tiene –o es– una relación global característica de movimiento y reposo que puede ser preservada o destruida. Eso vale desde las partículas más simples hasta los cuerpos más compuestos, los cuales constan de un conjunto muy complejo de relaciones de movimiento y de reposo entre corpúsculos o partículas²⁰.

Centremos ahora la atención en los *cuerpos compuestos*. ¿Qué es lo que mantiene unidos los cuerpos simples y los subsistemas de éstos, de modo que constituyan *un* cuerpo compuesto? ¿Qué es lo que hace que un conjunto de relaciones de movimiento y reposo entre partículas sea *un* cuerpo? Lo que hace que un sistema complejo de subsistemas de partículas sea *un* cuerpo, es la *conexión interna* de esos subsistemas, el *convenirse entre sí*, el componerse unos con otros.

sino la manera conforme a la cual todas las consecuencias derivan de su esencia. Por eso Dios o la Naturaleza no tiene poder, sino tan sólo una **potencia** (*potentia*) idéntica a su esencia. Mediante esta potencia Dios (la Sustancia, la Naturaleza) es causa de todas las cosas que derivan de su esencia (y causa de sí mismo, es decir, de su existencia tal como está englobada en su esencia, cf. I, 34).

²⁰ Fijémonos en que esta concepción se asemeja bastante a la de la física moderna, para la cual las cosas materiales son complejos de partículas (moléculas, átomos, protones, electrones, etc.).

Ilustremos esto con un ejemplo del propio Spinoza. Él dice en una carta a Oldenburg que la sangre es un compuesto del quilo y la linfa. Cada uno de esos dos componentes es un sistema de relaciones entre partículas. Ahora bien, esos dos sistemas *se componen entre sí*, cada uno *concuierda con* el otro, y ese *armonizar* o *arreglarse* el uno con el otro da lugar a un sistema que llamamos la sangre. Hay un sistema de relaciones de movimiento y reposo entre partículas que *constituyen* el quilo, otro sistema de relaciones que *constituyen* la linfa, y la conexión (*coherentia*) entre estos dos sistemas *constituye* la sangre. Si ampliamos el campo de las relaciones, veremos que el sistema sangre se *conecta con* otros sistemas (músculos, huesos, etc.) y que todos esos sistemas, al conectarse entre sí, constituyen un cuerpo.

“Todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben ser concebidos del mismo modo que acabamos de concebir la sangre, puesto que todos ellos están rodeados por otros y se determinan mutuamente a existir y a obrar de una forma segura y determinada, de suerte que, al mismo tiempo, se mantenga siempre constante en el conjunto, es decir, en todo el universo, la misma proporción entre el movimiento y el reposo. De donde se sigue que todo cuerpo, en cuanto que esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos” (Carta a Oldenburg del 20/11/1665, en: Spinoza, *Correspondencia*, p. 237).

(2) Hasta aquí hemos considerado la realidad de cualquier modo de la Sustancia bajo el punto de vista de su esencia singular. Vamos a considerar ahora el modo bajo el punto de vista de la **existencia**.

Las cosas singulares pasan a existir o dejan de existir en tanto que se relacionan externamente con otras cosas singulares o, dicho con más precisión, en tanto que sus respectivos sistemas de movimiento y reposo se relacionan causalmente entre sí. Cuando dos modos se encuentran en la existencia puede ocurrir que uno de ellos destruya al otro o, por el contrario, le ayude a conservarse, según que las relaciones características de ambos modos se descompongan o se compongan directamente.

Pongamos otro ejemplo. Mis pulmones son un sistema de partículas en movimiento que se relaciona con otro sistema exterior a él: el aire. Al entrar en contacto, ambos sistemas *se componen* entre sí (mis pulmones se componen al menos con un subsistema del aire: el oxígeno). Supongamos que en el aire que respiro se introduce un gas venenoso. Lo que entonces ocurre es que mis pulmones *no se componen* con ese gas y enferman, o incluso el veneno llega a descomponer la relación de movimiento y reposo característica o constitutiva de mis pulmones hasta el punto de causarme la muerte. Tenemos, pues, tres escenarios posibles: a) el oxígeno se compone con mis pulmones, b) el aire envenenado no se compone con mis pulmones, y b₁) o bien me enferma, b₂) o bien me mata. ¿Cómo describe Spinoza estos tres sistemas entre mí

cuerpo y el aire? Lo hace en estos términos: a) el aire *afirma* a mi cuerpo en su ser, *conserva o incrementa su potencia*; b₁) en el segundo caso, el aire *disminuye* su potencia; b₂) en el tercero, la *destruye*.

Lo que llamamos ‘los pulmones’ es un sistema de relaciones de movimiento y reposo entre ciertas partículas (células); lo que llamamos ‘aire’ es otro sistema de relaciones de movimiento y reposo entre otras partículas (moléculas de oxígeno, hidrógeno, etc.). ¿Y qué es ‘respirar’? Es una interacción entre ambos sistemas en la que mis pulmones descomponen la relación constituyente del aire para apropiarse la parte del aire que se conviene o compone con ellos (el oxígeno). La interacción entre mis pulmones y el aire modifica las relaciones entre las partes de mis pulmones y las relaciones entre las partes del aire. Mis pulmones *perseveran* en tanto que descomponen el aire y *se componen con* las partículas de oxígeno que absorben de él. Si mis pulmones no respiran –supongamos que permanezco cierto tiempo bajo el agua–, la relación constitutiva entre sus partes tiende a descomponerse (disminuye o incluso puede llegar a destruirse su *perseverancia*). Si, por el contrario, el aire tuviera una gran proporción de oxígeno, podría ocurrir que mis pulmones no pudieran extraer de él la cantidad de oxígeno que conviene a o se compone con mis pulmones, y la relación constitutiva de movimiento y reposo de mis pulmones también se viera alterada. Tanto la falta de oxígeno como su exceso pueden amenazar con *descomponer* (en el sentido de destruir) el sistema de relaciones entre las partes de mis pulmones.²¹ La perseverancia de mis pulmones –y, en última instancia, de mi cuerpo– es el resultado de cierta forma de componerse mis pulmones con el aire; y si se producen ciertos cambios en el estado del aire o de mis pulmones (es decir, en sus respectivas composiciones internas), dicha perseverancia puede verse amenazada o destruida.

Podemos describir lo anterior –de hecho, lo hacemos– diciendo que cierto estado del aire es **bueno** para nuestros pulmones y que la falta de aire o el gas venenoso es **malo**. ‘Bueno’ significa que conviene a nuestros pulmones, que se compone con ellos, y ‘malo’ que no se compone con ellos, que no les conviene. En el lenguaje de Spinoza se dice así: es *malo* aquello cuya relación descompone lo más directamente posible una de mis relaciones constitutivas, y es *bueno* aquello cuya relación se compone lo más directamente posible con una de mis relaciones. El veneno es malo. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que el veneno descompone mis pulmones, esto es, que las células de mis pulmones, que antes constituían mis pulmones en tanto que entraban en determinada relación de movimiento y reposo, bajo la acción del gas venenoso entran ahora en otra relación que no se compone con la relación constitutiva de mis pulmones, de tal modo que ésta queda destruida.

²¹ Ojo: lo que se destruye es la relación, no sus términos. Cuando una determinada relación se descompone o destruye, sus términos entran en nuevas relaciones (→ la materia ni se crea ni se destruye; sólo se transforma).

Pero consideremos ahora esta descomposición de mis pulmones por la acción del veneno desde este otro punto de vista: si el veneno, al actuar sobre mis pulmones, descompone unas relaciones entre sus partículas, también determina a éstas a entrar en otra relación. Entonces, en el caso del envenenamiento no hay solamente descomposición, sino también composición. Lo mismo ocurre con la alimentación: cuando como pan *descompongo* la relación constitutiva de las partículas bajo la cual éstas componen el pan, y las *compongo* conmigo. En mi perseverar no ceso de descomponer y recomponer. Más aún, no imagino que pueda haber una composición que no acarree descomposiciones. La *Naturaleza* como un todo (es decir, la Sustancia única) es, entonces, el conjunto absolutamente infinito de las composiciones y las descomposiciones. Lo cual nos abre a la siguiente cuestión: ¿tiene sentido decir que hay en la Naturaleza composiciones *absolutamente* buenas y descomposiciones *absolutamente* malas? Spinoza dice que hay ‘lo bueno’ y ‘lo malo’ desde el punto de vista de un cuerpo determinado, pero no desde el punto de vista de la Naturaleza como un todo; o, dicho de otra manera, no hay ni *el bien* ni *el mal*. No son mejores *en sí* unas composiciones que otras, ni son peores *en sí* unas descomposiciones que otras. Lo cual es compatible con el hecho de que para mí es bueno el oxígeno y malo el veneno, pues el oxígeno preserva mi ser y el veneno lo destruye.

El ejemplo que acabamos de analizar pone de manifiesto un rasgo constitutivo de los modos en tanto en cuanto se relacionan entre sí en el plano de la existencia, a saber, su **finitud**.

“Se llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. De igual modo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo” (I, def. II, p. 50).

Toda cosa finita lo es en tanto que limita externamente con otras. Afirmar la existencia de una cosa cualquiera es, necesariamente, afirmar la existencia de otras cosas que supondrán inmediatamente un obstáculo para la autonomía de aquélla. Una cosa es finita en la medida en que sólo parcialmente es la causa de lo que es y hace, pues necesariamente es *afectada* por otras (heteronomía).

“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” (I, prop. XXVIII, p. 81).

El límite externo que caracteriza a toda cosa finita marca el horizonte de la *servidumbre* y de la *muerte*:

“En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida” (IV, axioma, p. 269).

Varias observaciones a propósito de esto:

(a) El peligro de ser destruido es la estructura permanente de la existencia de de toda cosa finita. Ninguna escapará finalmente a la muerte.

(b) En la heteronomía de las cosas finitas se halla la condición de posibilidad de la muerte. Pero ninguna cosa finita tiene *en su propia naturaleza* el principio de su destrucción. Al contrario,

“[Cada] cosa se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia y, de esta suerte, se esfuerza cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser” (III, prop. VI, dem., p. 192).

Así pues, toda cosa finita tiene en su propia naturaleza la capacidad o aptitud para perseverar en su ser, para afirmarse en la existencia (esa capacidad es el *conatus*). A la vez, como hemos dicho, toda cosa finita, en tanto que necesariamente existe y actúa limitada por otras cosas externas, está en permanente peligro de servidumbre y de muerte. Siendo esta la condición de su existencia, cada cosa finita –y, por consiguiente, cada ser humano– se *afirmará* en su existencia en la medida en que oponga *resistencia* activa a los obstáculos externos y desarrolle o *actualice* su propia potencia. O sea, en la medida en que sea más *activo*.

Respecto a esto, es relevante la referencia a la noción de *causa sui*. El objetivo principal de Spinoza no es hacer una teología, sino que su proyecto es *ético* y *político* (cómo vivir libremente, tanto en el plano individual como colectivo). Ahora bien, la noción de *causa sui* es la noción que define el horizonte de su proyecto ético y político: los hombres no podemos ser *causa sui*, pero sí podemos vivir y concebimos *en la causa sui*, y esto significa que podemos existir y concebimos como necesarios, como eternos, como libres. Pensar cómo lograrlo forma parte del proyecto de Spinoza: “Convertirse en Dios [o sea, en *causa sui*] es absurdo, pero producir en Dios y por Dios (la Naturaleza) el movimiento real potente y gozoso, por el cual el ser se autoproduce de manera

absolutamente autónoma, eso es lo que significa el proyecto ético... y también, siguiendo el mismo espíritu, el proyecto político spinozista”.²²

La autonomía absoluta (la *causa sui*) es el *modelo* con respecto al cual Spinoza plantea esta estrategia de autoafirmación y resistencia en un doble plano:

- en el plano *ético*, la aptitud de un individuo para afirmar máximamente su propia potencia se llama *sabiduría*;
- en el plano *político*, la aptitud de una sociedad para afirmar plenamente su potencia se llama *democracia*.

²² Laurent Bove, *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, Madrid, Tierradenadie, 2009, p. 14

V. LA TEORÍA SPINOZIANA DEL PARALELISMO

1) Planteamiento del problema

¿Cuántas son las especies del ser? ¿Cuántas clases naturales hay? Siguiendo el criterio cualitativo del eidos (esencia, forma sustancial), **Aristóteles** distinguió una gran variedad de clases naturales o especies, entre ellas: los cuatro elementos (tierra, aire, agua y fuego), los astros, los seres inorgánicos, los seres vivos (las plantas, las especies animales, el hombre..). Todas estas clases naturales son *heterógeneas* desde un punto de vista ontológico.

La ciencia natural moderna rechazó las formas sustanciales y sólo admitió las formas cuantificables susceptibles de orden y medida (las cualidades primarias: número, figura, magnitud, movimiento y reposo, etc.). Ello implica una *homogeneización* del mundo material, una supresión de las fronteras cualitativas entre las antiguas clases naturales o especies. **Descartes** llevará a cabo la reducción de todas las cosas materiales a una única sustancia, definida por la propiedad esencial de la *extensión*. Todo lo que queda fuera de la sustancia extensa pertenece a otra sustancia, definida por la propiedad del pensamiento. La distinción real entre extensión y pensamiento se agudiza hasta llegar a una separación absoluta dentro de la realidad entre la sustancia extensa y la sustancia pensante (dualismo ontológico).

El problema se plantea igualmente en el ámbito de la antropología. En el hombre, en quien se da una unión de ambas sustancias, se plantea el problema de explicar qué tipo de relación existe entre el alma y el cuerpo. La solución cartesiana de la interacción causal entre ambos se aviene mal con la nueva imagen de la naturaleza como un sistema mecánico cerrado. ¿Cómo concebir una transmisión de acciones reales entre dos especies de ser tan heteogéneas como son lo puramente consciente e inespacial, de un lado, y lo puramente extenso y móvil, de otro? La solución cartesiana (situar el 'lugar' del alma en un determinado órgano del cuerpo –la glándula pineal–, en donde se produce la interacción causal entre ambos) resulta problemática, pues tiende a subordinar de algún modo el ser espiritual a la materia espacial. Además, esa forma de unidad psicosomática tampoco resuelve la radical heterogeneidad entre ambas sustancias.

Todos los sistemas metafísicos del siglo XVII (el ocasionalismo de **Malebranche**, la monadología de **Leibniz** y el paralelismo de **Spinoza**) están determinados por la voluntad de dar una solución racional a la nueva cuestión planteada por el dualismo cartesiano.

2) La teoría del paralelismo

Como ya hemos visto, según Spinoza cada cosa existente –por tanto, también cada ser humano– es un modo particular de Dios, es decir, de la Sustancia, y, por consiguiente, participa de la *esencia* de la Sustancia y *existe* en la Sustancia (es en Dios). En tanto que la esencia de la Sustancia se expresa en sus infinitos atributos, cada modo participa de ellos, aunque nosotros –los seres humanos– sólo conocemos dos de esos infinitos atributos: la extensión y el pensamiento.

Por consiguiente, todo modo o cosa existente es cuerpo y mente: es cuerpo en tanto que modo de la extensión, y es mente en tanto que modo del pensamiento. En este sentido, todos los individuos son "animados" (II, prop. XIII, esc., p. 91).

Puesto que cada atributo se concibe por sí mismo y por ningún otro (II, prop. VI, dem., p. 81), ello excluye toda acción real entre dos atributos distintos, y por tanto *excluye toda causalidad* de uno sobre otro, pues admitir tal causalidad implicaría aceptar que lo que sucede en el uno se concibe por lo que sucede en el otro. Así pues, el cuerpo y la mente son *autónomos* (en el sentido de que lo que le sucede en uno no depende de lo que sucede el otro).

“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)” (III, prop. II, p. 185).

Sin embargo, no por ello deja de haber una *correspondencia* entre lo que es y le sucede a un cuerpo y lo que es y le sucede a una mente, pues Dios, como sustancia única que posee todos los atributos, nada produce sin producirlo en cada atributo según un único y mismo orden:

"Un modo de la extensión y la idea de este modo son una y la misma cosa, pero expresada de dos maneras" (II, prop. VII, escolio, p. 115).

La **correspondencia sin causalidad** y la **identidad de orden** en el pensamiento y la extensión definen la tesis del paralelismo. Leibniz inventó el término 'paralelismo' para designar su propio sistema sin causalidad real: la monadología. Pero la concepción spinoziana del paralelismo incluye algo más, que no se encuentra en Leibniz, a saber: la **identidad de conexión** entre las dos series, es decir, la igual dignidad entre el orden de la extensión y el orden del pensamiento, entre lo que ocurre en uno y lo que ocurre en otro. Ningún atributo es superior al otro (remitiendo el pensamiento a un creador trascendente y la extensión al orden inferior de las criaturas). El orden del cuerpo y el orden de la mente son uno y el mismo, en tanto que presentan el mismo encadenamiento conforme a *iguales principios*. Hay una y la misma modificación produciéndose según

el modo de una mente (en el atributo del pensamiento) y según el modo de un cuerpo (en el atributo de la extensión).

“El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (II, prop. VII, p. 114).

“Un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una y misma cosa, que se explica por medio de atributos distintos, y, por eso, ya concebamos 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, esto es: hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras” (II, prop. VII, escolio, pp. 115-116).

Utilizando este ejemplo del círculo, podemos ilustrar así el sentido de la proposición VII: el proceso de pensar un círculo (la idea de círculo) y el proceso de generar la ‘cosa’ círculo como un modo de la extensión, es uno y el mismo. Ambos procesos tienen la misma estructura, sus elementos tienen el mismo orden y conexión. ¿Qué tipo de conexión? La conexión causal o racional (*causa seu ratio*) característica de la deducción necesaria.

2) El rechazo del dualismo ontológico

A continuación vamos a plantearnos la cuestión de la *relación* entre el cuerpo humano y el alma humana. Comenzaremos por mencionar varias explicaciones que Spinoza rechaza:

(a) El materialismo, según el cual hablar del alma humana es hablar del cuerpo humano, pues las ‘ideas’ o pensamientos son simplemente formas de la actividad de la materia (el cerebro). Según Spinoza –en esto coincide con Descartes–, lo mental no puede ser reducido a lo físico, y por tanto es un error afirmar que los estados y actos mentales no son sino estados y actos cerebrales.

(b) El idealismo, según el cual los cuerpos son simplemente formas de un alma o almas inmatrimales. Si lo mental no puede reducirse a lo físico, tampoco lo físico puede reducirse a lo mental.

(c) Spinoza también rechaza el dualismo ontológico cartesiano (el alma y el cuerpo son dos sustancias realmente distintas) y su tesis de la interacción causal entre el alma y el cuerpo, aunque concuerda con Descartes en que el alma y el cuerpo son *ambos reales*, pero *totalmente distintos*.

Según Spinoza, un ser humano puede ser pensado como un modo de la extensión –es decir, como un conjunto de relaciones entre partículas en movimiento y reposo– y como una idea de ese modo de la extensión –es decir, como un conjunto de pensamientos que acompañan las relaciones entre esas partículas–. En un caso lo pensamos como un cuerpo y en el otro como una mente, pero cuerpo y mente son expresiones distintas de una y la misma cosa. Mi cuerpo y mi mente se distinguen entre sí por el atributo que implican. Pero en el mismo momento en que digo que tengo una mente y un cuerpo que se distinguen por los atributos del pensamiento y de la extensión, digo también que soy uno. ¿Por qué? Porque pensamiento y extensión son atributos de una única y misma sustancia, y por tanto soy una única y misma modificación o modo de la sustancia infinita. Pero veamos ahora en qué se distinguen el cuerpo y la mente:

“El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa” (II, prop. XIII, p. 124).

“El objeto de nuestra alma es un cuerpo existente, y no otra cosa. De aquí se sigue que el hombre consta de un alma y un cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos. A partir de lo dicho, no sólo entendemos que el alma humana está unida al cuerpo, sino también lo que debe entenderse por unión de alma y cuerpo. Sin embargo, nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce primero adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo” (II, prop. XIII, corolario y escolio, p. 125).

Aquí se dicen varias cosas: 1) Una mente concreta es *la idea* de un cuerpo concreto, y un cuerpo concreto es *el objeto* de los pensamientos que constituyen una mente concreta. 2) Sin un cuerpo no hay una mente. 3) La percepción del propio cuerpo –su idea– garantiza su existencia. 4) Sin un conocimiento adecuado del cuerpo no puede haber un conocimiento adecuado de la unión mente-cuerpo, pues ésta no es una unión de dos sustancias que pueden existir y concebirse independientemente, sino una correlación entre los estados corporales y los actos mentales.

¿Qué es el *alma humana*? Según Spinoza, el alma humana es una idea que se compone de muchas otras ideas. Esta afirmación se corresponde con la concepción spinoziana del *cuerpo humano*. Un cuerpo humano es *un* cuerpo determinado y singular en tanto que consta de ciertas partículas o corpúsculos dotados de una determinada estructura (movimiento/reposo, rapidez/lentitud). De manera similar, un alma humana es *un* alma determinada y concreta en tanto que consta de ciertas unidades mentales (pensamientos, afectos, deseos, etc.) dotadas de una determinada estructura. Pero, OJO: el alma humana no es una sustancia que tiene ideas, sino una idea compuesta de ideas,

así como también un cuerpo humano no es una sustancia extensa que consta de corpúsculos, sino un modo de la extensión compuesto cuerpos más simples.²³

Así pues, nosotros estamos hechos de la manera siguiente: somos cuerpo y alma. Cada uno de nosotros es, a la vez, un modo de la Extensión por su cuerpo y un modo del Pensamiento por su alma. Mi alma no es una sustancia espiritual (algo que puede existir sin el cuerpo, como desde Platón ha venido afirmándose en apoyo de la doctrina de la inmortalidad del alma), sino un *modo* del pensamiento, en tanto que *atributo* de la sustancia; mi cuerpo no es una sustancia material, sino un modo de la extensión, en tanto que atributo de la sustancia. Como mi alma y mi cuerpo no son sustancias, sino modos de la sustancia única, se puede decir que mi alma es una manera particular de pensar –de tener conciencia– *de* la sustancia (o en tanto que *siendo en* la sustancia), y que mi cuerpo es una manera particular de la extensión *de* la sustancia.

Y otra cosa crucial: ambos atributos son estrictamente iguales, no hay ninguna superioridad de un atributo sobre el otro. No puedo decir que mi cuerpo es menos que mi alma. Mi cuerpo y mi alma se distinguen entre sí por el atributo que implican. Pero en el mismo momento en que digo que tengo un alma y un cuerpo que se distinguen por los atributos del pensamiento y de la extensión, digo también que soy uno. ¿Por qué? Porque pensamiento y extensión son atributos de una única y misma sustancia, y por tanto soy una única y misma modificación o modo de la sustancia infinita. Soy, entonces, alma y cuerpo. Y mi alma y mi cuerpo son una y la misma cosa, bajo dos atributos diferentes:

“La idea del cuerpo y el cuerpo, esto es, el alma y el cuerpo, son uno y el mismo individuo, al que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión” (II, prop. XXI, escolio, p. 140-141).

Si cuerpo y alma son una y la misma cosa, eso elimina el problema de la unión tal como lo han planteado los enfoques sustancialistas (Platón, Descartes, Malebranche...). La unión cuerpo-alma no es una unión de dos sustancias que pueden existir y concebirse independientemente una de la otra, sino una determinada forma de relación entre los estados corporales y los actos mentales, a saber:

“El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa” (II, prop. XIII, p. 124).

Un alma determinada es *la idea* de un cuerpo concreto, y un cuerpo determinado es *el objeto* de los pensamientos que constituyen un alma concreta.

²³ Esto implica que todas las ideas son conceptos o acciones de Dios considerado como sustancia pensante, y que todos los cuerpos son modos de Dios considerado como sustancia extensa.

“El objeto de nuestra alma es un cuerpo existente, y no otra cosa. De aquí se sigue que el hombre consta de un alma y un cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos. A partir de lo dicho, no sólo entendemos que el alma humana está unida al cuerpo, sino también lo que debe entenderse por unión de alma y cuerpo. Sin embargo, nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce primero adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo” (II, prop. XIII, corolario y escolio, p. 125).

Ahora bien, a la vez que Spinoza afirma que el alma sólo se conoce a sí misma en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo, también afirma:

“Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto referidas sólo al alma humana, no son claras y distintas, sino confusas” (II, prop. XXVIII, p. 146).

Esto no ocurre sólo con las ideas de las afecciones del cuerpo, pues tampoco la idea de un alma humana, considerada en sí sola, es clara y distinta. Un conocimiento adecuado de las afecciones de un cuerpo humano requiere también un conocimiento adecuado de la naturaleza de los cuerpos exteriores por los que es afectado; y lo mismo sucede con la idea adecuada de un alma humana.²⁴

Spinoza niega de raíz que haya el problema de la *unión* del alma y el cuerpo, porque el alma y el cuerpo son estrictamente la misma cosa, la misma modificación, bajo dos atributos diferentes. De ahí la idea de un *paralelismo del alma y del cuerpo*: lo que el cuerpo expresa en el atributo extensión, el alma lo expresa en el atributo pensamiento. Estas expresiones diferentes, según uno y otro atributo, las caracteriza Spinoza así:

“Cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez” (II, XIII, esc. p. 126).

Fijémonos en esto: Spinoza no dice que cuanto más capaz es un cuerpo de ser activo o pasivo –o sea, de tener relaciones con otros cuerpos–, más capaz es su alma de ser activa o pasiva, sino “más apta es su alma de percibir más cosas a la vez”. La correspondencia –el paralelismo– entre el cuerpo y el alma se da entre movimientos del cuerpo y percepciones del alma. Lo que corresponde a los movimientos del cuerpo son percepciones. Y cuanto mayor sea la capacidad de un cuerpo de tener acciones y

²⁴ En esto Spinoza difiere de Descartes, que defiende que el alma humana existe en tanto que pensamos, pero no así el cuerpo, cuya existencia no está garantizada porque lo sentimos, sino porque sabemos que hay un Dios veraz que garantiza el paso de la idea de mi cuerpo –es decir, de mi experiencia de mi cuerpo– a la existencia de mi cuerpo como cosa extensa.

pasiones, mayor será la capacidad de su alma de tener percepciones. Esto implica que un cuerpo más complejo tendrá un alma más compleja, pero implica igualmente que todo cuerpo tiene alma o es animado:

“Lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común, y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, están animados” (II, XIII, esc., p. 125-126).

La diferencia entre un ser humano y una piedra no consiste en que el ser humano tiene un alma (percepciones, pensamientos) y la piedra no, sino en que el alma humana es más excelente que la de la piedra. Se trata de una diferencia de grado, no de naturaleza, que se basa en que el cuerpo humano es capaz de movimientos más complejos que los de la piedra, a los cuales corresponden percepciones más complejas, o sea, un alma más excelente.

Pero ¿qué quiere decir Spinoza cuando dice que todo cuerpo tiene un alma?²⁵ ¿Quiere decir que los cuerpos menos complejos (por ejemplo, los hematíes y los glóbulos rojos de la sangre; o el oxígeno y el hidrógeno del aire) tienen un alma? Sí, pero esto no hay que entenderlo en un sentido oscurantista, sino en un sentido riguroso, como pueda serlo el del lenguaje de la química o de la biología modernas. Por ejemplo, decimos que una molécula de oxígeno se combina con dos moléculas de hidrógeno y forman una molécula de agua. El oxígeno no se combina con cualquier elemento químico, pero sí lo hace con el hidrógeno, por ejemplo. Podríamos decir que hay *afinidades* químicas entre el oxígeno y el hidrógeno, o también que las partículas de oxígeno tienen un *poder de discernir* el hidrógeno y, en general, los elementos químicos con los que se compone. Podemos asimismo decir que las células de mis pulmones tienen un poder de discernir el aire, y que las de mi estómago tienen un poder de discernir los alimentos con los que es capaz de componerse. Pues bien, ese *poder de discernimiento* es una capacidad de percepción, que es precisamente lo que define al alma.

Pongamos otro ejemplo. La biología actual habla del sistema inmunológico de un organismo, y dice que está formado por moléculas del genoma que tienen el poder de discernir las otras moléculas como partes constitutivas de ese organismo. El sistema inmunológico *reconoce* las moléculas propias y las *discrimina* de las extrañas, a las que trata como intrusas, desencadenando en otras partes del organismo reacciones de rechazo. Supongamos que el sistema inmunológico esté afectado y no sea capaz de discernir entre las propias moléculas y las extrañas. Ese error podría llevar a tratar las propias moléculas como extrañas y a desencadenar reacciones de rechazo contra ellas.

²⁵ O sea, que a todo modo de la extensión le corresponde un modo del pensamiento, o que a todo movimiento corpóreo le corresponde una percepción.

Fijémonos en esto: cuando una descripción como esta habla de composiciones entre moléculas de tal o cual materia orgánica, emplea el *lenguaje de la extensión*, y cuando habla de las capacidades de tales moléculas para *discernir* o *reconocer* otras moléculas, o caracteriza ciertas composiciones como *errores*, está utilizando el *lenguaje del pensamiento*.

Habíamos dicho que la tesis del paralelismo implica que, propiamente hablando, no hay *unión* entre el cuerpo y el alma como dos cosas diferentes, sino que ambos son uno y el mismo orden expresado en atributos diferentes (el de la extensión y el del pensamiento). Ahora bien, puesto que ambos atributos son estrictamente independientes e iguales, esto implica que Spinoza rechaza la doctrina aceptada, desde Platón hasta Descartes, según la cual un cambio en el cuerpo *produce* un cambio en el alma, o el alma puede *causar* movimientos en el cuerpo:

“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)” (III, prop. II, p. 185).

El rechazo de esta doctrina metafísica de la interacción causal entre cuerpo y alma va a tener importantes consecuencias en el ámbito de la ética. La mayor parte de la filosofía moral, antigua y moderna, supone la posibilidad de que el alma influya causalmente sobre el cuerpo y, sobre ese supuesto metafísico, promueve un ideal de virtud que entraña el dominio de la voluntad racional sobre los impulsos desordenados del cuerpo (deseos, apetitos, pasiones). Por tanto, cuando Spinoza niega que el alma y el cuerpo puedan interactuar entre sí, está enfrentándose a esta filosofía moral. Una observación más de Spinoza sobre la naturaleza del cuerpo y del alma:

“Nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y que es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine... El cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma” (III, prop. II, esc., p. 186).

La potencia del cuerpo sobrepasa el conocimiento que creemos tener de ella. Y, en virtud del paralelismo, también podemos decir esto del alma: puesto que el cuerpo y el alma son una y la misma cosa, el alma sobrepasa infinitamente la conciencia que tenemos de ella. De nuevo, Spinoza apunta contra Descartes y su tesis de la autotransparencia de la mente (identificación de pensamiento y autoconciencia, acceso privilegiado a los propios estados mentales, etc.), y abre la puerta a un más allá inmanente de la conciencia y a cierta noción de inconsciente (no en el sentido de Freud).

3) El lado epistemológico del paralelismo

Hasta aquí hemos considerado el paralelismo entre el cuerpo y la mente humanos bajo el punto de vista de sus respectivos atributos, es decir, bajo un punto de vista ontológico. A continuación vamos a considerar el lado epistemológico de la tesis del paralelismo. Bajo este punto de vista, **conocer** es tener la idea de lo que le sucede a un cuerpo, de sus afecciones, y sólo por tales ideas conocemos nuestro cuerpo y nuestra mente, así como los otros cuerpos y otras mentes. Pero, ¿qué entiende Spinoza por “idea”?

“Entiendo por *idea* un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante” (II, def. III, p. 108).

Es importante tener en cuenta que el término “concepto” expresa “una acción del alma” (*ib.*, explicación, p. 108). A diferencia de Descartes, para quien tener una idea es tener ante el ojo de la mente una representación o imagen –y, por tanto, un *ente*, un *objeto* del pensamiento (*lo pensado*)–, para Spinoza tener una idea es una *acción*, un *acto* de pensarla bajo el aspecto formal de la verdad. Si Juan y Rosa tienen la idea de triángulo, según Descartes tienen objetivamente *la misma* idea, que consiste en la representación del triángulo tal como está en la mente. En cambio, según Spinoza la idea de triángulo de Juan y la de Rosa, aunque tengan el mismo contenido representativo, pueden ser dos ideas *diferentes* (una puede ser una idea adecuada y la otra una idea inadecuada de triángulo). Esta divergencia entre Spinoza y Descartes tiene consecuencias importantes en sus respectivas teorías del conocimiento:

(a) Según Descartes, *conocer* supone juzgar que una idea, equiparable a una pintura, es una representación fiel de la realidad. Pero, ¿cómo podemos asegurarnos de que una idea es una copia fiel, si no podemos salir de nuestra mente y comparar la idea con la realidad? Así pues, si sabemos que algunas de nuestras ideas son verdaderas (como admite Descartes), será por un fundamento extrínseco a esas ideas (la existencia de un Dios veraz).

(b) Según Spinoza, quien tiene una idea verdadera sabe que tiene una idea verdadera. Spinoza parte de la base de que los seres humanos poseen conocimientos, y que una persona que conoce algo, *sabe* que lo conoce:

“Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera... Nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera implica una certeza suma...; y nadie puede dudar de ello, a no ser que piense que una idea es algo mudo, como una pintura sobre un lienzo, y no un modo del

pensar, a saber, el hecho mismo de entender... ¿Qué puede haber más claro y cierto, como norma de verdad, que la idea verdadera? Ciertamente, la verdad es norma de sí misma y de lo falso” (II, prop. XLIII, pp. 160-161).

Al afirmar que toda idea verdadera tiene tal fuerza que no cabe resistencia ante ella, pues al ser entendida adecuadamente comunica su verdad, Spinoza se aleja de Descartes, quien hace depender de la idea clara y distinta de Dios la verdad de todas las demás ideas claras y distintas (a excepción de la idea de la propia existencia como cosa pensante). Spinoza se enfrenta al escepticismo en el ámbito del conocimiento racional, al igual que Descartes, pero su anti-escepticismo no es el resultado del método o camino de la duda existencial, el cual descansa en una disyunción entre certeza y verdad. Para Descartes el problema era el paso de la certeza subjetiva a la verdad –o sea, el paso de lo que puede ser falso (lo incierto) a lo que no puede ser falso–, paso que sólo quedaba garantizado por la idea clara y distinta de Dios. Para Spinoza, en cambio, no es el método el que nos da la idea verdadera. El método es la reflexión sobre la idea verdadera –o sobre el saber– que ya poseemos. Si no hubiera ya una idea verdadera, no habría paso posible desde la duda al saber. La idea de lo falso presupone epistemológicamente el conocimiento de ideas verdaderas²⁶.

4) Materialismo y autoconocimiento

Ya hemos señalado que, según Spinoza, la mente no es otra cosa que la idea del propio cuerpo (ver textos 6 y 7). Decir que la mente es la idea del propio cuerpo significa que es el conjunto de percepciones de los estados y cambios del mismo. Esto no hay que entenderlo en el sentido de que hay una mente-sujeto –lo que el platonismo y el cartesianismo han entendido por 'alma'– que tiene percepciones de su cuerpo-objeto. Lo que Spinoza quiere decir es de que cada modificación del cuerpo-sujeto hay una idea correspondiente en la mente.

Pero Spinoza no sólo sostiene la tesis ontológica de la dependencia entitativa de la mente con respecto al cuerpo, sino que afirma también la tesis epistemológica de que el autoconocimiento de la mente sólo puede darse mediante la conciencia que la mente tiene del cuerpo.

“El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo” (II, prop. XXIII, p. 142).

²⁶ Cf. Pierre-François Moreau, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, Antonio Machado Libros, 2014, pp. 243-248.

La prioridad ontológica y epistemológica que Spinoza atribuye al cuerpo con respecto a la mente parece comprometerle con una suerte de materialismo reduccionista. Como acabamos de ver, Spinoza afirma una y otra vez que la mente es dependiente del cuerpo, que no hay cambios en nuestros estados mentales que no sean causados por cambios en el cuerpo, y que las diferencias entre ideas expresan sólo las diferencias entre los cuerpos que las ideas representan.

Sin embargo, a la vez que Spinoza concede cierta prioridad lógica a los estados corporales respecto a las 'ideas' de los mismos –una referencia que invita a concebir la mente como la percepción en que culminan los procesos físicos del cuerpo–, también reconoce que esa percepción va más allá del mero reflejo, no en el sentido de constituirse en una hipóstasis, sino en el sentido meta-lógico de percibir sus propias percepciones (ideas de 2º nivel):

“El alma humana percibe, no sólo las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de esas afecciones” (II, prop. XXII, p. 141).

Esta capacidad de formar ideas de las ideas de las afecciones del cuerpo muestra un rasgo peculiar de la mente, a saber, la naturaleza *reflexiva* del pensamiento, que le capacita para corregirse a sí mismo cuando llega a un determinado nivel de complejidad. Asimismo, abre a la mente el camino para representar *simbólicamente* –y, por tanto, en un nivel mental superior, que corresponde a la memoria, la imaginación y el intelecto– las ideas de los estados corporales. “Y lo que es igualmente importante, abre una vía para *crear una idea del yo*, que es una idea de segundo orden porque se basa en dos ideas de primer orden: una es la idea del objeto que percibimos; la otra, la idea de nuestro cuerpo en cuanto es modificado por la percepción del objeto”²⁷. Esta idea del yo resultante de la relación entre las otras dos –la del objeto percibido y la del cuerpo modificado por la percepción– está implicada en la generación de la **autoconciencia**, entendida en un sentido global que involucra un proceso mental continuado de relaciones con objetos y con el propio cuerpo que, con la ayuda de la memoria autobiográfica, proporciona un yo enriquecido por la propia experiencia individual. Y una observación más:

“A nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine... El cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma” (III, prop. II, escolio, pp. 186-187).

²⁷ Antonio Damasio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y de los sentimientos*, Barcelona, Destino, 2011, p. 235.

La potencia del cuerpo sobrepasa el conocimiento que creemos tener de ella. Y, en virtud del paralelismo, también podemos decir esto de la mente: puesto que el cuerpo y la mente son una y la misma cosa, la mente sobrepasa infinitamente la conciencia que tenemos de ella. De nuevo, Spinoza apunta contra Descartes y su tesis de la autotransparencia de la mente (identificación de pensamiento y autoconciencia, acceso privilegiado a los propios estados mentales, etc.), y abre la puerta a un más allá inmanente de la conciencia, a un inconsciente (no en el sentido de Freud).

5) Una consecuencia práctica de la doctrina del paralelismo

El rechazo de la doctrina metafísica de la interacción causal entre cuerpo y mente va a tener importantes consecuencias en el ámbito de la ética. La mayor parte de la filosofía moral, antigua y moderna, supone la posibilidad de que la mente influya causalmente sobre el cuerpo y, sobre ese supuesto metafísico, promueve un ideal de virtud que entraña el dominio de la voluntad racional sobre los impulsos desordenados del cuerpo (deseos, apetitos, pasiones). Contrariamente a la filosofía moral tradicional, Spinoza afirma que todo lo que es acción en el cuerpo es acción en la mente, y que todo lo que es pasión en el cuerpo es también pasión en la mente:

“El orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo [la extensión], ya bajo el otro [el pensamiento], y, por consiguiente, el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma” (III, prop. II, escoli, p. 148).

En lugar de pretender que la mente domine mediante la razón las pasiones causadas por el cuerpo, Spinoza promueve como uno de los objetivos de su ética el transformar las pasiones –que son a la vez del cuerpo y de la mente– en acciones.

VI. UNIVOCIDAD E INMANENCIA

1) Los géneros de conocimiento

“Percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: *primero*, a partir de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento: y por eso suelo llamar a tales percepciones 'conocimiento por experiencia vaga'; *segundo*, a partir de signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas. En adelante, llamaré, tanto al primer modo de considerar las cosas como a este segundo, 'conocimiento del primer género', 'opinión' o 'imaginación'; *tercero*, a partir, por último, del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas; y a este modo de conocer lo llamaré 'razón' y 'conocimiento de segundo género'. Además de estos dos géneros de conocimiento, hay un tercero –como mostraré más adelante–, al que llamaremos 'ciencia intuitiva’” (II, prop. XL, escolio II, p. 122).

Spinoza distingue en este pasaje tres géneros de conocimiento:

(1) Un primer género de conocimiento, que llama **opinión** o **imaginación**, que incluye tanto el conocimiento por "*experiencia vaga*" como el conocimiento "a partir de *signos*".

(2) Un segundo género de conocimiento, que llama **razón**.

(3) Y un tercer género, que llama **ciencia intuitiva**.

El conocimiento de primer género es "la única causa de la falsedad" (II, prop. XLI), mientras que el conocimiento de segundo y de tercer género "es necesariamente verdadero" (*ib.*). Aquí nos limitaremos a hacer algunas observaciones sobre el primer género de conocimiento –la imaginación–, especificando las diferencias entre sus dos modalidades: el conocimiento por *experiencia vaga*, o conocimiento sensorial, y el conocimiento a partir de *signos*.

1) La **imaginación** es una facultad de conocimiento que forma nociones y considera las cosas a partir de **imágenes**. ¿Qué entiende Spinoza por imágenes?

“Llamaremos 'imágenes' de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes... Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los 'imagina’” (II, prop. XVII, escolio, p. 137).

Spinoza dice aquí que las imágenes son una clase de afecciones. En un sentido amplio, las **afecciones** son modificaciones de un modo, las modificaciones de otros modos sobre él. Las imágenes no son la única clase de afecciones: también lo son los afectos. Pero hora sólo nos detendremos en las imágenes (más adelante hablaremos de los afectos).

Lo que Spinoza llama "conocimiento por **experiencia vaga**" es un conocimiento por **imágenes**, que son las **huellas** que quedan impresas en nuestro cuerpo (en nuestros órganos sensoriales, en nuestro cerebro) cuando es afectado por otros cuerpos externos. Las **ideas** de estas afecciones representan los cuerpos exteriores *como si se hallasen presentes ante nosotros*. Y la mente conoce por experiencia vaga cuando contempla los cuerpos conforme a esta relación.

Por ejemplo, la imaginación forma la idea universal de hombre a partir de múltiples imágenes de hombres singulares, pero como no puede imaginar las pequeñas diferencias de cada uno, sólo imagina aquellos rasgos más generales en que concuerdan todos los hombres percibidos por los sentidos, y es eso lo que expresa con el término 'hombre'. En consecuencia:

(a) el término 'hombre' *no connota ningún universal* real (la humanidad, la esencia humana), sino solamente y de manera vaga algunos rasgos que comparten los seres humanos individuales (nominalismo); y

(b) como esta idea de hombre es formada a partir de imágenes, y éstas son huellas de las percepciones sensoriales de cada uno, la idea de 'hombre' propia de la imaginación *no tiene el mismo contenido* en unos que en otros.

La imaginación forja una "manera de contemplar las cosas", conforme a la cual las ideas que tiene de los cuerpos exteriores "indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores" (II, prop. XVI, corolario II, pp. 134-135). Veamos, por ejemplo, qué conocimiento del sol obtenemos mediante la imaginación, contraponiéndolo al conocimiento que nos proporciona la razón.

1) Si nos basamos en las imágenes o huellas corporales que imprime en nuestro cuerpo la percepción sensorial del sol (ese género de conocimiento que Spinoza llama **experiencia vaga**), formamos una idea de éste que indica más el modo como nuestro cuerpo es afectado sensiblemente por el sol que la naturaleza del sol en sí mismo. Conforme a esta relación, imaginamos el sol como un disco redondo y plano situado a poca distancia de la Tierra. Esta idea del sol, considerada *en sí misma*, no es falsa, pero es "mutilada y confusa", pues sólo representa el sol en tanto que afecta externamente –o a partir de un encuentro fortuito– la interacción entre el sol y mi cuerpo.

2) Consideremos ahora el **conocimiento racional** del sol que nos proporciona la astronomía científica, conforme al cual el sol es una esfera de grandes dimensiones situada a millones de kilómetros de la Tierra. Este conocimiento, que se basa en nociones comunes²⁸ al sol y a nuestro cuerpo (no en la mera percepción sensorial), proporciona una *explicación racional* de por qué, siendo un objeto grande y esférico, tenemos una imagen de él como algo cercano y plano, pues *entiende* las causas de las afecciones de nuestro cuerpo por el sol como parte de un orden causal necesario.

Spinoza aspira a conferir a la **filosofía** el estatuto epistemológico de un conocimiento racional o de segundo grado (aunque no sólo eso: también a alcanzar el grado de ciencia intuitiva). Ello implica la pretensión de desterrar de la filosofía el **lenguaje de los signos**. Veamos qué implica esto.

2. Univocidad

“La Escritura, al estar principalmente al servicio del pueblo común, habla de ordinario al modo humano, ya que el vulgo es incapaz de entender cosas sublimes. Y por eso creo yo que todas aquellas cosas que Dios reveló a los profetas como necesarias para la salvación, están redactadas en forma de leyes, y por eso también los profetas imaginaron toda una parábola. En primer lugar, como Dios había revelado los medios de salvación y perdición, que él mismo causa, los presentaron como rey y legislador; a los medios, que no son sino causas, les llamaron leyes y los describieron en forma de leyes; la salvación y la condenación, que no son más que efectos que fluyen necesariamente de esos medios, los presentaron como premio y pena. Y así, como conformaron todas sus palabras a esta parábola, más que a la verdad, dibujaron permanentemente a Dios a imagen del hombre: ora enojado, ora misericordioso, ya deseando cosas futuras, ya presa de celos y sospechas, e incluso engañado por el mismo diablo [...] Por consiguiente, la prohibición a Adán consistía simplemente en que Dios reveló a Adán que el comer del árbol producía la muerte, lo mismo que nos revela a nosotros, por el entendimiento natural, que el veneno es mortífero para nosotros” (Carta a Willen van Blijenbergh, en: Spinoza, *Correspondencia*, Carta 19, Madrid, Alianza, 1988, pp. 170-171).

²⁸ En cambio, la **razón** forma las ideas universales a partir de **nociones comunes**, que son el fundamento del conocimiento racional o de segundo grado. Spinoza no las llama "comunes" porque las tengamos todos en cuanto seres pensantes (no son 'ideas innatas'), sino porque son *comunes a los cuerpos*. Las más generales son aquellas por las que *todos* los cuerpos convienen –se componen, se conjuntan– entre ellos (extensión, movimiento, reposo, solidez, etc.). En estas nociones comunes se basan las explicaciones que se ajustan al "orden conforme al entendimiento", es decir, al orden causal de la Naturaleza.

En esta carta a Blijenbergh del 5/01/1665, Spinoza ofrece una interpretación original de esta frase de Génesis 2:17: “Dios prohibió a Adán comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, y le advirtió que, si comía de él, moriría”. Frente a la lectura profética de esta frase, que parte del supuesto de que está formulada en un lenguaje de signos (‘Dios’ designa legislador supremo; ‘prohibió’ designa un mandato; ‘comer del árbol’ designa un medio de perdición; ‘si comía’ designa una infracción; ‘moriría’ designa la pena o castigo), Spinoza hace una lectura naturalista formulada en el lenguaje de la expresión (‘Dios’ = la Naturaleza; ‘prohibió’ = ley natural; ‘comer del árbol’ = causa; ‘si comía’ = contravenir la ley natural; ‘moriría’ = efecto).

La interpretación profética dice: Dios, como señor del mundo, instituyó un orden simbólico de correspondencias entre dos planos: mandatos que exigen obediencia y premios/castigos. Como los mensajes de Dios son simbólicos (Dios envía signos), que son esencialmente equívocos, requieren intérpretes que revelen el sentido divino que los signos tienen en cada caso. Esos intérpretes son los profetas.

La interpretación naturalista de Spinoza dice: la Naturaleza se expresa o muestra en un orden de relaciones entre causas y efectos (leyes naturales). El lenguaje de la expresión es unívoco, y su sentido único es perfectamente inteligible y puede ser comprendido por la luz natural del entendimiento.

El lenguaje de los signos no se emplea sólo en la Sagrada Escritura. También el lenguaje común está plagado de signos. Utilizamos signos para guiarnos en la oscuridad y confusión de la vida, buscamos signos, vivimos en los signos. Un propósito central de Spinoza es alejar la filosofía del mundo de los signos, situarla en un plano superior al de la imaginación y elevarla al nivel del entendimiento²⁹. No se trata de volver claros los signos. Los signos no pueden ser aclarados, puesto que está en su naturaleza misma el ser equívocos y, por lo tanto, variables. Las leyes de la naturaleza son invariables y unívocas; los signos, en cambio, son variables y equívocos.

En el ámbito de la filosofía encontramos frecuentemente el uso del lenguaje de los signos, aunque no se le llame así. Un ejemplo de ello es el recurso a la analogía (de atribución, no de proporcionalidad). Pongamos un ejemplo. Descartes distingue tres tipos de sustancias: Dios, el alma y el cuerpo. El término ‘sustancia’ no debe entenderse aquí como teniendo el mismo sentido en los tres casos, pues Dios es una sustancia perfectísima, mientras que el alma y el cuerpo son sustancias finitas. Además, el alma es una sustancia pensante, mientras que el cuerpo es una sustancia extensa. Así pues, ‘sustancia’ se dice en diversos sentidos, pero todos ellos tienen cierta semejanza o analogía (son reductibles), no se trata de un término equívoco (irreductibilidad de

²⁹ Dar a la filosofía el estatuto de científicidad de la matemática y de la nueva ciencia natural.

sentidos). Descartes prosigue, en este punto, en la dirección trazada por Aristóteles y Tomás de Aquino.

El recurso a la analogía es un procedimiento para eludir la equívocidad (que es una amenaza para el significado), al tiempo que permite establecer un orden jerárquico en los significados analógicos: en Descartes, ‘sustancia’ se dice eminentemente de Dios, como sustancia perfecta que es, y derivadamente del alma y del cuerpo, como sustancias imperfectas que son. Asimismo, el alma, como sustancia pensante, es superior al cuerpo, sustancia extensa. Dios tiene entendimiento y el hombre también, pero el entendimiento divino es infinito, mientras que el nuestro es finito. De nuevo, el recurso a la analogía: ambos tienen entendimiento, pero no en el mismo sentido. ¿Cuál es la posición de Spinoza al respecto?

“Para decir aquí también algo acerca del entendimiento y la voluntad que comúnmente atribuimos a Dios, si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, entonces ha de entenderse por ambos atributos algo distinto de lo que ordinariamente entienden los hombres. Pues esos entendimiento y voluntad que constituirán la esencia de Dios deberían diferir por completo de nuestros entendimiento y voluntad, y no podrían concordar con ellos en nada, salvo el nombre: a saber, no de otra manera que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal ladrador” (I, XVII, esc., pp. 72-73).

Spinoza trata de probar en este escolio estas dos cosas: (1) que usar el término ‘entendimiento’ referido a Dios y referido al hombre en dos sentidos diferentes, pero análogos, conduce al absurdo; y (2) que sólo puede defenderse consistentemente que se trata de dos sentidos diferentes si se entienden en el sentido de la equívocidad, pero en ese caso usar el mismo término sólo puede conducir a malentendidos.

La conclusión (1) se basa en el siguiente argumento. Descartes sostiene que el entendimiento de Dios concuerda en esencia con el entendimiento humano (por esta razón hay analogía entre ambos, por eso de ambos se predica ‘entendimiento’); pero el entendimiento divino es infinito, y el humano es finito (en esto difieren), y así, el entendimiento divino es causa del entendimiento humano (tanto de su esencia como de su existencia), y éste es efecto. La réplica de Spinoza es: si el entendimiento divino es causa (en el sentido de la causa eficiente), entonces ha de ser *anterior* al efecto; ahora bien, entonces debe *diferir* del efecto (tanto de la esencia del entendimiento humano como de su existencia), y no puede *concordar* en cosa alguna, excepto en el nombre, que es lo que dice (2).

¿Adónde quiere llegar Spinoza? ¿Defiende él positivamente (2)? No. (2) expresa sólo una salida hipotética, a saber: *si* atribuimos entendimiento a Dios y al hombre,

entonces sólo evitaremos contradecirnos (que es adonde conduce la analogía) a condición de atribuir a ‘entendimiento’ dos sentidos completamente diferentes (como en el ejemplo de ‘perro’). Pero, ¿qué ganaríamos con ello? Sólo conseguiríamos inducir a malentendidos.

El objetivo de Spinoza es otro, a saber: construir para la filosofía un lenguaje estrictamente unívoco, en el que las palabras y expresiones tengan un mismo y único sentido. ¿Y cómo construirlo? ¿Como un lenguaje artificial, cuyos significados se basarían en una decisión arbitraria o convencional? No. Un lenguaje unívoco no es un lenguaje que excluye la equivocidad a base de convenciones arbitrarias, sino un lenguaje a crear a partir de nuestro lenguaje equívoco de manera que nos saque de la equivocidad. Esto lo lleva a cabo Spinoza así: (a) por un lado, él sigue empleando el lenguaje filosófico tradicional (sustancia, atributo, infinito, finito, pensamiento, extensión, etc.), un lenguaje que, a su juicio, está contaminado de confusión y oscuridad (por el recurso a la analogía, entre otras razones); (b) pero, por otro lado, recurre a la exposición geométrica o axiomático-deductiva, por considerarla el lenguaje que mejor se ha ajustado al patrón de la univocidad. Así, por ejemplo, cuando usa el término ‘sustancia’, lo define en un sentido estrictamente unívoco. ¿Se trata de una definición estipulativa? No. Se trata de crear un concepto nuevo de sustancia que exprese la idea adecuada de la cosa definida (y lo mismo pasa con ‘cuerpo’, ‘alma’, etc.).

¿Qué implicaciones ontológicas tiene el lenguaje unívoco spinozista? Si términos como ‘sustancia’ o ‘entendimiento’ tienen un único sentido, entonces no puede haber la sustancia divina y la sustancia humana, y tampoco el entendimiento divino y el entendimiento humano. Y, en efecto, Spinoza dirá: los hombres no son sustancias; sólo Dios lo es. O también: Dios no tiene entendimiento (en sí o en tanto que es 'la sustancia'); el hombre sí lo tiene (en sí, el entendimiento es un ‘modo’). Ahora bien, esto implica derribar el orden jerárquico que se había construido con ayuda de la analogía.

3. Inmanencia

Las diferencias entre Spinoza y la tradición filosófica que acabamos de señalar no son desacuerdos locales, sino discrepancias de amplio alcance, que sitúan a Spinoza casi en los márgenes de esa larga tradición. Esa distancia radical no es fácil de advertir, pues, aunque Spinoza produce una manera original y novedosa de pensar viejos problemas, suele expresar los nuevos conceptos con las mismas palabras que sus oponentes. Deleuze la describe así:

“Lo que Spinoza va a producir –creo que es una característica de Spinoza– es la filosofía más anti-jerárquica que jamás se haya hecho. De una manera u otra los

filósofos explícitamente dicen o al menos sugieren –pero en general explícitamente dicen– que el alma vale más que el cuerpo, que el pensamiento vale más que la extensión. Y todo esto forma parte de los niveles del ser a partir de lo Uno. La diferencia jerárquica es inseparable de las teorías o de las concepciones de la emanación, de la causa emanativa: los efectos salen de la causa, hay un orden jerárquico de la causa al efecto. Lo Uno es superior al ser; el ser es superior al alma; el alma es superior al cuerpo. Es un descenso. El mundo de Spinoza es muy curioso. Es el mundo más anti-jerárquico que jamás haya producido la filosofía. En efecto, si hay univocidad del ser, si es lo uno lo que depende del ser y no el ser lo que depende de lo uno; si no hay más que el ser y aquello de lo cual se dice; y si aquello de lo cual se dice lo contiene desde el punto de vista de la inmanencia; entonces, de una cierta manera, todos los seres son iguales. Todos los seres son iguales ¿desde qué punto de vista? ¿Una piedra y un sabio, un cerdo y un filósofo valen lo mismo? En tanto que existencia valen lo mismo. Y Spinoza jamás renunciará a eso [...] No es que forzosamente todos los entes valgan lo mismo, sino que el ser se dice igualmente de todos los entes, se dice igualmente de todo lo que es, sea un cerdo o un filósofo. De cualquier manera el ser no tiene más que un único sentido”.³⁰

En términos ontológicos, la discrepancia fundamental de Spinoza con respecto a las 'filosofías de la analogía' consiste en rechazar toda trascendencia. Su interpretación radical de la univocidad del ser le lleva a igualar todas las cosas existentes –todos los entes– situándolas en un mismo nivel: el de *modos* de la sustancia infinita. No hay modos superiores a otros, y la sustancia infinita no es trascendente a sus modos –Dios no es trascendente al mundo–, sino que es la unidad absoluta de sus infinitos modos. Cuando Spinoza aplica las categorías de causa y efecto a la relación entre la sustancia y sus modos, no interpreta esa causalidad en el sentido usual de que la causa es anterior y superior al efecto y, en esa medida, lo trasciende.

“Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (I, prop. XVIII, p. 74).

Asimismo, para Spinoza los modos de la sustancia son inmanentes a ésta, inmanencia que se expresa más adecuadamente diciendo que son sus manifestaciones (plasmaciones). ¿Qué sentido tiene, entonces, recurrir a la terminología causal? Tiene el sentido lógico que el racionalismo moderno dio al concepto de causa como *razón de inteligibilidad* del efecto. Y, en este sentido, la sustancia spinoziana tiene en su esencia (en sus infinitos atributos) la razón de inteligibilidad de todo cuanto existe (es decir, de sus infinitos modos o modificaciones).

³⁰ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 44-45.

La tesis ontológica de la *inmanencia* –es decir, la igualación de todo lo existente en cuanto modo de la sustancia– va a tener repercusiones decisivas en el ámbitos regionales de la ética y en el la filosofía política. Apunto dos de ellas, a título de ejemplo:

– En el ámbito de la ética: el rechazo de la tesis de que sólo el sabio es competente.

– En el ámbito de la filosofía política: la fundamentación del estado civil o político en el consentimiento de los asociados en tanto que *iguales*, y la defensa del sistema de gobierno *democrático*. Esto aleja a Spinoza de Hobbes por dos razones: por un lado, aunque Spinoza acepta la idea del contrato, no acepta la transferencia al soberano del derecho de naturaleza al soberano; correlativamente, concibe a los asociados como ciudadanos, no como súbditos; la soberanía no la detenta el monarca, sino la multitud).

VII. DETERMINISMO Y LIBERTAD

1) Causalidad divina y determinismo universal

(1) Cuando Spinoza dice que los modos son afecciones de la Sustancia, hay que tener en cuenta que él no entiende las afecciones como cualidades o propiedades de una cosa (en el sentido escolástico de los accidentes), sino como verdaderos *entes* distintos de la Sustancia, y concretamente como *efectos* suyos (el color blanco de la nieve no es un efecto de la nieve). Dios es causa eficiente del conjunto de los modos. Así, por ejemplo, el atributo divino de la extensión produce necesariamente el movimiento y los modos que resultan de él; y, en general, y de forma necesaria, los modos son producidos por Dios, tanto en el plano de la existencia como en el de la esencia:

“Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia” (I, prop. XXV, p. 79).

Spinoza sustituye la idea de un Dios creador por la idea de un Dios causa. Pero, al entender la causalidad divina como *inmanente* (permanece en sí al producir el efecto), no como causa transitiva (en ésta lo producido por la causa sale fuera de ella, como en el caso de la causa emanativa), hay una cierta tensión entre: (a) la tendencia a identificar el efecto con la causa (esto ha dado lugar a cierta interpretación de la doctrina de Spinoza como panteísta o panenteísta), y (b) la tendencia a evitar toda confusión entre lo que existe y se entiende por sí (Dios) y lo que existe y se entiende por otro (los modos). Ambas tendencias se encierran en esta proposición:

“Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (I, prop. XV, p. 64).

(2) Vamos a considerar ahora la causalidad divina desde una perspectiva 'horizontal'. Los modos, en tanto que son *finitos* ("es diu finita en el seu género aquella cosa que pot ser delimitada per una altra de la mateixa naturalesa", I, def. II, p. 21), tienen una *existencia determinada* que no ha podido ser producida por la naturaleza absoluta de ningún atributo de Dios (pues entonces serían infinitos). Por consiguiente, ha tenido que ser producida por algún atributo de Dios en tanto que se lo considera *afectado por algún modo finito*. Esto da lugar a la causalidad como una relación *entre los modos* en el plano de la existencia:

“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” (I, prop. XXVIII, p. 81).

“En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo es determinado a existir y obrar de cierta manera” (I, prop. XXIX, p. 83).

Estas proposiciones han sido consideradas como un exponente del *determinismo universal* de Spinoza. Varias observaciones al respecto. La tesis según la cual en la Naturaleza no hay nada contingente (I, prop. XXIX) implica:

(a) por un lado, que para Spinoza todo lo individual –todo modo– es inteligible, si no de hecho (para un entendimiento finito), sí de derecho (para un entendimiento infinito), lo cual se opone a la tradición aristotélica, según la cual sólo puede haber ciencia de lo universal); y

(b) por otro lado, implica un rechazo de todas las concepciones según las cuales Dios crea el mundo por algún fin, concepciones que, además de concebir a Dios como un ser personal y la creación como un acto de su libre voluntad, suponen: a) que Dios hubiera podido no crear lo que ha creado (tesis ésta que presupone que lo real no es necesario), y b) que Dios no ha creado todo lo que hubiera podido crear (tesis ésta que presupone que lo posible excede a lo real).

Frente a esta idea de la causalidad divina como creación, la causalidad divina en Spinoza coincide con la *necesidad racional de las leyes de la Naturaleza*:

“Todas las cosas son en Dios, y todo lo que ocurre, ocurre en virtud de las solas leyes de la infinita naturaleza de Dios y se sigue de la necesidad de su esencia” (I, prop. XV, escolio, p. 68).

El esquema general de la causalidad que enuncia la proposición XXVIII tiene, según Balibar³¹, dos características típicas:

(a) Es un esquema *no-lineal* de causalidad, donde la interacción no es derivada, sino originaria. Según este esquema, las cosas son causas en un sentido absoluto, no relativo (toda cosa es causa en sí misma, no 'causa de x'): *existir* es idéntico a *causar* o actuar sobre otras cosas, y a ser causado por otras cosas. Las cosas están necesariamente relacionadas: inmediatamente causan ciertos efectos y son efectos de ciertas causas.

³¹ Etienne Balibar, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, Córdoba (Argentina), Encuentro Grupo Editor, 2009, pp. 25ss.

Pues la conexión infinita no toma la forma de *series lineales* independientes (A que causa B que causa C...), sino la forma de una infinita *red dinámica* de actividades moduladoras/moduladas (la acción de A modula algún B y es modulada por algún C que modula algún D...).

(b) Es un esquema que establece un orden o conexión, no entre términos atómicos (objetos, eventos, fenómenos), sino entre cosas singulares que son individuos, pues sólo los individuos pueden ser modificados o 'actuados' para modificar o 'actuar'. Esto significa que la esencia de la causalidad es la unidad de actividad y pasividad dentro de uno y el mismo individuo".³²

2) Determinismo y libertad³³

La solución spinoziana del problema de la relación mente/cuerpo que, según vimos en la sesión anterior, consiste en 'disolver' la alternativa entre materialismo y espiritualismo, es el fundamento ontológico y el procedimiento metodológico de la solución spinoziana del problema de la relación entre libertad y determinismo. También en este caso la solución de Spinoza consistirá en mostrar como erróneos tanto el puro determinismo como el libertarismo, y en proponer una teoría que combina o compatibiliza cierto determinismo con una idea de la libertad diferente de la libertarista.

Así como en el problema mente/cuerpo lo que primariamente destacaba en el enfoque de Spinoza era la prioridad que atribuía a lo corporal sobre lo mental (en esto consiste su compromiso con el 'materialismo'), en el problema libertad/determinismo, correlativamente, lo más llamativo, de entrada, es la negación de la libertad (su compromiso con el 'determinismo'):

“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” (I, apéndice, p. 65).

“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 ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito” (II, prop. XLVIII, p. 168).

Libertarismo.— Estas afirmaciones de la *Ética* de Spinoza, y otras similares, han sido interpretadas por algunos críticos en términos de una negación de la libertad. En la

³² Balibar, *ibid.*, p. 29.

³³ Steven B. Smith, *Spinoza y el libro de la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 111 y ss.

base de estas interpretaciones subyace la idea de que una descripción adecuada de la acción humana debe centrarse en el agente, bajo esta doble asunción: (a) el agente es un ser inteligente que actúa libremente en tanto que actúa en base a motivos (elecciones, deseos, fines...) originados espontáneamente; tales motivos son considerados 'razones para actuar'; (b) los motivos o razones no son causas o condiciones antecedentes de la acción, sino su fundamento; y tampoco son causados, sino originados espontáneamente. Tanto la explicación de una acción como la atribución de nociones morales de libertad, responsabilidad o culpa, adquieren sentido sólo en la medida en que las acciones remiten a razones.

Esta visión de la acción humana está conectada a la idea de que las explicaciones en términos de razones o centradas en el agente son, no sólo diferentes, sino incompatibles con las explicaciones en términos causales.

Determinismo.— Frente a la posición anterior se sitúa otra posición que no centra la explicación de la acción en los motivos del agente, sino en la acción misma como un hecho del mundo (naturalismo). También este enfoque se basa en dos asunciones: (a') aun aceptando que somos seres racionales que tenemos voluntad y actuamos por razones y motivos, éstos se sitúan en contextos causales más amplios y no son sino las causas próximas de nuestras acciones; (b') nuestras elecciones y razones no son cosas que se originan espontáneamente —o por causas *sui generis*—, sino que tienen unas condiciones causales que responden a las mismas leyes causales que el resto de la naturaleza. Según esta visión, cuanto más conocemos sobre tales condiciones, más autonomía e influencia podemos ejercer en el mundo.

El marxismo y el psicoanálisis freudiano podrían considerarse como ejemplos clásicos de este tipo de explicaciones causales. También Spinoza comparte en buena medida esta posición. Con una precisión importante: su determinismo o naturalismo es compatible con una idea de la libertad que preserva la intuición de que hacemos elecciones basadas en razones, al tiempo que rechaza que tales elecciones y razones sean ajenas al orden causal de la naturaleza, que es único. “Spinoza articula lo que podría llamarse la «tesis compatibilista», de acuerdo con la cual las explicaciones en términos de actividad racional y en términos de causalidad no son necesariamente antitéticas”.³⁴ Veamos cómo propone Spinoza compatibilizar determinismo y libertad.

Un concepto alternativo de libertad.— La tesis libertarista de la incompatibilidad entre explicaciones causales y explicaciones en términos de razones se basa en una idea de libertad que Spinoza considera errónea. Spinoza discute este punto expresamente en la *Ética* al rechazar la idea de voluntad como el lugar de la libertad. Atribuir la libertad

³⁴ Smith, *op. cit.*, p. 118.

a cierta cualidad oculta llamada 'voluntad' nos sitúa ante una idea "confusa y mutilada" que nos priva de todo conocimiento:

“ Los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de 'libertad' se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda. Efectivamente, todos ignoran lo que es la voluntad y cómo mueve al cuerpo” (II, prop. XXXV, escolio, p. 151).

Entender este pasaje como una negación de la acción libre, sería una equivocación. Spinoza no rechaza aquí la idea de libertad de elección, sino una manera de entenderla. "La libertad no es el resultado de una voluntad no constreñida, o de actuar de tal manera que el comportamiento sea arbitrario, indeterminado, o no derivable del conocimiento de la propia personalidad o situación... La libertad no está garantizada por la impredecibilidad, sino por la capacidad de formar ideas racionales y de actuar en función de ellas. Nuestras acciones [libres] no son el producto de la voluntad, sino del entendimiento".³⁵ Somos libres –somos capaces de hacer elecciones libres– en la medida en que ejercemos la capacidad reflexiva de entender adecuadamente una situación dada y reaccionar inteligentemente ante ella.

Un concepto alternativo de determinismo.– Decir que la libertad y el determinismo son compatibles no es afirmar que los seres humanos sigan el mismo modelo causal que los seres no humanos. El determinismo de Spinoza no es reduccionista: no defiende que toda explicación causal debe ajustarse al patrón causal de los procesos físicos (bioquímicos, genéticos, etc.), sino que sostiene que existen dos lenguajes conceptuales, irreductibles y diferentes: un lenguaje de los cuerpos en movimiento y un lenguaje de las mentes en términos de fines y razones.

Ya hemos señalado repetidamente que esos dos lenguajes expresan lo mismo, de maneras diferentes. Pero centrémonos ahora en el lenguaje de las mentes, es decir, de las ideas, de los pensamientos. Un objetivo peculiar de Spinoza es buscar explicaciones causales de las acciones humanas formuladas en términos de secuencias de pensamientos (razones, motivos, deseos), es decir, en términos de explicaciones racionales. Para Spinoza *causa* y *razón* no son dos cosas diferentes. Tener una razón es disponer de una forma de poder causal en la mente, un *conatus*, que impulsa a la persona a actuar. Mostrar una acción como el efecto de una serie de razones no implica: (a) ni decir que no podría haber sido de otra manera, (b) ni negar el papel de la deliberación o del juicio moral en la explicación de la acción. Para Spinoza, es

³⁵ Smith, *op. cit.*, p. 119.

especificar un hecho que está en nuestro poder producir o evitar que suceda, lo cual es compatible con la idea de responsabilidad del agente.

Según lo dicho, para Spinoza actuar libremente significa actuar por razones. Pero actuar por razones no es situarse uno mismo fuera de la cadena causal; es simplemente ser determinado por los propios pensamientos (deseos, creencias, emociones, sentimientos, etc.). Los pensamientos de una persona no surgen de la nada (no son incausados); son parte de su historia vital. "Reconocer que los deseos y creencias están ligados a un contexto causal no es lo mismo que decir que no los elegimos, sino sólo que nuestras elecciones forman parte de un conjunto de circunstancias de fondo que las hacen inteligibles" (Smith 2007: 121).³⁶ Del mismo modo que Spinoza sostiene que en el plano de la mente las razones o pensamientos desempeñan un papel causal, las explicaciones materiales de las acciones en el lenguaje del cuerpo (incluido el cerebro) no impugnan necesariamente nuestra capacidad como agentes libres y racionales.³⁷

Una última observación. Comprender que nuestras acciones tienen un componente causal, del que éramos previamente inconscientes, significa liberarnos de los sentimientos de vergüenza, culpa y autodesprecio que inevitablemente acompañan al comportamiento autodestructivo. *Entender* es ser capaz de asumir el control de nuestras vidas. Actuar en virtud de razones significa entender que las verdaderas causas de nuestras acciones están en nuestras mentes, y descubrir esas causas incrementa nuestro *conatus*, que aspira a una condición de actividad autónoma. Lejos de contemplar la racionalidad (tal como hicieron Hobbes o Hume) como un instrumento de mediación de las pasiones, Spinoza atribuye un poder causal a la razón que es genuinamente transformador. El conocimiento nos hace libres. Pero no nos libera sólo en el plano epistemológico (de la ignorancia, de errores, de falsas ilusiones), como admite Isaiah Berlin³⁸, sino también en el plano ético, orientándonos hacia la beatitud o felicidad que constituye el mayor bien del hombre.

³⁶ Smith, *op. cit.*, p. 121.

³⁷ Cito un ejemplo de Smith al respecto. El alcoholismo ha sido considerado como un vicio o como resultado de una voluntad débil o de malas decisiones. En consecuencia, ha sido censurado por reformadores morales y llegó a estar prohibido por gobernantes. Hoy la ciencia médica entiende que lo que era visto y explicado en términos de acción 'libre' (en el sentido de no determinada causalmente) incluye componentes biológicos o genéticos. El conocimiento de estos factores causales que pueden 'predisponer' al alcoholismo no nos priva de la elección y la responsabilidad, sino que, por el contrario, (a) nos pone en una disposición mejor para entender las consecuencias de tomar alcohol y, en esa medida, para elegir controlar nuestra conducta, y (b) no nos absuelve de la responsabilidad de nuestros actos, sino que, al contrario, aumenta nuestra responsabilidad.

³⁸ I. Berlin, «De la esperanza y del miedo liberado», en Id., *Conceptos y categorías*, Madrid. F.C.E., 1992, pp. 302-303.

VIII. LA IDEA DE UNA ÉTICA

1) Bien y mal, bueno y malo

Una de las distinciones conceptuales más firmemente establecidas en la historia de la filosofía es la polaridad bien/mal. Desde Sócrates (o, más precisamente, Platón), se ha venido planteando y discutiendo este problema: ¿Existe el mal? Y si existe, ¿qué es? El mal siempre tuvo dos formas: la desgracia y la maldad, el mal del desgraciado y el mal del malvado. Desde los griegos, malvados y desgraciados no faltan. Así pues, a primera vista, el mal existe. Entonces, ¿cuál es el problema que lleva a los filósofos a preguntarse si existe el mal? El problema es que los desgraciados y los malvados no son los mismos. Si los malvados fueran desgraciados y los desgraciados malvados, el mal se destruiría a sí mismo (el malvado obtendría la desgracia como contraprestación a su maldad, y eso sería justo, es decir, resplandecería el bien, el mal no sería nada).

El problema filosófico del mal viene planteado por el hecho de que los malvados no son forzosamente desgraciados y los desgraciados no son forzosamente malvados³⁹. Pero esto es un escándalo. Y el método generalmente empleado por los filósofos, desde Sócrates en adelante, para neutralizarlo ha consistido en afirmar que el mal no es nada y que sólo el malvado es desgraciado⁴⁰. Esto suena a provocación o a estupidez, pues literalmente contradice una evidencia innegable. Y como también hay suficiente evidencia de que Sócrates no era estúpido, habrá que entenderlo como una provocación. ¿En qué consiste ésta? En un tipo de provocación que ha ido de la mano con la filosofía desde sus orígenes, a saber, la presentación de *paradojas*. Parménides dijo: el no ser no es; sólo el ser es; de donde dedujo que el devenir –el paso del ser al no ser, o del no ser al ser– no es. La paradoja es negar el ser a algo que existe por doquier. ¿Cómo resuelve Parménides la paradoja? Mediante un método que será adoptado por toda la tradición de la filosofía, a saber: distinguiendo entre la verdad y la opinión, lo ideal y lo real, el ser y los entes⁴¹. Lo que quiere decir Parménides no es que el devenir no tenga ninguna realidad, sino que tiene una realidad que no es verdadera realidad; y como sólo lo que es verdaderamente real es inteligible (ser y pensar son lo mismo), entonces el cambio es

³⁹ El Marqués de Sade llegó a decir, no sólo que a veces maldad y desgracia no coinciden, sino que la ley del mundo es que los malvados sean felices (Juliette o el vicio recompensado) y que los desgraciados sean pobres inocentes (Justine o los infortunios de la virtud). Esto, que a Sade le divierte, a Dostoievski le indigna.

⁴⁰ Por un lado, la desgracia del justo no es un mal, pues, o bien en su virtud está su bien, o bien su desgracia es un medio para obtener un bien (un premio a su virtud). Por otro lado, la felicidad del malvado no es un bien, pues en su maldad está su desgracia.

⁴¹ Sólo el Ser es (donde 'es' se entiende en un sentido de inmutabilidad y absoluta identidad consigo); y sólo el Ser es inteligible. Por tanto, los entes no son (absolutamente) ni son inteligibles. Hay un dualismo irreductible y una gradación jerárquica entre el Ser y los entes.

ininteligible. La proposición ‘el devenir no es’ no implica negar la existencia del devenir, sino afirmar que no podemos pensarlo ni entenderlo.

Platón sigue el camino de Parménides cuando afirma que sólo el Bien es. No es que el mal no exista, sino que no tiene verdadera realidad, no existe como realidad pura, sino sólo en donde hay mezcla (en lo material y sensible). Y eso en Platón significa: no existe la Idea del Mal, sino sólo la Idea del Bien. Y como sólo lo ideal es plenamente inteligible, entonces el mal que existe en los entes, en el mundo sensible, sólo puede entenderse como algo relativo al Bien, no como algo absoluto o en sí. Y así surge la noción del mal como *privación* del Bien, como mera negación⁴². El mal en sí no es nada, ni objetivamente, ni subjetivamente: objetivamente, porque la maldad y la desgracia se reducen a mera privación del Bien; subjetivamente, porque la maldad es un error, el malvado es alguien que se equivoca. Sólo el Bien *es* (en el sentido pleno de ‘ser’ que está por encima y más allá del ‘ente’)⁴³. Y, precisamente por ello, sólo el Bien es principio de inteligibilidad o razón desde la cual se juzgará lo que es (los entes, las cosas, las acciones).

Veamos ahora qué dice Spinoza respecto a la distinción tradicional entre el bien y el mal:

“Por lo que atañe al *bien* y al *mal*, tampoco aluden a nada positivo en las *cosas* – consideradas éstas en sí mismas–, ni son otra cosa que modos de pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí” (IV, pref., p. 266).

“Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil” (IV, def. 1, p. 268).

Si tenemos en cuenta que considerar las cosas "en sí mismas" significa considerarlas como *modos* de la Sustancia, lo que Spinoza viene a decir es que, en cuanto que las cosas están regidas por las leyes necesarias y universales de la Naturaleza, no hay nada en ellas que pueda considerarse bueno o malo en un sentido absoluto. Pues lo que existe absolutamente es la Naturaleza (el proceso universal de producción de individuos según leyes necesarias), y la Naturaleza no es en sí misma ni buena ni mala. Decir, pongamos por caso, que la Naturaleza es buena implica afirmar que hay un Bien en sí como algo separado y *trascendente* a la Naturaleza. Pero esto es negar el carácter de *causa sui* a la Naturaleza y considerarla dependiente de una causa

⁴² Habrá que esperar a Hegel para encontrar el modo de otorgar un ser a lo negativo (la "negatividad positiva"), y reconciliar el mal y el devenir con el concepto.

⁴³ Ya tenemos, de nuevo, la dualidad jerárquica de lo Uno (el ser, el bien) y lo múltiple (los entes, que adolecen de imperfección, del defecto de bien).

trascendente a ella. No hay el dualismo Ser/ente, ni un orden jerárquico que subordinaría los entes o cosas particulares al Ser. El bien y el mal no son existencias, no son cualidades positivas de las cosas. ¿Qué son el bien y el mal? No son nada más que *maneras de pensar*, nociones que *nosotros* formamos *comparando* unas cosas con otras bajo el punto de vista de lo que es útil o perjudicial para nuestra existencia. Por tanto, el bien y el mal no existen absolutamente o en sí, pero sí existen lo bueno y lo malo como algo relativo a nosotros.

“Llamamos 'bueno' o 'malo' a lo que es útil o dañoso en orden a la conservación de nuestro ser, esto es, a lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar” (IV, prop. VIII, dem., p. 275-276).

“Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento” (IV, prop. XXXIX, p. 306).

La proposición VII afirma que 'bueno' y 'malo' designan grados de intensidad dentro de *una misma escala*: la escala de la potencia. Según que la potencia de una cosa aumente o disminuya a consecuencia de su interacción con otras cosas, dicha interacción será buena o mala para ella. La proposición XXXIX aplica este principio general a un ámbito más concreto. Cada cuerpo humano tiene partes que entran en relaciones diversas de movimiento y reposo, las cuales se componen entre sí para constituir la relación característica o dominante del individuo a uno u otro nivel. Y cada cuerpo tiene también relaciones con otros cuerpos. En consecuencia, es *bueno para el cuerpo F* otro cuerpo *G* cuya relación se componga con la suya (es decir, conserve su relación característica), y es *malo para F* otro cuerpo *H* cuya relación descomponga la relación característica de *F*, lo cual no obsta para que *H* se componga con *J*, es decir, sea *bueno para J*.

Como la potencia de toda cosa singular o *modo* es la potencia *de la Naturaleza*, las variaciones de potencia que se producen en los individuos a consecuencia de sus relaciones son buenas o malas para ellos, pero consideradas bajo el punto de vista de la Naturaleza están más allá del bien y del mal. En este sentido, Spinoza destaca que *no hay imperfección en la Naturaleza*, y cada cosa, cada ser humano actúa en cada momento con toda la potencia que tiene.

“Nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la

naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etcétera, considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las ocozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitamos” (III, prefacio, p. 182).

El hecho de que el odio, la ira o la envidia, “considerados en sí mismos” –es decir, conforme a las leyes universales de la Naturaleza– no sean ni buenos ni malos, no implica que no puedan serlo considerados con respecto a la naturaleza humana. Veamos qué implicaciones tiene considerarlos bajo esta perspectiva.

“El hombre, sea sabio o ignorante, es una parte de la naturaleza, y todo aquello por lo que cada individuo es determinado a actuar, debe ser atribuido al poder de la naturaleza... Ya *se guíe por la razón*, ya por el solo deseo, no actúa sino en conformidad con las leyes o reglas de la naturaleza” (TP, § 5, p. 86).

“De donde se sigue que el derecho y la norma natural, bajo la cual todos los hombres nacen y viven la mayor parte de su vida... no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito. Nada extraño, dado que la naturaleza no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana, que tan sólo buscan la verdadera utilidad y la conservación de los hombres, sino que se rige por infinitas otras, que se orientan al orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y cuya necesidad es lo único que determina a todos los individuos a existir y a obrar de una forma fija. Por consiguiente, cuanto nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza, se debe a que sólo conocemos parcialmente las cosas y a que ignoramos casi por completo el orden y la coherencia de toda la naturaleza y a que queremos que todo sea dirigido tal como ordena nuestra razón. La realidad es que aquello que la razón dictamina que es malo, no lo es respecto al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino tan sólo de la nuestra” (TP, § 8, p. 89-90).

“De cuanto hemos explicado en este capítulo resulta claro que *en el estado natural no existe pecado*... Si por ley natural los hombres tuvieran que guiarse por la razón, todos se guiarían necesariamente por ella... Pero los hombres se guían casi siempre por el apetito, sin ayuda de la razón, y no por eso alteran el orden natural, sino que lo siguen necesariamente. En consecuencia, el ignorante y pusilánime no está más obligado por el *derecho natural* a organizar sabiamente su vida, que lo está el enfermo a tener un cuerpo sano” (TP, § 18, pp. 94-95).

“El pecado no se puede concebir, pues, más que en el Estado, ya que en éste se determina, en virtud de un *derecho común* de todo el Estado, qué es bueno y qué es malo, y nadie hace nada con derecho, sino cuanto realiza en virtud de una decisión o acuerdo unánime” (TP, § 19, p. 95).

Tanto guiarse por la razón como guiarse por el deseo son formas de actuar sometidas a las leyes necesarias de la Naturaleza. Pero guiarse por los deseos implica actuar por causas naturales sin un conocimiento adecuado de las mismas, mientras que guiarse por la razón implica actuar por un conocimiento racional de las causas y, de manera específica, por una comprensión adecuada *de la naturaleza humana*. Actuar movido por esa conciencia de la necesidad es actuar *con libertad*.

Las leyes de la razón humana son las leyes de la naturaleza “que sólo buscan la verdadera utilidad y la conservación *de los hombres*”, es decir, todo aquello que favorece la ayuda mutua, sin la cual “los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente” (TP, § 15, p. 92).

Por derecho natural entiende Spinoza “el poder de la naturaleza”, es decir, “las leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas” (TP, § 4, p. 85). “Cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar” (*ib.*).

El derecho común se determina por “el poder de la multitud, que suele denominarse Estado” (TP, § 17, p. 93), y es un derecho fundado en el “acuerdo unánime”, en virtud del cual: (a) los hombres “pueden ser autónomos” (TP, § 15, p. 93), cosa apenas posible en el estado natural, y (b) los sujetos del acuerdo pueden ser *forzados* a cumplirlo (TP, § 16, p. 93), lo cual genera la distinción, en el ámbito de lo político, entre bueno (cumplimiento) y malo o “pecado” (incumplimiento).

2) La idea de una moral

Volvamos a la ontología dualista y jerarquizada que separa el Ser de los entes y a la idea del Bien como algo en sí o absoluto que ella implica. De esta idea del Bien se deriva cierta concepción de la *moral*, que erige siempre por encima del plano de las cosas o los entes el plano superior de la *esencia*. Según tal concepción, la moral es la empresa de juzgar los entes (las acciones, los modos de existir o vivir, etc.) desde una instancia superior. El objetivo que se impone una moral es realizar la esencia. Eso implica considerar que tenemos una esencia en tanto que hombres, pero que no está necesariamente realizada. Desde esa esencia se determina lo bueno y lo malo, y se ordena lo que debe hacerse o evitarse de cara a realizar la esencia humana. Pongamos un ejemplo. Aristóteles afirma que ‘animal racional’ es la esencia del hombre. Pero, por

más que ser racional sea la esencia del hombre, los seres humanos no son razonables, no dejan de conducirse de manera irracional. ¿Cómo es posible esto? Porque en el plano de la existencia el hombre no es plenamente racional, sino que hay accidentes que lo desvían de su esencia. Hay imperfección en la naturaleza humana: la racionalidad no está realizada, y por ello *debe* realizarse. La esencia existe primariamente como una capacidad (potencia) que que debe ser realizada (acto). La idea de una moral implica estas dos cosas: 1) que hay una esencia humana y 2) que esa esencia no está realizada o lo está sólo imperfectamente. Partiendo de estos supuestos, la tarea de una moral es orientar a los hombres a que actualicen o realicen una esencia –vivir de acuerdo con la razón– que no está necesariamente realizada⁴⁴.

En la medida en que una moral propone la realización de una esencia, ésta, en tanto que fin, funciona como el *valor* o la instancia normativa desde la cual se establece la distinción entre obrar bien y obrar mal, la virtud y el vicio. La virtud es el Bien práctico, el obrar de acuerdo con la esencia. El vicio es la negación de la virtud, un modo de obrar que niega la realización del valor. Obrar bien o practicar la virtud es superior a obrar mal, en el mismo sentido en que el Bien está por encima del mal.

3) La idea de una ética

El giro que imprime Spinoza a las nociones ‘bueno’ y ‘malo’ referidas a los seres humanos culmina en la referencia a una idea o *modelo* de la naturaleza humana que sirve de instancia normativa para formar juicios que tienen un valor cognitivo sobre la perfección o la imperfección moral de los seres humanos.

“Pues, ya que deseamos formar una idea de hombre que sea como un modelo ideal de la naturaleza humana, para tenerlo a la vista, nos será útil conservar esos vocablos en el sentido que he dicho. Así, pues, entenderé en adelante por 'bueno' aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de naturaleza humana que nos proponemos. Y por 'malo', en cambio, entenderé aquello que sabemos ciertamente que nos impide referirnos a dicho modelo. Además, diremos que los hombres son más perfectos o más imperfectos, según se aproximen más menos al modelo en cuestión” (IV, pref., p. 267).

⁴⁴ En sus líneas maestras, la concepción kantiana de la moral coincide con la aristotélica. En la filosofía moral de Kant la esencia humana es la razón como fuente de una ley moral universal y absoluta, y el ideal moral es querer realizar esa ley solo por su valor universal; ahora bien, en su existencia empírica el hombre está motivado inevitablemente también por inclinaciones no racionales; y la moral es la empresa de orientar al hombre a realizar en lo posible su esencia en este mundo.

La idea normativa de naturaleza humana aquí mencionada remite al modelo del *hombre libre* desarrollado en las dos últimas partes de la *Ética*. Una cuestión se plantea: ¿Ese modelo designa una esencia general, un ideal abstracto? No. Spinoza se mueve en el nivel concreto y particular de la existencia, de las cosas existentes, y rechaza el nivel abstracto de las esencias generales. Spinoza considera las cosas existentes o los entes particulares bajo la perspectiva de que *son en* la Sustancia como *modos* suyos, y en ese plano inmanente se pregunta por la esencia de las cosas existentes, pero entonces su interés recae sobre la esencia concreta y particular de cada cosa existente, de cada modo de la sustancia. Pues bien, la ética de Spinoza se interesa por los existentes en su particularidad, y lo hace de dos maneras o desde dos perspectivas diferentes, ambas señaladas en el prefacio de la IV parte de la *Ética*:

(1) Por un lado, toma en consideración *las diferencias cuantitativas* entre los modos singulares, que no se distinguen entre sí por esencias heterogéneas, sino por diferentes *grados intensivos de potencia*. Bajo este punto de vista, no hay rangos ni jerarquías entre unos existentes y otros fundadas en distinciones cualitativas (por ejemplo, entre diferentes géneros o especies, cada una de las cuales integraría un conjunto de individuos que supuestamente poseen una esencia común). Todos los existentes están en un mismo plano de igualdad ontológica (tesis de la inmanencia). En ese plano interactúan unos con otros, y en función de lo que cada uno *puede* resultan unas veces compatibles entre sí y otras veces incompatibles. Así pues, el criterio de individuación es el poder o la potencia, y ésta se define en términos cuantitativos (grados de más o menos). Las personas, las cosas, los animales se distinguen por lo que pueden, pues no pueden lo mismo. El punto de vista de una ética es: ¿de qué eres capaz, qué puedes? Una *moral* jamás definiría al hombre por lo que puede, sino que lo define por lo que debe ser (la esencia como ideal). La ética de Spinoza lo define por lo que puede. Una moral juzga las acciones humanas desde la instancia normativa del valor (la esencia como fin). Una *ética* no juzga conforme a valores, pues parte de la base de que, haga uno lo que haga, no tendrá nunca más que lo que merece. Ante lo que alguien dice o hace, una ética se pregunta qué hace posible que diga o haga eso, qué manera de ser implica.

(2) Junto con la perspectiva de las distinciones cuantitativas de potencia, la ética de Spinoza contempla (especialmente, en las partes IV y V) una *oposición cualitativa entre diferentes maneras de vivir* los seres humanos. Bajo esta perspectiva, Spinoza considera la oposición entre modos de existencia ‘buenos’ y ‘malos’. Recordemos que lo bueno y lo malo se definen por el criterio de lo útil para un modo de existencia concreto, no por referencia a una instancia abstracta y trascendente. Pues bien, es útil o bueno para un modo de existencia aquello que conserva e incrementa su potencia, y malo lo que la destruye o la disminuye. Llama la atención, a este respecto, que Spinoza habla a veces del ‘hombre fuerte’ o del ‘hombre libre’ (perspectiva de la potencia), y

otras veces del ‘esclavo’ o del ‘impotente’, pero no del ‘hombre de bien’ o del ‘malvado’ (perspectiva de la esencia).

Así pues, Spinoza dice (1) que hay dos modos de existencia cualitativamente opuestos, (2) que tenemos una opción entre uno y otro, y (3) que en cualquier momento estamos bajo el uno o bajo el otro. Y entiende por *ética* la empresa de indagar y procurar aquello que es bueno para el hombre y evitar aquello que es malo. Esa empresa no se basa en una supuesta voluntad absoluta, sino en el *conocimiento de las causas* de los cambios de potencia, es decir, de las leyes naturales conforme a las cuales ocurren esos cambios.

La consideración cuantitativa de los existentes –que implica que éstos no se distinguen por esencias heterogéneas, sino por grados de potencia– tiene implicaciones en el campo del **derecho natural**. En este campo Spinoza prosigue el giro que imprimió Hobbes con respecto a la tradición antigua del derecho natural (Cicerón, cristianismo, Tomás de Aquino...). Vamos a contraponer a cuatro tesis básicas de esta tradición clásica otras tantas tesis opuestas de Hobbes, que Spinoza asumirá y que jugarán un papel importante en su concepción de la ética⁴⁵.

4) Derecho natural

4.1. Tesis básicas de la concepción antigua y cristiana del derecho natural

(a) Una cosa se define por su esencia. El derecho natural es, entonces, aquello que es conforme a la esencia de algo. Si la esencia del hombre es ser ‘animal racional’, eso implica que el derecho natural de todo hombre se define por aquello que es conforme a la razón.

(b) El estado de naturaleza no es un estado pre-social, sino el estado conforme a la razón en una sociedad bien constituida. Será una buena sociedad aquella en la que el hombre pueda realizar su esencia racional.

(c) El deber es previo al derecho. No tenemos derechos más que porque tenemos deberes. Los deberes son las condiciones bajo las cuales mejor puedo realizar la esencia, es decir, tener una vida conforme a la razón en la mejor sociedad posible (cf. Cicerón, *De officiis*, donde por *officium* entiende el deber ligado a una función). Esto políticamente es muy práctico, pues se trata de conocer cuáles son los deberes de cada uno en una sociedad bien constituida.

(d) Pues bien, conocer los deberes es competencia del sabio, pues el sabio (el filósofo, el príncipe, la iglesia) es alguien superior que sabe bajo qué condiciones –cumpliendo qué deberes– podemos realizar la esencia.

⁴⁵ Cf. Deleuze (2008), pp. 78-86.

4.2. Tesis de Hobbes opuestas a la teoría clásica del derecho natural

(a') Las cosas no se definen por una esencia, sino por una potencia. El derecho natural es todo lo que una cosa puede. O sea, todo hombre tiene por naturaleza el derecho a realizar todo lo que pueda. El derecho natural no impone prohibiciones al ejercicio de la propia potencia, sino que permite su ejercicio sin restricciones.

(b') El estado de naturaleza es, desde un punto de vista conceptual (no temporal), anterior al estado social (es decir, la sociedad sólo es inteligible a partir del estado de naturaleza). En efecto, sólo podemos entender y justificar las prohibiciones al ejercicio irrestricto de la propia potencia si presuponemos que tenemos un derecho natural a ese ejercicio. Esas prohibiciones surgen en la sociedad. Y pueden ser racionales. Pero nadie nace social ni racional (esto se opone a la doctrina cristiana según la cual Adán fue creado perfecto por Dios –es decir, en él la esencia humana estaba plenamente realizada–, y sólo tras el pecado –o sea, en el plano de la existencia– degeneró). Precisamente el problema de la política es construir una sociedad racional.

(c') Siendo así que lo primero es el estado de naturaleza o el derecho, los deberes no serán más que obligaciones secundarias tendentes a limitar los derechos de cara a la constitución del estado social y racional.

(d') Y como desde el punto de vista del derecho natural el sabio y el ignorante valen lo mismo –no en el sentido de que tienen la misma potencia, sino en el sentido de que uno y otro no hacen otra cosa que lo que pueden–, la igualdad en el plano de la potencia implica que nadie es más competente que nadie. Esto es muy importante desde el punto de vista de la política, pues implica que la instauración de la sociedad justa o racional no puede basarse en la competencia de alguien superior (el sabio que conoce la esencia), sino que ha de basarse en el consentimiento de los asociados (el contrato social).

4.3. La concepción spinoziana del derecho natural

En la base de la ética de Spinoza se halla una concepción del derecho natural inspirada en estas cuatro tesis de Hobbes⁴⁶. Su idea fundamental es la siguiente:

⁴⁶ Las diferencias con Hobbes comienzan en el tema del contrato y afectan especialmente a la filosofía política. En Hobbes el contrato busca salir del estado de naturaleza mediante la renuncia de los asociados a ejercer su derecho natural y la transferencia de ese derecho al soberano (que sí lo mantiene). El supuesto de Hobbes es que el derecho natural de los individuos a ejercer su potencia sin restricciones es una amenaza para la paz y lleva inevitablemente a la guerra de todos contra todos (lo que mueve a los individuos en estado de naturaleza es el deseo insaciable de aumentar su poder neutralizando el de los demás, es decir, el egoísmo y la ambición desmedida). Para Spinoza, por el contrario, el pacto fundacional que instituye el estado civil implica que ese estado social sólo es bueno si consolida o aumenta la potencia de los individuos. Éstos no renuncian a su derecho natural en beneficio del soberano, sino que lo conservan en el estado civil. El supuesto de Spinoza es que los

“A partir del hecho de que el poder por el que existen y actúan las cosas naturales es el mismísimo poder de Dios, comprendemos, pues, con facilidad, qué es el derecho natural. Pues, como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es otra cosa que su mismo poder, considerado en cuanto absolutamente libre, se sigue que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar. Ya que el poder por el que existe y actúa cada cosa natural no es sino el poder de Dios, el cual es absolutamente libre. Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder” (Spinoza, *Tratado político*, II, §§ 3 y 4, Madrid, Alianza, 1986, p. 85).

De esta idea del derecho natural se siguen consecuencias relevantes tanto para la teoría política como para la ética, pero aquí sólo nos referiremos a ésta. Hemos visto que, según la concepción antigua y cristiana, el derecho natural del hombre se define conforme al deber de realizar su esencia racional. De ahí se deduce que es contrario al derecho natural todo aquello que se opone a la razón y, particularmente, todo cuanto procede de las pasiones. La moral basada en esta visión menosprecia éstas como irracionales y propugna el dominio de la razón sobre las pasiones.

Por el contrario, de la identificación spinoziana del derecho natural con “el poder de la naturaleza” se infiere que nada puede ocurrir que sea contrario al derecho natural, pues todo ocurre por causas naturales y necesarias. En consecuencia, de esa idea del derecho natural no cabe deducir un sistema de deberes (las acciones virtuosas que elegimos hacer libremente porque supuestamente se ajustan a la ley natural) y de prohibiciones (las acciones viciosas que evitamos libremente hacer porque supuestamente la contravienen). O. Lo que es lo mismo, no puede deducirse una moral. Si el derecho natural de cada uno no es más que su potencia o poder natural, entonces tanto derecho tiene la conducta que se guía por la razón (tal como la entiende la moral), como la que se guía por el ciego deseo.

“Como aquí tratamos del poder o derecho universal de la naturaleza, no podemos admitir diferencia alguna entre los deseos que surgen en nosotros de la

hombres no son por naturaleza ‘malos’ (egoístas, ambiciosos, etc.), ni tampoco ‘buenos’. Ahora bien, el estado civil sólo es ‘bueno’ para los hombres razonables. La ética promueve a nivel individual un modo razonable de vivir y, en esa medida, es un presupuesto de la sociedad política.

razón y aquellos que proceden de otras causas. Pues, en realidad, tanto estos como aquellos son efectos de la naturaleza y explican la fuerza natural con la que el hombre se esfuerza en conservarse en su ser. Pues el hombre, sea sabio o ignorante, es una parte de la naturaleza, y todo aquello por lo que individuo es determinado a actuar debe ser atribuido al poder de la naturaleza, en la medida en que éste puede ser definido por la naturaleza de este o de aquel hombre. Porque, ya se guíe por la razón, ya por el solo deseo, no actúa sino en conformidad con las leyes o reglas de la naturaleza” (*TP*, II, § 5, p. 86).

De acuerdo con esto, la ética de Spinoza excluye enjuiciar la conducta humana conforme a los valores morales del bien y del mal, del vicio y de la virtud, y en su lugar plantea la tarea de conocer y explicar todos los afectos humanos como efectos necesarios de las leyes naturales.

(3) De lo anterior no se desprende que la ética de Spinoza carezca de una dimensión normativa y práctica. Al contrario, su objetivo principal es señalar cómo llegar a ser racional, mostrar en qué consiste guiarse por la razón, determinar cuál es el *poder* de la razón en relación con los afectos. En suma, cómo llegar a ser *libre*. Ahora bien, la respuesta a estas cuestiones sólo puede darse sobre la base del conocimiento de sus causas naturales⁴⁷.

“Que el hombre, como los demás individuos, se esfuerce cuanto puede en conservar su ser, nadir lo puede negar. Pues, si alguna diferencia cupiera concebir aquí, debería derivarse de que el hombre posee una voluntad libre. Ahora bien, cuanto más libre concibiéramos al hombre, más forzados nos veríamos a afirmar que es necesario que se conserve y sea cuerdo, como concederá sin dificultad todo aquél que no confunda la libertad con la contingencia. Efectivamente, la libertad es una virtud o perfección; y, por tanto, cuanto supone impotencia en el hombre, no puede ser atribuido a la libertad. De ahí que no cabe decir que el hombre es libre porque puede no existir o porque puede no usar de la razón, sino tan sólo en cuanto tiene potestad de existir y de obrar según las leyes de la naturaleza humana. Cuanto más libre consideramos, pues, al hombre, menos podemos afirmar que puede no usar de la razón y elegir lo malo en vez de lo bueno [...] Llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque éstas le determinen necesariamente a obrar. Pues la libertad. Pues la libertad no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar [...] Concluimos, pues, que no está en potestad de cualquier hombre usar siempre de

⁴⁷ Adelantemos una respuesta: la razón *puede* producir deseos o afectos que sean acciones (*TP*, II, 5).

la razón ni hallarse en la cumbre de la libertad humana, y que, no obstante, cada uno se esfuerza siempre cuanto puede en conservar su ser. Y como cada uno goza de tanto derecho como poder posee, cuanto intenta hacer y hace uno cualquiera, sea sabio o ignorante, lo intenta y lo hace con el máximo derecho de la naturaleza” (*TP*, II, §§ 7-9, pp. 88-91).

Varias cosas a destacar en este pasaje:

1. Spinoza establece ahí una distinción radical entre dos concepciones de la libertad humana: (a) la libertad como contingencia (o indiferencia), es decir, como elección de la voluntad entre alternativas contingentes (yo elijo entre X y Z por cuanto tanto X como Z son contingentes con respecto a mi voluntad); y (b) la libertad como determinación a obrar bajo la guía de la razón, esto es, por el conocimiento de causas que son necesarias –por cuanto responden a leyes naturales– y comprendidas como tales.
2. Spinoza hace suya esta idea de la libertad como autodeterminación e *identifica* la autodeterminación con el conocimiento racional de la necesidad. Partiendo de la premisa metafísica de que la Naturaleza es un orden racional, y de que comprender ese orden racional es *equivalente a* aceptarlo o a identificarse con él, Spinoza sostiene que para un ser humano que se guíe por la razón ni siquiera se plantea el problema de elegir entre alternativas diferentes, al igual que le ocurre al matemático que razone correctamente desde premisas verdaderas hasta conclusiones lógicamente necesarias. Según esta concepción de la libertad, la noción de 'elección' depende de una deficiencia de conocimiento, del grado de ignorancia. Una vez logrado cierto grado de conocimiento del orden necesario del universo –y de que uno forma parte del mismo–, el hombre racional queda a salvo de estar a merced de algo ajeno a él que sería desconocido y constrictivo⁴⁸.
3. Las teorías clásicas (romanas, cristianas, medievales) del derecho natural, que derivan éste de una ‘esencia’ teleológica que debe ser querida y realizada por el hombre, conciben a éste como un ser dotado de libertad de contingencia, y explican la virtud y el vicio como resultado de una elección: el hombre siempre puede elegir entre usar rectamente su razón o dejarse llevar por el ciego deseo, y en ello consiste ser virtuoso o vicioso, sabio o ignorante (los teólogos afirman incluso que hay un vicio –o pecado– original de la naturaleza humana que presupone que el primer hombre era libre de incurrir, o no, en él).

⁴⁸ Para una crítica de una concepción ‘positiva’ de la libertad como la de Spinoza, y de su identificación de la libertad con el conocimiento, véase: Isaiah Berlin, “Dos conceptos de la libertad” (1958), en *Libertad y necesidad en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pp. 133-182, y “De la esperanza y del miedo liberado” (1964), en *Conceptos y categorías*, Madrid, FCE, 1992, pp. 281-318.

4. Spinoza sostiene que todo individuo se esfuerza siempre cuanto puede en conservar su ser, y que todo cuanto intenta hacer y hace por conservarlo, lo hace conforme a las leyes de la naturaleza (por tanto, por necesidad, no por libertad de indiferencia), ya se trate de algo ‘virtuoso’ o de algo ‘vicioso’, ya se guíe por la razón o por el ciego deseo. Por lo tanto, actúe de un modo u otro, lo hace con un derecho absoluto de la naturaleza. Pues el derecho natural no se define por la ‘esencia’ (el ‘valor’, el ‘ideal’), sino por la potencia, y tanto el sabio como el ignorante actúan conforme a la potencia que tienen.
5. La concepción del derecho natural que Spinoza comparte con Hobbes implica sustituir el punto de vista de la libertad de indiferencia por el de la necesidad, y lleva a cuestionar la viabilidad de una moral. Si los hombres actúan como lo hacen por causas necesarias de la naturaleza, lo adecuado no será enjuiciar sus actos en términos de ‘virtud’ y ‘vicio’ e incitarles a que elijan la ‘virtud’ y se alejen del ‘vicio’, sino promover el conocimiento racional de esas causas. Ahora bien, Spinoza no renuncia a atribuir a este conocimiento una *dimensión normativa*. En esto va más allá de Hobbes, cuya teoría del derecho natural cierra la puerta a una moral, sin abrir otra alternativa. Spinoza, en cambio, al cerrar la puerta a una moral, abre la puerta a un discurso normativo alternativo al de la moral: el discurso de una *ética*.
6. La ética de Spinoza es una guía racional hacia la *libertad*, concebida como una *perfección* humana que puede lograrse o no lograrse. En lugar de entender la racionalidad como un rasgo específico de la esencia humana (es decir, como una propiedad metafísica) y la libertad como un presupuesto metafísico de la moralidad, Spinoza concibe la racionalidad como una capacidad que llega a realizarse en el conocimiento de las causas necesarias de nuestro ser y actuar, y entiende la libertad como una forma de autodeterminación que se obtiene mediante ese conocimiento. Ahora bien, así como todo cuanto intenta hacer y hace cada ser humano lo intenta y lo hace con el máximo derecho de la naturaleza, en cambio “no está en potestad de cualquier hombre usar siempre de la razón ni hallarse en la cumbre de la libertad humana” (*TP*, II, § 8, p. 81). El derecho natural hobbesiano basta para hacer tabla rasa de la moral, pero no proporciona la base de la ética spinoziana.

Así pues, junto con la perspectiva de las distinciones cuantitativas de potencia entre los individuos, la ética contempla una *oposición cualitativa entre diferentes modos de existencia*. Bajo esta perspectiva, la ética de Spinoza considera la oposición entre modos de existencia orientados hacia la libertad bajo la guía de la razón, y modos de existencia sometidos a la impotencia y la ignorancia. Llama la atención, a este respecto, que Spinoza habla a veces del ‘hombre fuerte’ o bien del ‘hombre libre’ (perspectiva de

la potencia), y otras veces del 'esclavo' o del 'impotente', pero no habla del 'hombre de bien' o del 'malvado' (perspectiva de la esencia).

En esta línea de pensamiento, la ética de Spinoza dice (1) que hay dos modos de existencia cualitativamente opuestos, (2) que tenemos una opción entre uno y otro, y (3) que en cualquier momento estamos bajo el uno o bajo el otro.

IX. AFECTOS: ACCIÓN Y PASIÓN

1) ¿Qué es tener una idea verdadera (adecuada)?

“El pensamiento verdadero se distingue no solamente por una denominación extrínseca, sino, sobre todo, por una denominación intrínseca. En efecto, si algún obrero concibe en su debido orden una obra, aunque tal obra nunca haya existido, ni haya de existir nunca, su pensamiento es, sin embargo, verdadero, y el pensamiento es el mismo, exista la obra o no [...] Así pues, la forma del pensamiento verdadero... no reconoce como causa un objeto, sino que debe depender de la potencia y de la naturaleza misma del entendimiento [...] Para investigar esto pongamos ante los ojos alguna idea verdadera de la cual sepamos con la más absoluta certeza que su objeto depende de nuestra potencia de pensar y que no tiene objeto alguno en la Naturaleza. Por ejemplo, para formar el concepto de la esfera decido figurarme una causa, a saber, un semicírculo que gira alrededor de su centro y que la esfera es como engendrada por su rotación. Esta idea es, sin duda, verdadera y, aunque sepamos que nunca esfera alguna ha sido engendrada así en la Naturaleza, esta percepción es, sin embargo, verdadera... Hay que señalar, además, que esta percepción afirma que el semicírculo gira; esta afirmación sería falsa si no estuviese unida al concepto de la esfera o a la causa que determina tal movimiento, es decir, si ella fuese una afirmación aislada” (Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, §§ 69, 71, 72. Madrid, Tecnos, 1989, pp. 34-36)⁴⁹.

Lo que hace verdadera una idea no es su correspondencia con un objeto externo a la mente, sino el modo como es pensada. Las ideas verdaderas no expresan una acción de las cosas sobre el entendimiento, sino una acción del entendimiento mismo. La verdad de una idea no depende, pues, de la existencia de su objeto, sino de la manera de pensar su esencia, es decir, del acto por el cual el entendimiento construye, por medio de una esencia, otra esencia. Spinoza denomina 'deducción' a esa construcción. Por ejemplo, si hacemos girar un semicírculo 360° en torno a su diámetro, construimos –deducimos– la idea (la esencia) de esfera. Mediante esta deducción (que se nos muestra así como un método genético de conocimiento), obtenemos un conocimiento verdadero o adecuado de la idea de esfera, pues conocemos la esencia de la esfera por su causa adecuada (por ese acto de la mente –ese pensarla– como efecto de la idea de semicírculo que gira sobre sí mismo).

⁴⁹ El *Tratado de la reforma del entendimiento* fue redactado probablemente hacia 1661 por Spinoza, que lo dejó inconcluso, y publicado póstumamente en 1677.

Sin embargo, sabemos que ninguna esfera existente se ha formado de hecho así. También sabemos que ningún semicírculo existente gira, ha girado o girará sobre sí mismo. En el acto de deducir una idea de sus causas “se trata simplemente de considerar cómo encajan nuestras ideas entre ellas..., de reconducirlas a una manera de pensar que sea por sí misma verdadera... Y vemos claramente que la afirmación de que el semicírculo gira sería falsa [inadecuada, confusa] si consideráramos únicamente el semicírculo... Pero la afirmación es verdadera, en cambio, si va asociada a la idea de una esfera”.⁵⁰ Ahora bien, para tener una idea adecuada de la esfera (o sea, para conocer adecuadamente su esencia) hemos de tener también una idea de un círculo (y, por tanto, la idea de una línea recta que gira sobre uno de sus extremos), y para tener una idea del círculo hemos de tener una idea de la línea recta, etc. “Sólo deducimos una idea de otra si ya poseemos una y otra idea. Es del todo necesario que cada paso de la deducción lo deducido sea conocido inmediata e intuitivamente como verdadero. Hay pues un conocimiento intuitivo e inmediato de toda esencia determinada”.⁵¹

Debemos tratar de comprender todas las cosas particulares del mismo modo que comprendemos la naturaleza y las propiedades de la esfera o del círculo, es decir, sin atender a su existencia, sino únicamente a su esencia en tanto que se deduce necesariamente de otras esencias (ideas). Así, por ejemplo, “tener una idea verdadera de la monarquía es representarse cómo tales costumbres, tales instituciones, tales ideas concebidas por tales hombres y tales acciones realizadas por tales hombres dan permanencia al poder de un solo hombre”.⁵² Siguiendo este método empleado por los geómetras, Spinoza pretende llegar, tanto como sea posible, a un conocimiento adecuado de los afectos humanos.

“Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” (III, prefacio, p. 144).

2) Afecciones y afectos

Cada cuerpo es una parte o modo de la Naturaleza (la sustancia única). En cuanto tal, necesariamente entra en relaciones con otros cuerpos e interactúa con ellos. En la interacción o encuentro de un cuerpo con otro cuerpo, o bien ambos se componen formando un todo más potente, o bien no se componen, en cuyo caso puede suceder que

⁵⁰ Alain, *Spinoza*, trad. de Maite Serpa, Hospitalet, Marbot, 2013, pp. 33.

⁵¹ Alain, *ibid.*, pp.37-38

⁵² *Ibid.*, p. 35.

uno de ellos llegue a descomponer la cohesión de las partes del otro, lo cual implica disminuir o incluso destruir su potencia. ¿Qué noción de potencia es esa que en cada encuentro está expuesta a aumentar o disminuir su grado de intensidad? La respuesta de Spinoza es: su esfuerzo por preservarse en la existencia, es decir, su *conatus*. ¿Qué es lo que efectúa o realiza en cada instante la potencia o *conatus* de un ser humano? La respuesta de Spinoza es: los *afectos*. Mi potencia es una capacidad que es efectuada en cada instante por mis afectos. Hay una correlación estricta entre la noción de potencia (lo efectuado) y la noción de afecto (lo que la efectúa). ¿Qué entiende Spinoza por afectos?

“Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. Si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por 'afecto' una acción; en los otros casos, una pasión” (III, def. III, p. 183).

Spinoza llama **afecciones** a esas modificaciones de la potencia de un cuerpo. En el ser humano, las afecciones de su cuerpo –las modificaciones de su potencia– se reflejan en su alma, bajo el atributo del pensamiento, como ideas de tales afecciones. Pues bien, los **afectos** son las ideas de esas afecciones corporales, en cuanto conllevan en el hombre la conciencia de ellas.

1º) En la definición citada, se dice que los afectos son afecciones (tanto del cuerpo como del alma). ¿Significa lo mismo ‘afecto’ que ‘afección’? No exactamente. Una **afección** es el efecto instantáneo de una cosa sobre mi potencia, la impresión de un cuerpo exterior sobre el mío. Toda afección, *en un momento dado*, efectúa mi potencia tanto como pueda serlo. Pero, bajo el punto de vista de la *duración*, la afección hace variar mi potencia, que unas veces se ve aumentada y otras disminuida con respecto al estado precedente. Lo que Spinoza llama **afecto** es el aumento o la disminución, es decir, el *paso* de una afección a otra (por tanto, algo que tiene duración, no algo instantáneo como la afección).

2º) Según la definición, los afectos efectúan o actualizan la potencia de un cuerpo de dos maneras posibles: *aumentándola* o *disminuyéndola*. Así pues, la escala cuantitativa de la potencia es una sola, pero esa escala tiene dos polos: la potencia se actualiza, o bien en el sentido de aumentarla, o bien en el sentido de disminuirla. Unos afectos la aumentan y otros la disminuyen. La potencia no existe como una cantidad fija, sino como una relación entre cantidades, como *pasando* de una cantidad a otra, de una potencia mayor a una potencia menor, o viceversa.

3º) Si la potencia puede aumentar o disminuir, y su efectuación depende de los afectos, entonces aumentará o disminuirá en función de los afectos que la efectúen. Y

hay dos afectos básicos, que se sitúan en los dos polos de la escala: la **alegría** y la **tristeza**, que Spinoza define en términos de transiciones hacia una mayor potencia (alegría) o hacia una menor potencia (tristeza).

“El alma puede padecer grandes cambios, y pasar, ya a una mayor, ya a una menor perfección, y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. De aquí en adelante, entenderé por *alegría* una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. por *tristeza*, en cambio, una pasión por la cual al alma pasa a una menor perfección” (III, prop. XI, escolio, p. 195).

Todos los demás afectos se encuadran bajo uno u otro de esos dos afectos básicos (por ejemplo, el amor, el contento de sí mismo, la seguridad y la estimación son afectos alegres, mientras que el odio, la humildad, el arrepentimiento y la compasión son afectos tristes).

4º) Además de la alegría y la tristeza, hay un tercer afecto básico: el deseo, que puede surgir tanto de un afecto alegre (p.e. el amor), como de un afecto triste (p.e. el odio).

“Entre *apetito* y *deseo* no hay diferencia alguna, si no es la de que el deseo se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito” (III, prop. IX, escolio, p. 194). “Fuera de estos tres, no reconozco ningún afecto primario: mostraré, efectivamente, a continuación que los demás surgen de estos tres” (III, prop. XI, escolio, p. 195).

3) Pasión y acción

Junto con el **deseo** (o *conatus*), la **alegría** y la **tristeza** son consideradas por Spinoza como las pasiones básicas o primitivas, en cuyos términos se definen todas las demás pasiones. Son **pasiones**, no sólo en el sentido popular de la palabra, sino también en un sentido técnico: surgen a partir de la asociación *pasiva* de ideas, es decir, de ideas de las que el alma es causa sólo parcial. Al experimentarlas, estamos simplemente reaccionando ante causas exteriores. Cuando en la vida ordinaria disfrutamos y perseguimos ciertas clases de cosas, o las odiamos y evitamos, las ideas que nos hacemos acerca de esas pasiones son confusas, pues representan sólo las interacciones entre nuestros cuerpos y otras partes de la Naturaleza, y no muestran la naturaleza de nuestros cuerpos y de los cuerpos exteriores según su puesto propio en el orden causal de la Naturaleza (Hampshire 1968: 97-98). Pues bien, cuando percibimos algo que ocurre en nosotros o en otros cuerpos como inserto en ese orden causal y lo entendemos clara y distintamente como un efecto necesario de las leyes de la Naturaleza, entonces esa percepción es una **acción** nuestra, no una pasión.

“Digo que obramos, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padecemos*, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial” (III, def. II, p. 183).

Las pasiones pueden ser de alegría o de tristeza, mientras que las acciones son siempre de alegría. Veamos. Una **pasión** es un afecto causado en un encuentro con otra cosa. Si esa otra cosa se compone conmigo e incrementa mi potencia, es una pasión de alegría; si no se compone conmigo y disminuye mi potencia, es una pasión de tristeza. “Cuando nos encontramos con un cuerpo exterior que no conviene al nuestro (es decir, cuya relación no se compone con la nuestra), todo ocurre como si la potencia de este cuerpo se opusiera a nuestra potencia operando una sustracción, una fijación; se diría que nuestra potencia de acción ha quedado disminuida o impedida, y que las pasiones correspondientes son de *tristeza*. Por el contrario, cuando nos encontramos con un cuerpo que conviene a nuestra naturaleza y cuya relación se compone con la nuestra, se diría que su potencia se suma a la nuestra; nos afectan las pasiones de *alegría*, nuestra potencia de acción ha sido aumentada o auxiliada”.⁵³ Pongamos un ejemplo:

“El *amor* no es sino la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior, y el *odio* no es sino la tristeza, acompañada por la idea de una causa exterior” (III, prop. XIII, escolio, p. 198).

Tanto el amor como el odio son *pasiones* por cuanto, al experimentar estos afectos (o sentimientos), los atribuimos a causas externas. Spinoza dice que estos afectos los sentimos “acompañados de la idea de una causa externa” (la persona amada u odiada, en cada caso). Esta idea es una idea de segundo nivel (específica de la mente humana) que acompaña al afecto, el cual en sí mismo incluye una afección del cuerpo y una idea –de primer nivel– de esta afección (ver III, def. III, p. 145). La diferencia entre el amor y el odio estriba en el modo como uno y otro afectan a nuestra potencia: el amor es un sentimiento que aumenta nuestra potencia, y por esto es una alegría, mientras que el odio es una tristeza porque la disminuye.

Así pues, cuando siento una emoción a la que asocio la idea de una cosa externa como causa de la misma, soy **pasivo** con respecto a ella, ya se trate de una alegría o de una tristeza. En ambos casos, tengo una idea inadecuada o confusa de su causa. Por el contrario, la idea que acompaña a una emoción es “adecuada” si es percibida en conexión lógica con otra(s) idea(s) previa(s) de mi mente como siguiéndose

⁵³ G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit., p. 3.

necesariamente de ella(s). En ese sentido, esa emoción es una **acción** mía, pues yo no soy pasivo, sino activo con respecto a ella. Los afectos que son acciones no pueden ser más que alegrías. Dicho de otro modo, cuando la alegría tiene su causa en la propia naturaleza de uno, se trata de una *alegría activa*.

Spinoza no entiende por *acción* algo incausado o iniciado absolutamente por la voluntad del agente. Por el contrario, una acción es un acto del cual el agente tiene una idea adecuada por cuanto lo entiende como causado necesariamente conforme al orden causal de la naturaleza. Y en cuanto lo entiende así, él es causa adecuada de ese acto. En cambio, una pasión es un acto del que el agente no tiene una idea adecuada, sino una idea incompleta o confusa ¿Por qué? Porque al atribuir el agente dicho acto a una causa externa, ésta sólo puede presentarle el efecto como algo contingente. Así, por ejemplo, el acto de huir ante un león, o de prestar ayuda a otro para obtener su agradecimiento, no son acciones. Los hombres a menudo creen actuar cuando no hacen sino padecer. Y atribuyen a su voluntad o a causas externas (ideas inadecuadas) la causación de lo que no entienden a partir de la necesidad de la naturaleza (ideas adecuadas). En este punto procede plantearse esta cuestión: ¿cuál es el propósito de la *Ética* de Spinoza en relación con las pasiones? Una respuesta a esta pregunta ha de partir de la base de que cualquier programa moral de erradicación de las pasiones está condenado al fracaso, pues es imposible que los seres humanos dejen de tener pasiones.

“Padecemos en la medida en que somos una parte de la Naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes” (IV, prop. II, p. 271). “Es imposible que el hombre no sea una parte de la Naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios que los que son inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales será causa adecuada” (IV, prop. IV, p. 272). “De aquí se sigue que el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones” (IV, prop. IV, corolario, p. 273).

Puesto que por ser necesariamente una parte de la Naturaleza cada ser humano no puede concebirse sin las otras partes, es necesario que en cada momento de nuestra existencia entremos en interacción con otros seres y seamos afectados por ellos. Es, pues, imposible que el hombre sea sólo activo (únicamente la sustancia es absolutamente activa). Consecuentemente, Spinoza no se plantea en su *Ética* el objetivo de extirpar las pasiones. Pero tampoco se propone dominarlas ni reprimirlas mediante la razón.

(1) Esto le distancia de **Platón**, quien promueve una estrategia de control racional de las pasiones, mediante el doble registro de la persuasión y de la coacción: la parte racional o *logistikón* (→ el gobernante filósofo) modera la parte irascible o impulsiva o *thymós* (→ los guardianes de la razón) y, al propio tiempo, lo educa para reprimir la parte concupiscente que es capaz sólo de deseos bajos *epithymetikón* (→ las

capas más bajas del pueblo). Platón aboga por la moderación de pasiones (*metropatheia*), y para ello asigna a la razón la tarea de sujetarlas o reprimirlas.

(2) Spinoza se distancia también del **estoicismo antiguo**, que no propugna la mesura o templanza de las pasiones, sino que propone combatir las frontalmente. Los estoicos contemplan la oposición entre la razón y las pasiones no como una lucha entre dos elementos de su alma, sino más bien según el modelo de la salud y la enfermedad. De acuerdo con este modelo, todas las pasiones son como enfermedades (perturbaciones, agitaciones violentas) que trastornan mentalmente al individuo. No son el producto de una facultad impulsiva o desiderativa del alma, como en Platón, sino disturbios patológicos del alma. Ello explica que los estoicos abogaran por una estrategia de eliminación total de las pasiones (*apatheia*).⁵⁴

(3) Spinoza tampoco acepta la estrategia de gobierno de las pasiones por la razón propugnada por **Descartes**. Las pasiones son, según Descartes, el resultado de la influencia sobre la glándula pineal de ciertos movimientos del cuerpo. Ahora bien, como el alma también puede actuar por propia iniciativa sobre esta glándula para producir efectos en el cuerpo (así ocurre en todos los movimientos voluntarios del cuerpo, como cuando sentimos deseo de levantar el brazo y éste se levanta), Descartes afirma que puede e incluso suele suceder que estos dos impulsos sean contrarios, y que el más fuerte impida el efecto del otro. Este es el tipo de *conflicto* que puede darse entre las *pasiones* y la voluntad, en cuanto principio de las *acciones* del alma, esto es, de las percepciones que experimentamos que proceden directamente de nuestra alma y

⁵⁴ Así como Platón consideraba el alma como algo complejo que consta de diferentes partes o principios de acción, los estoicos consideraban el alma como algo unitario. Concretamente, ellos pensaban que hay un único principio de donde emanan todas las acciones del individuo, tanto las correctas como las incorrectas, y denominaron a ese principio *hegemonikón*, que literalmente significa 'capaz de mandar'. Hay, por tanto, un principio único capaz de dirigir todas las acciones del individuo, que a veces es comparado con una ciudadela o acrópolis fortificada que controla militarmente, desde lo alto y desde dentro, a la población. Ese principio, que tiene su sede generalmente en el corazón y que desde muchos puntos de vista tiene en el término 'personalidad' su equivalente moderno más convincente, puede tomar estados diferentes. Esos estados son básicamente dos: la racionalidad y la irracionalidad. Esto parece chocar con la tendencia estoica a identificar el *hegemonikón* en nosotros con la razón divina en el universo. Pero no hay incoherencia entre ambas cosas. Los estoicos identifican la razón divina con una fuerza ordenadora que gobierna el mundo de manera inexorable y providente. Esa razón divina penetra todos los grados de la naturaleza, pero es con el más elevado de ellos —a saber el *hegemonikón* humano— con el que guarda más afinidad, pues sólo éste es capaz de tener conocimiento del orden universal de la naturaleza, venerarlo y conformarse a él. En tanto que es principio rector que guía las acciones del hombre, el *hegemonikón* es racional. Pero como, a su vez, ese principio puede pervertirse en el hombre (cosa que no puede suceder en la razón universal), hay un sentido en que es susceptible de ser racional o irracional. Las pasiones son estados irracionales —impulsos excesivos— del *hegemonikón*, mientras que el estado racional de éste es consecuencia de dejarse llevar por los juicios correctos de la razón.

parecen depender sólo de ella. Tales conflictos o combates son inevitables, en la medida en que nuestras pasiones no pueden ser directamente excitadas ni suprimidas por la acción de nuestra voluntad. Sin embargo, la voluntad sí puede *dominarlas absolutamente* de una manera *indirecta*, mediante juicios del entendimiento acerca de los beneficios o perjuicios que las pasiones nos puedan causar.⁵⁵

(4) Frente a las estrategias de control de las pasiones por una razón educadora o represora (Platón), de supresión de las pasiones mediante el uso terapéutico de la razón (estoicos), y de dominio de las pasiones mediante la voluntad racional (Descartes), **Spinoza** plantea una estrategia de comprensión. Lo que él se propone conocer las verdaderas causas de nuestras pasiones y, de este modo, transformar su energía en actividad orientada hacia la felicidad, volviendo a los seres humanos más activos y menos pasivos.

Spinoza no afirma categóricamente que podemos ser causa adecuada de todas nuestras afecciones, sino que formula hipotéticamente que podemos llegar a serlo de algunas de ellas. Su punto de vista es que, de manera inmediata, atribuimos nuestros afectos a causas externas, pues nuestra situación inicial se define por interactuar con otros cuerpos, ser afectados por ellos e interpretar, tanto la interacción como las afecciones, mediante la experiencia vaga (el conocimiento de primer nivel). Lo que Spinoza defiende es que, a partir de esta situación inicial, y mediante el uso del entendimiento (conocimiento de segundo nivel), podemos llegar a descubrirnos a nosotros mismos como causa adecuada de ciertas afecciones que inicialmente atribuimos a causas externas; y que, en la medida en que lo logramos, reducimos nuestra pasividad y somos más activos y, en esa medida, más libres. Como veremos, el camino para conseguirlo no consiste en reprimir nuestras pasiones, sino en transformar pasiones en acciones.

4) Una guía de los temas X y XI siguientes

1. Nuestra situación de partida es esta: Cada cosa singular, como parte o *modo* que es de la Naturaleza, por ser finita entra necesariamente en contacto con otras cosas singulares.

⁵⁵ Así, por ejemplo, si queremos excitar el valor y suprimir el temor, "no basta con tener la voluntad de ello, sino que hay que dedicarse a considerar las razones, los objetos o los ejemplos que persuaden de que el peligro no es grande, de que siempre se está más seguro defendiéndose que huyendo, de que se tendrá la gloria y el júbilo de haber vencido, mientras que de haber huido o de otras actitudes parecidas no se puede esperar más que lamentaciones o vergüenza" (Descartes, *Las pasiones del alma*, § 45). Este tipo de consideraciones son los "juicios firmes y determinados referentes al conocimiento del bien y del mal" que en el § 48 califica Descartes de "armas propias" de la voluntad para resistir y vencer ciertas pasiones que amenazan con esclavizar el alma.

Así, por ejemplo, en la medida en que yo tengo encuentros con otras cosas e interactúo con ellas, continuamente ocurre, en mí o fuera de mí, algo de lo que soy causa (cf. III, def. II). Pero ¿en qué sentido lo soy? Puedo serlo de dos maneras diferentes:

1.1. Tengamos en cuenta que cada modo individual es una *esencia singular* (cf. III, prop. VII) que se define por un *grado de potencia* para perseverar en su ser, al cual corresponde una *relación característica* de movimiento y reposo y una *capacidad de afección*. Pues bien, si puedo entender clara y distintamente eso que ocurre como algo que se sigue de mi naturaleza o esencia –es decir, si puedo tener de ello una idea adecuada mediante nociones comunes– entonces soy su *causa adecuada* o, dicho de otra manera, eso que ocurre es una *acción* mía.

– Un *afecto* es el resultado de una *afección* del propio cuerpo (cf. III, def. III).

– Un afecto es una *acción* si se sigue de una afección de mi cuerpo de la que yo soy la causa adecuada (*ibid.*).

– Una acción siempre incrementa la propia potencia.

1.2. Si, por el contrario, eso que ocurre no puedo entenderlo como siguiéndose de mi sola naturaleza, sino como siguiéndose también de los efectos de otros cuerpos sobre el mío (Spinoza llama *imágenes* a esos efectos), entonces soy su causa inadecuada o parcial, y eso que ocurre es una *pasión* mía (cf. III, def. II).

– Una *pasión* es un afecto que se sigue de una afección del propio cuerpo por otro cuerpo, esto es, por una causa exterior.

– En la medida en que yo no soy la causa adecuada de mis pasiones, tengo una idea inadecuada o confusa de cualquier pasión mía (cf. III, def. general de los afectos).

– Una pasión puede, o bien aumentar mi potencia, en cuyo caso es una *pasión alegre*, o bien disminuirla, en cuyo caso es una *pasión triste*. Cuando me encuentro con otro cuerpo que no se compone con el mío, la potencia del otro cuerpo disminuye mi potencia, y las potencias correspondientes son de tristeza; y si se compone con el mío, ocurre lo contrario.

2. Partiendo de estas alternativas que se nos presentan en los encuentros que habitualmente tenemos con otros cuerpos, ¿qué es lo que podemos hacer respecto a nuestros afectos para la conservación de nuestro propio ser en que consiste la *felicidad* (cf. IV, prop. XVIII, escolio)?

2.1. “Es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada” IV, prop. IV). En consecuencia, “el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones” (*ib.*, corolario).

2.2. Ahora bien, podemos tratar de *transformar pasiones en acciones* (cf. V, prop. III), lo cual implica que podemos *entender* lo que nos ocurre como siguiéndose de

nuestra propia naturaleza, es decir, podemos entenderlo como efecto de las leyes necesarias de la Naturaleza. En esto consiste actuar bajo la *guía de la razón*.

2.3. Ese entender es *liberador*, no en el sentido de dejar de tener pasiones, sino en el sentido de no vivir bajo la esclavitud de las pasiones.

X. DE LA IMAGINACIÓN A LA RAZÓN

1) La situación inicial

¿Cuál es nuestra situación de partida? Es la situación constantemente renovada en que *de hecho* nos encontramos, que no se define por el conocimiento (Platón), ni por la racionalidad (Aristóteles), ni por el pensamiento (Descartes), ni por la libertad (Rousseau). Estas respuestas remiten a una concepción del ser humano como una sustancia que tiene una naturaleza esencial, cosa que Spinoza rechaza. El conocimiento, la racionalidad y la libertad son algo que el hombre puede *llegar a ser*, no algo que *es*.

En los autores mencionados, se parte de situaciones que hay que *trascender negándolas* (la opinión, en Platón; la irracionalidad, en Aristóteles; los prejuicios, en Descartes; la esclavitud, en Rousseau), para acceder a una esencia humana concebida como un *valor ideal* o *fin* que *debe ser* realizado. En Spinoza, por el contrario, se parte de una *situación fáctica* que hay que *modificar* mediante el conocimiento adecuado de sus causas.

En esa situación de partida, estamos a merced de los encuentros. Ahora bien, eso es el *riesgo permanente* de ser destruido, pues hay cuerpos más fuertes que el mío y cuyas relaciones no se componen con las mías:

“En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida” (IV, axioma, p. 269).

La situación inicial se define, además, por el *desconocimiento* acerca de la propia potencia. No sé de qué soy capaz. Nadie lo sabe, de entrada. Con lo que cuento, de entrada, es con el *conatus* de la inteligencia, es decir, con el esfuerzo o tendencia a *aprender las relaciones que se componen y las que no se componen*, un aprendizaje por ensayo y error de qué encuentros me convienen y cuáles no, para ir seleccionando los encuentros que aumentan mi potencia de actuar y evitar los que la disminuyen. En la próxima clase veremos cómo se lleva a cabo este aprendizaje.

2) El primer grado de conocimiento: la imaginación

En la situación inicial de *no saber*, en la que comienza el aprendizaje, sólo contamos con una manera de contemplar las cosas que contiene estos dos elementos: *percepciones* consistentes en experiencias vagas de los sentidos, y *recuerdos* basados en

asociaciones de signos. Ambos elementos integran lo que Spinoza llama “conocimiento de primer género, opinión o imaginación”:

“Percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: *primero*, a partir de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento: y por eso suelo llamar a tales percepciones 'conocimiento por experiencia vaga'; *segundo*, a partir de signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas. En adelante, llamaré, tanto al primer modo de considerar las cosas como a este segundo, 'conocimiento del primer género', 'opinión' o 'imaginación’” (II, prop. XL, escolio II, p. 157).

Centrémonos en la primera manera de *imaginar* las cosas, que es aquella que se basa en las percepciones sensoriales. Analicemos el siguiente ejemplo de Spinoza:

“Cuando contemplamos el Sol, imaginamos que dista de nosotros aproximadamente doscientos pies, en lo que nos equivocamos mientras ignoramos su verdadera distancia; ahora bien, conocida esa distancia, desaparece el error, ciertamente, pero no aquella imaginación, es decir, la idea del Sol que explicita su naturaleza sólo en la medida en que el cuerpo es afectado por él” (IV, prop. 1, escolio, p. 270).

Aquí conviene distinguir varias cosas:

(1) Yo *veo* el sol, es decir, mi cuerpo –mis ojos, mi cerebro– recibe una impresión del sol (esto es lo que Spinoza llama una *imagen*).

(2) Yo *imagino* que el sol está a una distancia de unos 200 pies. Esta es una idea que explica mi imagen o impresión del sol sólo en tanto que mi cuerpo es afectado por él. Se trata de una idea inadecuada, es decir, confusa –pues confunde la naturaleza del sol con la naturaleza de mi cuerpo– y mutilada –pues dice algo del efecto, pero no de la causa.

(3) Si más tarde llego a *conocer* la verdadera causa de mi imagen del sol por medio del *entendimiento* (mediante observaciones y razonamientos, que es como la conocen el astrónomo y el fisiólogo), entonces *sabré* que aquella imaginación era errónea. Sólo el entendimiento puede tener una *idea adecuada* –clara y distinta– de la causa de esa impresión, en la medida en que llegue a conocer este efecto como producido por la naturaleza misma del sol.

(4) Sin embargo, este conocimiento adecuado no hará desaparecer aquella imaginación, pues seguiré *imaginando* que el sol está cerca, a pesar de *saber* que no lo está.

(5) ¿Quiere esto decir que el error persiste cuando conozco la verdad? Evidentemente, no. El error se produce cuando mi mente, a partir de la impresión del sol sobre mi cuerpo –que, según Spinoza, es una “experiencia vaga”–, saca de ese efecto conclusiones sobre la naturaleza del sol. Y caemos en ese error porque no advertimos que las afecciones de los cuerpos exteriores sobre nosotros nos dicen más de la naturaleza de nuestro cuerpo que de la naturaleza del cuerpo exterior.

“Pues una imaginación es una idea que revela más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior, y no, ciertamente, de un modo distinto, sino confuso: de donde proviene que se diga que el alma yerra” (IV, prop. 1, escolio, p. 270).

Ahora podemos calibrar mejor la insistencia de Spinoza en denunciar los errores que se siguen de basarse únicamente en la imaginación, es decir, en una forma de conocimiento que, en lugar de conocer un efecto por su causa (mi imagen del sol como un efecto causado por la naturaleza del sol y por la naturaleza de mi SNC), puesto que desconoce la causa, *interpreta* el efecto como un *signo* que dice algo relativo a mí (antropocentrismo) y, así, interpreto que forma parte de la naturaleza del sol el *ser* un disco redondo, luminoso y caliente, y que *es* todo eso *para* darnos a nosotros luz y calor, etc. Cuando Spinoza dice 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” (I, apéndice, p. 96),

se refiere a este modo de proceder. Al igual que tenemos impresiones de colores, sonidos, calor y frío, etc., también tenemos voliciones y deseos, pero, como éstos son inmediatamente percibidos o sentidos separados de sus causas, en lugar de conocerlos adecuadamente (o como efectos de sus verdaderas causas), los interpretamos como signos de algo que consideramos propio y exclusivo de nuestra naturaleza, a saber, estar dotados de libertad y de voluntad absoluta. Pero esto es una ficción de la imaginación.

Por lo que respecta a los **afectos**, el estado inicial en que nos encontramos es similar al de las impresiones sensoriales (ejemplo del sol), es decir, habitualmente no tenemos un conocimiento adecuado de sus causas, sino que nos formamos ideas inadecuadas basadas en la imaginación (en asociaciones de ideas, en recuerdos, etc.). Una gran porción de la parte III de la *Ética* (proposiciones XII-XL) está dedicada a la mecánica de la imaginación en la producción de los afectos, es decir, al modo habitual

según el cual conocemos nuestros afectos mediante ideas inadecuadas. Valga de muestra este ejemplo:

“Si alguien imagina que la cosa amada se une a otro con el mismo vínculo de amistad, o con uno más estrecho, que aquel por el que él solo la poseía, será afectado de odio hacia la cosa amada, y envidiará a ese otro” (III, prop. XXXV, p. 217).

Esta proposición viene a decir: (a) que el odio de A hacia B es una pasión, o sea, un afecto acompañado de la idea de una causa externa (la idea, en este caso, es la *imaginación* de A de que odia a B a causa de que estima a C); (b) que la envidia de A respecto a C es una pasión acompañada por la idea de esa misma causa externa; y (c) explica los celos de A como resultado de la combinación de ambas pasiones. Veamos esto con más detalle.

Llamamos celos a un odio hacia una persona amada acompañado de envidia hacia otro al que imaginamos unido a ella; es decir, a una fluctuación del ánimo surgida del amor y del odio simultáneamente, acompañada de la idea de un tercero al cual se le envidia. El odio que se siente hacia la persona amada será mayor en proporción a la alegría que solía afectar al celoso por el amor recíproco (por ejemplo, si el amor era grande la odiará más que si no lo era), y también en proporción al afecto del que había estado afectado hacia aquél que imagina unido a la persona amada (por ejemplo, si odiaba al otro, por eso mismo odiará más a la persona amada, pues imagina que ella afecta de alegría a otro que él odia).

Toda esta labor de la imaginación –este cúmulo de ideas confusas– es para el celoso una fuente de *padecimiento*. ¿Qué puede hacer para mitigarlo? Spinoza dice: guiarse por la razón (el entendimiento). Pero, en un caso así, ¿qué significa eso? Significa iniciar un proceso de reflexión que conduzca al descubrimiento de las causas reales de sus celos. Como ocurría en quien imagina el sol como un disco cercano a partir de los efectos de su percepción, el celoso *interpreta* las causas de sus celos *sólo a partir de las relaciones inmediatas* entre él y los otros, es decir, sólo tiene una idea inadecuada de la causa de sus celos, no un conocimiento adecuado. Para obtener tal conocimiento, tendría que abrir su visión a un contexto causal más amplio que conectara en su mente de manera deductiva (ej. de la esfera) sus celos con un conocimiento de la naturaleza de la mente humana, de tal modo que conociera sus celos como un efecto necesario de esa conexión. Pero este conocimiento a partir de leyes naturales ya no sería obra de la imaginación, sino del entendimiento. Un conocimiento de este género tendría un efecto liberador sobre sus celos. No es que éstos desaparecerán sin más, pero él los verá bajo otra luz y eso mitigará su padecimiento; es decir, incrementará su potencia de actuar.

3) El camino de los afectos

Como hemos apuntado, para Spinoza no hay otro punto de partida del aprendizaje de con qué cuerpos nos componemos y con cuáles no, que este primer grado de conocimiento (imaginación) que, en realidad, es confusión e ignorancia. “No hay ninguna posibilidad de *cogito* en Spinoza. No hay ninguna posibilidad de captación de un ser pensante. No puedo conocerme más que por las afecciones que experimento, es decir, por la impresión de los cuerpos sobre el mío” (Deleuze 2008: 293). ¿Cómo superar este estado en el que sólo tenemos ideas inadecuadas, ese mundo confuso y oscuro de la imaginación?

La respuesta de Spinoza es que disponemos de dos afectos –en realidad, va a ser uno solo– que nos permiten ir más allá de ese estado de confusión. Se trata de la **alegría** (aumento de potencia) y la **tristeza** (disminución de potencia). Son esos afectos los que nos pueden *indicar* si nos movemos en la dirección de superar el estado de confusión o nos estancamos en él. Pero, ¿porqué sólo esos dos afectos? Porque todos los demás son, o bien afectos de tristeza, o bien afectos de alegría. Todos los afectos se sitúan en algún punto de una escala cuyos polos son la alegría y la tristeza.

El primer impulso de la *razón* en el estado de confusión en que de hecho nos encontramos consiste en tratar de *seleccionar sólo alegrías* tanto como *esté en nuestra mano*. Varias observaciones, a propósito de esto:

(1) ¿Por qué sólo alegrías? ¿Es que no hay tristezas buenas, o algo bueno en la tristeza? Por ejemplo, la humildad, el arrepentimiento y la vergüenza son, según Spinoza, afectos tristes (III, definiciones de los afectos XXVI, XXVII y XXXI). ¿Es que no hay nada bueno en esos afectos? No, pues son afectos que disminuyen mi potencia de obrar –precisamente en eso consiste ser tristes–, y lo que disminuye mi potencia no puede ser bueno, sino que es malo. Por tanto, “cada vez que vea a alguien que intenta persuadirme de que en la tristeza hay algo bueno, útil o fecundo, oleré en él un enemigo, no sólo de mí mismo, sino del género humano. Es decir, oleré en él un tirano, o el aliado de un tirano pues sólo el tirano tiene necesidad de tristeza para asentar su poder” (Deleuze 2008: 300).

(2) ¿Por qué ‘tanto como esté en nuestra mano’? Porque hay tristezas inevitables. Alguien a quien amo muere. Eso es una tristeza inevitable. No está en mi mano no sentirla. Spinoza no dice que hagamos lo posible para que no nos afecte, como decían algunos estoicos (Epicteto, Marco Aurelio). Pero si no invita a que hagamos algo para no sentirla, sí invita a que hagamos esto: no hundirnos en ella. Si me abandono a ella, la propia tristeza me puede indicar que mi potencia va disminuyendo, que voy a peor. Pero, ¿por qué no podría experimentar en ello una extraña alegría?

(3) Esta pregunta pone de manifiesto que eso de seleccionar alegrías no es tan simple. ¿Por qué? Porque no hay una línea de separación neta que mantenga a un lado alegrías puras y al otro tristezas puras, sino que hay mezclas. Pongamos algunos ejemplos:

“La *envidia* es el odio, en cuanto afecta al hombre de tal modo que se entristece con la felicidad de otro y se alegra con su mal [...] La *misericordia* es el amor, en cuanto afecta al hombre de tal modo que goza en el bien de otro y se entristece con su mal” (III, def. afectos, XXIII i XXIV, p. 251).

La envidia es una tristeza porque es una forma de odio, y la esencia del odio es la tristeza (es decir, la disminución de la potencia del que siente odio). Y, en efecto, sentir envidia es sentir que la felicidad del otro disminuye la potencia de uno mismo (me hace sentirme triste por no poseerla yo). Pero la envidia se expresa de dos maneras: entristeciéndome del bien del otro y alegrándome de su mal. Ahora bien, esta alegría es una alegría triste o envenenada de tristeza (en cierta manera me afirma en mi potencia, pero lo hace por odio al otro, que es un afecto esencialmente triste). Algo así sucede también con la compasión o misericordia. En tanto que la compasión es una forma de amor que se alegra del bien del otro, mantiene o refuerza la potencia del compadeciente. Lo sorprendente es que Spinoza diga que, en tanto que el compadeciente se entristece por el mal del otro, su amor es un amor triste. ¿Qué quiere decir con esto? Pues que es una forma de amor que disminuye la potencia del compadeciente, que le vuelve inoperante respecto al mal del otro (cf. *La piedad peligrosa*, de Stefan Zweig).

También en el odio interviene una forma de alegría:

“En la medida en que despreciamos la cosa que odiamos, negamos su existencia, y, en esa medida, nos alegramos” (III, def. afectos, XI, explicación, p. 248).

Cuando un cuerpo no me conviene o no se compone con el mío, disminuye mi potencia de actuar, o sea, soy afectado de tristeza. El odio es el esfuerzo que entonces hago, en virtud de mi potencia, para imaginar la destrucción del objeto que me afecta de tristeza, de tal modo que, si imagino su destrucción, experimento una alegría (un incremento de mi potencia). Ahora bien, ésta no deja de ser una alegría triste, pues es un incremento de mi potencia que en el fondo nace de la disminución de mi potencia causada por el otro.

(4) Spinoza afirma que las formas de alegría que intervienen en los afectos de tristeza no son de la misma naturaleza que las alegrías que intervienen en los afectos que afirman o incrementan la propia potencia. Un ejemplo:

“El *contento de sí mismo* es una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar” (III, def. afectos, XXV, p. 251).

La alegría (aumento de potencia de obrar) que surge de la consideración de la propia potencia de obrar no encierra ninguna forma de tristeza (es decir, no es contrarrestada por ninguna disminución de la propia potencia). Esa alegría es sólo buena (‘bueno’ es lo que afirma la propia potencia), no contiene nada malo. Es una alegría directa y completa. Pero supongamos que alguien dice: “No deberías complacerte en tu propia potencia, sino considerar tu propia debilidad”. Quien dice algo así nos induce a ser humildes, queriendo hacer pasar la humildad por algo virtuoso y bueno. Pero, según Spinoza, la humildad es un afecto triste (una tristeza que brota de que el hombre considera su impotencia o debilidad), y, por tanto, disminuye la propia potencia y no puede ser bueno. Por tanto, promover la humildad es promover la impotencia (algo que interesa al tirano para imponer la suya y destruir la ajena).

(5) Habida cuenta de lo anterior, importa aprender a seleccionar aquellos afectos alegres en los que no intervienen alegrías tristes. En la formación de este arte de seleccionar la *razón* tiene un papel: nos empuja a conocer de qué soy capaz, a conocer qué encuentros con otros cuerpos me convienen y cuáles no, es decir, qué afecciones –o sea, impresiones, imágenes, ideas– de otros cuerpos producen en mí afectos de alegría y qué afecciones me producen afectos tristes. Y, sobre esa base, la razón me indica que me componga con aquellos que incrementan mi potencia y que me aleje de aquellos que disminuyen mi potencia.

(6) Sin embargo, en tanto que mis afectos están determinados por la imagen de cuerpos exteriores –o bien, en tanto que sólo conozco esos cuerpos por los efectos que tienen sobre el mí–, mis afectos son pasivos, tanto si aumentan mi potencia como si la disminuyen, puesto que remiten a los efectos de otro cuerpo sobre mí. Si busco encuentros con otros cuerpos que convienen conmigo –por ejemplo, con el sol, con una persona amada, etc.– porque imagino que tendrán sobre mí efectos positivos (afectos alegres), esos encuentros aumentarán mi potencia, pero en ellos yo permaneceré pasivo. Pues mis afectos son pasiones en tanto que mis afecciones, en el encuentro que hago con otros cuerpos, son la simple percepción del efecto que tienen sobre el mí. En tanto que sólo conozco los otros cuerpos por el efecto inmediato que tienen sobre mí, y correlativamente sólo conozco mis afectos por las impresiones e imaginaciones que tengo de otros cuerpos, mis afectos son *pasiones*, sean alegres o tristes.

4) El segundo género de conocimiento (la razón o el entendimiento)

Una descripción general de ‘cómo salir del dominio de las pasiones’ consiste en pasar a un estado en que el aumento de mi potencia no dependa de que conozco los

cuerpos exteriores por el simple efecto que ejercen sobre el mío, sino que los conozco por sus relaciones constitutivas, en tanto que se combinan con las relaciones que me constituyen a mí. Este grado conocimiento depende de la **razón**, no de la imaginación, pues es un conocimiento de las *causas* de que mis encuentros con otros cuerpos que se componen conmigo aumenten mi potencia. En tal conocimiento mi potencia no simplemente aumenta, sino que su aumento procede de mi conocimiento de su causa. Por tanto, en la alegría que me produce yo soy *activo*, no pasivo; o bien, la alegría que experimento –el aumento de mi potencia de obrar– es una *acción*, no una pasión. Ilustremos esto con ayuda de un ejemplo.

Pensemos en el tipo de alegría que siente quien sabe nadar (o andar en bicicleta, o tocar la guitarra, o resolver un problema de matemáticas...). Hablamos de un buen nadador, de quien posee un dominio de la natación. Dice Deleuze que “saber nadar es ante todo saber presentar a la ola el aspecto de vuestro cuerpo bajo el cual se conjuga en su movimiento con el movimiento de la ola”.⁵⁶ El buen nadador *conoce* el sistema de relaciones de movimiento y reposo constitutivas de cada tipo de ola y conoce el sistema de relaciones de movimiento y reposo de sus propios músculos y huesos, y sabe ensamblar o conjugar ambos sistemas de manera que formen un todo, una composición (una especie de supra-individuo). Spinoza lo dice así: tiene una *noción común*, que no es una idea universal ni abstracta, sino una idea concreta de ambas partes singulares y del sistema común en que se componen. Quien no sabe nadar no entiende nada del movimiento de la ola ni de cómo se compone con su cuerpo. Supongamos que entra en el agua y recibe una ola en plena cara que le revuelca y se asusta (tristeza); luego se levanta y le llega otra ola más suave que le gusta (alegría); poco a poco aprende a seleccionar aquellas olas que le divierten y busca sus encuentros. Esto le produce alegrías, pero son alegrías pasivas, pues surgen de los efectos de las olas sobre él.

⁵⁶ Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 308.

XI. EL CAMINO DEL AUTOCONOCIMIENTO

1) De la imaginación a la razón

Según Spinoza, no hay otro punto de partida del aprendizaje de con qué cuerpos nos componemos y con cuáles no, que el primer grado de conocimiento (imaginación), que, en realidad, es confusión e ignorancia. Esto implica una concepción del proceso del autoconocimiento radicalmente distinta de la que propone Descartes:

(1) Según Descartes, el autoconocimiento *presupone* la tarea previa de trascender y negar (mediante la duda metódica) los prejuicios adquiridos en los encuentros del yo con los otros, y *comienza* con el '*cogito, ergo sum*', que es la primera verdad cierta. A partir de ella, el yo se conoce a sí mismo como un sujeto pensante, es decir, como fundamento de una relación puramente cognitiva con el mundo.

(2) “No hay ninguna posibilidad de *cogito* en Spinoza. No hay ninguna posibilidad de captación de un ser pensante. No puedo conocerme más que por las afecciones que experimento, es decir, por la impresión de los cuerpos sobre el mío”.⁵⁷ Por consiguiente, no me conozco como puro sujeto pensante, sino como ser psicossomático, como cuerpo pensante.

En tanto que no puedo conocerme más que por las afecciones de otros cuerpos sobre el mío, ¿cómo superar este estado en el que sólo tenemos ideas inadecuadas, ese mundo confuso y oscuro de la imaginación? La respuesta de Spinoza es que disponemos de dos afectos —en realidad, va a ser uno solo— que nos permiten ir más allá de ese estado de confusión. Se trata de la **alegría** (aumento de potencia) y la **tristeza** (disminución de potencia). Son esos afectos los que nos pueden *indicar* si nos movemos en la dirección de superar el estado de confusión o nos estancamos en él. Pero, ¿por qué sólo esos dos afectos? Porque todos los demás son, o bien afectos de tristeza, o bien afectos de alegría. Todos los afectos se sitúan en algún punto de una escala cuyos polos son la alegría y la tristeza.

El primer impulso o *conatus* de **la razón** en el estado de confusión en que de hecho nos encontramos consiste en tratar de *seleccionar sólo alegrías* tanto como *esté en nuestra mano*. Varias observaciones, a propósito de esto:

(1) ¿Por qué seleccionar sólo alegrías? ¿Es que no hay tristezas buenas, o algo bueno en la tristeza? ¿Acaso no son buenos, pongamos por caso, la humildad y el arrepentimiento? Veamos qué dice Spinoza al respecto.

⁵⁷ Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 293.

“La humildad es una tristeza que brota de que el hombre considera su impotencia o debilidad” (III, def. afectos, XXVI, p. 251). “El arrepentimiento es una tristeza acompañada por la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión del alma” (III, def. afectos, XXVII, p. 251).

Según Spinoza, la humildad y el arrepentimiento son afectos que disminuyen mi potencia de obrar, y lo que disminuye mi potencia no puede ser bueno, sino que es malo. Por tanto, “cada vez que vea a alguien que intenta persuadirme de que en la tristeza hay algo bueno, útil o fecundo, oleré en él un enemigo, no sólo de mí mismo, sino del género humano. Es decir, oleré en él un tirano, o el aliado de un tirano pues sólo el tirano tiene necesidad de tristeza para asentar su poder” (Deleuze 2008: 300).

(2) ¿Por qué tanto como esté en nuestra mano? Porque hay tristezas inevitables. Alguien a quien amo muere. Eso me entristece (disminuye mi potencia), pero es una tristeza inevitable. No está en mi mano no sentirla. Spinoza no dice que hagamos lo posible para que no nos afecte, como decían algunos estoicos (Epicteto, Marco Aurelio). Pero si no invita a que hagamos algo para no sentirla, sí invita a no hundirnos en ella. Si me abandono a ella, la propia tristeza me puede indicar que mi potencia va disminuyendo, que voy a peor. Pero, ¿por qué no podría experimentar en ello una extraña alegría?

(3) Esta pregunta pone de manifiesto que eso de seleccionar alegrías no es tan simple. ¿Por qué? Porque no hay una línea de separación neta que mantenga a un lado alegrías puras y al otro tristezas puras, sino que hay mezclas. Veamos un ejemplo:

“La *envidia* es el odio, en cuanto afecta al hombre de tal modo que se entristece con la felicidad de otro y se alegra con su mal [...] La *misericordia* es el amor, en cuanto afecta al hombre de tal modo que goza en el bien de otro y se entristece con su mal” (III, def. afectos, XXIII i XXIV, p. 251).

La envidia es una tristeza porque es una forma de odio, y la esencia del odio es la tristeza (es decir, la disminución de la potencia del que siente odio). Y, en efecto, sentir envidia es sentir que la felicidad del otro disminuye la potencia de uno mismo (me hace sentirme triste por no poseerla yo). Pero la envidia se expresa de dos maneras: entristeciéndome del bien del otro y alegrándome de su mal. Ahora bien, esta alegría es una alegría triste o envenenada de tristeza (en cierta manera me afirma en mi potencia, pero lo hace por odio al otro, que es un afecto esencialmente triste). Algo así sucede también con la compasión. En tanto que la compasión es una forma de amor que se alegra del bien del otro, mantiene o refuerza la potencia del compadeciente. Lo sorprendente es que Spinoza diga que, en tanto que el compadeciente se entristece por el mal del otro, su amor es un amor triste. ¿Qué quiere decir con esto? Pues que es una

forma de amor que disminuye la potencia del compadeciente, que le vuelve inoperante respecto al mal del otro

(4) Según Spinoza, las formas de alegría que intervienen en los afectos de tristeza no son de la misma naturaleza que las alegrías que intervienen en los afectos que afirman o incrementan la propia potencia. Un ejemplo:

“El *contento de sí mismo* es una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar” (III, def. afectos, XXV, p. 251).

La alegría (aumento de potencia de obrar) que surge de la consideración de la propia potencia de obrar no encierra ninguna forma de tristeza (es decir, no es contrarrestada por ninguna disminución de la propia potencia). Esa alegría es sólo buena, no contiene nada malo. Es una alegría directa y completa. Pero supongamos que alguien dice: “No deberías complacerte en tu propia potencia, sino considerar tu propia debilidad”. Quien dice algo así nos induce a ser humildes, queriendo hacer pasar la humildad por algo virtuoso y bueno. Pero, según hemos visto, la humildad es para Spinoza un afecto triste (una tristeza que brota de que el hombre considera su impotencia o debilidad), y, por tanto, disminuye la propia potencia y no puede ser buena. Por tanto, promover la humildad es promover la impotencia (algo que interesa al tirano para imponer la suya y destruir la ajena).

(5) Habida cuenta de lo anterior, importa aprender a seleccionar aquellos afectos alegres en los que no intervienen alegrías tristes. Sin embargo, en tanto que mis afectos están determinados por la interacción con otros cuerpos, son pasivos, tanto si aumentan mi potencia como si la disminuyen. Si busco encuentros con otros cuerpos que *se componen* conmigo (por ejemplo, con el sol, con una persona amada, o con lo que sea) porque imagino que tendrán sobre mí efectos positivos (afectos alegres), esos encuentros aumentarán mi potencia, pero en ellos yo permaneceré pasivo. En tanto que sólo conozco los otros cuerpos por el efecto inmediato que tienen sobre mí –y, correlativamente, sólo conozco mis afectos por las impresiones e imaginaciones que tengo de otros cuerpos–, mis afectos son *pasiones*, sean alegres o tristes.

El conocimiento confuso ligado a las pasiones nos hace depender de ellas y, en esa medida, incrementa nuestra impotencia. Spinoza llama “servidumbre” a la impotencia que surge de la dependencia de las pasiones.

“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 los que es mejor para él, a hacer lo que es peor” (IV, prefacio, p. 263).

2) ¿Cómo reducir la servidumbre a las pasiones?

Un objetivo central de la ética de Spinoza consiste en disminuir esa servidumbre, basándose únicamente en la potencia que tiene la mente humana para lograrlo. Y ¿en qué radica la potencia de la mente humana? No en la voluntad, si por tal se entiende una “voluntad absoluta, o sea, libre” (es decir, como un poder de iniciar absolutamente una acción con libertad de indiferencia), sino únicamente en la **razón**, en el **entendimiento**:

“Dado que la potencia del alma se define por la sola capacidad de conocer, los remedios contra los afectos –remedios que todos conocen por experiencia, pero que, según creo, no observan cuidadosamente ni comprenden con distinción– los determinaremos por el solo conocimiento del alma, y de dicho conocimiento deduciremos todo lo que concierne a su felicidad” (V, pref., p. 357).

Es importante destacar que, según Spinoza conocer las verdaderas causas de nuestros afectos no es un medio o preámbulo de la voluntad (*nihil volitum quin praecognitum*), sino algo que *por sí solo* nos hace menos dependientes de ellas e incrementa nuestra potencia.

“Cada cual tiene el poder –si no absoluto, al menos parcial– de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de padecer menos por causa de ellos. Así pues, debemos laborar sobre todo por conseguir conocer cada afecto, en la medida de lo posible, clara y distintamente, a fin de que, de ese modo, el alma sea determinada por cada afecto a pensar lo que percibe clara y distintamente, y en lo que halla pleno contento; y a fin de que, por tanto, el afecto mismo sea separado del pensamiento de una causa exterior y se una a pensamientos verdaderos” (V, prop. IV, esc., p. 360).

Pero, ¿qué es lo que puede hacer el conocimiento claro y distinto de nuestros afectos? ¿Es capaz de suprimir absolutamente nuestra impotencia o servidumbre con respecto a las pasiones? Los estoicos y Descartes afirmaron que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad, y que podemos tener un imperio absoluto sobre ellos (cf. V, prefacio, p. 315). Spinoza rechaza, por falsa, esta doctrina. En el fragmento que acabamos de citar dice que la mente humana “tiene el poder –si no absoluto, al menos parcial– de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de padecer menos por causa de ellos”. No podemos, por tanto, suprimir *absolutamente* la dependencia respecto a las pasiones. Pero sí podemos reducir nuestra impotencia, ser más activos y menos pasivos, y ello en virtud precisamente del entendimiento, del conocimiento racional de los afectos.

3) Sustituir afectos que son pasiones por acciones

¿Cómo puede el conocimiento racional de las causas de nuestras pasiones reducir nuestra servidumbre o dependencia de ellas? La respuesta de Spinoza se resume en esto: lo hace transformando las pasiones en acciones.

“Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta” (V, prop. III, p. 358).

Esta es, precisamente, *la tarea práctica de la razón*. Y la estrategia spinoziana para lograrlo consiste en esto:

“A todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón. [...] Porque una sola y misma acción puede unirse a cualesquiera imágenes de cosas, y así, podemos ser determinados a una sola y misma acción, tanto en virtud de imágenes de cosas que concebimos confusamente, como en virtud de imágenes de cosas que concebimos clara y distintamente” (IV, prop. XLIX, p. 324; escolio, p. 325).

Quien puede hacer algo útil (es decir, algo que preserve o aumente su potencia) movido por una pasión (es decir, por la idea de una causa externa), entonces puede hacer eso mismo movido por la razón (es decir, movido por el conocimiento de las causas adecuadas de ese acto). Esta función crucial de la razón que consiste en sustituir pasiones por acciones no implica necesariamente realizar actos diferentes, sino que puede consistir en realizar los mismos actos por motivaciones diferentes. Téngase en cuenta que nadie actúa movido *sólo* por pasiones (lo que empuja a actuar es *siempre* la potencia de uno, el esfuerzo por mantener su propio ser, su propia naturaleza, y decimos que interviene una pasión cuando ese esfuerzo o potencia no es la única causa, sino que el agente se siente afectado por cosas exteriores). Por tanto, si en la determinación de un acto útil interviene una pasión, también puede efectuarse sin ella, por la razón. Ilustraremos esto con un ejemplo del propio Spinoza:

“El enfermo toma, por temor a la muerte, cosas que aborrece; en cambio, el sano goza con la comida y, de esta manera, disfruta de la vida mejor que si temiese la muerte y deseara evitarla directamente” (IV, prop. LXIII, escolio, p. 329).

Ambos, el enfermo y el sano, obran de la misma manera (eligen alimentos buenos para recobrar o mantener la salud), pero uno lo hace movido por la pasión triste del temor a la muerte, y el otro lo hace movido por la pasión alegre de gozar de la comida. Hay una diferencia importante entre un amor indirecto a la vida (que se expresa

en la idea de querer evitar la propia muerte) y un amor directo a la vida (que se expresa en la idea de querer vivir). En el primer caso la vida es querida como un medio para huir de un mal, mientras que en el segundo caso la vida es querida como un bien intrínseco, como un fin en sí. Este ejemplo ilustra la diferencia entre un deseo que “surge de la razón, que nos hace seguir directamente el bien” (*ibid.*, corolario), y un deseo movido por una causa externa a la razón (en este caso, el miedo a morir). Quien come tal o cual alimento movido por el amor directo a la vida, comprende aquel acto como un deseo de la razón (el deseo de incrementar su propia potencia) y encuentra en ese acto –gozar de la comida– el tipo de satisfacción que Spinoza denomina *felicidad*, que consiste en que el ser humano pueda conservar su ser e incrementar su potencia de actuar.

Es importante advertir que Spinoza *identifica* la práctica de la virtud con la felicidad, así entendida. Ello implica rechazar toda concepción instrumental de la virtud como un medio para conseguir un bien ajeno a ella.

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

XII. SPINOZA Y EL DERECHO NATURAL

1) Razón, pasión y naturaleza humana

El principal objetivo práctico de la *Ética* de Spinoza es responder a esta pregunta: ¿Cuál es la norma de vida capaz de proporcionar el mayor grado de autonomía que el hombre puede alcanzar para no vivir sometido a los afectos o pasiones –o sea, a la opinión, a la imaginación– y alcanzar "la libertad del alma, o sea, la felicidad" (V, pref., p. 353)? El fundamento de la respuesta está en una ontología del ser humano que se basa en las siguientes premisas metafísicas.

(1) Partiendo del concepto de 'sustancia' como aquello que existe en sí (y no en otro) y se concibe por sí (sin necesidad del concepto de otra cosa), Spinoza argumenta que *sólo hay una única sustancia* (que identifica con la Naturaleza), la cual obra por sí misma con una potencia absolutamente infinita conforme a sus propias leyes (las leyes de la Naturaleza) y se concibe mediante una infinidad de atributos que expresan su esencia (la extensión y el pensamiento, entre ellos).

(2) La sustancia única integra la totalidad de las cosas singulares existentes (*en kai pan*, todo es uno). Ninguna de ellas –incluidos los individuos humanos– existe y actúa fuera de ella, sino que existe como un *modo* particular de la sustancia y obra con la potencia de ella según sus leyes naturales. El esfuerzo (*conatus*) con que cada cosa singular tiende a perseverar en su ser deriva de la potencia de la Naturaleza y es constitutivo de la esencia de cada cosa individual.

(3) Puesto que el ser humano es una parte o modo de la Naturaleza (por tanto es *en la sustancia*, y no en sí), necesariamente se relaciona e interactúa con otros modos y es necesariamente *afectado* por ellos.

“Es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada” (IV, prop. IV, p. 272).

(4) No obstante, el hombre puede, *en la medida* en que viva bajo la guía de la razón, ser causa adecuada de sus cambios e incrementar así su potencia de obrar, es decir, su perfección (cf. IV, pref.).

“En la medida en que los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden diferir en naturaleza y ser contrarios entre sí. Pero de los hombres se dice que obran sólo en cuanto viven bajo la guía de la razón, y, de esta suerte, todo lo que

se sigue de la naturaleza humana, en cuanto que definida por la razón, debe ser entendido por la sola naturaleza humana en tanto que causa próxima de ello” (IV, prop. XXXV, demostración, p. 297).

2) La regla de vida individual

Quien vive bajo la guía de la razón es *activo*, es decir, obra necesariamente aquello que es bueno conforme a la naturaleza humana. Y en la medida en que los hombres viven bajo la guía de la razón, concuerdan necesariamente entre sí.

“Lo más útil para el hombre es lo que concuerda más con su naturaleza, esto es, el hombre. Ahora bien, un hombre actúa absolutamente en virtud de las leyes de su naturaleza cuando vive bajo la guía de la razón, y *sólo en esa medida* concuerda con la naturaleza de otro hombre” (IV, prop. XXXV, corolario I, p. 298).

Sin embargo, puesto que cada individuo es una *parte* de la naturaleza, necesariamente es afectado por otros, y el ejercicio de su potencia de existir y de obrar está condicionado por sus encuentros con otros. ¿Cuál es la *regla de vida* que por naturaleza tiene todo individuo en esas relaciones con otros?

“Cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia” (IV, prop. XXXVII, esc. II, p. 303).

Así pues, en cuanto parte de la naturaleza, todo individuo tiene un derecho irrestricto a velar por su propia utilidad conforme a su índole propia (*ingenium*) y a usar los medios que juzgue apropiados –sea por la guía de la razón, sea por el impulso de las pasiones– para mantener y acrecentar su propia potencia (ley del *conatus*). ¿Cómo concibe Spinoza ese “derecho supremo de naturaleza”?

3. La concepción spinoziana del derecho natural y del estado de naturaleza

3.1. Tesis básicas de la concepción antigua y cristiana del derecho natural

La idea del *derecho natural* es antigua. Uno de los autores que contribuyeron a elaborarla es Cicerón, quien contrapone a las leyes escritas y costumbres de los pueblos, que se basan en la utilidad y se diferencian e incluso se oponen entre sí, un “único

derecho que mantiene unida a la comunidad de todos los hombres, y está constituido por una sola ley, que es el criterio recto para mandar lo justo y prohibir lo injusto" (*De legibus*, I, 15). Así pues, el derecho natural es un derecho universal basado en la unidad e invariabilidad de la *naturaleza* humana, frente al derecho positivo, fundado en las *opiniones* (voluntad de los pueblos, decisiones de los príncipes, sentencias de los jueces, etc.), que establecen normas variables sobre lo justo y lo injusto, lo honesto y lo deshonesto, etc.

Los *autores cristianos* (Agustín de Hipona, Tomás de Aquino...) elaboraron un concepto del derecho natural fundado en el derecho divino, es decir, en la ley natural eterna establecida por Dios e impresa por él en nuestras almas.

Estas concepciones antiguas del derecho natural comparten las siguientes premisas:

(a) El ser humano se definen por su naturaleza esencial, entendida como un valor (un fin, un ideal). El *derecho natural* es, entonces, el conjunto de normas y criterios que son conformes a la naturaleza esencial del hombre. Si, pongamos por caso, la esencia del hombre consiste en la racionalidad, eso implica que todo hombre tiene el derecho natural a promover aquello que es conforme a la racionalidad en tanto que esencia ideal del ser humano.

(b) El *estado de naturaleza* no es un estado pre-social, sino el estado conforme a la razón en una sociedad bien constituida. Será una buena sociedad aquélla en la que el hombre pueda realizar su esencia racional, es decir, aquella cuyas normas y criterios concuerden con el derecho natural.

(c) Los *deberes* son las condiciones bajo las cuales mejor se puede realizar la esencia humana, es decir, tener una vida conforme a la razón. Así pues, el deber es previo al derecho. Por consiguiente, conocer los deberes de cada uno es la base sobre la cual constituir una sociedad justa (cf. Cicerón, *De officiis*).

(d) Pues bien, conocer los deberes es competencia del *sabio*, pues el sabio (el filósofo, el príncipe, la iglesia) es alguien superior que sabe bajo qué condiciones – cumpliendo qué deberes– podemos realizar la esencia.

3.2. La concepción del derecho natural del *jusnaturalismo* moderno

En la época moderna se abre paso una nueva concepción del derecho natural que no se hace depender de la ley eterna de la naturaleza ni del derecho divino. Esa concepción es llamada *jusnaturalismo* (Grocio, Pufendorf, Hobbes...). Lo característico del *jusnaturalismo* moderno se halla, más que en un contenido nuevo, en el modo como se fundamenta el derecho natural. La idea clave es que hay un estado de naturaleza anterior a todo estado social, que es posible determinar racionalmente. Si nos centramos

en Hobbes, podemos resumir su concepción del derecho natural en estas cuatro tesis, claramente opuestas a las de las concepciones antiguas y cristianas del derecho natural:

(a') Las cosas no se definen por una esencia ideal, sino por el *poder* real que tienen. El *derecho natural* se define por lo que una cosa puede. O sea, todo hombre tiene por naturaleza el derecho a realizar todo lo que de hecho pueda. El derecho natural no impone prohibiciones al ejercicio del propio poder, sino que permite su ejercicio sin restricciones.

(b') El *estado de naturaleza* es anterior, desde un punto de vista conceptual (no temporal), al estado social. Es decir, la sociedad sólo es inteligible a partir del estado de naturaleza. En efecto, sólo podemos entender y justificar las prohibiciones al ejercicio irrestricto del propio poder si presuponemos que tenemos un derecho natural a ese ejercicio. Esas prohibiciones surgen en la sociedad. Y pueden ser racionales. Pero nadie nace social ni racional (esto se opone a la doctrina cristiana según la cual Adán fue creado perfecto por Dios –es decir, en él la esencia humana estaba plenamente realizada–, y sólo tras el pecado –o sea, en el plano de la existencia– degeneró). Precisamente el problema de la política es construir una sociedad racional.

(c') Siendo así que lo primero es el estado de naturaleza o el derecho natural, los deberes no serán más que obligaciones secundarias tendentes a limitar los derechos de cara a la constitución del estado social y racional.

(d') Y como desde el punto de vista del derecho natural el sabio y el ignorante valen lo mismo, nadie es más competente que nadie. Esto es importante desde el punto de vista político, pues implica que la instauración de la sociedad justa o racional no puede basarse en la competencia de alguien superior (el sabio que conoce la esencia), sino que ha de basarse en el consentimiento de los asociados (el contrato social).

3.3. La concepción spinoziana del derecho natural

La concepción spinoziana del derecho natural se inspira en Hobbes. Su idea fundamental es la siguiente:

“A partir del hecho de que el poder por el que existen y actúan las cosas naturales es el mismísimo poder de Dios, comprendemos, pues, con facilidad, qué es el derecho natural. Pues, como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es otra cosa que su mismo poder, considerado en cuanto absolutamente libre, se sigue que *cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar*. Ya que el poder por el que existe y actúa cada cosa natural no es sino el poder de Dios, el cual es absolutamente libre. Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto

hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder” (Spinoza, *Tratado político*, II, §§ 3 y 4, p. 85).

Spinoza atribuye a la palabra ‘derecho’ un significado que difiere del que tiene en la tradición clásica (romana y cristiana). En primer lugar, porque considera a “toda cosa natural” –todo ente, todo modo de la Sustancia– sujeto de derecho, en tanto que está regida por las leyes de la naturaleza. Y como la ley general de la naturaleza es la ley del *conatus*, de ahí se sigue que la naturaleza de toda cosa envuelve el *derecho* a perseverar en su ser: “Cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar” (*Tratado político*, II, § 3, p. 85). ¿Cómo hay que entender esto?

Si se entendiera el término ‘derecho’ en el sentido *normativo* clásico, ello llevaría a interpretar la frase "cada cosa natural tiene por naturaleza derecho para existir y actuar" en el sentido de que la naturaleza es una instancia *ideal* que *justifica* o *da derecho* a cada uno a usar de todo el poder que tenga el ejercicio de su *conatus*. Según esta interpretación, si uno es obstaculizado por otro para ejercer su propio poder, se estaría contraviniendo *de hecho* el derecho natural y tendría sentido juzgar tal infracción como un *delito o pecado* que merecería un *castigo*.

Sin embargo, Spinoza no entiende el concepto de derecho natural en un sentido trascendente o ideal, sino en el sentido inmanente en que entiende los conceptos de naturaleza y leyes naturales. En este sentido inmanente, el *derecho* que toda cosa natural –y, por tanto, todo ser humano– tiene de existir y de obrar se determina por el *poder* que *de hecho* tiene. ¿Por qué, entonces, seguir hablando de derecho? Una respuesta que parece plausible es la siguiente: la naturaleza de cada cosa se define por el poder o potencia que tiene para afirmarse en su existencia; y, por naturaleza –es decir, por causas necesarias– cada cosa se afirma en su existencia *tanto cuanto puede*. Esto es un *hecho*. Pero, en tanto que es un hecho *necesario*, puede decirse que ocurre *de derecho*. Aquí, ‘de derecho’ no significa algo ideal que puede no ser real, sino algo *real no contingente*.

Un corolario de esto es que en el estado natural –o sea, por ley de la naturaleza– no hay ningún ejercicio del propio poder que pueda considerarse antinatural o contrario al derecho natural, pues todo ejercicio del poder que uno tiene ocurre conforme a las leyes necesarias de la naturaleza. Y como es ley suprema de la naturaleza que cada uno se esfuerza en mantener e incrementar su propio poder cuanto puede, en el estado natural cada uno se esfuerza en mantener e incrementar su poder *en su propio beneficio*. Nada prohíbe que, con tal fin, el individuo odie, se vengue o mate a otros. En el estado natural no existe el pecado o el delito, pues no hay norma alguna fuera del propio apetito o de la propia razón. Y esto vale tanto para el sabio como para el ignorante.

“Como cada uno goza de tanto derecho como poder posee, cuanto intenta hacer y hace uno cualquiera, sea sabio o ignorante, lo intenta y lo hace con el máximo derecho de la naturaleza. De donde se sigue que el derecho y la norma natural...no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito” (Spinoza, *TP*, II, § 8, p. 89).

Nada que se siga del apetito –en este caso, las riñas, los odios, los engaños, etc.– es atribuible a algún vicio, defecto o pecado de la naturaleza humana. Es decir, nada de ello es contrario al derecho que a cada uno le da la Naturaleza a perseverar en su ser. Ahora bien, que la Naturaleza no ponga restricción alguna al ejercicio del poder de uno, no implica que de hecho lo ejerza. Lo ejerce tanto *cuanto puede*. ¿Y cuánto puede? Tanto como *autonomía* tenga. Pero en el estado natural el poder de cada individuo está limitado por el poder de todos los demás. Aunque de derecho cada uno es autónomo (*sui iuris*), de hecho apenas puede serlo, en tanto está sometido en su cuerpo o en su alma a otros:

“Tiene a otro bajo su potestad (*alterius iuris*) quien lo tiene preso o le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o le vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo, y vivir según su criterio más que según el suyo propio. Quien tiene a otro bajo su potestad bajo la primera o la segunda forma sólo posee su cuerpo, pero no su alma; en cambio, quien lo tiene de la tercera o de la cuarta forma, ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo” (Spinoza, *TP*, II, § 10, p. 90).

Si nos regimos únicamente por el derecho natural –es decir, mientras existimos y actuamos en el estado natural–, entonces cada individuo está en peligro de ser destruido por otros más fuertes que él:

“En el estado natural, cada uno vive según su propio sentir y con gran peligro de su vida” (*TP*, V, 2, p. 119).

Por tanto, el derecho que cada individuo posee en el estado natural no es una realidad, sino una mera opinión:

“En la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula” (*TP*, II, § 10, p. 92).

4) Naturaleza y sociedad

Tomemos como punto de partida este hecho: los hombres en todas partes viven en sociedad. ¿Por qué? Porque les es útil para hacer frente a las necesidades de la vida, porque necesitan la ayuda mutua para afrontarlas. Y esto lo saben porque se lo enseña la experiencia:

“Los hombres no dejan de experimentar que se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes” IV, prop. XXXV, escolio, p. 299)

Tan pronto como los hombres dan por hecho que les es más útil vivir juntos que aislados, se plantean este problema: ¿cómo *deben* organizarse para vivir en sociedad *seguros y en paz*? ¿Qué *debe* ser obligatorio y qué *debe* estar prohibido? Estas cuestiones no atañen al plano de los *hechos*, sino al plano del *derecho*. ¿Qué dice Spinoza al respecto? Spinoza se plantea dos hipótesis:

Hipótesis 1: Una sociedad debe regirse por la ley natural, o sea, por el derecho natural. Esta respuesta no es nueva. La formularon en la antigüedad autores como Cicerón, quien opuso a las leyes y costumbres de cada pueblo, que dictan como justo e injusto cosas diferentes en incluso opuestas, una ley universal fundada en la naturaleza humana, que es invariable y común a todos los hombres:

"Nosotros debemos abrazar en esta disertación el fundamento universal del derecho y de las leyes, de suerte que el llamado derecho civil quede reducido a una parte de proporciones muy pequeñas. Así, hemos de explicar la naturaleza del derecho, deduciéndola de la naturaleza del hombre [...] La ley ínsita en la naturaleza ordena lo que hay que hacer y prohíbe lo contrario" (Cicerón, *Las leyes*, I, caps. 5-6, pp. 65-67).

Autores cristianos como San Agustín y Sto. Tomás de Aquino asumieron formalmente esta idea del derecho natural, interpretándola como una ley divina impresa por Dios en el interior de cada hombre. Según esta concepción antigua del derecho natural, una sociedad bien constituida es una sociedad que se rige por principios y normas conformes a la ley natural.

¿Qué dice Spinoza al respecto? Para responder a esto, hay que tener en cuenta que su concepción del derecho natural difiere radicalmente de la antigua. Él no define el derecho natural en términos de *deber* (lo que debe ser), sino en términos de *poder*. El fundamento metafísico de su noción de derecho natural está en su teoría del *conatus*: cada cosa singular –por tanto, también cada ser humano–, en tanto que es un *modo* de la

Sustancia única –o sea, en tanto que es una parte de la Naturaleza– existe y obra con la potencia de la Naturaleza, y se esfuerza en perseverar en su ser tanto como puede, y tiene como ser natural un derecho irrestricto a usar de su potencia en beneficio propio. Nada de cuanto un individuo pueda hacer siguiendo esta ley natural del *conatus* es justo ni injusto. Si para perseverar en su ser un hombre ha de mentir, vengarse o matar, esos actos son simplemente *buenos para él* (pues le son útiles para su existencia), pero no son ni justos ni injustos. En el estado natural no existe ni el delito ni el mérito.

Si tenemos en cuenta esta concepción spinoziana del derecho natural (basada en Hobbes), la pregunta es: ¿La vida en sociedad debe regirse por el derecho natural? Y la respuesta de Spinoza es: en una sociedad que se rigiera por el derecho natural todo el mundo viviría en peligro de ver disminuida o destruida su potencia de existir –es decir, en peligro de perder su vida (cf. V, 2, p. 119)–, y no habría seguridad ni paz social. ¿Por qué? Porque, dado un individuo cualquiera, siempre habría otro más fuerte que él, y cada uno se hallaría constantemente expuesto a que otro le destruyera haciendo uso precisamente del derecho que tiene por naturaleza a preservar su propia existencia⁵⁸.

Hipótesis 2: Una sociedad debe regirse por la razón, es decir, por normas y principios que deriven del conocimiento racional de la naturaleza.

“Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza *en la medida en que* [*quatenus*] viven bajo la guía de la razón” (IV, prop. XXXV, p. 297).

Este texto *sugiere* que si una sociedad quiere vivir en paz y seguridad, debe regirse por el conocimiento racional (algo que suena a platonismo: deben legislar y gobernar los sabios). ¿Es esto lo que piensa Spinoza? Pues no (¡ojo a la cláusula *quatenus*!). Es cierto que Spinoza promueve en su *Ética* una regla de vida *individual* que aspira a lograr el mayor grado de libertad *interior* respecto a las pasiones mediante la guía de la razón. Pero es igualmente cierto que Spinoza considera que lo que él llama "el hombre libre" (cf. IV, props. LXVII y ss.) es "un modelo" (IV, pref.) al cual podemos acercarnos, pero que no podemos alcanzar plenamente, ni siquiera el sabio (cuánto menos toda una sociedad). ¿Por qué? Porque es imposible erradicar de la naturaleza humana las pasiones.

⁵⁸ Ojo, porque esta situación de inseguridad general y de peligro para sus vidas en que se encuentran los individuos en el estado natural, que suena a la "guerra de todos contra todos" hobbesiana, remite a explicaciones diferentes en uno y otro: en Hobbes se explica por el apetito insaciable de poder que todo hombre tiene, que convierte a los hombres en enemigos por naturaleza, mientras que en Spinoza se explica por el deseo de autopreservación, que según las circunstancias puede, o bien unir, o bien enfrentar a los individuos.

“El hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones” (IV, prop. iV, corolario, p. 273). “Como los hombres están sujetos a afectos que superan con mucho la potencia o virtud humana, son por ello arrastrados a menudo en diversos sentidos, y son contrarios entre sí, aun cuando precisan de la ayuda mutua” (IV, prop. XXXVI, escolio II, pp. 303-304).

Aquí se plantea una vieja cuestión: ¿Es el hombre social por naturaleza? ¿Cabe hablar de una sociabilidad natural? ¿Son la sociedad y el Estado comunidades naturales? Sabemos que Aristóteles consideraba la socialidad –o politicidad– como un rasgo de la naturaleza racional del hombre ("el hombre es por naturaleza un animal social (*zoon politikon*)") y afirmaba que la comunidad política (la *polis*, el Estado) es el fin natural de otras formas de sociedad más imperfectas (la familia, la aldea). Esta concepción teleológica de la sociedad política como algo fundado en la esencia racional del hombre la encontramos también en la escolástica medieval.

Frente a esta concepción, surge en la época moderna la teoría de que la sociedad civil o política no es una realidad natural, sino una *institución artificial* fundada en el acuerdo de los individuos asociados. Dentro de esta concepción *institucional*, hay autores que afirman que la naturaleza contiene simplemente una disposición a la vida en sociedad, incapaz de realizarse por sí misma o espontáneamente. Así, Rousseau cifra esa disposición del hombre natural en la piedad hacia el prójimo, que es un "sentimiento natural", mientras que según Kant la naturaleza humana contiene un "destino moral" a la comunidad humana, aunque obstaculizado por las pasiones. Pero dejemos de lado a Rousseau y Kant, que vendrán más tarde, y vayamos a Hobbes, que es una referencia importante para Spinoza. Hobbes atribuye a la naturaleza humana dos impulsos básicos que son irracionales: la ambición desmedida de poder y el miedo a la muerte violenta. El hombre desea el poder y siempre un poder mayor de manera continua y espontánea.⁵⁹ Este afán de poder es ilimitado y, en orden a satisfacerlo, el hombre haría, si pudiera, que todo el mundo le temiera y obedeciera. Por consiguiente, cada individuo es, por naturaleza, enemigo de los demás, y la condición natural de los hombres es "la guerra de todos contra todos", es decir, la inseguridad y la amenaza generalizadas.

"Viendo que a la recíproca agresividad natural del hombre se añade el derecho de todos los hombres a todas las cosas, se da la situación de que un hombre ataque con derecho a otro y que éste tenga derecho a resistir; con lo cual los hombres viven en un perpetuo estado de desconfianza y estudiando cómo molestarse mutuamente; con lo cual el estado de los hombres en esta libertad natural es el estado de guerra" (Th. Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, cap. XIV, 11).

⁵⁹ Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán*, cap. 11.

¿Cuál es la posición de Spinoza al respecto? Una posición más compleja que la que encontramos en autores como Aristóteles o Hobbes, por cuanto Spinoza rechaza la alternativa entre una concepción pro-social de la naturaleza humana (por ejemplo, la que propone Aristóteles al fundamentar la socialidad en la esencia racional del hombre), y una concepción de la naturaleza humana como anti-social, como la que defiende Hobbes al caracterizar la naturaleza humana como básicamente irracional. Según Spinoza, *la naturaleza humana se define a la vez por la razón y por la ignorancia, la imaginación y la pasión*. Partiendo de aquí, Balibar resume la posición de Spinoza en estas tesis⁶⁰:

1) Puesto que, como ser natural que es, cada ser humano tiende a preservar su existencia, los hombres tienen un interés inmediato en asociarse entre ellos, en la medida en que necesitan la ayuda mutua para existir. Como ya hemos señalado, la *experiencia* muestra que esta necesidad de la sociedad se cumple de hecho.

2) La *razón*, en tanto que reconoce este hecho, forma parte de la naturaleza humana. Pero la razón no define la naturaleza humana de manera *exclusiva* (los hombres obedecen también otras leyes naturales que no son 'racionales') ni de manera *total* (pues el deseo, o *conatus* humano, incluye necesariamente pasiones que hacen que los hombres no se guíen por la razón, sino por la imaginación).

Supuesta esta concepción compleja de la naturaleza humana, que se define tanto por la razón como por las pasiones, Spinoza afirma que los hombres reconocen la utilidad de la sociedad y de hecho se unen en sociedad, pero entiende que la naturaleza humana no es fundamento suficiente que garantice una forma de sociedad en que los asociados vivan en concordia y paz social. ¿Cuál es ese fundamento?

⁶⁰ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1984, p. 100.

XIII. PACTO CIVIL, ESTADO Y DEMOCRACIA

1) El fundamento del derecho político: el pacto civil

El estado de naturaleza es la situación en que no hay acuerdo sobre criterios compartidos para juzgar los conflictos de intereses entre los individuos. Si los hombres se guiaran por la razón, no habría tales conflictos, y cada cual afirmaría su propia potencia sin hacer ni recibir daño de los demás (una comunidad de hombres perfectamente libres no necesita el Estado). Pero, en la medida en que los hombres son arrastrados por sus pasiones, se enfrentan entre sí y se causan daños recíprocos. Sin embargo, en las pasiones se encuentra, no sólo la causa de la enfermedad, sino también el origen de su remedio, que no es otro que el *temor* a recibir más daños que beneficios en el caso de que cada uno se guíe por su potencia (dado que siempre es mayor la potencia de los otros que la propia). Y, movidos por esta pasión –que no por la razón–, los hombres establecen un *contrato* por el que todos y cada uno renuncian a su derecho natural a buscar su utilidad basándose sólo en su propio poder, y acuerdan constituirse en una *sociedad civil* en la que *todos* los asociados se someten a reglas comunes.

“Para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno. Cómo pueda suceder esto –a saber, que los hombres, sujetos necesariamente a los afectos, inconstantes y volubles, puedan darse garantías y confiar unos en otros– es evidente por [...] que ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir y contrario a él, y que cada cual se abstiene de inferir un daño a otro, por temor a un daño mayor. Así pues, de acuerdo con esta ley podrá establecerse una *sociedad*, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de la coacción. Esta ciudad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y el poder de conservarse, se llama *Estado*, y los que son protegidos por su derecho se llaman *ciudadanos*. Por todo esto entendemos fácilmente que en el estado de naturaleza no hay nada que sea bueno o malo en virtud del común consenso, dado que todo el que se halla en el estado natural mira sólo por su utilidad, y conforme a su índole propia, y decide acerca de lo bueno y lo malo únicamente respecto de su utilidad, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadir más que a sí mismo. Por tanto, en el estado natural no puede concebirse el delito. Pero sí, ciertamente, en el estado civil, en el que el bien y el mal son decretados por común consenso, y donde

cada cual está obligado a obedecer al *Estado*” (*Ética*, IV, prop. XXXVII, escolio II, pp. 304-305).

Las diferencias de Spinoza con Hobbes afectan especialmente a sus respectivas concepciones del contrato político que da origen al Estado. En Hobbes el contrato busca salir del estado de naturaleza mediante la renuncia de los asociados a ejercer su derecho natural y la transferencia de ese derecho al soberano (que sí lo mantiene). El supuesto de Hobbes es que el derecho natural de los individuos a ejercer su potencia sin restricciones es una amenaza para la paz y lleva inevitablemente a la guerra de todos contra todos (lo que mueve a los individuos en estado de naturaleza es el deseo insaciable de aumentar su poder neutralizando el de los demás, es decir, el egoísmo y la ambición desmedida). Para Spinoza, por el contrario, el pacto fundacional que instituye el estado civil o político implica que éste sólo es bueno si consolida o aumenta la potencia de los individuos. Éstos no renuncian a su derecho natural en beneficio del soberano, sino que lo conservan en el estado político. El supuesto de Spinoza es que los hombres no son por naturaleza ‘malos’ (egoístas, ambiciosos, etc.), ni tampoco ‘buenos’. Ahora bien, el estado político sólo es ‘bueno’ para los hombres razonables. La ética promueve a nivel individual un modo razonable de vivir y, en esa medida, es un presupuesto de la sociedad política.

2) La constitución de la multitud como Estado

El combate spinozista por la autonomía en el terreno político –como en el ámbito ético– se desarrolla sobre la base metafísica de la actualización del *conatus* del individuo singular. En este sentido, Spinoza establece explícitamente en el *Tratado político* la perfecta analogía entre el cuerpo individual y el cuerpo político:

“Hay que considerar que, así como en el estado natural el hombre más poderoso es aquel que se guía por la razón, así también es más poderosa y más autónoma aquella sociedad que es fundada y regida por la razón. Pues el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente. Ahora bien, esta unión mental no podría ser concebida, por motivo alguno, sino porque la sociedad busca, ante todo, aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres” (Spinoza, *TP*, III, § 8, pp. 103-104).

La analogía entre el individuo y la multitud aquí apuntada implica lo siguiente: así como en el estado natural el individuo más poderoso es el que se guía por la razón, así también en sociedad la multitud alcanzará la autonomía absoluta en la medida en que se rija por la razón. Y esto sucede cuando la sociedad se organiza como un cuerpo político que “se rige como por una sola mente”, es decir, cuando se rige por un derecho que es común (no individual, como en el estado natural). Ahora bien, en ello consiste

precisamente la constitución de la multitud en un Estado:

“El derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes..., de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues, cuantos más sean los que se unen, más derecho tienen todos juntos [...] Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente, es cierto que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos que él; es decir, que ese tal no posee sobre la naturaleza ningún derecho, fuera del que le otorga el derecho común; y es cierto que, por otra parte, cuanto se le ordena por unánime acuerdo, tiene que cumplirlo o puede ser forzado a ello. Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia” (*TP*, II, §§ 15-17, pp. 93-94).

(a) En el pasaje citado se explicita en qué sentido hay que entender la frase “como por una sola mente”. No significa ‘por la mente de uno solo’ (como en Hobbes), sino “por unánime acuerdo” de la multitud.

(b) La unión de todos que resulta de ese pacto es mucho más poderosa que la que resulta de una simple cesión de derechos a un tercero (como en Hobbes).

La filosofía política moderna (Maquiavelo, Hobbes, etc.) está atravesada por una contradicción entre la libertad de los ciudadanos y la autoridad absoluta del Estado, que Spinoza va abordar de un modo original y plenamente consecuente con el fundamento metafísico de su pensamiento político, a saber: pensando conjuntamente el absolutismo del Estado y la libertad de los ciudadanos como un desarrollo de la dinámica de la libre necesidad que es correlativa a la afirmación de la propia potencia. En cuanto a la relación entre el Estado y los súbditos, se define mediante estas tres características:

(1) El Estado spinoziano es un *poder supremo*, es decir, un poder superior al de cualquier individuo, por cuanto su poder no es sino la potencia de la multitud, que es infinitamente superior a la de cualquier individuo.

(2) Ahora bien, al mismo tiempo, el poder supremo del Estado es un *poder colectivo*, y en ese sentido es un *poder democrático*, porque resulta de un pacto que es obra de todos. En el *Tratado político* Spinoza argumenta que la seguridad y la paz del Estado –que son su fin real– no sólo son compaginables con la libertad civil de los

ciudadanos, sino que sólo son eficaces si se compaginan con ella. Pues si algo queda plenamente rechazado en este tratado es la monarquía absoluta, la dictadura y la tiranía, que son formas de gobierno orientadas a la guerra y a la división externa e interna, y no a la paz y a la libertad.

(3) El poder del Estado es un *poder coactivo*. La constitución del Estado mediante el pacto de los asociados implica transferir al Estado el derecho a amenazar, vengar y dañar que en el estado natural ejercían los individuos. Pero, así como en el estado natural no existía el delito o el pecado, en el Estado sí existe, “ya que en éste se determina, en virtud de un derecho común de todo el Estado, qué es bueno y qué es malo” (*TP*, II, § 19, p. 95). En esa medida, el Estado tiene el poder de obligar a los súbditos a cumplir lo que es bueno según derecho, y el poder de castigarlos en caso de incumplimiento.

3) La democracia como forma de gobierno y como esencia del Estado

5.1. La democracia como forma de gobierno

El *Tratado político* concluye con un breve capítulo (el XI) titulado “De la democracia”, cuya exposición quedó bruscamente interrumpida por la muerte de Spinoza. En él define la democracia como una forma de gobierno diferente de la monarquía (caps. VI-VII) y de la aristocracia (caps. VIII-X). Aquí sólo llegó a definir el régimen democrático por referencia al aristocrático en lo tocante a la cuestión de quiénes tienen derecho de ciudadanía.

A pesar de que Spinoza define el Estado como el poder de la multitud, él no identifica el régimen democrático con lo que hoy entendemos por democracia directa, sino con aquél en que los acuerdos se toman por una mayoría que representa a todos. No es el número de gobernantes lo que define el régimen democrático, sino la forma de designarlos. “En la democracia spinoziana tienen derecho a votar y a ser votados todos los ciudadanos autónomos, sin que intervenga ninguna elección; y gobernarán de hecho quienes estén designados por ley, es decir, cumplan las condiciones legales”.⁶¹ Y aunque Spinoza distingue tres modalidades de gobierno democrático, se inclina por aquella forma de gobierno democrático en que

“absolutamente todos los que únicamente están sometidos a las leyes patrias y son además autónomos y viven honradamente, tienen derecho a votar en el Consejo Supremo y a desempeñar cargos en el Estado” (*TP*, XI, § 3, p. 222).

⁶¹ Atilano Domínguez, “Introducción” al *Tratado político* de Spinoza, p. 49.

5.2. La democracia como esencia del Estado

Pero Spinoza no entiende la democracia sólo como una forma de gobierno, entre otras, sino también como la esencia misma del Estado. Pues, siendo así que el Estado es “el poder de la multitud” (TP, II, § 17, p. 93), sólo el Estado democrático es “totalmente absoluto” (TP, XI, § 1, p. 220), porque sólo él cumple esa definición del Estado como poder de la multitud unida en un solo cuerpo (político) guiado como por una sola mente. Varias implicaciones:

(a) Como esencia del Estado, la democracia es, más que un conjunto de instituciones, una organización de la multitud como “sujeto que decide sobre los problemas y sobre sus posibles soluciones; sujeto en el cual y por el cual se constituye el cuerpo político [...] La democracia instaura al pueblo como sujeto, es decir, como instancia de reflexión, de confrontación de opiniones, de diálogo y, finalmente, con conocimiento de causa, como instancia de decisión”.⁶²

(b) La democracia es una dinámica de reflexión y decisión común que ni responde meramente a la pasión, el deseo y el instinto, ni tampoco a la pura razón. Lo primero destruiría el Estado (el individuo colectivo, el cuerpo político); lo segundo lo haría inútil. El realismo político de Spinoza le lleva a reconocer que, al igual que en el plano individual de la ética es imposible eliminar las pasiones, tampoco en una sociedad democrática se puede liquidar el antagonismo entre los individuos en tanto que movidos por intereses particulares:

“Los hombres son por naturaleza enemigos; de ahí que, aunque estén unidos y vinculados por las leyes, conservan siempre su naturaleza. Por eso, creo yo, es un hecho que los Estados democráticos se transforman en aristocráticos, y éstos en monárquicos” (TP, VIII, § 12, p. 174).

(c) Por ello la democracia, más que como un *estado ideal* acabado, debe entenderse como un *movimiento real* de la multitud en su voluntad renovada de autonomía. Como la *sabiduría* en el plano individual, la *democracia* es el movimiento de la potencia de la multitud por el cual ésta se libera constantemente del estado de servidumbre pasando a una perfección mayor, es decir, a una mayor autonomía. Es este movimiento de liberación –que lo es también de constitución y afirmación de la potencia del cuerpo político– lo que expresa el Estado democrático. “La estabilidad de las instituciones de ese Estado se apoya en el dinamismo del pueblo que las ha producido, es decir, en su potencia de acción y resistencia a toda agresión a su soberanía (ya sea dicha agresión exterior o interior). Esto quiere decir también que la estabilidad

⁶² Laurent Bove, *La estrategia del conatus*, p. 266.

de las instituciones democráticas se debe, paradójicamente, a su disponibilidad para la crítica racional y, así, a su disponibilidad para el cambio, según las necesidades de dicho pueblo de autoorganizarse de manera siempre más perfecta, en un ajuste más adecuado de la estrategia de afirmación del cuerpo colectivo”.⁶³

⁶³ L. Bove, *ibid.*, p. 268.

XIV. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALAIN (2013), *Spinoza*, L'Hospitalet, Marbot.
- BALIBAR, E. (2009), *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, Córdoba (Arg.), Encuentro Grupo Editor.
- (1984), *Spinoza et la politique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BERLIN, I. (1992), «De la esperanza y del miedo liberado» [1964], en Id., *Conceptos y categorías*, Madrid. Fondo de Cultura Económica.
- (1974), “Dos conceptos de la libertad” [1958], en Id., *Libertad y necesidad en la historia*, Madrid, Revista de Occidente.
- BODEI, R. (1995), *Una geometría de las pasiones*, Madrid, Muchnik.
- BOVE, L. (2009), *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, Madrid, Tierradenadie, 2009.
- CICERÓN (1970), *Las Leyes*. Trad. de Álvaro D'Ors, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- DAMASIO, A. (2011), *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y de los sentimientos*, Barcelona, Destino.
- DELEUZE, G. (2001), *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001.
- DELEUZE, G. (2008), *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus.
- DESCARTES, R. (1977), *Meditaciones Metafísicas*. Edición de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977.
- DESCARTES, R. (1925), *Los Principios de la Filosofía*. Trad. de J. Izquierdo, Madrid, Ed. Reus.
- DESCARTES, R. (1997), *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos.
- DOMINGUEZ, A. (comp.) (1995), *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza.
- HAMPSHIRE, S. (1982), *Spinoza*, Madrid, Alianza.
- HOBBS, Th. (1979), *Leviatán*. Edición de Carlos Moya y Antonio Escohotado, Madrid, Editora Nacional.
- HOBBS, Th. (1979), *Elementos de derecho natural y político*. Edición de Dalmacio Negro, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- KAMINSKY, G. (1998), *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona, Grijalbo.
- MOREAU, P.-F. (2009), *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, Boadilla, Antonio Machado Libros.
- NADLER, S. (2004), *Spinoza*, Madrid, Acento Editorial.
- NEGRI, A. (1993), *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos.
- NEGRI, A. (2000), *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, Madrid, Akal.
- PEÑA, V. (1974), *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente.
- SMITH, S. B. (2007), *Spinoza y el libro de la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- SPINOZA, B. (1975), *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional.

SPINOZA, B. (1986), *Tratado político*. Trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza.
SPINOZA, B. (1988), *Correspondencia*. Trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza.
SPINOZA, B. (1989), *Tratado de la reforma del entendimiento*. Madrid, Tecnos, 1989.