



Círculo Spinoziano

Revista de Filosofía

No. 1 | Abril-Agosto 2018

Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía

No. 1 | Abril-Agosto 2018

ARTÍCULOS

Imaginación y sujeto moral: El problema de la responsabilidad en Spinoza (Cristina Isabel G. Abogado Compean).....	3
Los usos de la noción de <i>causa sui</i> en el sistema de Spinoza (Rodrigo Miguel Benvenuto)	13
El sí de Spinoza (Ignacio Blancas Albericio).....	32
Del <i>Ein-Sof</i> al <i>Deus sive Natura</i> : Spinoza y la mística judía (Alejandro Keith Blanco Peña).....	51
Voluntad y movimiento en Spinoza (Daniel Maldonado).....	61
Baruch de Spinoza: Notas para una crítica como forma otra de vida (Jimmy Ortiz Palacios)	70
Sobre la dimensión política del concepto de <i>natura humana</i> en la <i>Ética</i> de Spinoza (Antonio Rocha Buendía)	85
El hombre libre y autónomo en Dios – por Baruch Spinoza (Wiltonn William Leite)	95

RESEÑAS

Modos de ser y afirmación en <i>Pensamientos metafísicos</i> (Ignacio Blancas Albericio)	111
--	-----

ARTÍCULOS

Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía

No. 1 | Abril-Agosto 2018

Abogado Compean, Cristina Isabel G., «Imaginación y sujeto moral: El problema de la responsabilidad en Spinoza», *Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía*, no. 1, abril-agosto 2018, pp.3-12.

IMAGINACIÓN Y SUJETO MORAL: EL PROBLEMA DE LA RESPONSABILIDAD EN SPINOZA

Cristina Isabel G. Abogado Compean

Resumen: La imaginación en Spinoza es planteada como una condición natural e inherente al hombre, es decir, la ignorancia natural o imaginación no es un error sino que está inscrita en las condiciones naturales de existencia y descansa en la potencia del hombre; esta condición natural de ignorancia o imaginación significa que el hombre no es consciente de las causas de sus acciones, así, la libertad que se le presenta como inmediata, a través de la cual se entiende a sí mismo como agente moral, es una mera libertad imaginaria. El presente trabajo parte de esta concepción spinoziana de la imaginación enfrentada a una idea de responsabilidad de un sujeto que actúa en un marco de la totalidad que no le brinda, enteramente, las condiciones materiales a partir de las cuales pueda abandonar la imaginación misma y así realizar sus acciones a través del entendimiento logrando entonces darse el carácter de lo verdaderamente activo, es decir, convirtiéndose en un verdadero agente moral.

Palabras clave: Imaginación, Responsabilidad, Libertad, Estado.

Abstract: Spinoza's concept of imagination is presented as a natural condition in the human being. Imagination is not a human mistake but a natural condition of existence and it rests to in human power; this natural condition of ignorance, or imagination, means that humans are not aware of the causes of their actions, therefore, the liberty that they assume to have is only presented as an immediate freedom, constituting an imaginary liberty and a fake moral agent. This work comes from this Spinozist concept of imagination faced to an idea of responsibility of a subject that acts in a totality –in this case, the State- that doesn't gives him the material conditions to abandon the imagination itself and accomplish the full understanding and so, a real active action, therefore, a truly moral agent.

Key Words: Imagination, Responsibility, Liberty, State.

La filosofía spinoziana, en específico su filosofía política, ha sido caracterizada como una política de la inmanencia. En ella el Estado es un permanente estado de naturaleza, es decir, no es un Estado de permanente racionalidad, o que comience a través de sujetos que, por naturaleza, se encuentren ya colocados en el entendimiento,

sino que en él conviven el sujeto de la imaginación y el sujeto del entendimiento. En este sentido no existe en Spinoza un tránsito del estado de naturaleza al estado civil, ya que el sujeto, a pesar de poder conocer realmente a través del entendimiento, no por ello abandona el modo natural en el que existe el hombre, es decir, el de la imaginación.¹

Es decir, en el Estado Spinoziano no hay una distinción que permita dar un salto de un tipo de sujeto a otro –como sí sucede, por ejemplo, en las filosofías contractualistas. La razón de ello es el concepto de Sujeto que se propone en esta filosofía, en ella el sujeto es un sujeto que es naturalmente un sujeto de la imaginación y que es en ella donde se desarrolla en todo sentido.

Durante el Apéndice del primer libro de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, Spinoza nos deja claro que la imaginación es condición natural del hombre y que ésta no es un error, sino que se encuentra inscrita en la existencia y descansa en la potencia de la misma. Aun sabiendo que la condición natural del hombre supone desarrollarse siempre en la imaginación, y nunca abandonar absolutamente ese estado de naturaleza, sabemos bien que el sujeto de acción puede conocer la verdad a través del entendimiento, es decir, a través de las causas suficientes que dan cuenta y hacen inteligible su propia acción. Pero, la pura existencia de esa posibilidad no asegura la necesidad del alcance del entendimiento, por tanto, no asegura la salida de la imaginación.

Esta imaginación o condición natural de ignorancia, significa que el hombre no conoce aún las causas de sus acciones -aun cuando el pacto² haya sido logrado-, esto no como autoconsciencia, sino únicamente como sujeto que se hace inteligible las

¹ Hay que notar aquí, tomando en cuenta el parágrafo 3 del Capítulo III del *Tratado Político*, que si bien no existe como tal un abandono del Estado de naturaleza, no por ello no existe un Estado Político: “este derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el Estado político. Digo expresamente en *virtud de la constitución política*, porque el derecho natural de cada uno [...] no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad”, Spinoza, B., *Tratado Político*, Madrid, Alianza, 2010, p. 108.

² Como se ha dicho arriba, en Spinoza no existe un tránsito de un hombre de la naturaleza a un hombre de la civilización, mismo que se construiría a través del contrato, sino que, el sujeto permanece siempre en la imaginación y es incapaz de abandonarla por completo, ya que es en ella donde el marco de sus acciones se desarrolla. Por ello no existe contrato, sino únicamente pacto.

determinaciones que dan cuenta de la acción que realiza, y así, la libertad que se le presenta sólo como inmediata, le permite entenderse a sí mismo únicamente como un aparente agente moral.

todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ellos son conscientes. De ahí se sigue, *primero*, que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. Se sigue, *segundo*, que los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que sólo anhelan siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo.³

Con esta cita se presentan dos ideas fundamentales. Primero, los hombres se imaginan libres. Es decir, existe en ellos un cierto grado de libertad a partir del cual el sujeto de acción se desenvuelve en el mundo y que, a pesar de que este sujeto no se haya hecho inteligible las causas a través de las cuales realiza la acción misma, le corresponde un grado de libertad aunque éste sea imaginario. Segundo, aunque los hombres no son conscientes de las causas que explican la acción que realizan, sí son conscientes de la acción misma, de modo que se afirma un cierto grado de libertad por el puro hecho de la consciencia de acción en el mundo, aun cuando, a este grado, la voluntad sea entendida, en apariencia, como una pura facultad desprendida del entramado causal que permite su existencia, sobre esto último abundaremos más adelante.

El sujeto que se encuentra *sujetado* a la imaginación es entonces un sujeto que, si bien tiene un grado de libertad, no tiene el grado de libertad óptimo, es decir, aquel que puede alcanzar a través del entendimiento ya que, aunque su acción esté determinada causalmente, sólo se piensa a sí mismo como causa de su acción. Será libre entonces, como el mismo Spinoza afirma en una de las definiciones muy al inicio de E1:

aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera.⁴

Es decir, la verdadera libertad, en Spinoza, radica en la autodeterminación, aunque no por ello podemos pensar que se trata de una determinación que comienza y

³ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2015, p. 110.

⁴ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2015, p. 57.

termina en el individuo y que establece a la voluntad como mera facultad; al contrario, la verdadera libertad es una libertad determinada que vive en la sustancia y que se constituye y acciona en función de las ideas claras y distintas. En este sentido no es verdaderamente libre el sujeto de la imaginación, ya que él sólo se imagina como enteramente determinante de su acción y no visibiliza la estructura conceptual que le sobrepasa, es decir, se imagina independiente a la sustancia.

Hay que agregar, además, que el sujeto de la imaginación no tiene, al menos en principio o necesariamente, las condiciones materiales a partir de las cuales pueda comenzar el abandono de la imaginación para hacerse inteligible la relación causal que genera la acción misma, es decir, el Estado en Spinoza no es un Estado que se constituya para, así mismo, constituir al sujeto como sujeto sabio.

Aunado a lo anterior, el sujeto que se presenta en la filosofía spinoziana, es un sujeto que persevera en su ser a pesar de no tener ideas claras y distintas, como el mismo Spinoza muestra en *Ética* 3, proposición IX:

El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo. [...]⁵

Y, además, agrega en el escolio de la misma proposición:

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además entre «apetito» y «deseo» no hay diferencia alguna, si no es la de que el «deseo» se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo*. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos apetecemos y deseamos.⁶

Hay que destacar, primero, que para Spinoza, tanto el sujeto de la imaginación, como el sujeto del entendimiento, siempre perseveran en su ser y de ello son conscientes, por lo que el sujeto de la imaginación, si bien no está consciente de manera extensa de las causas que determinaron su obrar, si está consciente de la acción

⁵ Ibid; p.222

⁶ Spinoza, B; *Ética demostrada según el orden geométrico*; Madrid, 2015; Alianza; pp. 222-223

misma –como ya habíamos dicho- pero no sólo eso, sino que con la cita anterior se agrega la consciencia de que su acción le permite afirmarse a sí mismo.

A esta última precisión que se agrega en *Ética* III, hay que agregar una más, respecto a la misma cuestión, que aparece en el capítulo XVI del *Tratado Teológico-Político*:

la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, si se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir) a existir y a actuar tal y como está determinado por naturaleza.

En esto, no reconozco ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los demás, que ignoran la verdadera razón, ni entre los tontos, locos y los sensatos.⁷

No podemos olvidar, tampoco, que en Spinoza las ideas son idénticas a la voluntad, como se muestra en el escolio de la proposición XLIX de *Ética* II:

Proposición XLIX:

En el alma no se da ninguna volición, en el sentido de la afirmación y negación aparte de aquella que está implícita en la idea en cuanto que es idea.

[...] Corolario: La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo.

Demostración: La voluntad y el entendimiento no son sino las mismas voliciones e ideas singulares (*por la Proposición 48 de esta parte y su Escolio*). Ahora bien: una volición singular y una idea singular son uno y lo mismo (*Por la Proposición anterior*). Luego la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo.⁸

En este sentido y después de haber establecido una serie de determinaciones en el sistema spinoziano para así poder plantear más adelante la pregunta por la responsabilidad, nos preguntamos primero: ¿Es realmente el sujeto de la imaginación un sujeto moral? Es decir ¿Es el sujeto de la imaginación un sujeto que, a pesar del desconocimiento de las causas de su acción, puede responsabilizarse por completo de las causas de su actividad en el mundo? ¿Qué lógica del castigo podemos establecer entonces para un supuesto agente moral que presuntamente debe responsabilizarse de su acción?

Hasta aquí hemos señalado cinco ideas fundamentales:

⁷ Spinoza, B., *Tratado teológico-político*; Madrid, Alianza, 2014, p.407.

⁸ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2015, pp. 193-195.

1 - El hombre se encuentra naturalmente en la imaginación, por lo que es ignorante de las causas que explican su acción.

2 - En ese sentido el hombre se imagina libre, y por tanto agregamos -siguiendo a Spinoza mismo- tiene un grado de responsabilidad, mismo que es idéntico al grado de libertad que le compete.

3 - El sujeto de la imaginación, aun dentro de la imaginación, es siempre consciente de la acción que realiza.

4 - La verdadera libertad, en Spinoza, radica en la autodeterminación; excluyendo aquí la posibilidad de instituir *imperio en un imperio*, pero, aun así el hombre –en la imaginación o en el entendimiento- persevera naturalmente en su ser.

5 - La voluntad no es voluntad entendida como facultad, sino que ésta es idéntica a las ideas, por lo que la constitución conceptual del sujeto es idéntica a su acción efectiva en el mundo.

Si hemos dicho ya que el individuo no es por sí mismo causa libre de su actividad volitiva, y además hemos notado que éste individuo persevera naturalmente en sus ser, pero aun así hemos atribuido con Spinoza un cierto grado de libertad al sujeto que se imagina como causa de su propia actividad en el mundo ¿cómo hacemos, pues, para que el individuo tome parte de la responsabilidad que el Estado le imputa en función de su acción? Es evidente que lo hacemos a través de un sistema legal que nos permite sancionar la acción, y que, a la vez, ese mismo sistema legal subsume el problema de la moralidad y le da una forma específica; es también evidente que la totalidad en la que este sujeto actúa no le brinda, al menos necesariamente, como hemos dicho antes, las condiciones materiales a partir de las cuales pueda abandonar la *imaginación* misma y así realizar sus acciones a través del *entendimiento*, logrando entonces darse el carácter de lo verdaderamente activo, es decir, convirtiéndose en un verdadero *agente moral*.

No debemos perder de vista tampoco que la finalidad del Estado Spinoziano es la de hacer sujetos libres de la imaginación, es decir un sujeto que se colocara, epistémicamente, sobre el sujeto *sujetado*, y así logrará el mayor grado de libertad que pueda alcanzar; no sólo por sí mismo, o como libertad interior –como sucede en el estoicismo-, sino como comunidad, es decir, con el aumento de la potencia de obrar que corresponde no sólo a uno, sino a todos los que forman parte del Estado.

Teniendo claro lo anterior, utilicemos aquí un ejemplo del presente, que regula el ejercicio de la cotidianidad en algunas regiones del país, así podremos poner mucho más en evidencia el problema que intento visibilizar: pensemos en un campesino del norte del país que se encuentre sujetado a la imaginación y que, debido a las terribles condiciones materiales de vida en las que se encuentra, haya “decidido” formar parte de la cadena del narcotráfico contribuyendo con la siembra de drogas ¿Qué responsabilidades podemos imputarle, como Estado, al sujeto que se ha visto obligado a recurrir a un eslabón de la cadena del narcotráfico?

En el ejemplo anterior he entrecomillado la acción de decisión debido a que el sujeto en cuestión es un sujeto atado a la imaginación y, por tanto, le compete únicamente una libertad imaginaria y piensa, entonces, que su decisión no conlleva ningún tipo de acto de dominación externo, sino que imagina que *la determinación de la voluntad depende de su propia potestad*, es decir, “parece que concibe al hombre [...] como un imperio dentro de otro imperio.”⁹

A pesar de que en Spinoza el supuesto agente moral de la imaginación es, como he dicho ya, verdaderamente un ignorante de las causas que determinan su acción, asumimos siempre como un verdadero agente moral a todo sujeto que se desenvuelve en el mundo, sin distinguir si el sujeto en cuestión es un sujeto colocado en la imaginación, o es un sujeto colocado en el entendimiento, y de esto derivamos un sistema normativo y, por tanto, una lógica del castigo. Así, asumimos siempre al sujeto de la imaginación como un agente moral, aunque en estricto sentido, el supuesto agente moral de la imaginación no debería asumir la responsabilidad que la totalidad le impone, al menos no si pensamos que no tiene aún el grado de libertad que le permita conocer enteramente los móviles de la acción que realiza.

En este sentido, tendríamos que distinguir primero entre dos tipos de responsabilidades que derivan de las dos supuestas libertades –la de la imaginación y la del entendimiento. La primera es una responsabilidad únicamente imaginaria, es decir, si bien el sujeto es consciente de la acción efectiva que realiza en carácter fenoménico, no es consciente de la razón y las causas a través de las cuales realiza la acción. La segunda es una responsabilidad ligada al entendimiento, es decir, es una responsabilidad consecuente con la acción verdaderamente libre del sujeto.

⁹ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2015, p. 207.

Parece, pues, que la segunda responsabilidad, es decir, la del entendimiento, junto con su correspondiente sentido de libertad y la lógica del castigo que supone, no implican una problemática, ni para el ejemplo que mencionamos arriba, ni para cualquier evento del desenvolvimiento de la acción del hombre, ya que en esta libertad el sujeto conoce las determinaciones de su acción y con ello dejar de estar *sujeto* a la dominación.

Pero, el primer sentido de responsabilidad, el que corresponde al sujeto de la imaginación, supone una lógica del castigo que es imputada a un sujeto que ciertamente no tiene los elementos para distinguir entre las ideas de la imaginación y las que son claras y distintas, y que, aun con el grado de libertad que le corresponde ejercer no parece aún suficiente para explicar por qué el sujeto de la imaginación es castigado como si ejerciera una verdadera libertad y, además, es responsabilizado a través de una idea de responsabilidad que ciertamente no deriva del grado de libertad que le compete.

¿Debemos entonces atribuirle al sujeto de la imaginación una responsabilidad que no se deriva del sentido de libertad que ejerce? Suponer a un tipo de sujeto homogéneo y aplicar un sentido de responsabilidad que no siempre se deriva de la libertad que le compete, deriva en una lógica del castigo que también se muestra homogénea y falta de diferencias ¿Podemos entonces encontrar en Spinoza un espacio teórico en el cual el sujeto de la imaginación pueda ser compelido por un ejercicio de coacción legal que derive del sentido de libertad que tiene? Y sí la respuesta es afirmativa, entonces: ¿Cómo podemos, con Spinoza mismo, establecer ese sentido de responsabilidad?

Ahora, no podemos olvidar que el problema de la responsabilidad en el sujeto de la imaginación es pertinente por el hecho de que él se encuentra colocado en un Estado, y que, de hecho, el Estado es únicamente Estado por las relaciones que se establecen entre un sujeto y otro; así al ser parte de una totalidad, el sujeto tiene que ser regulado por la totalidad misma. En este sentido el problema no puede plantearse sólo desde la concepción del sujeto mismo, la idea de responsabilidad supone una normatividad que permite la regulación de las acciones del ciudadano en el Estado y con ello emerge el problema del tipo de Estado que conviene constituir.

Si pensamos un Estado como el de Spinoza, en el que las autoridades competentes deben encargarse de las acciones y consecuencias de las acciones del

sujeto, así como también deben sancionarlas en función de su ausencia o inscripción al *connatus*, debemos pensar un Estado cuyo fin último sea el de la inscripción en la razón, como el mismo Spinoza demuestra en el Capítulo V del *Tratado político*:

hemos demostrado que el hombre alcanza el más alto grado de autonomía cuando se guía al máximo por la razón. Y de ahí hemos concluido que aquella sociedad es más poderosa y más autónoma, que se funda y gobierna por la razón. Ahora bien, como la mejor regla de vida que uno puede adoptar para conservarse lo mejor posible es aquella que se funda en el dictamen de la razón, se sigue que lo mejor es siempre aquello que el hombre o la sociedad hacen con plena autonomía.¹⁰

Decimos con esto, una vez más, que el mejor bien, tanto para el Estado, como para el individuo, es aquel que se coloca en la razón, y que por tanto se jacta de ser actividad plenamente autónoma; de este modo el Estado logra establecer medios de coacción a partir de un sentido de objetividad que no le viene de fuera. Sin embargo, Spinoza agrega:

Yo no afirmo, en efecto, que toda acción conforme a derecho sea la mejor posibilidad. Pues una cosa es cultivar un campo con derecho y otra cultivarlo muy bien; una cosa, digo, es defenderse, conservarse, emitir un juicio, etc., un derecho y otra defenderse, conservarse y emitir un juicio lo mejor posible. Por consiguiente, una cosa es gobernar y administrar la cosa pública con derecho y otra distinta gobernar y administrarla muy bien.¹¹

Se abre aquí una brecha a través de la cual podemos incluir y problematizar la responsabilidad del sujeto de la imaginación dentro del Estado; en ésta queda en evidencia que gobernar con derecho no supone, necesariamente, el gobernar bien. Más adelante, en el mismo Capítulo, se agrega:

Cual sea la mejor constitución de un Estado cualquiera se deduce fácilmente del fin del Estado político, que no es otro que la Paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado en el que los hombres viven en concordancia y en el que los derecho comunes se mantienen ilesos es, por tanto, el mejor.¹²

En definitiva, el mejor Estado es, en Spinoza, aquel en el que el bien común sale ileso de entre cualquier disputa política, por lo que, una vez más, y ahora explícitamente en el plano del Estado, la responsabilidad del sujeto de la imaginación queda por debajo de la normatividad que supone la totalidad del Estado mismo, ya no sólo cuando se trata de un gobierno de derecho, sino también en *la mejor constitución de*

¹⁰ Spinoza, B., *Tratado Político*, Madrid, Alianza, 2010, p. 126.

¹¹ *Ibid*, p. 126.

¹² *Ibid*, p. 127.

un Estado. ¿Qué tipo de normatividad supone entonces el Estado que presenta la filosofía spinoziana? ¿Es realmente un Estado que, si bien no subsume toda particularidad de los sujetos que le constituyen en la normatividad y legalidad del Estado mismo, sí logra indiscutiblemente a través de su mecanismo aumentar el conato? Es decir ¿Es la responsabilidad de la imaginación una responsabilidad que supone siempre el aumento de la potencia de obrar de la multitud?

El Estado en Spinoza tiene siempre como finalidad, como se muestra en la última cita, *mantener ilesos los derechos comunes* de los constituyentes del pacto que lo componen, pero ¿En qué medida esos derechos comunes son planteados sólo desde la racionalidad misma? Queda entonces visibilizado el problema del modo específico de responsabilidad que deriva de la acción del sujeto de la imaginación, tanto en el plano del individuo, como en el plano del Estado, y queda entonces todavía abierta la pregunta ¿Es válido derivar del obrar del sujeto de la imaginación un sentido de responsabilidad que le rebasa y que corresponde, más bien, a un sujeto del entendimiento? Y si lo es, entonces ¿Bajo qué términos podemos defender la imputación de responsabilidades y, por tanto, un sistema coercitivo que obliga al sujeto de la imaginación a suponerse siempre como verdadero agente moral? Las preguntas quedan, pues, aún abiertas a la investigación.

Benvenuto, Rodrigo Miguel. «Los usos de la noción de *causa sui* en el sistema de Spinoza». *Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía*, no. 1, abril-agosto 2018, pp. 13-31.

LOS USOS DE LA NOCIÓN DE *CAUSA SUI* EN EL SISTEMA DE SPINOZA

Rodrigo Miguel Benvenuto

Resumen: La intención de este artículo es presentar algunas líneas de investigación a partir de los distintos usos de la noción de *causa sui* y que operan en la reflexión filosófica de Baruch Spinoza. En tal sentido, se propone una lectura de la noción de *causa sui* en Descartes, como fuente en la cual y contra la cual Spinoza plantea su propia lectura; la crítica de Leibniz al uso especulativo y nominal del concepto y, por último, a partir de aquel uso nominal, proponer una lectura apoyada en la sabiduría de la ciencia intuitiva que Spinoza expone en el L. V de la *Ética*.¹

Palabras claves: Causalidad, lenguaje, metafísica, ética, sabiduría, modernidad.

Abstract: The intention of this article is to present some investigations from the different uses of the notion of *causa sui* and that operate in Baruch Spinoza's philosophical reflection. To this respect, one proposes a reading of the notion of *causa sui* in Descartes, as source in which and against which Spinoza raises his own reading; Leibniz's critique to the speculative and nominal use of the concept and, finally, from that nominal use, to propose a reading rested on the wisdom of the intuitive science that Spinoza exposes in the Book V of *Ethics*.

Keywords: Causality, language, metaphysics, ethics, wisdom, modernity.

¿Por dónde ha de hacerse el inicio de una ciencia? Con esa pregunta, Hegel comienza a delinear el camino de la Ciencia de la Lógica, es decir, el movimiento dialéctico de la determinidad más general (*Bestimmtheit*) - El Ser – hasta el Concepto. El problema del comienzo del sistema se plantea, en Hegel y antes que él, en Reinhold, Fichte y los

¹ Las obras de Spinoza se citarán según el orden de la edición canónica de Carl Gebhardt: Spinoza, B., *Opera*, ed. C. Gebhardt, IV tomos, Heidelberg: Carl Winter, 1925; y se citarán según el siguiente criterio y utilizando las siguientes traducciones: *Ética demostrada según el modo geométrico*. Traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009 (E), *Tratado de la reforma del entendimiento* (TIE), *Principios de filosofía de Descartes* (PFD), *Pensamientos metafísicos* (CM). Traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 2014; *Epistolario* (Ep). Traducción de Oscar Cohan. Bs. As: Colihue, 2007; *Tratado breve* (KV). Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1990.

albores del Idealismo alemán, como un punto clave a ser considerado para alcanzar una madurez conceptual en la especulación filosófica.

En Spinoza, si bien suele ser un lugar común afirmar que el sistema comienza con la noción de Dios, la verdadera puerta de entrada al edificio conceptual de la *Ética* es la primera definición y que tiene como objeto a la *causa sui*. Las implicancias de esta elección comportan una serie de elucubraciones acerca de los motivos que llevan a Spinoza a comenzar por una propiedad de la sustancia, antes que por la sustancia misma. El peso de la herencia cartesiana, la impronta del método geométrico o la necesidad de plantear desde un comienzo una noción especulativa que guíe la investigación hacia llegar a la sustancia infinita; todas estas argumentaciones resultan válidas para dar cuenta de esta elección.

Nuestro propósito no va más allá de una serie de cavilaciones que nos permitan ver los distintos modos en los cuales la noción de *causa sui* opera desde adentro del sistema. Para ello, nos parece interesante analizar la fuente en la cual abrevia Spinoza, es decir, la filosofía de Descartes y su lectura de la noción de *causa sui* y, al mismo tiempo, las recepciones del concepto en un autor contemporáneo a Spinoza y de una importancia clave para la modernidad filosófica como Leibniz.

A partir de estas lecturas, se nos presentan distintas versiones y reversiones de la noción de *causa sui* dentro del mismo sistema. Podemos señalar tres: la primera es específicamente especulativa y atiende a la positividad e inmanencia, contra Descartes y las causas eficientes y transitivas. La segunda atiende a un uso nominal de la noción de *causa sui* como modo de hablar y, por lo tanto, parecería señalar una utilidad propedéutica en el camino hacia la sabiduría. La tercera, por fin, quiere dejar abierto el camino hacia una reinterpretación de la *Ética* más allá de la herencia hegeliana que, en el caso de la *causa sui* y el lugar que ocupa en el sistema de Spinoza, posee un lugar relevante.

1 - El planteo cartesiano de la *causa sui* en la *Meditaciones Metafísicas*

En las primeras objeciones emitidas por Caterus, se plantea de manera clara la problemática que rodea a la utilización del concepto de *causa sui* para referir a Dios. El descubrimiento del primer principio cierto y evidente, *cogito ergo sum*, trae aparejado el problema acerca de la esencia y existencia de ese *cogito*, y así lo señala Caterus: “Pienso,

luego soy, más aún, soy el espíritu mismo y el pensamiento; pero este pensamiento y este espíritu, o es por sí mismo, o es por otro; si es por otro ¿ese otro, en fin, por quién es? Si es por sí, entonces es Dios; porque lo que es por sí se otorgará con facilidad a todas las cosas”².

Lo que se plantea en el fondo es la ruptura que opera en Descartes con la tradición escolástica, que sostenía la noción de Dios como ser incausado. En efecto, el esfuerzo de Descartes está dado en asignar a Dios una causa, como todas las cosas existentes en la naturaleza, y por ello señalar que nada escapa al principio de causalidad. Esto es avizorado por Caterus al remarcar el sentido positivo (en tanto que se da el ser a sí mismo) y negativo (en tanto que no es en otro) de la noción del ser por sí.³

Frente a estas objeciones, Descartes responde tomando partido por la noción de causa sui en estos términos: “aunque Dios haya sido siempre, sin embargo, como es él mismo quien en efecto se conserva, parece que con suficiente propiedad puede ser dicho y llamado la causa de sí mismo”⁴ De esta manera, provoca una reinterpretación del principio de causalidad que le permita dar razón de la imposibilidad de que la esencia de Dios no pueda darse ni ser concebida. Para Descartes, la causalidad se hace manifiesta en su ejercicio, y no como antecedente temporal, es decir, previa a la causa de un efecto:

Pero es cierto que la luz natural nos dicta que no hay ninguna cosa de la que no sea lícito preguntar por qué existe, o de la que no se pueda buscar la causa eficiente, o bien, si no la tiene, preguntar por qué no tiene necesidad de ella, de modo que si yo pensara que ninguna cosa puede de alguna manera ser con respecto a sí misma lo que la causa eficiente es con respecto a su efecto, no habría lugar para que de allí yo pretendiese concluir que hay una primera causa, sino que, por el contrario, a esa misma que se llamaría primera yo le buscaría de nuevo la causa, y así nunca llegaría a una primera.⁵

² Cfr. Descartes, René. *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Traducción de J. A. Díaz. Bogotá: Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia, 2009, 378 (AT, IX, I, 76)

³ “Porque ese término Por sí es tomado de dos maneras. En la primera se lo toma positivamente, a saber, por sí mismo como por una causa; y así, lo que sería por sí y se daría el ser a sí mismo sin duda que se daría todas las cosas y sería por lo tanto Dios, si por una decisión prevista y premeditada se diera lo que quisiera. En la segunda, ese término Por sí es tomado de manera negativa, y es lo mismo que por sí mismo o no por otro; y de esta manera, si bien recuerdo, lo toma todo el mundo”, *passim*.

⁴ *Ibidem*, p. 391 (AT, IX, 1. 87).

⁵ *Idem*, p. 391 (AT, IX, 1. 85).

Para Descartes, Dios es *causa sui* en sentido negativo, es decir, en tanto que no es por otro; y positivamente, en tanto que Dios mismo se conserva haciendo consigo lo que la causa eficiente hace al efecto.⁶ La noción de conservación, ligada a la de causalidad, no hace más que señalar la potencia de Dios y su continua e inagotable potencia es la que permite explicar la razón por la cual la noción de Dios se encuentra eximida de ser demostrada por la causalidad eficiente.

En las objeciones a la IV Meditación, M. Arnauld expone sus críticas a la posición de Descartes acerca de la posibilidad de atribuir la noción de *causa sui* a Dios de manera positiva. Para Arnauld, sostener la *causa sui* de Dios positivamente nos llevaría a cuestionar la temporalidad en Dios; en tanto que la posibilidad de concebir una cosa bajo la noción de causa que da el ser implicaría concebir que aquella posee previamente el ser, puesto que nadie da lo que no tiene.⁷ En el fondo, y Descartes así lo hará explícito, detrás de la crítica de Arnauld se encuentra la objeción de los teólogos a sustituir el concepto genérico de principio por el de causa. En efecto la causalidad, aplicada a Dios, se convierte en objeto de controversia para la teología que ve en ella la oportunidad para degradar las personas de la Santísima Trinidad. De allí que Descartes responda a dicha objeción destacando la posibilidad de plantear la noción de causa de sí a Dios.⁸

⁶ “decimos que Dios es por sí, ya no negativamente, sino, por el contrario, de manera positiva. Porque, aunque no sea necesario decir que él es la causa eficiente de sí mismo, por el temor de que tal vez se caiga en una disputa de palabras, sin embargo, como vemos que lo que hace que él sea por sí, o que no tenga causa diferente de sí mismo, no procede de la nada, sino de la real y verdadera inmensidad de su poder, es perfectamente lícito que pensemos que él hace en cierta manera lo mismo con respecto a sí mismo que la causa eficiente con respecto a su efecto, y, por lo tanto, que él es por sí positivamente”. *Idem*, ps. 392-393 (AT, IX, 1. 88).

⁷ “Ahora bien, no podemos concebir una cosa bajo la noción de causa como dando el ser, si no concebimos que ella lo tiene; porque nadie puede dar lo que no tiene. Por lo tanto, concebiríamos que una cosa tiene el ser antes de que concibiéramos que lo ha recibido; y sin embargo, en quien recibe, recibir precede a tener. Esta razón puede también ser explicada así: nadie da lo que no tiene; entonces nadie puede darse el ser, a no ser quien ya lo tenga; ahora bien, si ya lo tiene ¿Por qué se lo daría?”. *Idem*, p. 483-484 (AT, IX, 1. 164).

⁸ “allí donde no puede darse una ocasión semejante de error, y cuando no se trata de las personas de la Trinidad, sino sólo de la única esencia de Dios, no veo por qué haga falta huir tanto del nombre de causa, sobre todo cuando se ha llegado hasta el punto de que parece muy útil servirse de él, y necesario en cierta forma”. *Idem*, p. 507 (AT, IX, 1. 184).

Esto no significará, de ningún modo, restar importancia a la causalidad eficiente. Sin embargo, y antes de probar la existencia de Dios como causa eficiente, la investigación acerca de todas las cosas existentes por sus causas eficientes no nos brinda ninguna seguridad respecto a la existencia de Dios. De allí que puede concluirse la existencia de Dios a partir de la distinción entre la causa eficiente y la causa formal: “Se puede entonces preguntar de cada cosa si es por sí o por otro; y es cierto que por este medio se puede concluir la existencia de Dios, aunque no se explique en términos formales y precisos cómo se deban entender estas palabras: ser por sí”⁹ De tal modo, lo que es “por otro” es por una causa eficiente; mientras que lo que es “por sí”, lo es por una causa formal. Al mantener esta distinción, Descartes puede llegar a plantear el uso de la causa formal *per se* como la esencia positiva de una cosa en tanto que, quienes cuidan de distinguir la causa eficiente de la formal, “no piensan que esta palabra por sí debe ser entendida como por una causa; de modo que piensan que hay algo que existe de lo cual no se debe preguntar por qué existe”¹⁰.

Como podemos ver hasta aquí, Descartes plantea la posibilidad de utilizar al menos formalmente la noción de *causa sui* para distinguirla de la causalidad eficiente. Puesto que el camino emprendido en la *Meditaciones* se basa en una inspección del espíritu para acceder a un orden de razones, la causa eficiente no nos brinda el auxilio necesario para pensar a Dios sin incurrir en el encadenamiento causal de los objetos conocidos por medio de los sentidos. Lo cual no implica renunciar a la demostración por esta vía sino que, en todo caso, responde a un segundo momento, es decir, una vez que hemos conseguido la fundamentación una ciencia perfecta a partir de un principio supremo. Al mismo tiempo la *causa sui* se revela de modo impropio y aparente como una causa distinta de Dios; de ahí que deba ser entendida “*como por una causa*”, es decir, como un modo de hablar. Veremos con Spinoza que, esta significación de la *causa sui*, será clave para comprender su uso en el sistema esbozado en la *Ética*.

Por otra parte, la noción de *causa sui* remite a la relación entre esencia y existencia. Del mismo modo que el espíritu se persuade de la certeza de las verdades matemáticas, la existencia de Dios se nos presenta igualmente cierta e indubitable. Descartes plantea esta relación en la Quinta Meditación de la siguiente manera:

⁹ *Idem*, p. 508.

¹⁰ *Idem*, p. 508 (AT, IX, 1. 185)

Porque, habiéndome acostumbrado en todas las demás cosas a distinguir entre la existencia y la esencia, me persuado con facilidad de que la existencia puede ser separada de la esencia de Dios, y que se puede así concebir a Dios como no siendo actualmente. Pero sin embargo, cuando pienso en ello con más atención, encuentro con evidencia que la existencia no puede separarse de la esencia de Dios, tanto como no puede separarse de la esencia del triángulo rectángulo la magnitud de sus tres ángulos que igualan a dos rectos, o bien, de la idea de una montaña la idea de un valle; de tal manera que no hay menos repugnancia en concebir un Dios (es decir, un ser soberanamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte alguna perfección), que en concebir una montaña que no tenga valle.¹¹

Al establecer que, en Dios la existencia no puede separarse de la esencia, Descartes establece la existencia necesaria de Dios y, puesto que existe necesariamente, su esencia no puede ser concebida sin su existencia o, mejor aún, su esencia comporta su existencia.

2 - Spinoza frente al error de Descartes

Previo a considerar el lugar asignado a la noción de *causa sui* en el sistema de Spinoza, será necesario establecer aquellos aspectos que el autor de la *Ética* critica de la reflexión cartesiana acerca de la causalidad. El primer punto, central para caracterizar las diferencias a partir del enfoque que guía toda su investigación, es la noción spinoziana de causalidad inmanente: Dios como causa inmanente, y no transitiva, de las cosas (E. L.I, Prop. 18) Efectivamente, Spinoza insiste en señalar el error cartesiano respecto al conocimiento de la causa primera e intenta, por medio de la teoría de la causalidad inmanente, salvar el error en el que incurre Descartes.¹² De este modo, la *Ética* se constituye como sistema en tanto que parte de la noción de sustancia, cuya propiedad es ser causa de sí misma y, desde ella, causa inmanente de todo lo que existe. En este sentido, la Naturaleza es expresión de esa única sustancia infinita y eterna, que consta de infinitos atributos, de los cuales, solo conocemos dos: extensión y pensamiento. En este contexto, la noción de *causa sui* adquiere un sentido radicalmente opuesto al pensado por Descartes en la medida en que la causalidad inmanente viene a romper con la lógica de las sustancias en las cuales concluye el autor de las *Meditaciones*. Sin lugar a dudas, adquiere un sentido positivo – siguiendo aquí a

¹¹ *Idem*, p. 327 (AT, IX, 1. 53).

¹² Respecto a los errores observados en la filosofía de Descartes y Bacon, en carta a Oldenburg, Spinoza señala que “El primero y máximo consiste en que se descarriaran tanto del conocimiento de la causa primera y del origen de todas las cosas” (Ep. Carta II, 18)

Descartes y sus respuestas a las objeciones que hemos analizado previamente -, aunque la naturaleza de esta positividad no pueda ser del todo determinada.¹³ Efectivamente al afirmar la inteligibilidad de la esencia de Dios y de las cosas, Spinoza se distancia de Descartes.¹⁴ Ahora bien, alcanzar esa inteligibilidad de tal modo que la positividad de la *causa sui* pueda ser inteligida, implicará explicar el movimiento inmanente y la relación recíproca entre la naturaleza naturante y la naturada. Solo allí, como afirma Lachiéze Rey, puede hablarse de *causa sui*. Por el contrario, la pregunta por Dios como esencia naturante llevaría indefectiblemente a una regresión al infinito.¹⁵

La causalidad inmanente, sostenida por Spinoza, rompe con la concepción cartesiana de *causa sui* como identidad de la causalidad eficiente y la causa formal que lleva a Descartes a sostener la existencia de dos sustancias separadas de Dios. Para Spinoza, es un absurdo: “si una sustancia pudiera ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa; y por tanto, no sería sustancia” (E. L. I, Prop. 6, dem). Por el contrario, la *causa sui* como propiedad de la Sustancia infinita se expresa activamente como potencia infinita de existir y se despliega desde sí misma expresándose en infinitos atributos y modos.

¹³ Seguimos aquí la posición de Lachiéze-Rey: “Estamos, generalmente, de acuerdo en admitir que este término debe ser entendido en un sentido positivo; de este modo el spinozismo se opone a la escolástica que se negaba a admitirlo como contradictorio o le daba solo una significación negativa, y atribuimos el origen de este nuevo uso a la influencia de Descartes que lo había definido extensamente en su respuesta a las primeras y cuartas objeciones. Pero, sobre este primer punto, las opiniones no son absolutamente unánimes; ciertos interpretes han remarcado que los textos no son decisivos porque no son concordantes; también observan que la definición de causa sui por la cual se abre la Ética no responde exactamente a lo que la formula dejaría suponer. Nos parece, por otra parte, que, aunque se traduce la expresión en un sentido positivo, no se puede fijar con precisión la naturaleza de esta positividad y delimitar rigurosamente aquello que pueda ser aquí de inspiración cartesiana y que después de haber examinado de qué manera la teoría de la causalidad inmanente debía llevar a Spinoza a considerar a Dios o la Naturaleza como causa sui”. Cfr. Lachiéze-Rey, Pierre, *Les origines cartésiennes du Dieu du Spinoza*. París: Vrin, 1950, ps. 26-27.

¹⁴ “Nuestras ideas solo pueden ser consideradas como verdaderas en la medida en que son las mismas ideas de Dios y, por las cuales, conocemos las cosas como Dios las conoce, en resumen, nuestra ciencia no es otra que la de Dios y debemos necesariamente partir de aquellas ideas que son en Dios y por Dios”. Cfr. Gueroult, Martial, *Spinoza. I Dieu (Ethique, I)*. París: Aubier, 1968, ps. 33-34.

¹⁵ *Ibidem*, p. 27-28.

Las Propositiones 7 (*Causa sui* – sustancia), 8 (sustancia como necesariamente infinita) y 9 (a mayor realidad, más cantidad de atributos) no hacen más que desplegar el razonamiento que sostiene la necesidad de plantear el comienzo por la noción de *causa sui*. Sin embargo, en el escolio 2 de la Prop. 8, Spinoza plantea una suerte de desplazamiento de sentido con respecto al uso de la primera definición. Puntualmente, señala que sí se prestara atención a la naturaleza de la sustancia, no habría duda respecto a que su esencia implica su existencia. En el caso de que todos los hombres pudiesen acceder a esta verdad “esta proposición sería para todos un axioma y sería computada entre las nociones comunes” (E. L.I, Prop. 8, esc. b). ¿Bajo qué circunstancias, el estatuto de la definición podría convertirse en un axioma? ¿Acaso opera un doble sentido de la noción de *causa sui*? Quien ha visto esto y procede a criticarlo es G. W. Leibniz, a partir de una lectura atenta y razonada de la *Ética*, que se plasma en una serie de anotaciones y que atenderemos a continuación.

3 - *Causa sui*: ¿Definición o axioma? La crítica de Leibniz

Como señala Gueroult, el hecho de que la *Ética* no comience por la definición de Dios obedece a la complejidad que dicha noción presenta y que, por lo tanto, requiere de nociones simples antes de ser definida como tal.¹⁶ Sin embargo, el abismo que se abre entre la definición de Dios (sexta definición según la exposición geométrica) y la de *causa sui* (con la cual inicia el edificio de la *Ética*) presenta una serie de problemas que se abren a la hora de comprender el despliegue del sistema spinozista. En efecto, el método geométrico se encuentra con el primer escollo cuando, previo a definir la noción de sustancia, debe comenzar por una de sus propiedades. De modo tal que deberá atenderse aquí, en primer lugar, los alcances que esta noción de *causa sui* posee en el desarrollo del sistema y, en segundo lugar, analizar las implicancias de esta decisión metodológica.

En la definición 1, con la que abre el Libro I de la *Ética*, Spinoza define la *causa sui* como aquello cuya esencia implica la existencia. Este implicar (*involvere*) exhibe el proceso a partir del cual la sustancia, como *omnitud realitatis*, se engendra a partir de las

¹⁶ Cfr. Gueroult, Martial, op.cit, p. 39

esencias que lo constituyen.¹⁷ De ahí que, para referir a Dios, tenga que comenzar hablando de una de sus propiedades, a saber, la *causa sui*.¹⁸ La crítica realizada por Leibniz al uso y lugar que Spinoza le da a esta noción serán el punto de partida para lograr una interpretación que nos permita ver el sentido que adquiere dicha noción en el sistema de la *Ética*.

En las anotaciones realizadas a la *Ética* durante 1678, Leibniz realiza una observación a la proposición 7 que resulta clave para la comprensión de este problema.

Hay aquí una buena razón para objetar que la *causa sui*, ha sido tomado como algo definido, a quien diera un significado especial en la definición 1, otras, en su sentido común y vulgar. Sin embargo el remedio es fácil si aquella definición 1 la convierte en axioma y dice: Todo lo que no procede de otro, procede de sí mismo, es decir, de su esencia. Pero esto deja otros problemas, a saber, que el razonamiento se basa en la suposición de que la sustancia puede existir. Por lo tanto es necesario que, al no poder ser producida por otra, exista de sí (*a se ipso existat*), y por ello exista por necesidad; y demostrar que una sustancia es posible, es decir que pueda ser concebida, debería demostrarlo. Es necesario que no pueda ser producida por otra, por ejemplo, que exista de sí, o que exista necesariamente, pero la posibilidad de la sustancia debe ser demostrada.¹⁹

Lo que quiere poner en evidencia Leibniz es el uso del concepto de *causa sui* en el proceso demostrativo que inicia Spinoza en el Libro I. Ahora bien, el problema que

¹⁷ Pierre Macherey ha llamado la atención sobre el uso del verbo “implicar” (involvit) a lo largo de la *Ética*. Para él, su uso señala “la idea de una relación necesaria que vincule las cosas absolutamente entre ellas, en condiciones tales que ellas no pueden ser la una sin la otra (...) la definición de causa de si consiste en la afirmación de una relación necesaria pasando entre la esencia y la existencia: es causa de si la cosa cuya naturaleza consiste en el hecho de que su esencia implica necesariamente la existencia” Cfr. Pierre Macherey. *Introduction à l'Étique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*. Paris : PUF, 2015, p. 32

¹⁸ “Siendo la causa sui solo una propiedad pertenece exclusivamente a la sustancia, es decir, siendo uno de sus «propios», debemos preguntarnos por qué su definición precede a la de la sustancia en vez de seguir luego de ella. Dos consideraciones diferentes pueden probablemente explicarlo: 1. La importancia primordial de la causa sui como medio de prueba, pues es la propiedad decisiva de la sustancia que permitirá establecer la existencia de Dios. 2. La importancia de la función ontológica y gnoseológica de la causa” Cfr. Gueroult, Martial, op.cit, p. 41.

¹⁹ “Hic non immerito reprehenditur quod causam sui modo ut definitum aliquod sumit, cui peculiarem significationem defin. 1. ascripsit, modo et eo in communi ac vulgari suo significatu utitur. Remedium tamen facile est, si definitionem illam 1. In axioma convertat, et dicat: Quicquid non ab alio est, id est a se ipso, seu ex sua essentia. Verum aliae hic supersunt difficultates: Nempe procedit tantum ratiocinatio, posito substantiam existere posse. Necesse est enim tunc ut quia ab alio produci non potest, a se ipso existat, adeoque necessario existat; possibilem autem substantiam id est concipi posse demonstrandum est”. Cfr. Leibniz, G. W., “Ad Ethicam Benedicti De Spinoza” en *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, 4, (337), p. 1769.

se presenta es el estatuto de la definición en dicho proceso. Lo primero que se podría señalar es que la definición no implica necesariamente la verdad de aquello que es enunciado. Si ese fuera el caso, habría que asimilar la noción de *causa sui* a un principio en el sentido cartesiano del término. El mismo Spinoza presenta el problema de las diferentes especies de definiciones en la Carta IX dirigida a Simón de Vries. Allí señala que debe distinguirse

A saber, entre una definición que sirve para explicar un objeto, del cual solo se indaga la esencia, pues solo de esta se duda, y una definición propuesta para ser examinada sola. En efecto, la primera, porque tiene un objeto determinado, debe ser verdadera. Pero para la segunda no importa esto (...) Por lo cual, una definición o explica un objeto según es fuera del entendimiento y entonces debe ser verdadera, y no difiere de una proposición o de un axioma sino porque versa solamente sobre las esencias de las cosas o las afecciones de las cosas; el axioma, en cambio, se extiende mucho más, a saber, se extiende también a las verdades eternas; o bien, la definición explica una cosa, según es concebida o puede ser concebida por nosotros; y entonces también difiere del axioma y de la proposición en que no se le exige sino ser concebida meramente y no como el axioma, en función de la verdad. (Ep. IX, 46)

En estas líneas, Spinoza parece argumentar contra la crítica de Leibniz al señalar que la definición posee varios significados. La noción de *causa sui* en tanto refiere a la esencia de la sustancia, pues solo se puede dudar de la esencia, es verdadera aún sin la necesidad de representar adecuadamente en un objeto determinado. Al mismo tiempo, son verdaderas en tanto se conciben a partir de representaciones exteriores, es decir, a partir de que puede ser concebida por el entendimiento en concordancia con la idea. Como señala Gueroult, las definiciones nominales no necesariamente comportan definiciones reales o de cosas.²⁰ Frente al sentido propiamente ontológico y el sentido vulgar se juega también el punto de partida por el cual debe comenzar la *Ética*.

Más adelante, Leibniz vuelve a cargar contra la estrategia argumentativa de Spinoza al señalar:

Spinoza utiliza esta definición: La *causa sui* es, lo que implica (*involvit*) la existencia necesaria. Inmediatamente, prosigue razonando de la siguiente manera: emplea la *causa sui*, utilizando el

²⁰ En este sentido, Gueroult señala “El malentendido sobre los nombres hace que a menudo creamos que hablamos de una cosa mientras que hablamos de otra, por lo que se debe precisar el término que designa la cosa. Para esta doble función, se asegura al mismo tiempo la mirada correcta de las cosas, es decir, su percepción por el pensamiento puro, y el acuerdo de los hombres en la designación de lo que ven. Así son eliminadas ab ovo, las dos causas de la falsedad: 1º la sustitución de la idea confusa (imaginativa) por la idea clara y distinta (intelectual) 2º la mala aplicación de palabras a cosas” en Gueroult, Martial, op. cit, p. 22

sentido usual. Lo cual no debe hacerse, sino que debe razonar de la misma manera, como si en el lugar del término *causa sui* se pudiera sustituir por este: Blitiri. De hecho, si se hace uso del sentido peculiar del término, *causa sui*, además del hecho de que se le asigna una valoración a un solo término, se le está asignando una nueva valoración, por el análisis del término causa. Por lo tanto, deberá mostrar primero que los dos significados coinciden; de otro modo incurre en un abuso del razonamiento.

La regla útil es: no alcanza con que la definición pueda sustituir al término definido, mas cada vez que asignamos una definición arbitrariamente, deberíamos ser capaces de sustituir por otra cosa el término definido, por ejemplo, por Blitiri, salvando el razonamiento.²¹

Como podemos ver, Leibniz continúa señalando las falencias demostrativas del argumento de Spinoza, en tanto que éste toma la noción de *causa sui* en dos sentidos: tanto como *causa* y todas las implicancias que posee dicho término, tanto como el sentido usual. En la *Ética* la definición de *causa sui* cumple, evidentemente, un rol primordial a la hora de alcanzar una definición de la sustancia – la cual señala en la Def. 3 como “aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado” (E. L.I, Def. 3). Por lo tanto, una sustancia debe ser necesariamente causa de sí misma ya que su esencia implica su existencia, es decir, no puede ser el producto de ninguna otra cosa. En este punto la definición de sustancia, y he aquí el punto clave de la crítica de Leibniz, ha devenido en un axioma; ya que se pasa de una definición nominal a una enunciación axiomática de la *causa sui* como aquello cuyo concepto no necesita de otro concepto para ser formulado.²²

4 - Las limitaciones de la noción de *causa sui*. ¿Un modo de hablar del vulgo?

²¹“*Spinosus hac utitur definitione: Causa sui est, quod necessariam involvit existentiam. Postea pergens ratiocinari voce: causa sui, utitur in recepto sensu. Quod non debet facere, sed perinde fieri debet ratiocinatio, ac si in locum termini: causa sui substituisset hunc: Blitiri. Nam si utitur significatione peculiari vocis: causa sui, eo ipso praeter valorem ei uni voci assignatum, novum ei valorem assignat, resolvendo vocem causa. Ergo ostendere debet prius has duas significationes coincidere, alioqui abutitur ratiocinatione*”.

Regula utilis: non tantum debet substitui posse definitio in locum definiti, sed et quoties definitionem pro arbitrio assignavimus, debet posse substitui pro definito quodlibet aliquod, exempli gratia Blitiri, salva ratiocinatione”. Cfr. Leibniz, G W., op.cit, 1372

²² Una exposición certera de la crítica de Leibniz al uso de la definición de *causa sui* en Spinoza la podemos encontrar en el trabajo de Di Bella, Stefano, “Leibniz, Spinoza y el argumento ontológico” en Cabañas Leticia y Esquisabel Oscar (comps) *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*. Madrid: Comares, 2014, p. 246 y ss.

Sin embargo es el mismo Spinoza quien se ha ocupado de señalar, a lo largo de sus escritos, las limitaciones del concepto de *causa sui* y el uso que debería darse del mismo en el camino intelectual hacia el conocimiento de la *omnitudo realitatis*. Ya hemos señalado la carta a de Vries donde expone algunos aspectos del uso y alcance de la definición. Con relación a la noción de *causa sui* podemos señalar dos momentos de su reflexión que pueden brindar cierta claridad al problema. El primero de ellos se encuentra en el Prólogo a los *Principia philosophiae cartesianae* publicados en 1663. En el prefacio de la misma Ludwig Meyer, podríamos suponer que a instancias del mismo Spinoza, explicita las bondades del método sintético por sobre el método analítico utilizado por Descartes en sus *Meditationes de prima philosophia*.²³ En ella Spinoza-Meyer señala que ha decidido alejarse de Descartes en la exposición analítica y en la forma de explicar los axiomas y proposiciones “con el fin de conservar mejor su orden, ya aceptado, y no aumentar demasiado el número de axiomas. Por ese mismo motivo, se vio obligado a demostrar muchísimas cosas que Descartes afirmó sin demostración alguna y añadir otras que él pasó por alto” (PFD, Praef.,131) ¿Por qué no se podría extender este argumento al problema mismo del comienzo de la *Ética*, es decir, de la definición de la sustancia a partir de una propiedad como la *causa sui*? Lo que queremos señalar aquí es el carácter reflexivo del método de exposición en tanto que no apunta a alcanzar la seguridad de un principio, como en Descartes, sino comprenderlo y avanzar en el conocimiento.²⁴ Por lo tanto, Spinoza no hace más que exponer razonadamente las propiedades de aquella idea verdadera que ya se posee en el entendimiento. En este sentido el conocimiento de la sustancia no procede *ex nihilo* sino que, partiendo de lo conocido, avanza hacia el conocimiento de aquello que propiamente la constituye como tal.²⁵

²³ En las “Respuestas a las segundas objeciones”, Descartes refiere al orden y al modo de demostración de los geómetras. En cuanto al modo de demostrar se inclina por el análisis o resolución ya que “me parece que es la más verdadera y la más apropiada para enseñar” mientras que la síntesis “no conviene sin embargo tan bien a las materias que pertenecen a la Metafísica”. Cfr. Descartes, René, *Meditaciones acerca de la filosofía primera*, op. cit, p. 123 (AT IX, 1. 123).

²⁴ “De ahí se desprende que el método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea” (TIE, [38], 16, 1)

²⁵ En el *Tractatus de Intellectus Emendatione*, Spinoza vuelve a esta idea consistente en evitar el regreso al infinito en el método de conocimiento al señalar que “para hallar el mejor método de investigar la verdad no se requiere otro método para investigar el método de investigación; y para investigar el segundo método no se requiere un tercero, y así al infinito, puesto que de ese modo no se llegaría

El segundo momento de la reflexión acerca de la *causa sui* lo encontramos en el *Tractatus de Intellectus Emendatione*, publicado póstumamente en 1677. Al tratar las distintas clases de definición que deben tomarse en cuenta para dirigir la investigación para que nuestra mente reproduzca la formalidad de la Naturaleza de manera objetiva, Spinoza señala que

para nuestro último fin se requiere, según ya hemos dicho, que la cosa sea concebida o bien por su sola esencia o por su causa próxima. Es decir, si la cosa existe en sí o, *como vulgarmente se dice, es causa de sí*, deberá ser entendida por su sola esencia; en cambio, si la cosa no existe en sí, sino que requiere una causa para existir, entonces deberá ser entendida por su causa próxima. Ya que en realidad, el conocimiento del efecto no es nada más que adquirir un conocimiento más perfecto de la causa. (TIE, [92], 34, 10, el énfasis es nuestro)

Lo primero que podemos señalar es que se vuelve a afirmar el carácter reflexivo del conocimiento, con la salvedad que aquí se apunta al conocimiento a partir de la causa próxima. En la nota al pie que Spinoza agrega a este párrafo, se comprende la necesidad de operar por este camino ya que “no podemos entender nada sobre la Naturaleza, si no ampliamos, a la vez (simul), el conocimiento de la primera causa o Dios” (TIE, [92], 34, nota f) Por lo que la conciencia de Dios no es previa a la aprehensión de la realidad, sino que es simultánea. Sin embargo, resulta llamativo el recurso al uso de la noción de *causa sui* como *hablar del vulgo (ut vulgo dicitur)*. ¿Acaso la noción debe ser utilizada en un sentido meramente nominal? Esto ya había sido advertido por Leibniz cuando refería a la utilización del término “en sentido usual” (*utitur in recepto sensu*). Sin embargo, Spinoza va más allá al señalar que dicha utilización responde al uso de un sujeto de enunciación particular (vulgus).

El vulgo ya había sido enunciado cuando, al comienzo del TIE, se propuso la necesidad de pensar un modo de curar el entendimiento de todo error, a fin de alcanzar la suprema perfección humana. Para ello, Spinoza plantea unas normas de vida que le permitan conducirse hacia ese camino de perfección. La primera de ellas, y la que aquí nos interesa señalar, es “Hablar *según la capacidad del vulgo* y hacer todo aquello que no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestra meta. No son

nunca al conocimiento de la verdad o, mejor dicho, a ningún conocimiento” (TIE, [30] 13, 20) Por el contrario, el entendimiento posee un bagaje de conocimientos que sirven para avanzar en la investigación de la verdad, ya que “el entendimiento, con su fuerza natural (nativa), se forja nuevas fuerzas para realizar otras obras intelectuales y con éstas consigue nuevos instrumentos, es decir, el poder de llevar más lejos la investigación, y sigue así progresivamente, hasta conseguir la cumbre de la sabiduría” (TIE, [31], 14, 30)

pocas las ventajas que podemos sacar de ahí, si nos adaptamos, cuanto nos sea posible, a su capacidad” (TIE, [17], 9, 20, el énfasis es nuestro)

Se podría señalar aquí cierta necesidad “didáctica” del método que consiste en acercar estas verdades al vulgo para su mejor comprensión y alcanzar así la reforma del entendimiento que aquí se propone.²⁶ Bajo una máscara retórica, la adaptación al lenguaje del vulgo comporta una necesidad inherente al método mismo de la reforma del intelecto. Ahora bien, Spinoza va más allá al plantear que la noción de *causa sui* es un modo de hablar del vulgo. Surgen dos preguntas: La primera apunta a saber quién es el vulgo según Spinoza. La segunda pregunta cuestiona las necesidades que hacen posible que el vulgo refiera a una noción como la de *causa sui*.

¿Quién es el vulgo? El concepto atraviesa, bajo diferentes sentidos, toda la obra de Spinoza. Sin lugar a dudas, el alcance político de dicha noción ha sido claramente delimitado en el *Tratado político* y el *Tratado Teológico-político*. A diferencia de la *multitudo*, concepto que está atravesado por la construcción de un poder común a manos de una comunidad política que se constituye a partir del Derecho Natural – concebido como el mismo poder de la Naturaleza - de cada uno de sus miembros, el vulgo es aquel que se somete al engaño del poder de los hombres y sus palabras y desea ser engañado al encontrarse sometido al régimen del miedo y la ignorancia. Marilena Chaui ha profundizado especialmente en el estudio del movimiento conceptual, que opera en la filosofía de Spinoza, a partir de la diferencia entre los términos plebe (plebs) y vulgo

²⁶ Puesto que el hablar según el decir del vulgo posee, para Spinoza, de una ventaja ya que “De ese modo, se dispondrán benévolamente a escuchar la verdad” (TIE, [17], 9, 20). Quien ha puesto la atención en este punto ha sido Chantal Jaquet. En su libro *Spinoza o la Prudencia*, Jaquet enlaza esta regla para dirigir el entendimiento con el propio lema de Spinoza: *Caute*. Tomando la observación de Leo Strauss sobre la prudencia con la que Spinoza trataba con aquellos que no provenían del ámbito de la filosofía (sus cartas, por otra parte, son un fiel testimonio de esta cautela) la autora propone pensar el uso *ad captum vulgi* como una “verdadera estrategia revolucionaria”. Al respecto señala que “Adaptarse a la capacidad de la plebe no es entonces esconderle la verdad, es la contrario revelársela en la medida de lo posible. La prudencia es más una pedagogía de la verdad que del secreto; por medio de concesiones lexicológicas y prácticas inofensivas para el sabio, dispone a un pueblo de orejas torpes a escuchar la verdad con dulzura. Así, cuando el sabio se pone al alcance del insensato, el insensato se pone al alcance del sabio. Desde este punto de vista, la adaptación razonable y razonada no es un conservadurismo, sino una verdadera estrategia revolucionaria, destinada a permitir el pasaje de la ignorancia a la sabiduría”. En Jaquet, Chantal, *Spinoza o la prudencia*. Bs. As: Tinta Limón, 2008, p. 17.

(vulgus) y los usos dados entre sus contemporáneos.²⁷ El comienzo del § 27 del cap. 7 del *Tratado político* le permite a Chaui encontrar el elemento clave que le permite a Spinoza alcanzar un nuevo sentido del concepto de vulgo (lejos de una mera acepción peyorativa que la identifique con “masa” o “pueblo bajo”). Señala Spinoza:

Quizá lo que acabo de escribir sea recibido con una sonrisa por parte de aquellos que sólo aplican a la plebe (*ad sola plebem*) los vicios inherentes a todos los mortales. A saber, que el vulgo (*in vulgar*) no tiene moderación alguna, que causa pavor, si no lo tiene; que la plebe (*plebs*) o sirve con humildad o domina con soberbia, que no tiene verdad ni juicio, etcétera. Pero lo cierto es que la naturaleza es una y la misma en todos. Sin embargo, nos dejamos engañar por el poder y la cultura, y de ahí que digamos a menudo, ante dos que hacen lo mismo, que éste lo puede hacer impunemente y aquél no, no porque sea distinta la acción, sino quien la ejecuta. (TP, VII, [319], 20).

En este breve párrafo se condensa la operación a partir de la cual Spinoza cifra el contenido del concepto de vulgo, como aquello que supera a un mero prejuicio de que nace de la mente de quienes someten a los hombres a su arbitrio y por medio del miedo. En efecto, si la naturaleza es la misma en todos, la plebe tiene el mismo derecho al poder que quienes los dominan. En efecto, para Chaui, se producen tres movimientos en la reflexión de Spinoza que le permiten alcanzar aquella conclusión:

En el primero (...) tenemos la descripción de la plebe a partir de la mirada de los dominadores, que le imputan sólo a ella los vicios propios de todos los mortales, en el segundo, el vulgo se hace portador de las características que habían sido atribuidas a la plebe; finalmente, en el tercero, las determinaciones que definen al vulgo son exactamente aquellas que definen a los dominadores, de tal manera que, en un giro espectacular, el topos liviano se aplica, ahora, a los dirigentes, y Spinoza indaga si, al fin de cuentas, la plebe no merecería gobernar en vez de ser gobernada.²⁸

En efecto, el vulgo ha dejado de revestir una mera categoría de clase para pasar a ser una categoría política. El vulgo es algo más que la plebe y expone a quienes gobiernan realmente a los hombres bajo la superstición y la ignorancia. En este sentido la religión, en un amplio espectro que va del devoto supersticioso al teólogo y el dogmático, y el poder despótico, que se refleja en la figura del político que utiliza la

²⁷ En este sentido Chaui establece una lectura crítica de las fuentes contemporáneas a Spinoza que establecen distintas lecturas e interpretaciones de los conceptos vulgo y plebe, como por ejemplo, Fray Luis de Granada o Baltasar Gracián. A tal efecto, remitimos a Chaui, Marilena. *Política en Spinoza*. Bs. As.: Gorla, 2005, ps 288 y ss

²⁸ Cfr. Chaui, Marilena, op. cit., p. 291

violencia para sojuzgar a sus súbditos; ofrecen distintas configuraciones de aquella imagen del vulgo y sus implicancias en los sistemas teológico-políticos.²⁹

Para Spinoza, el vulgo es aquel “cuyo talento es incapaz de percibir clara y distintamente las cosas” (TTP, V, [78], 5) Las Escrituras no son otra cosa que una adaptación de diversas especulaciones teológicas al lenguaje del vulgo, a fin de pueda comprenderlo. A la hora de explicar aquello que sustenta toda especulación sobre Dios y el orden del mundo, la teología y la política unen sus esfuerzos en imponer, mediante un lenguaje accesible al vulgo, un sistema de saberes y doctrinas que imprimen la obediencia y la sumisión. De allí que la Escritura demuestre los grandes temas que sostienen el discurso acerca de la religión mediante la experiencia (que para Spinoza es, en principio, vaga y confusa) a partir de las historias y relatos que sostienen dicho discurso. La Escritura “no da ninguna definición de las cosas que relata, sino que adapta todas las palabras y argumentos a la capacidad del vulgo” (TTP, V, [77], 30) Encontramos aquí una primera aproximación a la necesidad de comenzar por una definición de *causa sui*, sin embargo, no hemos alcanzado aún aquella argumentación que permita identificar el uso de la noción de *causa sui* como modo de hablar del vulgo.

En su interpretación crítica de las Escrituras y las prácticas que sostuvieron, a partir de ellas, a los regímenes teológico-políticos como puede ser el caso de la religión judía, Spinoza establece una relación entre causalidad y lenguaje al afirmar que “los judíos nunca mencionan las causas intermedias o particulares ni se ocupan de ellas; sino que por religión o piedad o (como suele decir el vulgo) por devoción, siempre recurren a Dios” (TTP, I, [16], 35) Lo dicho no es impedimento para que la exposición del sistema comience por Dios como sustancia infinita y eterna. Sin embargo, pone el acento en aquella imposibilidad que posee el pensamiento religioso para pensar en términos causales el problema de Dios. La imaginación, como fuente de percepciones vagas y confusas, no alcanza a percibir la necesidad de la Naturaleza y, por ello, asigna a Dios una voluntad particular a partir de la cual se comprenden los distintos eventos de la vida de los hombres sin pensar en las causas adecuadas que provocan los acontecimientos en los cuales los hombres se encuentran involucrados.

²⁹ “El vulgo, en efecto, cree que el poder y la providencia de Dios no están nunca tan patentes como cuando ve que sucede en la naturaleza algo insólito y opuesto a la opinión que sobre ella ha recibido, especialmente, si ello redunde en provecho y comodidad propia” (TTP, VI, [81] 1)

De aquí que, para comenzar a exponer el sistema, sea necesario partir de un concepto que se adapte al uso vulgar, es decir, el de *causa sui*.

Comprender la Naturaleza impone la necesidad de dar cuenta de su origen. Así piensa el vulgo. Pensar la creación divina implica atribuir a Dios una voluntad soberana acompañada de atributos específicos como bondad, misericordia, justicia, etc. Y es así que el punto de partida deberá explicar al vulgo el origen y comienzo de la Naturaleza. Sin embargo, Spinoza se empeña en aclarar que “solo en relación a la capacidad del vulgo y a su falta de comprensión se describe a Dios como legislador o príncipe y se le denomina justo, misericordioso, etc. Porque en realidad, Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza y de su perfección, y así dirige todas las cosas” (TTP, IV, [65], 28).

Ahora bien, es desde la sabiduría que nace del conocimiento de Dios y la necesidad de su naturaleza que Spinoza decide comenzar por la definición de la *causa sui*. Definición que, como ha señalado oportunamente, es un modo de hablar del vulgo. A diferencia de aquella intuición a partir de la cual el conocimiento “procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (E, L.II, Prop. 40, esc.2), el inicio de la *Ética* debe sacrificar la plenitud alcanzada por aquella intuición y hacerse accesible al lenguaje vulgar y presentar la *causa sui* como aquello concebido por su sola esencia, es decir, por aquello que la hace concebible como tal, en este caso, por una propiedad de la sustancia.

Conclusión

Efectivamente, Leibniz había captado la operación a partir de la cual, Spinoza sustituye el sentido de causa. Sin embargo no alcanza a descubrir el sentido profundo que lleva a Spinoza a proceder de esta manera. Como hemos querido demostrar aquí, se ha tratado de adaptar el uso de la noción de *causa sui* a una función pedagógica y administrativa de la verdad esencial que puede captarse por la sabiduría de la ciencia intuitiva para hacerla accesible al vulgo.

Ahora bien, Hegel visualiza la importancia de la noción de *causa sui* en el despliegue conceptual del sistema filosófico de Spinoza, como su momento especulativo más importante.

Esto de la causa de sí mismo es una expresión importante, pues mientras nos imaginamos que el efecto es lo opuesto a la causa, la causa de sí mismo es aquella causa que, al actuar y separar lo otro, sólo se produce, al mismo tiempo, a sí mismo, por lo tanto, al producirse, levanta esta distinción. El establecerse a sí mismo como si fuese otro es el contraste, y al mismo tiempo, la negación de esta pérdida; estamos ante un concepto totalmente especulativo, más aún, ante un concepto fundamental en toda especulación.³⁰

Anteriormente hemos tratado de señalar el uso específico que le otorga Spinoza a la noción de *causa sui* y las motivaciones que lo impulsan a comenzar por ella. No obstante parecería que aquí Hegel comprende la profundidad del concepto de sustancia sobre la cual Spinoza elabora su pensamiento. En efecto, al concebir a la sustancia como causa de sí, Spinoza logra alcanzar la cumbre de la especulación al levantar la distinción entre causa y producción de la causa en lo causado. Del mismo modo, Hegel llega a dar con un concepto clave para la filosofía del amstelodano: la producción. Lo Infinito no crea lo finito de la nada y a la vez no actúa por transitividad sino por la producción inmanente de la sustancia.

Sin embargo, aquí es donde Hegel pone en duda el movimiento inherente a la sustancia en el producir de lo finito al señalar que “La causa en que la causa es idéntica al efecto es la causa infinita; y si Spinoza hubiese seguido desarrollando lo que esta causa sui implica, no llegaría, como llega, a la conclusión de que la sustancia es lo inmóvil”³¹ Aquí es necesario hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, la *causa sui* en tanto propiedad de la Sustancia y, al mismo tiempo, propiedad definida según un modo de hablar y, por lo tanto, sin estar comprometido el movimiento conceptual alcanzado por la sabiduría de la ciencia intuitiva, no está en condiciones de exponer, al menos en toda su riqueza especulativa, el movimiento inherente a la Sustancia misma. De algún modo, Hegel le está exigiendo a Spinoza aquello que, de acuerdo al *ordo philosophandi*, solo puede ser expuesto una vez que el entendimiento transite el camino de su reforma y abandone el ámbito de la imaginación y las percepciones vagas y confusas que nacen de las causas inadecuadas. Hasta tanto el individuo que surca el camino filosófico que propone la *Ética* no supere esta instancia, y de aquí la necesidad de una exposición razonada en un *ordo geometrico*, deberemos contentarnos con un

³⁰ Hegel, G. W. F, *Lecciones sobre la historia de la filosofía. T. III*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 285

³¹ Ibidem

comienzo elemental y que no alcanza a expresar el movimiento y la producción de lo Infinito en todo su esplendor.³²

De aquí la importancia que adquiere el tercer grado de conocimiento, la *ciencia intuitiva*, concebido como conocimiento *sub specie aeternitatis* del amor intelectual de Dios que es también “el mismo amor de Dios, con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada bajo una especie de eternidad” (E. L. V, Prop. 36). He aquí el movimiento de la sustancia que Hegel no alcanza a distinguir y que, en tanto amor, se manifiesta como “la complacencia que hay en el amante por la presencia de la cosa amada” (E. L. IV, Definiciones de los afectos 6, exp). Solo desde aquella experiencia del amor intelectual, grado máximo de la sabiduría y la liberación del alma, se alcanza un efectivo conocimiento de la sustancia y su movimiento de autoproducción y despliegue a partir de sus modos y atributos y que, solo por un modo de hablar, denominamos como *causa sui*.

³² A partir de la crítica de Hegel, y con relación a la *causa sui* como hablar del vulgo, Macherey señala: “...es solamente ut vulgo dicitur, por una manera de hablar, que la exposición geométrica de la Ética «comienza» por definiciones que, por otra parte, sólo tienen un sentido efectivo en el momento en que funcionan en demostraciones donde producen efectos de verdad: el pensamiento spinozista, justamente, no tiene esa rigidez de una construcción que, apoyada sobre una base, extiende sus prolongamientos hasta un punto terminal, encontrándose así limitada entre un principio y un fin, No obedece al modelo del orden de las razones...” en Pierre Macherey. *Hegel o Spinoza*. Bs. As.: Tinta Limón, 2014, p. 36

EL SÍ DE SPINOZA

Ignacio Blancas Albericio

Resumen: Este artículo tiene como propuesta mostrar a Spinoza como un pensador cuya tarea es suprimir cualquier tipo de negación ontológica y fundar lo real a partir de una absoluta afirmación de la vida. Para justificar la supresión de la negación transitaremos por tres momentos esenciales: La eliminación de Dios al considerarlo absoluto e infinito, la determinación de los individuos como afirmación, y la ontología de la fuerza como reflexión crítica. Este último punto incluye a Spinoza en una tradición que va desde Hobbes, pasando por Nietzsche y que culmina con Foucault, donde lo real se revela inmanente y constituido por relaciones de fuerza y de potencia. Por eso mismo, nos oponemos a dar un enfoque dialéctico de Spinoza, que pudiera relacionarlo con cierto panteísmo; pues en Spinoza no encontramos— y de ello trata este artículo— negación alguna, sino más bien la pura asunción del modo de ser de la realidad.

Palabras clave: Afirmación, nada, fuerza, inmanencia, vida.

Abstract: This paper has as its proposal to show Spinoza as a philosopher whose main task is to suppress any kind of ontological negation and to found the reality as an absolute affirmation of life. To justify the suppression of the negation, we will pass through three essential moments: The elimination of God, considering it absolute and infinite; the determination of individuals as affirmation, and the ontology of force as critical reflection. This last point includes Spinoza in a tradition that goes from Hobbes, passing through Nietzsche and culminating on Foucault, where the reality is revealed immanent and constituted by relations of force and power. For that reason, we are opposed to giving a dialectical approach by Spinoza, which could relate it to a certain pantheism; because in Spinoza we do not find, any negation, but rather the pure assumption of the mode of being of reality.

Keywords: Affirmation, nothingness, force, immanence, life.

“En el reproche que Hegel hará a Spinoza, haber ignorado lo negativo y su potencia, reside la gloria y la inocencia de Spinoza, su más propio descubrimiento. En un mundo roído por lo negativo, él tiene suficiente confianza en la vida como para denunciar todos los fantasmas de lo negativo. La excomunión, la guerra, la tiranía, la reacción, los hombres que luchan por su esclavitud como si se tratase de su libertad, forman el mundo de lo negativo en el que vivía Spinoza; [...]. Todas las formas de humillar y romper la vida, todo lo negativo, tienen, según su opinión, dos fuentes, la primera vertida hacia el exterior y la otra hacia el interior, resentimiento y mala conciencia, odio y culpabilidad. Denuncia sin cansancio estas fuentes en su vinculación con la conciencia del hombre, y anuncia que no se agotarán sino con una nueva conciencia, bajo una nueva visión, en nuevo apetito de vivir.”¹

1 - Supresión de la negación

Comenzaremos por hacer aparecer la intención subterránea del propio Spinoza: *Demostrar la eliminación lógica de la Negación y la consiguiente afirmación de lo Afirmativo*. Por negación comprenderemos algo similar a la negación dialéctica, esto es, a aquello que supone una suerte de privación o de oposición lógica de algo dado, la *antítesis* de una tesis. Para ello pasemos a ver cómo Spinoza logra eliminar lo negativo.

En primer lugar, analizaremos la negación que se da en la *cosa*, sobre la que Deleuze apunta “El principio spinozista consiste en que la *negación no es*, porque nunca algo, sea lo que se quiera, *falta* a alguna cosa. La negación es un *ente de razón*, o más bien de comparación”². Esto es: Hablaríamos de negación *en la cosa* cuando la ponemos a comparar con su concepto *abstracto*, ya que en ese caso al ente singular siempre le *faltará* lo que la idea abstracta tenga. Por ello un ente concreto: la biblioteca de mi barrio, siempre tendrá una negación en sí misma si la comparamos con el concepto de *biblioteca* como tal. Pues la singularidad se ve expuesta a la concreción y esta implica la negación: Esta es esta, porque no es aquella otra. Sin embargo siguiendo a Deleuze podemos comprobar que ésta no es la intención de Spinoza, ya que tal *comparación* no es sino una operación realizada por una conciencia³ y por lo tanto un *modo de pensar* que no da cuenta de aquello que ocurre en el orden natural. Así al elemento singular,

¹ Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía Práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 2009, p. 22

² Ibídem, p. 112

³ Respecto de la comparación como operación propia de la conciencia, Spinoza afirma en sus *Pensamientos metafísicos*, “Del hecho de que *comparamos unas cosas con otras*, van surgiendo ciertas *nociones*, las cuales, sin embargo, no son, fuera de las cosas mismas, *más que modos de pensar*” Spinoza, Baruch. *Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza Editorial S.A, 2006, p. 256

tomado en sí mismo, no podremos encontrar que le falte algo, pues él ya estaría, en tanto su propia *distinción*, definido bajo una afirmación: esto es esto, porque precisamente *es esto*. Por ello Spinoza suprime en primer lugar toda *negación en sí* de la cosa singular y concreta.

Por otro lado, Deleuze no señala una consideración que a mi juicio constituye la forma de operar más propia de Spinoza, a saber, la negación de la *substancia*. Donde para eliminar lo negativo basta con *absolutizar lo positivo*, no dejando posibilidad si quiera a lo negativo para mostrarse. En efecto, el modo más genuino de proceder de Spinoza es el del ahogamiento de lo negativo, ya que, si ponemos como proposición que “toda substancia es necesariamente infinita”⁴, no se permite, por definición, que algo *exceda* a la propia substancia, y obligamos, de una forma lógica, a que toda afirmación se realice *en* la substancia “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”⁵. Así podemos decir que no puede darse una *negación* de esta substancia porque si tal negación se diera: o se concibe *en* la substancia, lo cual no tiene sentido ya que ello implicaría una propia *negación de la substancia misma*; o se concibe *fuera* de la substancia, que también pierde sentido dado su carácter infinito. Concluimos así que el principio de inteligibilidad de algo debe ser la substancia misma, y que por ello, nada negará a la substancia.

Dándose esto se alcanza que, si eliminamos de un plano toda posibilidad de negación a través de la absolutización de algo positivo, se sigue de ello que lo *positivo como tal también se elimina*, quedando la pura neutralidad, a saber, *el ser mismo como infinito*. Cuando me refiero a que se alcanza la pura neutralidad ha de entenderse que Spinoza lo hace a través de no dotar de carácter positivo o negativo a la substancia misma, es decir, no la *moraliza*. No podría hacerlo puesto que ello significaría una *determinación sobre la substancia*. Es decir, dado un concepto se necesitará del concepto opuesto para la comprensión del primero, puesto que si no encontráramos su opuesto, el primero se vería absoluto y por ello reducido al absurdo. Y esto es porque si únicamente existiera el concepto *bueno* no tendría determinaciones propias y pasaría él mismo a constituir el modo de *ser* de las cosas: aquello que cada cosa llevaría implícito en sí y que por lo tanto no valdría la pena si quiera predicarlo, pues ha quedado vaciado de toda

⁴ Spinoza, Baruch. *Ética*, Madrid, Alianza Editorial S.A, 2013, pt.I, Prop. VIII, p. 62

⁵ *Ibidem*. Pt. I, Prop XV, p. 73

identidad. Si absolutizamos un concepto logramos con ello la destrucción de toda alteridad y con ello, la propia implosión del concepto hecho absoluto, pues no dejamos lugar ni a la determinación de un otro que no sea el concepto absoluto, ni dejamos claro qué queremos decir con tal concepto por su propio carácter absoluto.

Este es el proceder que lleva a cabo Spinoza con Dios o la substancia. La absoluta naturalización de Dios, el hecho de que constituya la esencia propia de todos y cada uno de los entes, y que por lo tanto, nada pueda comprenderse sin él, implica que el mismo Dios ha quedado carente de sentido. En definitiva: nada puede negar a la substancia excepto ella misma. Veámoslo más detenidamente.

1.1 - Dios o la nada

Spinoza comienza de esta manera aseverando, ya desde la primera definición de *causa sui*, no una simple estructuración teológica de la realidad, sino una profundización metafísica única. No es de extrañar que Althusser en *Para un materialismo aleatorio* haya avistado la consecuencia que esta consideración de Dios entraña. En primer lugar defiende lo mismo que se postula aquí, “Dios *no es más que naturaleza*, lo que no quiere decir *nada* más que: Dios no es *más que naturaleza*”⁶, es decir, no es que Dios esté compuesto o tenga como propiedad ser naturaleza, sino que Dios en tanto substancia infinita, no puede ser más que la naturaleza, esto es, no puede ser otra cosa de lo que en efecto se da en la realidad. Podríamos decir que dado su carácter necesario, Dios no puede estar más allá de sí mismo debido a su infinitud. Ahora bien, si somos rigurosos con las caracterizaciones que venimos implementando al Dios spinozista deberemos caer en la cuenta de que si Dios es la afirmación absoluta⁷, es decir, si es *esto* y también *eso* y *aquello*; en fin, todas y cada una de las cosas por volcarse en su efecto y, por ello, ser Él mismo su efecto, ¿qué sentido tiene hablar de Dios? Más aún ¿no es Dios realmente un concepto vacío? ¿Una nada? Hallamos una afirmación de este calado en el sistema metafísico de Plotino durante la Roma del siglo III, donde en este caso la consideración de una realidad unívoca y fundamental es dada a lo Uno. Esta hipóstasis se define por la vía de la *negación* absoluta, es decir, lo Uno no sería *ni esto*, *ni eso*, *ni*

⁶ Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros ,2002. p. 42

⁷ “A la positividad como esencia infinita corresponde la afirmación como existencia necesaria” Delueze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Editores Tusquets, 2009, p.111

aquello, sino lo absolutamente *otro*, aquello que como tal no puede tener una determinación ni es por lo tanto cognoscible de la misma manera, “El Uno es todas las cosas y ni una sola. Porque el principio de todas las cosas no es todas las cosas, pero es todas ellas en este sentido: por razón de que se introdujeron allá dentro, por así decirlo”⁸. Lo Uno será, en rigor, *nada*, pues, en virtud de ser lo *otro*, en nada nos afecta, nada actúa y en última instancia, nada puede predicarse de él.

En Spinoza encontramos como decimos, lo opuesto, la plena afirmación, el *sí* absoluto. En ese caso Dios no incluye negación ninguna⁹, límite alguno, es pues algo totalmente *indeterminado*¹⁰. Y no sólo eso, sino que al ser la afirmación absoluta y al no haber un otro extrínseco, no podríamos *comparar*, es decir, *oponer* ese otro a la sustancia que nos permitiera afirmar que *eso* es sustancia y *aquello* no lo es.

La sustancia es de esta manera *nada* por ser absolutamente todo; es nada por no reservarse nada que sirva para determinarse ella misma como algo separado de lo que genera. Que la causación sea inmanente¹¹ en el sistema spinoziano nos guía inmediatamente a esta situación, y de hecho, el mismo planteamiento en general guía con una necesidad inevitable a la consideración de la vacuidad de la idea Dios. Como Ezquerra escribe “¿Qué pasa si asumimos plenamente un concepto coherente de Dios? Respuesta: el ateísmo. ¿Por qué? Porque Dios, el genuino Dios, para un filósofo, es decir, para un ser racional, no puede ser sino la nada.”¹². En sus *Pensamientos metafísicos* afirma Spinoza “Efectivamente, el ser en cuanto ser, es decir, por sí solo o en cuanto sustancia, no nos afecta, y por tanto debe ser explicado por algún atributo, del cual, sin embargo, sólo se distingue por una distinción de razón”¹³.

⁸ Plotino, *Enéada V*, Madrid, Gredos, 198. V2, 1, 1. P. 45

⁹ “A la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica *negación alguna*” Spinoza, Baruch. *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, S.A, pt. I, Def VI, Exp. P. 57

¹⁰ Me baso en la consideración de Ezquerra en *Un claro laberinto* al afirmar que “La condición de posibilidad de la determinación es el límite” Ezquerra, Jesús. *Un claro laberinto*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, p. 43

¹¹ Definición de la causa inmanente por Deleuze: “esta causa extraña tal que no solamente permanece en sí para producir, sino que lo que produce permanece en ella. Dios está en el mundo, el mundo está en Dios”. Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía Práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 2009, p. 27

¹² *Ibidem*, P. 31

¹³ Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, pt. 1, cap. III, P.250

El carácter ininteligible de Dios en cuanto tal, del ser en cuanto ser, hace que, para nosotros, no pueda ser *algo* sino justamente, nada¹⁴. Spinoza habla en este fragmento de *distinción de razón*: ésta era una de las clásicas distinciones que establece la escolástica medieval, la cual se inicia en la escuela tomista, se desarrolla y amplía con Duns Escoto, para culminarse con la reinterpretación de Francisco Suárez, que es la que llega a Spinoza y por la que se verá influida. La distinción de razón es “la efectuada por la consideración de la mente, o la que se da en las cosas en cuanto conocidas por un concepto inadecuado”¹⁵, refiriéndose a aquellas separaciones que realiza la imaginación, ya que no se dan efectivamente en lo real. Dicho esto, encontramos que la distinción entre el ser en cuanto ser —esto es, la substancia o Dios en cualquier caso— y los atributos, es una del tipo de *razón*, es decir, no se da en la realidad efectiva. No se tiene por una lado el ser y por otro sus expresiones, sino que la misma substancia es sus atributos y sus manifestaciones concretas, por lo que la única referencia que tendremos de la substancia no será a partir de que ella se muestre sino a través de sus manifestaciones. Se ha suprimido toda negación de la substancia a través de la absolutización de la misma, y por ello se ha desvanecido.

Otra de las maneras a través de las que Spinoza llega a la supresión de la negación y que cabe resaltar es mediante la deducción que aquí realizaremos acerca de que Dios es *telos*:

2 - Dios es *telos*

Spinoza alcanza la supresión de toda negatividad —o a la *afirmación de lo afirmativo*— a través de lo que se deduce de la infinitud de Dios¹⁶. Dios al abarcarlo todo, al ser una substancia infinita y la afirmación absoluta, debe ser completamente infinito, es decir,

¹⁴ Véase el Capítulo V, de Bataille, G. *Sobre Nietzsche*, Madrid, Taurus Ediciones, 1971. “La *nada* es para mí el límite de un ser. Más allá de los límites definidos —en el tiempo, en el espacio— un ser ya no es. Este no-ser está para mí lleno de sentido: sé que me pueden *aniquilar*. El ser limitado no es más que un ser particular, pero ¿existe la totalidad del ser (entendida como una suma de seres)? La *trascendencia* del ser es fundamentalmente esa nada. Es apareciendo en el más allá de la nada, en un cierto sentido como un dato de la nada, como un objeto nos trasciende.”

¹⁵ Beuchot, M. “La teoría de las distinciones en la edad media y su influjo en la modernidad”, *Revista española de Filosofía medieval*, N°1, 1994, P. 38

¹⁶ “Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito” Spinoza, Baruch, *Ética*, Madrid, Alianza Editorial S.A, 2013. pt.I Def VI. P. 57

no puede dejarse nada fuera de él, todo ocurre y se deberá desarrollar dentro de Él. De esta manera Dios estaría, por así decirlo, totalmente acabado, perfilado, cumplido, realizado: debido a que habría encontrado su *fin*. Ya que si así no fuera, es decir, si le faltara algo por ser o abarcar, ya no sería productor de sus efectos y habría elementos desterrados, fuera del ser. Con esto se afirma que no puede haber algo fuera de Dios porque este no halla límite en su seno, sino que, él sería el mismo *límite* de lo real¹⁷.

Aristóteles habla en su *Metafísica* de lo *perfecto* o *completo* diciendo, en su primera definición, que se trata de “aquello fuera de lo cual es imposible hallar ninguna de sus partes”¹⁸; y en su tercera acepción lo define como “De las cosas que han alcanzado su fin [...] se dice que son completas o perfectas [...]. Por lo tanto, dado que el fin es un tipo de extremo [...]”¹⁹. En la última de las oraciones “dado que el fin es un tipo de extremo...”; se establece que debería contemplarse a la perfección o *completud* en términos de *límite*. El cual en griego tiene un concepto que nos resulta familiar en la historia de la filosofía: *télos*²⁰. La primera acepción que encontramos en la *Metafísica* sobre la palabra *límite* dice de él que se trata de: “El extremo de cada cosa, el primer punto más allá del cual es imposible encontrar nada de ella, y el primer punto dentro del cual se encuentran todas sus partes”²¹. Supuesto esto, la referencia a la analogía conceptual con el *télos* se da cuando, en su tercera definición sobre el *límite*, se dice que es “el fin de cada cosa”²². Se ha venido tratando el término *télos* únicamente en relación a la causa final, puesto que unas líneas más abajo el mismo Aristóteles añade “Aunque a veces son aquello desde lo cual y aquello hacia lo cual, es decir, la causa final”²³, pero es de señalar que no debería entenderse como objetivo o propósito, sino más bien como el *límite* de perfección hacia el que se tiende para, digamos, *completarse*. Así decimos que Dios no tiene *télos*, es decir, que no tiene *límites*, *fin*es, dentro de Él, pues no podemos realizar cortes o determinaciones sin que éstas mismas sigan siendo *en* Dios. En efecto, toda determinación *en* Dios no implica una negación o una ausencia

¹⁷ “Nada hay fuera de substancias y modos” *Ibídem*. Prop XV, Pt1, Demos. P. 73

¹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Alianza Editorial S.A, 2014, V, 16, 1021b, 12, P. 192

¹⁹ *Ibídem*, V, 16, 1021b 23, P. 193.

²⁰ *Τέλος*: “Realización, cumplimiento, consumación; término, frontera, límite, perfección”.

²¹ *Ibídem*, V, 17, 1022a, 4, P. 194

²² *Ibídem*, V, 17, 1022a, 5, P. 194

²³ *Ibídem*, V, 17, 1022a, 10, P. 194

de Dios, sino que, por su misma definición, todo límite que se establezca será en Dios asimismo y lo afirmará. Esto nos permite decir que Dios no *tiene télos* sino que Él mismo *es télos*²⁴. Con esto se confirman los postulados de Spinoza al mostrarse que Dios es el propio límite bajo el que podemos comprender lo real y así, como toda determinación se da en Él, no pueden generar opuestos o contrarios debido a su condición de límite. Dios sería el límite de lo pensable y de lo extenso, más allá no podemos pensar nada, puesto que, en efecto, no hay nada más allá.

Por esto Dios es una realidad completa, como se afirma en la definición VI de la parte II, “Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*”²⁵. Lo que podría denominarse realidad no es sino la cualidad relativa o perteneciente a la cosa, a la *res*. Aquí no deberíamos entender *res* en el sentido de cosa concreta o finita, sino como en Descartes se manifiesta, *res* es, efectivamente, *substancia*. Así la realidad entendida como substancia es perfecta, esto es, ha alcanzado su fin, *es télos*.

Podemos concluir así de estas consideraciones que Spinoza suprime la negatividad a través de hacer a Dios *nada* y *télos*, esto es, dejando una realidad de pura inmanencia que no se halla revestida por ningún concepto trascendente. Una realidad que se autoabastecerá a sí misma y cuyo sentido será otorgado a través del propio peso de sentido que ella misma expresa. Ahora bien, ¿Cómo se sostiene esta nueva realidad destapada? ¿Qué puede quedar de la realidad? ¿Qué podemos esperar de su nueva configuración? La realidad se ha descubierto, ha sido revelada y mostrada sin ningún aval extrínseco a sí misma. Por lo tanto deberemos buscar su fundamento en el mismo plano que ha resultado, puesto que no habrá otra cosa más que inmanencia. ¿Bajo qué términos califica Spinoza a la realidad concreta? ¿Cuál su modo de expresión, su modo de *ser*? Para responder a esto, nos acercaremos a otra de las caracterizaciones que Spinoza da de Dios, a saber: como la absoluta *potencia*. Esto es, como aquello que impulsa a vivir, aquello que se esfuerza y que persevera, en otras palabras, aquello que afirma. Si Dios es la absoluta afirmación es porque es potente, porque *puede* y en tal

²⁴ Matizaré que esta afirmación tiene base, de nuevo, en las definiciones aristotélicas de *límite*, donde se dice de éste que es “La substancia de cada cosa y su esencia, pues éste es el límite del conocimiento, y si es el límite del conocimiento, entonces lo es también la cosa”.

²⁵ Ibídem, Def. VI, II, 123. Si se analiza la etimología del concepto *realidad* (*realitas*), vemos la composición entre el término “*rēs*”: cosa; al cual es añadido una relación de pertenencia “*alis*”: ser relativo-a; finalizando con el sufijo “*dad*” de cualidad.

poder se manifiesta su *acción*. Así la realidad en sí misma, al haber sido vaciada de un concepto abstracto supremo a ella, queda como lo que su esencia produce, a saber, *potencia y acción*, lo que quiere decir, en última instancia: *afirmación*.

No obstante, el hecho de hablar de *potencia* y *acción* como la esencia de la realidad misma, continúa en un plano bastante abstracto y complejo que no podemos aprehenderlo con demasiada claridad. Por ello resulta esencial introducir otro momento clave en la reflexión spinoziana que nos ayudará a volver a confirmar la supresión de la negatividad y con ello la afirmación absoluta de la naturaleza. Este es: la constitución de los entes concretos y la relación que mantienen entre ellos en el plano de la potencia.

3 - De modo a Individuo existente

En el planteamiento original de Spinoza encontramos cómo a partir de la substancia única se pueden comprender los entes concretos como siendo *en otro*, es decir, *en* la sustancia. Por eso, su *ser en otro*, indica que los singulares no podrán ser considerados como algo propiamente individual, cerrado e independiente de la substancia, sino en absoluta dependencia de ésta. Sin embargo, no se deberá interpretar de esta estructura algo así como una superficie plana sobre la que son colocados los elementos finitos, como puestos encima: sino que se tratan de *modos o modificaciones de esa substancia*. Aquí Spinoza utiliza el término *modus* para referirse a que éstos suponen cierta expresión de la misma substancia. En la voz *modus* encontramos etimológicamente su significado definido como la *manera*, esto es, la *expresión positiva, conveniente, de cierta actitud*. Los entes, comprendidos como modos, son así la manera de actuación o de comportamiento de la substancia, su expresión.

Ahora bien si deducimos anteriormente que Spinoza desvela al mundo del velo de la substancia y lo deja tal cual es, ¿tiene algún sentido hablar de *modus*? Por la misma definición etimológica que dimos, vemos el carácter referencial que poseen: de manera de ser *de algo*, expresión *de algo*, límite *de algo*, determinación concreta *de algo*. Habíamos aceptado hasta ahora que habría un *algo* del cual el modo supusiera una manera de ser o expresión. Pero si ese *algo* ahora es más bien *nada*, o un concepto vaciado de todo valor y sentido, ¿Es un modo de *nada*? ¿Modo de ser de una nada? ¿Es esto posible? Pues bien, esta operación la lleva a cabo Spinoza de manera encubierta y nosotros la

queremos sacar a la luz. Por ello, no podremos hablar propiamente de modos sino de algo que alcanza otro carácter y otra determinación, a saber: *individuos*. Es curioso cómo a partir del libro cuarto, Spinoza deja de lado su ontología basada en la relación substancia/modos, para comenzar a hablar de *individuos*, *humanos*, *cuerpos*... Y es que ha vuelto a reducir al absurdo —como consecuencia lógica y necesaria de haber hecho lo mismo con la substancia— al mismo concepto de *modo*. Si ya no hay superficie de la que los modos representen su modificación concreta, eso quiere decir, que están *sujetos* por ellos mismos, que mediante su *tensión* y su fuerza se mantienen agarrados. Ahora encontramos un único plano inmanente conformado por individuos enlazados y sostenidos por su *potencia*. Se hallan relacionados entre ellos, no configurando piezas individuales, sino una red de fuerza que aguanta su existencia a partir de ella misma. Individuos unidos bajo la huella de una potencia absoluta que cada uno manifiesta al esforzarse por seguir siendo.

Spinoza nos deja una realidad que se basa en constantes relaciones dinámicas entre *individuos* sin otro fundamento que la propia *relacionabilidad* de éstos. Los modos ya no pueden ser *maneras de algo*, porque ese algo se ha esfumado, más bien deberán pasar a ser considerados ellos mismos como: *modos de comportamiento*, *maneras de actuar*, *modos de sentir*, *de ser afectado*.

Entonces, estos individuos, ¿Cómo debemos entenderlos?: ¿Son conciencias individuadas reunidas bajo una suerte de espíritu común? O ¿Unos sujetos libres que sintetizan la multiplicidad bajo unas categorías trascendentales? Más bien, son cuerpos, fisiologías, vidas, *fuerzas*, instintos, en definitiva: la propia afirmación de la configuración concreta de las fuerzas que les determinan. Un individuo es pues una suma de encuentros de fuerzas que lo impelen a ser lo que es, materializado en un cuerpo o *modo de vivir* que *afirma* y *constata* tal encuentro de fuerzas. Un individuo es una firma, un signo, una señalización de la propia constitución de su individualidad.

Deleuze señala: “Ser un modo es ser una manera de ser. La potencia nunca es una cantidad absoluta, es una relación diferencial. Es una relación entre cantidades de tal manera que la efectuación va siempre en un sentido o en el otro. Desde entonces, tendrán dos polos de existencia, dos modos de existencia: existir sobre el modo en que

efectúo mi potencia en condiciones tales que ella *disminuye*; o existir sobre el modo en que *efectúo* mi potencia de tal manera que ella *aumenta*”²⁶.

De esta forma la *esencia* en Spinoza, al ser considerada como la determinación propia, no es más que la *manera de existir concreta de cada ente*, lo cual es la propia definición de *ética*²⁷. La relación entre ontología y ética se encuentra aquí, en la gradual distinción cualitativa entre las maneras de existir de los individuos²⁸. Un modo ya no es un *modo* sin más, sino un *individuo, una personalidad*. Spinoza acaba por ello en una *etología*. Deleuze afirma este carácter etológico cuando para conocer la determinación concreta y ontológica de un ente en el sistema spinoziano, hay que realizarse estas preguntas: “¿Cómo hay que ser para decir eso? ¿Qué manera de ser implica? Buscan los modos de existencia y no los valores trascendentes. Es la operación de la inmanencia”²⁹

Continuando la exposición, ¿cuál es la *manera de ser [ethos]* de las relaciones entre individuos? Tales relaciones entre entes concretos —que insistimos, representan momentos determinados de las relaciones de fuerzas— no tienen sin embargo una direccionalidad concreta, no están ahí *por* ni *para* nada, sino que simplemente se dan, se desarrollan, son pura *acción*. Sin embargo lo que el hombre llama *finalidad, motivo, o razón* —como causa final—, no es más que pura *reacción* de la conciencia humana³⁰ ante tal despliegue de *acción* de la naturaleza. Es lo que hemos denominado arriba meros *modos de pensar*. Las muchas ilusiones que lleva a cabo la conciencia humana son debido a que

²⁶ Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 97

²⁷ ἔθος: “Costumbre, hábito, uso”. El cual puede entenderse asimismo en virtud de aquel modo en que se actúa o se es. La costumbre o hábito implica una manera de ser como consecuencia suya, estableciéndose, de esta manera, una configuración del comportamiento o *personalidad* de lo real; en conclusión, una ontología.

²⁸ “La ética spinozista no es, pues, una ética formal del deber ser, sino una ética materialista del poder ser. Obrar éticamente consiste en desarrollar mi potencia y no en seguir un deber dictado exteriormente y que no sé si puedo o no realizar. El ser de Spinoza es potencia, y no deber.”. Martínez, F.J. *Autoconstitución y libertad: Ontología y política en Espinosa*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2007, p. 106

²⁹ Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p.98

³⁰ Como Deleuze afirma “ocurre que la conciencia es naturalmente el lugar de una ilusión. Su naturaleza es tal que *recoge* los efectos pero ignora las causas” Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía Práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 2009, p.29

ésta *únicamente capta la reacción* de lo que es *acción*, y lo confunde como lo dado originariamente, tratando de ordenar y someterlo a categorizaciones racionales.

Siendo esto así, las relaciones de fuerzas no se desarrollan en el plano de la conciencia humana sino en el orden de la naturaleza, y ocurren como algo dado, neutral que *simplemente es*. El ser mismo de esta nueva realidad spinoziana será así un orden natural caracterizado por relaciones de potencias o fuerzas. Ahora bien, ¿es este choque de las relaciones de fuerzas algo que se transforma, que muta en sí mismo? La respuesta es no. El choque, las relaciones, es lo único que se mantiene, que no muta en sí: la mutación la sufrirían los *individuos concretos que se relacionan* pero no la *relacionabilidad* misma³¹. Pero dada tal mutación en los individuos, ¿Cómo podemos distinguirlos entre ellos, o reconocer a un individuo como tal?

4 - Principio de individuación: Principio de afirmación de la individuación

Alcanzado este momento conviene señalar que, tal es esta *relacionabilidad* que se mantiene constante, y que sirve justamente como condición de posibilidad de las relaciones entre individuos concretos, que podría ser concebida como una suerte de ser de lo que deviene, esto es, como un *continuo relacional de todo-con-todo*. Así pues, cabe preguntarnos ahora, ¿Cómo es posible distinguir y diferenciar entes concretos dada esta constante relación variable entre ellos? Es decir, en este vínculo de todo con todo ¿Cómo podemos saber cuál es el modo concreto de ser de un individuo y no confundirlo con otro? En definitiva: ¿Cuál es el principio de individuación en el sistema spinoziano?

El establecimiento de una realidad relacional fundada en la *potencia* hará que se vea claramente que los individuos se definirán en tales términos potenciales. Esto es: en virtud del *grado determinado* y concreto de potencia que abarquen o que tomen de la potencia total. Pero ¿qué hace que tomen cierta potencia? ¿cuál será el motor o motivo por el que se establecen límites en la realidad corpórea y eidética? Respuesta: En virtud de que *ese individuo se esfuerce —y se afirme— en mantenerse en la realidad como sí mismo*. Lo cual en Spinoza recibe el nombre de *conatus*.

³¹ “Los entes concretos son *paquetes de relaciones*” Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 217

Así los elementos finitos poseen una capacidad de tender hacia ellos mismos, una suerte de instinto de sobrevivir o de seguir siendo lo que son. Encontramos de esta manera, aquello que permite la determinación de algo concreto como tal, puesto que es el mismo esfuerzo lo que construirá los límites de lo que algo es. La condición de posibilidad de que algo se dé en la realidad es básicamente que ese algo se esfuerce por existir, lo cual otorga un carácter de auto-determinación, es decir, de un darse fundamento a uno mismo.

Si hemos establecido que la esencia de los individuos es, en tanto individuos existentes, su *conatus*, su fuerza, de ello se sigue, por lo tanto, que aquello que determina sus límites dependerá exclusivamente de tal fuerza. Ésta no generará un contorno rígido, sino que se verá sometido a variaciones según su propio grado de intensidad. Deleuze en su obra *En medio de Spinoza* refiere al carácter de este límite que proporciona el *conatus* como un *límite dinámico*³², esto es, variable, dependiente del grado de esfuerzo. Así la condición de individuo existente es jugada por éste, respecto a su capacidad de perseverar en su ser de manera adecuada, en otras palabras de ser determinante y no dependiente. La capacidad de determinar —de actuar— será lo que genere la determinación del individuo como algo finito y existente, como un algo que *empieza* aquí y *acaba* allí pero que además vive, existe, se esfuerza.

Hemos usado en estas páginas el concepto *determinación* en varias ocasiones, el cual, por otro lado, podría contradecir nuestras intenciones de mostrar cómo Spinoza *suprime todo lo negativo y afirma lo afirmativo*. Esto es debido a que el propio autor afirma en la *Ética*: “Como el ser finito es una *negación* parcial, y el ser infinito una afirmación absoluta...”³³ Es decir, que lo finito al ser algo determinado, parcial, es una negación de lo afirmado. Que la *determinatio est negatio* es algo que, como digo, podría echar por tierra nuestro propósito. Sin embargo, podemos justificar cómo realmente Spinoza se

³² “Lo que muestra que no es un contorno es que ustedes no pueden indicar el momento preciso en que ya estamos en el bosque. ¿Estaban ya en el sotobosque? ¿Cómo han pasado del bosque al sotobosque y del sotobosque al malezal? No necesito esforzarme mucho para decir que había una tendencia. Esta vez el límite no es separable de una especie de tensión hacia el límite. Es un límite dinámico que se opone al límite contorno. La cosa no tiene otro límite que el de su potencia o su acción. La cosa es entonces potencia y no forma. El bosque no se define por una forma, se define por una potencia: potencia de hacer proliferar árboles hasta el momento en que ya no puede más.” Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 188

³³ Spinoza, Baruch. *Ética*, Madrid, Alianza Editorial S.A, 2013, pt. I, Prop VIII, Esc.1, p. 62

está refiriendo a otro tipo de determinación. Comprenderemos aquí que toda determinación de los individuos concretos no supondrá un límite en el sentido negativo, sino en el *afirmativo*; pues como dijimos, estos *límites*, no lograrán *negar al ser infinito*, sino que ellos mismos son *afirmaciones de tal ser infinito*, expresiones o maneras de ser de él. Deleuze denomina a este tipo de determinación positiva como la *distinción* de cada ente, como aquello que le afirma como lo que es, sin que implique oposición o negación.

Así el francés afirma que la limitación y la determinación son las dos figuras de la negación, pero añade más abajo que “todo esto sólo es verdad en abstracto, es decir, cuando se considera al modo en sí mismo, separado de la causa que le hacer ser en su esencia y en su existencia”³⁴. Tal negación se ejerce cuando se confunde una distinción de razón como si fuera una distinción real, esto es, cuando en el acto de distinguir los individuos de la *potencia* infinita no se comprende tal distinción como una abstracción racional sino como algo que se da efectivamente. Siendo esto así comprenderemos la determinación como una *negación*, sólo en el caso de que tal determinación se aplique *sobre o acerca* de la substancia en tanto tal, como diciendo que hubiera *algo distinto de ella*. En efecto, esto implicaría una negación, una antítesis de las relaciones de potencia. Pero en Spinoza no debemos comprenderla bajo ese esquema sino bajo este otro: la determinación es *afirmación* cuando la comprendemos como manifestación de las relaciones de potencia, cuando es el principio de *distinción* de cada ente. Un individuo, nunca será una negación, sino todo lo contrario una *afirmación*, un sí a la vida y a la potencia. “Su existencia no deja de ser una afirmación que varía tan sólo conforme a sus afecciones cualificadas (englobando éstas siempre algo que es positivo); el modo existente siempre afirma una fuerza de existir”³⁵.

Insistimos en esto pues la esencia de los individuos es, como hemos dicho por el principio de individuación, un *grado de potencia determinado*, con lo que ese grado no puede significar una negación u oposición a otros grados de potencia, sino una

³⁴ Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía Práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 2009, p. 111

³⁵ *Ibíd*em p.112

distinción positiva. Los individuos existen como *afirmaciones* de su propio límite dinámico, ya que expresan múltiples síes de la potencia absoluta a través de su *conatus*.³⁶

El *principio de individuación* como resultado de nuestras deducciones es pues: el concreto encuentro gradual entre *relaciones* de fuerzas que constatan un *individuo*, unas *relaciones* de fuerzas que se hayan sin un fundamento metafísico absoluto. Y un *individuo* resultante que no constituye un *modo* de nada, sino una *afirmación de sí mismo*. Así el principio de individuación pasa a ser un *principio de afirmación*, pues será la capacidad de *afirmarse* de cada individuo a través del esfuerzo de perseverar en sí mismo, y por lo tanto, el hecho de decir *sí* a la propia determinación que configura su concreta existencia, lo que constituirá plenamente un *individuo*.

Pero en Spinoza la capacidad de *afirmación* no viene dada por un entendimiento que deviene autoconsciente. Sino por el esfuerzo surgido desde el entendimiento, esto es, por la manifestación del *conatus* a través del entendimiento —o *alma*. Tal dirección del *conatus* es denominada *voluntad*³⁷. La voluntad es en Spinoza aquel último eslabón que generará la afirmación o la negación que comunicará posteriormente el entendimiento. Así dada una idea que afecta a un individuo, la voluntad tenderá a afirmar o negar tal idea sea conveniente o no a la existencia misma de tal individuo³⁸. De tal manera que la *afirmación o negación* no será el resultado de una deliberación consciente de un entendimiento, sino consecuencia lógica de un instinto de perseverar. En Spinoza todo pensamiento está determinado por cierta afección, implicando un determinado *estado de ánimo*, un *modo de ser*, el cual se manifestará en un determinado *modo de pensar*, que a su vez influirá a la voluntad a *afirmar o negar* tal idea.

Podríamos preguntarnos ¿Qué quiere una voluntad? No un fin, un objetivo o una meta, sino afirmar su *diferencia*, su propia configuración, bajo la fórmula: *este soy yo*. Tal fórmula —se nos podría replicar— conlleva la negación implícita: *yo no soy ese otro*. Sin embargo, la afirmación esencial que realiza la voluntad no implica la negación de la

³⁶ “La existencia de los modos es un sistema de *afirmaciones variables*, y la esencia de los modos, un sistema de *positividades múltiples*”. Ibidem p. 112

³⁷ “Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*” Spinoza, Baruch. *Ética*, Madrid, Alianza Editorial S.A, 2013. Pt. III, Prop. IX, Esc, p. 222

³⁸ En *Pensamientos metafísicos* se afirma que el alma humana piensa es decir que *afirma o niega*. Véase capítulo *Qué es la voluntad*, pp. 296-297 de Spinoza, Baruch. *Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza Editorial S.A, 2006.

negación, sino única y exclusivamente la afirmación de la afirmación de sí mismo. Volvemos a alcanzar la supresión de lo negativo, que, insistimos, no opera de una manera dialéctica: bajo la estructura de la negación de la negación; sino que toda supresión de la negación es, la pura y máxima afirmación de lo afirmativo. De la misma manera que en Nietzsche, en Spinoza no encontramos una determinación de un individuo como consecuencia de una primera oposición con lo otro: *Yo no soy ese, por lo tanto yo soy yo*. Sino que la propia expresión de la fuerza y de la vida, —sus determinaciones concretas constatadas en un individuo— quiere por definición, y por instinto: *abarcarse, conservarse, distinguirse, destacar...* En definitiva: dado un principio de individuación se da un principio de *afirmación de la individuación*, el cual opera desde el mismo *conatus*, y nunca a través de la negación de lo otro como premisa.

5 - Spinoza crítico: Acercamiento a Nietzsche³⁹

Una de las intenciones de este artículo ha sido proponer un acercamiento de Spinoza a una lectura nietzscheana que le ponga a la altura de un pensador de corte *crítico*. Es cierto que Nietzsche suele ser presentado como un pensador genealógico y no tanto como uno crítico, pero en verdad, ambas dos caracterizaciones comparten una intención común, a saber: Delimitar y discernir el elemento diferencial de cada concepto, valor o individuo, que les afirma respectivamente. “La crítica es al mismo tiempo lo más positivo. El elemento diferencial no es crítica del valor de los valores, sin ser también el elemento positivo de una creación. Por este motivo, la crítica no ha sido jamás concebida por Nietzsche como una *reacción*, sino como una *acción*”⁴⁰.

³⁹ En una carta de Nietzsche a Franz Overbeck vemos la exaltación que siente el alemán por haber encontrado con Spinoza: “¡Estoy asombrado y encantado! Tengo un precursor. ¡Y de qué género! No conocía casi a Spinoza y el que ahora me entrasen deseos de leerlo ha sido algo realmente instintivo. He hallado que no sólo su general tendencia es igual a la mía —hacer del conocimiento la pasión más poderosa—, sino también que coincido con él en cinco puntos esenciales de su doctrina, en los cuales aquel original y solitario pensador se acerca a mí grandemente, y que son: la negación del libre arbitrio, de la intención, del orden moral universal, de lo inegoísta y de lo malo. Aunque es cierto que la diferencia entre nosotros es enorme, ella depende, más que de nada, de la diversidad en época, cultura y ciencia. En suma: mi soledad que, como la altura en las elevadas montañas, me cortaba a veces la respiración, ha encontrado ahora un compañero. Es maravilloso.” Nietzsche, F. *Epistolario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 168

⁴⁰ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama Editorial, 2013, p. 9

Las usuales comparaciones con Hegel parecen alegar de Spinoza que maneja algún tipo de proceder dialéctico, lo cual se halla en las antípodas de nuestra visión. *Dialéctica* es comprendida aquí como ese proceder de la reflexión que se dirige teleológicamente hasta un punto más complejo que el inicial, movido por un motor negativo. En Spinoza, al igual que en Nietzsche, no podemos hablar propiamente de *negación*, sino de pura y absoluta afirmación. Ser crítico implica establecer *límites de afirmación*, no imponer una negatividad que justifique lo que se afirma. ¿Hasta dónde podemos hablar de algo? Y por lo tanto ¿qué permite que podamos hablar de algo? El método spinoziano trata de llevar al límite a la cosa para comprobar *hasta dónde llega* y así mostrar qué le pasa, en qué se transforma, cuál es su modo de ser y de comportarse; es decir, mostrar la afirmación del elemento diferencial de la cosa que le hace ser lo que es.

Sendos procedimientos, dialéctica y crítica, convergen en un punto, y es que ambos alcanzan una *síntesis*: Entendiendo por síntesis la composición de unas partes distintas para conformar un todo que las englobe y les dé sentido. Sin embargo, cabe que distingamos entre una síntesis *dialéctica* y una síntesis *crítica*. Si esta composición se afirma a través de la *negación* de la negación, se trata de una síntesis *dialéctica*. Mientras que si, por otro lado, la composición se afirma a través de la pura *afirmación* se trata de una síntesis *crítica*.

En Spinoza hay una síntesis porque hay una composición de las partes, pero éstas no son negaciones de un todo que se concibe como absoluta afirmación; sino que el todo no está por encima —y por lo tanto no es distinto— de las partes mismas relacionadas y consideradas como afirmaciones. Para comprender que las partes consisten en afirmaciones hemos de aceptar una tematización de la determinación como una *determinación positiva*, a diferencia de la *determinatio est negatio* que nombramos arriba. La dialéctica se sirve por lo tanto de una *determinación negativa*, pues las cosas, *antes de la síntesis*, sufren un proceso de negación, tanto de ellas mismas como de lo otro, para la posterior afirmación de un síntesis. Esto supone admitir un proceso negador como único método para alcanzar una síntesis, siendo tal, una síntesis *dialéctica*. La síntesis dialéctica es además insostenible de forma continua, esto es, como un *ser del devenir*, pues ella misma —la síntesis— debe ser negada en última instancia para perpetuar el proceso lógico, no pudiendo ser nunca considerada como tal dada la inevitable negación que sufre. Sin embargo, para que la misma dialéctica se sostenga,

se *pone* en tal movimiento negativo una aspiración a una síntesis final, un punto de llegada que cierre el círculo de negaciones y así se alcance el sentido a la denominada dialéctica. Es decir, toda dialéctica reside en la esperanza de realizarse, de cumplirse y por lo tanto de que cese su movimiento, de que el *sí* supere al *no*, puesto que éste es el propio fundamento del mismo proceder. Para que ésta pueda cumplirse y el sentido pueda alcanzarse, el proceder negativo de la dialéctica debe llevar una dirección marcada, un camino determinado como válido, una finalidad, una teleología. Asumir un camino marcado como una cuestión de facto en la realidad supone, en el orden de lo que hemos argumentado, una ilusión de la conciencia, una confusión del *modo de pensar* con el modo de ser.

Sin embargo, de la misma manera que ya lo hizo Heráclito y lo hará posteriormente Nietzsche, Spinoza afirma una síntesis de golpe, *inmediatamente, sin proceso ni dirección*⁴¹. La síntesis es *ahora mismo*. Pues no puede haber una afirmación de lo afirmativo si aguardamos a otro momento para que ésta pueda realizarse, es decir, si llevamos por bandera el *todavía-no*. De la misma manera que el *eterno retorno* nietzscheano hará la afirmación del ser del devenir; el tercer género de conocimiento⁴² de Spinoza plantea una *síntesis crítica*: que no toma la determinación como negación y que por lo tanto no establece un camino teleológico para ello. Que el *sí* debe superar al *no* en un pensamiento dialéctico es debido a que está fundado en una ontología de la *falta*, de la ausencia, de la imperfección, que *hay que* perfeccionar y *salvar*.

Por ello la síntesis de un proceder puramente negativo no nos permite asumir lo contradictorio y desconcertante de la vida, sino que nos aleja de ella, y nos promete un momento ulterior, donde se resuelva la contradicción y se de una reconciliación absoluta con la vida. Empero, desde la pura afirmación, la vida se asume de una vez: entendiéndola no como algo contradictorio o desconcertante, sino desde su sentido *trágico*. Lo *trágico* en Nietzsche⁴³ es comparable a lo que en Spinoza sería la *necesidad de la*

⁴¹ La crítica a la teleología manifiesta la desvalorización de la conciencia en virtud del *pensamiento* que llevan a cabo las filosofías de Nietzsche y de Spinoza.

⁴² Spinoza, B. *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 2014. Pt. II, Prop XL, Esc II, P. 180. Donde se expresa el modo de conocimiento más elevado a través de la asunción *sub specie aeternitatis* de la realidad, es decir, desde la eternidad, sin comienzo, fin o dirección: Tomada toda de vez, asumida y afirmada plenamente.

⁴³ Representado en la figura de Dionisio en *El origen de la tragedia*, como aquel Dios que afirma la vida con todo lo que ello conlleva, sin justificarla ni redimirla.

voluntad de Dios, que implica una imposibilidad de retornar de lo dado. La dialéctica relaciona lo trágico con lo negativo, es decir, aquello que debe ser *superado* positivamente, que debe ser contradicho: toda afirmación es siempre a través de la negación de la negación.⁴⁴ Nietzsche y Spinoza, hablan de *diferencia*, distinción, de relación entre *síes* que se esfuerzan en su contacto, no estableciendo tal diferencia como mera *oposición*. Una fuerza en relación no niega a las otras, básicamente porque no las concibe como negaciones de sí mismo, sino como afirmaciones propias. Así, la fuerza “afirma su propia diferencia y goza de esta diferencia”⁴⁵.

Por ello el elemento trágico, inevitable, ha de contemplarse desde su propia condición de trágico sin moralidades. Por supuesto que hay una imposibilidad de retornar de lo dado y por supuesto que es imposible concebir otro camino que el que se da en este mismo momento, pero lo asumimos sin pánico, y lo afirmamos. Nietzsche y Spinoza gritan a viva voz que no tienen miedo, y que la *necesidad* surge, brota, de la realidad inmanente *autoabastecida* de sentido, la cual no exige nada más: todo es un *sí* dentro de ella. La vida no necesita ser justificada, ni salvada, porque no hay negaciones o *enemigos* de ella, sino meras expresiones de la misma.

⁴⁴ “Una fuerza así sitúa al elemento negativo en primer plano en su relación con la otra, niega todo lo que ella no es y hace de esta negación su propia esencia y el principio de existencia” Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, pp.18-19, 2013.

⁴⁵ *Íbidem*, p. 17

Blanco Peña, Alejandro Keith. «Del *Ein-Sof* al *Deus sive Natura*: Spinoza y la mística judía». *Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía*, no. 1, abril-agosto 2018, pp. 51-60.

DEL *EIN-SOF* AL *DEUS SIVE NATURA*: SPINOZA Y LA MÍSTICA JUDÍA

Alejandro Keith Blanco Peña

Resumen: Mucho se ha especulado con respecto al tema de cuáles fueron las posibles influencias de Spinoza más allá de la sola Modernidad. Con el paso del tiempo, las críticas hacia la *Ética* por parte de varios eruditos, dieron suficiente para inaugurar una postura que ha resultado por demás problemática, a saber, los aparentes encuentros entre el spinozismo y la mística judía. El presente texto intenta señalar algunas incidencias en ambas corrientes de pensamiento a través de una comparación entre la postura de Spinoza y Abraham Cohen de Herrera con respecto a Dios y la felicidad.

Palabras clave: mística judía, spinozismo, Cohen de Herrera, cábala

Abstract: Much has been speculated on the subject of which are the possible influences of Spinoza beyond the Modernity. With the passage of time, the criticisms towards the *Ethics* from several scholars, gave enough to inaugurate a point that has turned out to be very problematic: the apparent encounters between the Spinozism and the Jewish mysticism. The present text tries to indicate some incidences in both currents of thought through a comparison between the position of Spinoza and Abraham Cohen de Herrera with respect to God and happiness.

Keywords: Jewish mysticism, Spinozism, Cohen de Herrera, Kabbalah

Como bien sabemos, a los ojos de la tradición filosófica más escueta, el pensamiento de Baruch de Spinoza se encuentra influenciado de manera directa por pensadores como Descartes y Hobbes. Sin embargo, visto desde un panorama más amplio sabemos, gracias a los historiadores de la filosofía, que la Modernidad temprana en vistas de superar el modelo aristotélico de pensamiento rescató mucho de lo que el Renacimiento trajo consigo —por ejemplo, el estudio de la naturaleza a partir de la geometría euclidiana—, entendiendo así primeramente que las influencias de Spinoza van más allá de la mera Modernidad.

Dicho lo anterior, y atendiendo aspectos mucho más puntuales, el contexto judío y marrano del filósofo de Ámsterdam permite esbozar lo que en más de una

ocasión se ha señalado¹: preguntarse si existen ciertas afinidades entre la mística heterodoxa judía, en concreto la cábala, con ciertos conceptos fundamentales del sistema spinozista. Dichas preguntas surgen a raíz de varios ejercicios comparativos entre el pensamiento de Baruch de Spinoza, sobretodo de los libros primero y quinto de la *Ética*, con aspectos primordiales de la cábala. Curiosamente, cabría recordar que el origen de estos ejercicios comparativos surge a raíz de la necesidad de desvincular la filosofía spinozista con otros modelos de pensamiento moderno, principalmente el de Descartes, con el fin de salvaguardar ciertas posturas que, al considerarse cercanas a Spinoza, causaban controversia². Así, lo que inició como una especie de exilio filosófico contra el pensador de Ámsterdam terminó por inaugurar una postura que hasta la fecha sigue siendo problemática: la vinculación del spinozismo con la cábala. Por consiguiente, el objetivo del presente trabajo será dar un acercamiento al tema de las posibles influencias de la mística hebrea en Spinoza a partir de dos momentos. El primero de ellos será para esclarecer nociones comunes de la Cábala con la finalidad de enriquecer el ejercicio comparativo, para en un segundo momento desarrollar correlativamente diferentes conceptos que parecen compartir la *Ética* de Spinoza y un libro fundamental para la mística judía del siglo XVII: *Puerta del cielo* de Cohen de Herrera³, autor que se sabe, fue miembro destacado de la misma sinagoga a la cual asistió Spinoza en su juventud. Todo esto con la finalidad de buscar dar relevancia a la relación entre Spinoza con el pensamiento místico judío, de la cual -con algunas excepciones- siempre se habla de manera nimia y poco relevante.

1 - Nociones comunes de la Cábala

Primero, históricamente hablando, se sabe que ésta corriente de pensamiento existe desde el siglo VI y surge, en palabras de Scholem, como un *movimiento religioso*⁴ que pretende ir más allá de las enseñanzas rabínicas, las Mishna, mismas que se encuentran

¹ Cfr. León Dujovne, *Spinoza y el pensamiento judío en La época de Baruj de Spinoza*, cap. 3.

² *Ibid*, cap. 2.

³ Véase *infra* nota 3, en Marie-Élise Zovko: *Understanding the geometric method: Hypothetical dialectic in Proclus, Abraham Cohen de Herrera and Baruch de Spinoza*. Última consulta el 17 de diciembre de 2017 en: http://www.academia.edu/9366682/Understanding_the_Geometric_Method_Hypothetical_Dialectic_in_Proclus_Abraham_Cohen_Herrera_and_Baruch_D_Spinoza

⁴ Cfr. G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 2012, p. 38.

concentradas en el Talmud, pues de ellas se terminó derivando en una especie de moral que se funda en la idea de un Dios que no puede ser sujeto de revelación, en la medida en que sólo se puede ser partícipe de él en virtud de lo que su sagrada voluntad ha manifestado, a saber, la Torá. En consecuencia, tal moral sujetó a los hebreos a sólo actuar acorde a las revelaciones que el profeta Moisés había heredado a su pueblo. Así pues, se dice que la meta de los primeros cabalistas fue el de colocar a ese Dios lejos del campo dogmático para pasarlo al plano de la experiencia singular y viva, "pues ninguna criatura puede aspirar a un Dios que es desconocido y está oculto"⁵. No es casual entonces que la palabra *cábala* signifique "recepción" o "tradición", ¿recepción de qué?, de las cosas divinas.

Por otro lado, cabe mencionar que el fenómeno de la *cábala* resulta complejo de estudiar pues desde sus orígenes se encontró en constante desarrollo, por lo que para el siglo de Spinoza ya contaba con una larga pero acotada serie de autores y comentadores que la fueron enriqueciendo, y con ello empujándola a pensar en otras problemáticas que se emparentan con la meta antes mencionada. Esto anterior, dio paso a la existencia de diferentes tipos de *cábalas*; cada una de ellas intentó responder desde cierto posicionamiento teórico dichas inquietudes. Así pues, algunos de los tópicos que trata son la creación del universo y del hombre, los orígenes del mal, la relación lenguaje-existencia y sobretodo, del cómo es posible el encuentro entre lo finito e infinito, a favor de pensar en última instancia, que tanto lo animado como lo inanimado, es decir todo lo existe, proceden de una sola causa: *Ein-Sof*⁶ o Dios. Dicho lo anterior, la *cábala* puede ser comprendida de forma sintética como un método que parte de la contemplación religiosa y que parte de ciertos supuestos metafísicos (que mencionaremos más adelante) con una doble finalidad: primero se trata de obtener una idea verdadera de Dios, su Nombre (que resultaría impronunciable) y su naturaleza, todo esto para poder derivar una ética que permita a los hombres entrar en comunión con Dios -la *devekut*- y con ello alcanzar su felicidad.

⁵ *Ibid.* p. 31.

⁶ *Ein* significa "no-cosa". No indica espacio o movimiento: Dios está más allá de sus creaciones. Cuando se agrega *Sof*, que significa "fin", se obtiene *Ein-Sof*: Infinito o Sin-Número. Con este título ya se nos está indicando que Dios cubre la totalidad de lo que es y lo que puede ser (todo lo que de él podría emanar).

Ahora bien, para poder hablar del método de la cábala habría que mencionar primeramente que está íntimamente ligada a la Torá (o antiguo testamento) pues se cree que en ésta están contenidos todos los nombres de Dios, en tanto que es una manifestación de la esencia divina y por lo cual debe de leerse de cierta manera para formar dichos nombres:

La Torá no está separada de la esencia divina; no fue creada en sentido estricto o literal, sino que representa la vida secreta de Dios. Para otros cabalistas, la Torá no sólo es el nombre de Dios, sino la explicación del nombre de Dios. Se identifica con la sabiduría u *hojmá* (sofía) de Dios, que es una de las emanaciones divinas o *Sefirot*. La posición más extrema es la de los cabalistas que llegaron a afirmar que Dios mismo *es* la Torá: las letras serían el cuerpo místico de Dios, y Dios el alma de las letras.⁷

Así pues, se vislumbra que parte del método para poder llegar a una verdadera idea de Dios es un tipo de interpretación esotérica de la Torá, misma que va de la mano con al menos dos principios metafísicos. El primero de ellos consta en creer que la creación del mundo fue posible a partir de diversas combinaciones de las 22 letras del alfabeto hebreo mismas que, al igual que la Torá, son manifestaciones de la esencia divina. Además de creer también que a partir de las Sefirot o atributos de Dios, el hombre se prepara para comprender desde su singularidad a la divinidad. Por estas razones, para los cabalistas la combinación de estas letras se debe tomar con cuidado pues en caso de combinarlas mal, corren el riesgo de destruir al mundo⁸. Dadas estas nociones sobre el método, principios metafísicos y los contenidos tópicos de la cábala podemos pasar a considerar las posibles vinculaciones entre Cohen de Herrera y Spinoza.

2 - Spinoza y Cohen de Herrera

A partir del contexto histórico de Spinoza y de algunas circunstancias biográficas podemos resaltar algunos datos interesantes que ayudan a pensar en sus plausibles

⁷ A. Muñiz-Huberman, *Las raíces y las ramas. Fuentes y derivaciones de la Cábala hispanohebraica*, op. cit., p. 16.

⁸ G. Scholem escribe: Ya en el siglo II, rabí Meir, uno de los maestros más importantes de la Misná, nos cuenta: “Cuando estudiaba con Rabí Aquiabá, tenía yo costumbre de echar vitriolo a la tinta, y aquel no decía nada. Pero cuando me fui con Rabí Yismael, me preguntó: Hijo mío, ¿cuál es tu ocupación? Yo le contesté: Soy escriba de la Torá... Me dijo entonces: Hijo mío, ten cuidado con tu trabajo, porque es un trabajo divino; si omites una sola letra o si escribes una más, destruyes al mundo entero. (G. Scholem, *la cábala y su simbolismo*, p. 42).

afinidades con la mística judía: El *Zohar* o libro del Esplendor (pilar de la cábala hispanohebra) llegaba por primera vez a Ámsterdam, traído de París. Simultáneamente, el *Séfer Yetzirá*, libro que es considerado como de los más antiguos en cuanto a la mística judía se refiere, se reimprime en la ciudad de nuestro filósofo cuando éste contaba con tan sólo 10 años de edad. Por último Menassé Ben Israel, profesor de Spinoza en su adolescencia, estudió la cábala bajo la tutela de Abraham Cohen de Herrera; Menassé también fue pariente político de León Hebreo, autor de los *Diálogos del amor*, libro que sabemos formaba parte del repertorio de Spinoza en su versión al español.

Mencionado lo anterior, sabemos de manera concreta que en el *Tratado Teológico-Político* Spinoza habla con aspereza sobre los cabalistas, pues aunque el método que proponen parece tener algo de certero, a saber, consultar la Torá para explicar la Torá misma, dicho método le parece insuficiente a la luz de las contradicciones que presenta el texto sagrado, sin embargo, dicha queja sirve como una especie de revelación, pues nos dice que nuestro autor no sólo conoce la cábala, su método y sus postulados sino sabe también porque están *equivocados*.

Ahora bien, el pensamiento de Cohen de Herrera recoge en su mayoría temas sobre filosofía neoplatónica, gran parte de su pensamiento se enraizó en la cábala y en el Zohar a través de las enseñanzas de Isaac Luria. Parte de su motivación como judío converso fue la de intentar llevar a un lenguaje más comprensible las revelaciones que la mística judía había logrado⁹. De esta manera, Herrera inicia su libro *Puerta del Cielo* con un rigor matemático parecido al de Spinoza, planteando una primera proposición:

Proposición 1: Afirma que hay un incausado y necesario ser primero y que es eterno y sumamente perfecto. *Ab eterno* y antes de todas las cosas, es necesario que haya y, por consiguiente, es cierto que hubo, como también hay y habrá siempre, un eterno e incausado Causador de todo, que siendo por sí y no por otro, en sí y para sí, y no en otro ni para otro, es necesario ser [...] con ilimitada perfección y suficiente, existe y consiste; y como tal, excediendo a las demás cosas sin tener proporción con ninguna de ellas, ni con todas juntas, las contiene en sí con suma eminencia y sencillez.¹⁰

⁹ Cfr. A. Cohen de Herrera, *Puerta del Cielo*. Edición, introducción y notas de Miquel Beltrán. Madrid, Trotta, Libro 7, cap. 8, pp. 286-289.

¹⁰ C. Herrera, *Puerta...*, Libro 1, pp. 44-45.

Ahora bien, de manera un tanto similar, Spinoza presenta en el primer libro de la *Ética* una serie de tesis a manera también de proposiciones, acompañadas de definiciones y axiomas, las cuales buscan dar cuenta de la naturaleza de Dios y de las propiedades que tiene, a saber: que existe y obra en virtud de su sola naturaleza, que es causa libre e inmanente de todas las cosas y al mismo tiempo que todas ellas están determinadas en Él no por voluntad o capricho sino por su sola naturaleza.

De esta manera se comienza a hacer evidente que en ambos pensadores no sólo hay una aparente incidencia en el uso del método geométrico, si no también, se sostiene en ambos una idea similar sobre Dios y su naturaleza. Sin embargo para Cohen de Herrera, y he aquí una de las primeras distinciones con Spinoza, Dios tiene una especie de doble naturaleza, una que es trascendente en tanto que es el Existir Absoluto, del cual no es posible predicado alguno¹¹ pues es una especie de “Nada divina”, dice Herrera: *que siendo así, inaccesible e inalcanzable a todos los producidos entendimientos, es solamente conocible y conocida y por consiguiente celebrada y gloriosa por ellos y en ellos*¹², y una que es inmanente (y he aquí otra posible afinidad entre los pensadores), pues gracias a sus atributos o emanaciones, las *Sefirot*, sabemos por un lado, que Dios es causa libre y por otro, que estas emanaciones se despliegan en lo que no puede concebirse por sí mismo, es decir en sus modificaciones. Hacia el capítulo sexto del libro sexto de *Puerta del Cielo*, Herrera menciona que Ein-Sof “consistiendo en sí y fuera de todos, sale de sí, penetrando intrínsecamente a todos, no se excluye de ninguno, como también estando en todos, no se incluye en todos ni en alguno, que siendo conocido de todos, no es de nadie alcanzado, que es manifestísimo en sus efectos, y sumamente oculto en sí mismo”.¹³

De forma similar y con un lenguaje mucho menos atiborrado de misticismo, Spinoza en algunas de sus proposiciones nos dice cómo Dios es causa de las cosas, *natura naturans*, y ya por ese sólo hecho difiere de aquellas tanto por esencia como por existencia, pues lo causado difiere de la causa justamente en aquello que tiene de la causa¹⁴, *natura naturata*, insistiendo que las cosas singulares no pueden concebirse ni

¹¹ Véase *infra* nota 17 de Miquel Beltrán en *Abraham Cohen de Herrera: Puerta al Cielo*.

¹² C. Herrera. *Puerta...*, Libro I, p. 46.

¹³ *Ibid.* Libro 6, cap. 6, p. 231.

¹⁴ 1/17e [c].

ser sin Dios y sin embargo él no pertenece a la esencia de ellas¹⁵ pues la esencia de lo singular no implica su existencia¹⁶. Curiosamente nos dice G. Scholem, un siglo antes de Spinoza y de Herrera, ya Moshé Cordovero había dicho en sus escritos de cábala que *Dios es toda la realidad pero no toda la realidad es Dios*¹⁷.

Por consiguiente, vemos como ambos pensadores ponen sobre la mesa el tema de cómo es que el *Ein-Sof*, Dios o Primera Causa se relaciona con sus modificaciones, existiendo en ambas corrientes una suerte de plenitud ontológica pues todo ente goza de ser. Después, ambos pasan a hablar de cómo estas modificaciones se llegan a relacionar con ese Principio Divino, ya sea para lograr la *devekut* según Herrera y los cabalistas, o bien la beatitud según Spinoza.

Si lo miramos desde la perspectiva de Herrera, se dirá que la felicidad y la bienaventuranza de los intelectos existentes (los hombres) no se puede dar de otra forma que no sea a través de las operaciones del entendimiento¹⁸, pero no las de un entendimiento puramente ideal (en el sentido más estricto de la palabra), sino las de un entendimiento que parte del conocimiento de su propia carnalidad¹⁹ para en ella contemplar a Dios. Recordemos que para Herrera, *Ein-Sof* es más causa de sus modificaciones que las modificaciones mismas, razón por la cual éstas deben de ir afinando las operaciones de su entendimiento, es decir, ir ascendiendo a través del conocimiento de las *Sefirot*, en aras de encontrar una comunión con Dios que haga de ellos no sólo efectos y productos sino también causas y productores²⁰.

Paralelamente, Spinoza en la *Ética* propone tres diferentes géneros de conocimiento, cada uno de ellos con diferente alcance. El primero de ellos tiene que ver con ideas cuyo origen no es sino la pura imaginación y como tal es un conocimiento inadecuado y confuso, el cual puede crear una serie de ficciones que llevan al hombre a su padecimiento. El segundo género tiene que ver con nociones

¹⁵ 2/10e2 [c].

¹⁶ 1/24.

¹⁷ G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, p. 278.

¹⁸ Véase *infra* nota 59, en Marie-Élise Zovko: *Understanding...*, p. 16.

¹⁹ El *Kelim* o envase es el término para designar lo corporal en la cábala, es manifestación de la luz divina sobre la materia. Por lo tanto cada envase, en medida de lo posible, no hace sino expresar algo de la divinidad.

²⁰ Cf. C. Herrera, Libro I, cap. 6&7 en *Puerta del Cielo*.

comunes de las cosas que les ayudan a distinguir lo verdadero de lo falso, llegando a comprender la esencia eterna de dichas cosas. Por último, el tercero género de conocimiento, como bien señala Bernardino Orio de Miguel²¹, es el que más resonancia tiene con la cábala, pues dicho género se da cuando el intelecto entra en contacto con una existencia singular, que puede ser la propia en tanto cuerpo y alma, pero ya no desde un lugar confuso o desde sus nociones generales sino desde la perspectiva de lo eterno (*sub specie aeternitatis*) y es que para nuestro pensador, los modos expresan de cierta y determinada manera los atributos de Dios²² por un lado y por otro, nos dice que cuando el alma es capaz de contemplarse a sí misma y a su potencia de actuar, se alegra.²³ y entre más logre entenderse a sí misma y al cuerpo bajo esta perspectiva llegará a entender que mayor será su disposición para ser afectada de alegría, al punto de lograr entender que ella está y se concibe en Dios²⁴, poniéndolo así como causa de su máxima alegría (*amor Dei intellectualis*), momento en el cual, ya no se perciben a los modos desde la ficción de la temporalidad o de sus nociones comunes sino desde su existencia singular en tanto que participan de una naturaleza divina, de esta manera las almas llegan a ser más actividad que pasión, recordando que esta última no puede ser suprimida sino tan sólo constituir una parte mínima del alma.²⁵

3 - Conclusiones

Si bien sabemos que los ejercicios comparativos entre la *Ética* de Spinoza con la Cábala se debieron en principio a un asunto de efectos políticos, dicha actividad no hizo sino enriquecer y problematizar aún más los orígenes de las ideas que dieron paso al complejo pensamiento de Spinoza. Cabría mencionarse de paso que, como bien sabemos, fue el primer libro de la *Ética*, *De Dios*, el que más generó crítica con el paso del tiempo. Curiosamente, y como intenté señalar en el texto, es el libro que posiblemente esté mucho más influenciado por la tradición mística judía, tal vez por

²¹ B. Orio de Miguel, *Las resonancias Kabbalísticas del tercer género de conocimiento*, de Job19,26 a Ep30, en *El gobierno de los afectos en Baruj de Spinoza*, Madrid, Trotta pp. 323-342.

²² 3/6d.

²³ 3/53.

²⁴ 5/30.

²⁵ 5/20e [d].

esa razón fue tan fácil para los detractores de Spinoza vincular de primera mano la propuesta de nuestro pensador con la de sus antecesores judíos.

Por otro lado, podemos ver como desde dos posturas en apariencia distintas, una mística y otra esencialmente racional, no sólo hay una especie de búsqueda de un principio de acción en los sujetos, también hay una incidencia en un método de escritura que presupone un orden en las cosas y una terminología común. Por último, vemos en ambos pensadores una serie de inquietudes similares, que muy seguramente fueron heredadas por parte de cultura: Por un lado, comprender a Dios y a su naturaleza, ya bajo la perspectiva de un ser que, aún escondido detrás del velo, permite a través de sus atributos comprender el milagro de la vida o bien como un ser que, sin estar atado de primera mano a ningún enigma, resulta condición necesaria para el conocimiento. Por otro lado, parecería que tanto para Spinoza como para Cohen de Herrera la felicidad y la comunidad con Dios resultan necesarias para que podamos comprender nuestra existencia a partir de nuestra propia singularidad.

Dicho esto último, parecería ser que, en efecto, hubo en Spinoza una especie de acercamiento hacia ciertos principios ontológicos y éticos de la cábala, sin embargo estas influencias no se dieron de manera aislada; el proyecto de la modernidad ya había echado sus raíces, mismas que exigían una depuración de todo misterio y simbolismo en el conocimiento de las cosas. Así pues, el acercamiento a diversas corrientes de pensamiento resultó valioso para nuestro pensador en tanto que, desde mi parecer, le ayudó a expresar de manera secular un principio de individuación que parte de una idea clara y distinta de Dios y desemboca en felicidad. También se abre paso a poder especular que muy seguramente fue la influencia de la cábala la que ayudó a Spinoza a trazar una diferencia radical con respecto al cartesianismo, pues tanto en la *Ética* como en la mística judía, la extensión es un atributo que expresa la esencia de Dios (aprendemos a través de nuestro cuerpo) y no un atributo que se encuentra fuera de ésta. Por último, habría que recordar que Spinoza alguna vez escribió a Oldenburg²⁶: *Con Pablo, digo que las cosas son en Dios y en Dios se mueven, y en ello quizá coincida también con todos los filósofos antiguos aunque expresándome de un modo distinto, y*

²⁶ Correspondencia núm. 73 en *Baruch de Spinoza, Correspondencia completa*. Trad., introducción, notas e índices de Juan Domingo Sánchez Hiperión, Madrid.

*me atrevería a decir que con todos los antiguos hebreos, como se puede conjeturar a partir de ciertas tradiciones a pesar de las tergiversaciones que éstas han sufrido*²⁷.

²⁷ B. Spinoza, *Ibid op. cit.* p. 182.

VOLUNTAD Y MOVIMIENTO EN SPINOZA

Daniel Maldonado

Resumen: El artículo básicamente analiza la crítica de Spinoza a la idea cartesiana de la omnipotencia sobre las pasiones a fin de mostrar que este problema tiene como trasfondo una comprensión íntegra de lo que es el ser humano y que se expresa en la cuestión de la relación alma-cuerpo. Pero también es un interés examinar cómo este problema incide en la comprensión de la acción, en tanto que determinada por el pensamiento, la cual es regular dentro de las tradiciones filosóficas contemporáneas. La tesis que se sostiene es que el problema tal y como lo plantea Spinoza evidencia que para él la única manera en que se pueden resolver las aporías y inconsistencias en que cae Descartes es mediante una ontología del poder que permita integrar la materia y el pensamiento en la unidad de la realidad.

Palabras clave: acción, pensamiento, poder, voluntad.

Abstract: The article basically analyses Spinoza's critique to the cartesian idea of the omnipotence over passions in order to show that this single problem has as a background an entire understanding of what is a human being, expressed in the point of the mind-body relationship. But also has an interest to examine how this problem affects the action of understanding, as determined by thought, which is a current idea in the contemporary philosophical traditions. The thesis sustained is that this problem, just like Spinoza sets it, makes evident that for him the unique way to resolve the aporias and inconsistencies which Descartes fall in, is through an ontology of power that allows to integrate matter and thought in the unity of reality.

Keywords: action, thought, power, will.

En una carta fechada del 18 de mayo de 1645, Descartes le escribe a Isabel de Bohemia que ha recibido la noticia de su repentino padecimiento de una fiebre acompañada de tos seca, cuya causa parecía ser —desde el punto de vista del filósofo— la tristeza que la aristócrata alemana padecía por las recientes desgracias sucedidas a su familia.¹ Si bien reconoce que “sería imprudente, bien lo sé, querer

¹ René Descartes, “Carta a la Princesa Isabel, Egmond 18 de mayo de 1645”, en *Las pasiones del alma y Cartas sobre psicología afectiva*. Trad. Argentina Carreras, Ediciones Coyoacán, México, 2009. pp. 163-

inducir a la alegría a una persona a quien la fortuna envía cotidianamente nuevos motivos de pesar”,² el filósofo exhorta a la joven princesa a no dejarse vencer por la tristeza. Piensa que la princesa pertenece a ese tipo de «almas grandes» que, lejos de dejarse llevar por sus pasiones y de ser felices o desgraciadas según les sobrevengan acontecimientos tristes o agradables

poseen razonamientos tan fuertes y poderosos que, no obstante estar también animadas de pasiones, y aún con frecuencia más violentas que las del común, la razón permanece siempre como la dueña y señora y hace que las mismas aflicciones le sirvan y contribuyan a la perfecta felicidad que disfrutaban ya en esta vida.³

De este modo, Descartes le expresa a la princesa que, si ella contrasta su inmortalidad con respecto a la naturaleza mortal del cuerpo y la inconstancia del mundo, le será manifiesto que sus auténticos bienes “no le podrán jamás ser quitados con aquellos de los cuales la fortuna le ha despojado y las desgracias con que la persigue en la persona de sus familiares y amigos”.⁴ Parece que Descartes sugiere que basta conocer las cosas por medio de la razón para poder someter las pasiones, pues éstas parecen ser concebidas de antemano como errores que turban al alma, confundiéndola e incluso ocasionándole malestares como la ya mencionada fiebre. Si bien, esta tesis está implícita, más importante resulta el hecho de que en estos consejos a la princesa se ve manifiesta su ética —desarrollada con mayor plenitud en *Las Pasiones del Alma*— según la cual es preciso distinguir con claridad lo que depende de nosotros de lo que no depende de nosotros a fin de poder conducir el deseo correctamente:

Paréceme que el error que de ordinario se comete acerca de los deseos, consiste en no distinguir bastante las cosas que dependen enteramente de nosotros, de aquellas que no dependen; pues, respecto de aquellas que sólo dependen de nosotros (es decir, de nuestro *libre albedrío*) *basta saber que son buenas* para que no peque de excesivo el ardor con que las deseamos; porque *realizar las cosas buenas que de nosotros dependen, es practicar la virtud*⁵

164. Al parecer, Descartes se refiere a la guerra civil que el tío de Isabel, Carlos I de Inglaterra, estaba enfrentando, lo que ocasionó que la situación financiera de su familia se volviera más precaria de lo que de por sí ya era, engendrando otro tipo de dificultades a su vez (Cf. Princess Elizabeth of Bohemia & Rene Descartes, *The correspondance of the princess Isabel of Bohemia and Rene Descartes*. ed. & trad. Lisa Shapiro, University of Chicago Press, Chicago & London, 2007, p. 86, n. 43).

² R. Descartes, *Op. cit.*, p. 164.

³ *Ibid.*, p. 165.

⁴ *ibid.*, p. 166.

⁵ R. Descartes, *Las pasiones del alma*, art. 144, p. 116. Los subrayados son míos.

De este modo, cuando Descartes exhorta a la princesa a contrastar el carácter inmortal de su alma, así como su integridad moral, para hacer frente a la fortuna adversa, le está indicando que debe mantener claridad de qué es lo que está en sus manos a fin de poder contrarrestar su tristeza. El punto crucial de esta ética entonces es el del modo en que el alma evita desear aquello que no está en su poder. Y precisamente esta forma de enunciar el objetivo ético es relevante en la medida en la que Descartes identifica al ser humano con el alma solamente (recordando la tesis sustentada en las *Meditaciones Metafísicas* según la cual el alma es una cosa pensante). No es extraño, que, mientras que define a las pasiones como aquellas “percepciones, sentimientos o emociones del alma”⁶ cuya causa es el cuerpo al que está unido, distinga de ellas a las “emociones” interiores “que son excitadas en el alma sólo por ella misma”⁷ que constituirían el verdadero bien del ser humano.⁸ De este modo, llegamos al punto desde donde Spinoza elabora su crítica más potente al cartesianismo y que, aunque se refiere a un tema tan concreto como lo es el de las pasiones y su efecto en el alma, tiene la más alta resonancia metafísica.

En efecto, en el prefacio del libro quinto de la *Ética*, Spinoza critica la tesis de que el ser humano sea capaz de dominar por completo las pasiones. Describe la mecánica que Descartes detalla sobre cómo se generan las pasiones a través de la percepción de objetos externos, asociando tales percepciones con movimientos de la glándula pineal a la que estaría unida el alma, y sobre la cual ejercería varios tipos de influjo, según el movimiento que suscitara en ella. El punto crucial de su crítica es que detecta dos inconsistencias fundamentales en la teorización cartesiana. Primero, que no queda claro en qué consiste la unión de cuerpo y alma descrita en la obra de Descartes:

⁶ *Ibid.*, art. 27, p. 44.

⁷ *Ibid.*, art. 147, p. 119.

⁸ En una carta a Chaunt, Descartes desarrolla esta distinción con respecto al amor, distinguiendo entre un amor “puramente intelectual o razonable” —que consiste en la unión de la voluntad a todo objeto que el alma conoce que es bueno o conveniente— y el “amor sensual o sensitivo”, que constituye una pasión y cuya causa es la unión con el cuerpo (Descartes, R. “Carta a Chaunt, 1 de Febrero de 1647”, en *Las pasiones del alma y Cartas sobre psicología afectiva*, pp. 178-193).

¿Qué entiende, pregunto, por unión de alma y cuerpo?, ¿qué concepto claro y distinto, digo, tiene de un pensamiento muy estrechamente unido a cierta partícula de cantidad? Yo quisiera, ciertamente, que hubiera explicado esta unión por su causa próxima.⁹

Con la segunda pregunta que aquí formula, está evocando la idea cartesiana de que la naturaleza de la materia es la pura extensión¹⁰ y, por lo tanto, divisible indefinida e innumerablemente.¹¹ El sentido de la pregunta es el siguiente: si el cuerpo es un compuesto de partículas materiales y la identidad del mismo está definido por razón de la cantidad de materia contenida, ¿cómo es que la naturaleza pensante puede asociarse a esta cantidad y constituir una unidad? Si a ambas sustancias les competen distintas cualidades, ¿cómo es que una y otra pueden comunicarse? o, dicho de otra manera, ¿cómo es que una cualidad material puede transformarse en una cualidad psíquica o mental y viceversa?

De ahí deriva la segunda inconsistencia detectada por Spinoza, ya que señala incisivamente que no queda claro cuántas clases de movimientos puede comunicar el alma a la glándula pineal al momento de contener las pasiones, puesto que Descartes afirma que basta con unir a la voluntad juicios adecuados y correctos para que el alma mueva la glándula pineal, resistiendo así el influjo del cuerpo y, por lo tanto, neutralizando el influjo pasional. Si el alma es una cosa pensante, ¿cómo puede *mover* la materia?, pues el movimiento es una característica propia de la materia, no del pensamiento. Así, Spinoza se pregunta si en el caso de que comunique el alma un movimiento al cuerpo, controlándolo mediante juicios verdaderos, no es posible pensar bajo esta hipótesis que de igual forma los objetos o sucesos materiales sean causa de que tales juicios sean vencidos, al pensar en que la comunicación del movimiento corporal pudiese rebasar la capacidad del alma de contenerlo, “de lo cual se seguiría que, aunque el alma se haya propuesto ir firmemente al encuentro de los peligros y haya unido a esta decisión movimientos de audacia, sin embargo, al ver el peligro, la glándula quede suspendida de tal manera que el alma no puede pensar sino

⁹ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, V, pref., p. 244.

¹⁰ Descartes, *Principios de la filosofía*. Trad. Guillermo Quintás, Alianza, Madrid, 1995, II, 4, p. 73.

¹¹ *Ibid.*, II, 34, p. 95.

en la huida”.¹² Y aún agrega Spinoza algo fundamental para comprender la crítica aquí esbozada:

y, ciertamente, no dándose una analogía entre la voluntad y el movimiento, tampoco se da ninguna comparación entre la potencia o las fuerzas del alma y las del cuerpo; y, por consiguiente, las fuerzas de éste no pueden nunca ser determinadas por las fuerzas de aquella.¹³

En otras palabras, lo que quiere decir Spinoza es que, así como los cuerpos se componen y descomponen con base al encuentro y el choque de unos con otros, una auténtica unidad entre materia y pensamiento exigiría que, en lo que respecta a las ideas, existiese una dinámica similar a la de aquellos, con la que fuese posible explicar este fallo que experimenta la voluntad “decidida” a realizar algo.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que Spinoza niega la posibilidad misma de que el alma determine a obrar al cuerpo y viceversa (E, III, prop. II), podemos percatarnos de que la descripción que Descartes hace en *Las Pasiones del Alma* de la mecánica de la acción es rechazada por el propio Spinoza. Además, la voluntad como tal se define no como una facultad de apetecer o rechazar las cosas sino tan sólo como la facultad de afirmar o negar lo verdadero y lo falso (E, II, XLVIII, Esc.), a lo que además se le agrega que ni siquiera podría hablarse propiamente de facultad porque lo verdaderamente real son voliciones individuales, no una especie de capacidad del alma de la cual dimanaría toda volición (E, II, XLIX, Dem).

Entonces, la idea de la voluntad como algo que decide puede ser desecheda, puesto que no es su determinación lo que induciría la acción como tal. Y sin embargo, su propia naturaleza implica un género de actividad.

Recordemos que Spinoza caracteriza a la voluntad como el esfuerzo por perseverar en el ser “en cuanto se refiere al alma sola” (E III, VIII, Esc), razón por la cual la voluntad no puede ser precisamente el deseo, puesto que por deseo entiende este mismo esfuerzo en la medida en la que se refiere al alma y al cuerpo que es consciente de sí. En otras palabras, la voluntad sólo manifiesta la actividad del atributo del pensamiento, por ello es que Spinoza la hace equivalente al entendimiento. Pero su relación con la pasión no deja de ser análogo con el que Descartes traza en *Las Pasiones*

¹² Spinoza, *Ética*, V, pref., p. 244.

¹³ *Ídem*.

del Alma, puesto que el padecer es aquello que nos sucede o aquello que se sigue de nuestra naturaleza, pero de la cual nosotros tan sólo somos causa parcial (E, III, Def. 2). Es decir, la pasión puede representar un obstáculo de este esfuerzo en perseverar en la medida en que suponga una potencia mayor a este esfuerzo del alma.

Ahora bien, retomando lo que nos dice en el prefacio del libro V de la *Ética*, ¿cómo podría comprenderse entonces una analogía entre el movimiento y la voluntad? Aquí vemos la contrariedad trazada entre actividad y padecimiento, pero, ¿podemos pensarla a partir de una dinámica similar a la del choque de cuerpos pero referido a las ideas? A lo que me refiero es si acaso, como Spinoza afirma en su crítica a Descartes, un juicio verdadero puede ser disuelto por una pasión en la medida en la que ésta se le imponga.

Es difícil pensar en una especie de choque de ideas, particularmente porque Spinoza es muy cuidadoso en señalar que las ideas no son cosas ni cuerpos (por lo que se distingue de las imágenes), pero la tensión entre una idea y una pasión que puede descomponerla es manifiesta si lo pensamos a partir del término de potencia. En efecto, recordemos que la generación de pasiones es como sigue: un cuerpo choca o entra en contacto con el nuestro, produciendo una afección de la que el alma se forma una idea a la cual llamamos afecto. Si en este afecto lo que prima es la potencia del objeto exterior entonces se le denomina pasión, pero si en cambio prima nuestra naturaleza, es actividad. De ahí que “La fuerza y el crecimiento de una pasión y su perseverancia en existir, no se definen por la potencia con que nos esforzamos en perseverar en existir, sino con la potencia de la causa externa comparada con la nuestra” (E. IV, V). De este modo, si el peligro externo es mayor que nuestra propia potencia, es insensato concebir que con la mera decisión se pudiese eliminar la pasión que nos genera. Es preciso entender que esta “medición de fuerzas” se constituye ante todo en el encuentro efectivo entre el alma y lo exterior, o al menos a partir de ello; lo cual nos lleva a insistir en el hecho de que la unidad entre alma y cuerpo es un punto fundamental de la problematización puesto que, como reconoce Vittorio Morfino:

Para Spinoza el individuo no es ni sustancia ni sujeto (ni *ousia* ni *upokeimenon*), es una relación entre un exterior y un interior que se constituye en las relaciones (o sea, no existe una interioridad absoluta del *cogito* de frente a una exterioridad absoluta del mundo, del cual el propio cuerpo es parte). Esta relación constituye la esencia del individuo que no es otra que su existencia-potencia; no se trata, sin embargo, de una potencia dada de una vez y para

siempre, sino de una potencia variable, precisamente porque es inestable y no es dada la relación que constituye lo interno y lo externo.¹⁴

En este sentido, la distinción entre lo que depende de nosotros y lo que no, también habría de tener en perspectiva al cuerpo y su influencia sobre el alma, lo que tiene como una de sus consecuencias el hecho de que la distinción cartesiana entre pasiones y emociones interiores del alma se vuelve inconsistente.¹⁵

Vemos así que, aunque no podemos decir propiamente que el pensamiento se mueva, sí se manifiesta una especie de confrontación entre ideas opuestas entre sí. Spinoza desmonta el mecanicismo cartesiano según el cual el pensamiento puede mover a la materia, a partir de una ontología del poder que introduce al propio pensamiento a una forma de ser en la que éste no es autónomo. Así como los cuerpos expresan una cierta potencia, las ideas también lo hacen. Y la consecuencia es que el pensamiento se vuelve algo vivo, pues expresa una esfuerzo de autoafirmación en el ser pensante, de modo que el acto mismo de entender no es derivado de un mero deseo de saber la verdad, sino de vivir. De ahí que el libro quinto de la *Ética* defina al entendimiento como la potencia misma del alma, el reducto final de la auténtica libertad humana, en la medida en la que es lo que incrementa la capacidad del alma a obrar. Pensar la voluntad como un modo del pensamiento es evidenciar lo que significa que el pensamiento también exprese una cierta potencia: éste es actividad. En la medida en la que el alma piensa es que elabora ideas, aunque éstas sean inadecuadas.¹⁶ Pero aún en este acto de formar ideas inadecuadas, el alma las afirma,

¹⁴ Vittorio Morfino, “Spinoza ¿Una ontología de la relación?” en *Relación y contingencia*. Trad. Sebastián Torres, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2010, pp. 57-58.

¹⁵ Que el problema de la unidad entre cuerpo y alma es lo que parece estructurar toda esta constelación de problemas lo parece probar la propia correspondencia entre Descartes e Isabel de Bohemia, dado que la primera carta que ésta le envía al filósofo le plantea precisamente cómo es posible pensar el hecho de que el alma incorpórea mueva al cuerpo, pues ello parece implicar cualidades de la extensión y un contacto entre ellas (René Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, en *Descartes*, Tomo II. Trad. María Teresa Gallego Urrutia, Gredos, Madrid, 2011, p. 312). Como primera respuesta, Descartes indica que todo podría ser más claro si no se confunde la fuerza con la que actúa un cuerpo sobre otro con aquella que actúa el alma sobre el cuerpo (*ibid.*, p. 314), lo cual, me parece, es una respuesta insuficiente y que también suscitó en la princesa cierta extrañeza.

¹⁶ Inadecuación que tendría como causa el hecho de que el alma percibe y piensa desde la referencia limitada al cuerpo que es su objeto, o en otras palabras, por el hecho de que el alma humana es sólo una parte del entendimiento humano (Cf. Genevieve Lloyd, *Spinoza on the distinction between intellect and will*, p. 121): en ambos casos se hace referencia a un limitado poder de entender que puede incrementarse, limitación dada por el carácter mismo de ser parte, individuo.

de modo que su poder será correlativo a la comprensión de las causas de que el alma haya formado tales ideas que suscitaban afecciones perjudiciales para su vitalidad.

Finalmente, diré que la concepción de voluntad entendida como principio de movimiento implica en este contexto una parte de la realidad que quedaría excluida de la causalidad universal, siendo capaz de iniciar un movimiento por sí misma sin ser determinada a su vez. Ello nos exigiría, a partir de la crítica de Spinoza, repensar la tercera antinomia de la razón pura que Kant asienta precisamente con base a la contradicción entre libertad y necesidad como ideas trascendentales de la razón pura. Como indica Genevieve Lloyd, este problema kantiano ya lo había formulado Descartes, más bien para esquivarlo que para afrontarlo teóricamente.¹⁷ En los *Principios de filosofía*, Descartes dice:

Puesto que lo que hemos llegado a conocer acerca de Dios, nos garantiza que su poder es tan grande que sería un desatino pensar que hubiésemos sido en algún momento capaces de hacer algo que no hubiese sido previamente ordenado, fácilmente podríamos vernos embarazados por dificultades muy considerables si intentásemos poner de acuerdo la libertad de nuestra voluntad con su ordenación y si intentásemos comprenderlo; *es decir, si intentásemos abarcar y limitar con nuestro entendimiento toda la extensión de nuestro libre arbitrio y el orden de la Providencia eterna*.¹⁸

A lo que responde que somos incapaces de comprender cómo Dios hace que al mismo tiempo que extiende su omnipotencia a todo lo creado, mantiene indeterminada nuestra voluntad,¹⁹ lo que se traduce en la contradicción entre la necesidad de la acción causal y la idea de una causa incausada. Pero Spinoza, como bien considera Víctor Manuel Pineda, al hacer a la voluntad un modo determinado y extraerle el sentido incondicionado del modelo del *liber arbitrium* hace posible pensar su real actividad:

El verdadero sentido de una voluntad dotada de una determinada potencia para actuar consiste en renunciar al absoluto, pues una facultad activa sabe lo que puede y los límites a los que está sujeta. Decir voluntad es ya aludir a un poder para asumirse como causa de algo; que el poder se ejerza en vistas a una causa indica que lo que entiende por voluntad no puede estar emancipado de la capacidad para actuar.²⁰

¹⁷ *Ibid.*, p. 116.

¹⁸ R. Descartes. *Principios de la filosofía*, I, 40, pp. 44-45.

¹⁹ *Ibid.*, I, 41, p. 45.

²⁰ Víctor Manuel Pineda, *Horror vacui. Voluntad y deseo en el pensamiento de Spinoza*, Plaza & Valdes, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Secretaría de Difusión Cultural y Extensión Universitaria, México, 2009, p. 176.

Así, este poder se transforma en Spinoza en la formación y afirmación misma de cada idea, actividad cuyo efecto será básicamente el camino por el cual irá el alma en su esfuerzo por persistir. De ahí que el pensamiento exprese una potencia, pues formar ideas verdaderas y aumentar el entendimiento ayuda a realizar la mayor satisfacción de la que el alma es capaz al conocerse en Dios. En otras palabras, la ética no se considera aquí como un medio para darle un buen uso al arbitrio, por medio de juicios certeros, sino en la transformación que implica ser consciente del propio poder que constituye nuestra naturaleza en cuanto modo.²¹

²¹ Cf. Diego Tatián, “Aquiencia”, en *Spinoza, el don de la filosofía*. Colihue, Buenos Aires, 2012, pp. 89-99.

Ortiz Palacios, Jimmy, «Baruch de Spinoza: Notas para una crítica como forma otra de vida», *Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía*, no. 1, abril-agosto 2018, pp.70-84.

BARUCH DE SPINOZA:

NOTAS PARA UNA CRÍTICA COMO FORMA OTRA DE VIDA

Jimmy Ortiz Palacios

Resumen: En estos apuntes me propongo: en primer lugar, apostar por una suerte de “cartografía del ejercicio de la crítica en Spinoza”, donde mi propósito será aproximarme a una lectura que busca poner el acento en la noción de crítica como “forma otra de vida”, y que creo, sería posible encontrar en los libros y vida de Spinoza. En segundo lugar, intentaré identificar algunos gestos¹ cínicos de la antigüedad para indagar aquello que los caracteriza y acercarme así a la noción de *parrhesía* cínica como forma otra de vida que transvalora los valores establecidos. Finalmente, de la mano de la anterior digresión, me desplazaré hacia la lectura de una forma otra de vida como vida ético-política en Spinoza, como plano existencial que cambia de este modo el “valor de la moneda”. Aquí propondré un puente que articule la filosofía práctica de Spinoza con este *ethos* crítico.

Palabras clave: Spinoza, forma otra de vida, crítica, *parrhesía*.

Abstract: In this notes I propose: in first place, bet on a kind of “cartography of Spinoza’s exercise of criticism”, where mi purpose will be to approach a reading that seeks to put the accent into the notion of criticism as a “another way of life”, and that I say, it would be possible to find in the books and life of Spinoza. Secondly, I will try to identify some cynical gestures of antiquity in order to research what characterizes them and approaching that way to the notion of cynical *parrhesia* as another way of life that transvalues the established values. Finally, hand in hand with the previous digression, I will move towards the reading of another way of life as an ethical-political life in Spinoza, as an existential flat that changes the “value of the currency”. Here I will propose a bridge that connects the practical philosophy of Spinoza with this critical *ethos*.

Keywords: Spinoza, another way of life, critic, *parrhesia*.

¹ El *gesto* lo entenderé aquí como la expresión de una acción en sí misma.

Hacer(se) con unas *formas* del pensamiento: o lo que *puede* una vida

La crítica es un ejercicio de reconocimiento de las estrategias, y de denuncia de los efectos de poder [...] La crítica como relación con el lenguaje, y con la sociedad, es el vínculo mismo entre la ética y lo político.

— Henri Meschonnic, *Spinoza, poema del pensamiento*

Es ampliamente conocida la carta que el 16 de febrero de 1673, por encargo del príncipe Carlos Luis, redacta y envía Johan Ludwig Fabritius, profesor de teología en la Universidad de Heidelberg, a Baruch de Spinoza. En dicha carta, se invitaba al filósofo a ocupar la cátedra de profesor ordinario de filosofía en esta universidad. Spinoza responde a la invitación en una carta escrita el 30 de marzo de 1673, declinando la propuesta -cosa que no hará Hegel, luego de recibir esta misma oferta en una carta del 30 de julio de 1816- debido a varias cuestiones²: por un lado, no quiere dejar a un lado sus estudios personales y la tranquilidad con la que cuenta para afrontar éstos; por otro lado, no quiere que su libertad de pensamiento se vea sujeta a las leyes y normas de la institución, teniendo que limitar de esta manera su decir, pensar y hacer³. Lo anterior tiene lugar cuatro años antes de la muerte del filósofo. Sin embargo, esta respuesta no es algo de lo cual se pueda decir que da cuenta de una suerte de “etapa madura” en el pensamiento y vida de Spinoza. Y el porqué es que en escritos tempranos, como el *Tratado de la reforma del entendimiento* (TRE), por cierto dejado de lado e inconcluso, Spinoza ya dejaba claro que la forma de vida por la que apostaba era una dedicada al pensar libremente sobre lo que quisiera, donde su voluntad de vivir *es* en tanto lo que *puede*.

Estuve meditando, pues, si acaso era posible llegar al nuevo modo de vida o, cuando menos, a su certeza, sin cambiar el orden y modo ordinario de mi vida, y muchas veces lo intenté en vano [...] los honores constituyen un gran impedimento, porque para lograrlos es necesario

²Para leer la carta en la cual Spinoza responde a la invitación. Ver: Spinoza, Baruch. “Carta 48”. En: *Correspondencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

³Y razones tenía Spinoza para creer que esto sería así, ya que en la carta que redacta Fabritius, podemos leer lo siguiente: “Tendrá usted la más amplia libertad de filosofar, y el príncipe confía en que usted no abusará de ella para perturbar la religión públicamente establecida.” Y a renglón seguido: “Tan sólo añadido una cosa: que si usted viene aquí, disfrutará de una vida digna de un filósofo, a menos que todo suceda en contra de lo que esperamos y pensamos.”. Spinoza, Baruch, “Carta 48”, En: *Correspondencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 299-300.

vivir según los criterios de las gentes, esto es, evitando lo que ellas vulgarmente evitan y buscando lo que ellas vulgarmente buscan.⁴

Desde estos primeros trazos de un lenguaje del pensamiento, que aparecen cuando nos encontramos con la primera página del TRE, se hace visible una *forma*⁵ *otra de vida* filosófica; en este caso, la de Spinoza. ¿Por qué razón? Podemos apostar a decir que a Spinoza ya lo problematizaba el hecho de hacerse con una determinada *forma* de existencia, donde gozara eternamente de *alegría*⁶. Alegría que nuestro filósofo encontró en una vida volcada hacia el pensamiento; un pensamiento filosófico, una “poética del pensamiento”, como escribe Meschonnic⁷. Pero, también, una “poética de la existencia”, configurada a partir de unas *formas* del pensamiento, del lenguaje y de la escritura en tanto prácticas de vida y vida práctica, donde el pensar, decir y hacer son una sola y misma relación vital; forman parte de un mismo *habitar*.

Al apostar por una *forma otra de vida*, se hace necesario transformar el orden, los modos ordinarios y establecidos para la vida; ponerla en tensión, transvalorar los valores que la conducen y la reglan. De ahí que, una de las cosas que hace Spinoza es renunciar a honores y riquezas, a cátedras de filosofía en universidades. Puesto que si decidiera hacer parte de estos espacios, no podría desplegar un pensamiento libre con el cual encarar todo aquello que se le quiere imponer. Esta vida se vería dirigida a una búsqueda de complacencias, en la cual se evita a toda costa una agonística. Contrario a lo anterior, Spinoza apuesta por ser de otro modo de como se “debe” ser, se esfuerza por lo que *puede* su propia vida, por darle *formas* otras, por sumergirse en una voluntad de vivir siempre del mejor modo posible, de acuerdo a las relaciones que puedan entrar o no en composición con su existencia, en términos de lo que ésta *puede*.

si alguien viera que puede vivir mejor en la horca que en su mesa, pasaría por loco si no se colgase; y que quien viese claramente que de hecho disfrutaría de una vida mejor o de una esencia más perfecta si cometiese crímenes que siguiendo la virtud, sería él también loco si no

⁴Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Buenos Aires, Cactus, 2006a, pp. 30-31.

⁵*Forma*, como condición de un proceso siempre continuo que expresa lo que *puede* aquello que está *siendo*; porque lo que está en proceso de constitución, está *siendo* en tanto lo que *puede*: un cuerpo, una vida, una existencia. Voluntad de potencia.

⁶“entenderé por *alegría*: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección”. De Espinosa, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1980, p. 180. Perfección entendida como aumento de potencia, sea esto por lo que *puede* en tanto ser singular, o bien sea por lo que *puede* al entrar en composición con otras fuerzas.

⁷Meschonnic, Henri, *Spinoza, poema del pensamiento*, Buenos Aires, coed. Tinta Limón, Cactus, 2015.

los cometiera. Porque los crímenes serían virtud respecto de una naturaleza humana tan extraña.⁸

Para esta suerte de “estilística de la existencia”, se hace necesario entrar en un continuo reordenamiento, tomarse como sistema metaestable y embarcarse en una empresa transitoria que llevará a sus tripulantes siempre por caminos por trazar: inciertos, azarosos y desmarcados de la vida ordinaria. Igualmente, esta alegre aventura supone la creación de unas técnicas de gobierno que ayuden en el modulamiento de las propias *formas* de ser, y no seguir el criterio de otros, formando parte de un rebaño que sigue a su pastor, quien los dirige a hacia “búsquedas” preestablecidas, hacia pensamientos y formas ya dadas. Con todo, como no se suele querer salir de la “zona de comodidad”, donde son los otros los que dicen, hacen y piensan por uno mismo, esta acometida por un “salto a lo contingente” sólo es realizado por unos pocos que se arriesgan a tal odisea, donde no encontrarán mapa ni territorio trazado de antemano.

Todo aquello que opere como potencia-en-composición para “in-formar” una *forma otra de vida*; esto es, aquellas relaciones que entren en composición con las nuestras, aumentando de esta manera nuestra potencia, son consideradas como un “bien verdadero”, por Spinoza. Y si esto se logra si hay composición de potencia junto con otros, esto puede llamarse “bien supremo”. Ahora bien, para producir dicha *condición* es imprescindible adquirir el suficiente y más amplio conocimiento de la naturaleza. Spinoza quiere que los otros, es decir, quienes entran en relación con él, también adquieran esta *condición*, que también ellos liberen su pensamiento de la sujeción impuesta por los demás; llámese vulgo, religión, partido, Estado, universidad, etc. Se trata de pensar libremente, por sí mismo y escuchando los preceptos de la razón para crear una *forma otra de vida* que sea lo mejor compuesta posible, pilotando la propia voluntad de potencia. Nuestro filósofo, encontrándose en la búsqueda de dicha “condición humana”, allí donde la potencia tiende al aumento y tiene por fin el “bien verdadero” y supremo, se da cuenta de que es necesario seguir con la vida habitual, pero ahora, siguiendo unas determinadas “reglas de vida” que sean parte del proceso para lograr el fin deseado; vivir de un modo otro.

[...] ¿cómo es posible concebir nada semejante en un Estado libre, ni qué cosa más deplorable que propagar en él tales ideas, puesto que nada más contrario a la libertad general que concebir con prejuicios o de cualquier otro modo el libre ejercicio de la razón individual?⁹

⁸ Spinoza, Baruch, *Las cartas del mal*, Buenos Aires, Caja negra editora, 2006b, pp. 75-76.

Está bien, podríamos decir que tal “libertad” no se ejerce del todo, dado que en sí mismas, las prácticas continúan codificadas; en este caso, por los designios de la razón. No obstante, lo que es importante en este espacio, tal vez, es que teniendo el coraje de vivir *en* diferencia, siendo ésta constituyente y no constitutiva, se fisura lo establecido al *habitar* la experiencia continua de lo que *puede* una *forma otra de vida*, pues son estas *formas* en tanto prácticas de vida, el plano mismo de acción donde se encuentra operando un ejercicio crítico. Por eso no es suficiente con pensar y decir las cosas, hay que hacerse un estilo mismo de vida, donde el pensar, decir y hacer son un solo compuesto de una multiplicidad. En una *forma* que decide ser en tanto crítica, no sólo se arriesga la vida por pensar libremente y decir aquello que se quiere; aquí, además, la *forma* misma de existencia se constituye en tanto “agonística de la existencia”. “Pues la libertad [...] no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar.”¹⁰

Esta “necesidad” de actuar no es algo que se “necesite”, no es una carencia, es aquello que *pueden* las cosas, de acuerdo con las relaciones que se componen. Asimismo, la libertad, con base en lo anterior, es acción, una cierta forma de dirigir la conducta, el pensamiento, que hace de su obrar uno adecuado a la naturaleza de las cosas, a la razón. Se trata de lo que *puede* un cuerpo, de lo que *puede* un pensamiento. Una *forma otra de vida* que se va *in-formando* en la acción, a partir de una suerte de indocilidad dirigida por la naturaleza de la razón y visible en la vida práctica. Pero, esta *forma otra de vida* no es en tanto maniquea, no es teleológica, ni está orientada por nociones de bien y mal, sino que se dirige ontológicamente; es decir, en términos de lo que *puede*, en su potencia de vida; sea ésta para robar, engañar, pintar, pensar, ser-en-común, etc. El conocimiento en Spinoza se constituye en potencia inmanente que hace visible, en lo “cualitativo”, lo bueno o malo en los modos de existencia; aquello con que nos componemos y que hace pasar unas relaciones con nosotros, para vivir de un modo otro o, por el contrario, lo que descompone las relaciones y disminuye la potencia de un cuerpo, de la vida misma. Vivir es afirmar la propia vida, es voluntad de *poder* que se expresa en las *formas* de existencia, que, a su vez, hacen visible que se puede ser de otro modo de como se es. Siempre de acuerdo a las relaciones con las que entramos en composición y que aumentan nuestra voluntad de potencia.

⁹ Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1986a, p. 25.

¹⁰ Spinoza, Baruch, *Tratado político*, Madrid, Alianza Editorial, 1986b, p. 91.

“La idea verdadera [...] es cosa distinta de su objeto (pensado) [...] ni la idea del cuerpo es el cuerpo mismo. Como es algo distinto de su objeto (pensado), será por sí misma algo inteligible.”¹¹. Lo que *puede* una *forma otra* de ser funciona en diferentes planos, en cada uno de los cuales tiene sus propias reglas de juego y *condición* particular de materialidad. Como señala Spinoza, una cosa sería la vida, aquella materialidad cuyo estatuto de existencia se encuentra en un espacio empírico, y otra diferente y con su propia particularidad, sería la vida pensada, como cosa en sí que *puede* y *es* en el espacio del pensamiento. Por lo tanto, ésta es diferente de la vida práctica. En cuanto a lo que podemos desear, Spinoza hace un llamado a tener en cuenta tres cosas: primero, conocer las cosas por lo que *pueden*, por las relaciones que entran en composición, aumentando de este modo la potencia; segundo, vivir con voluntad de *alegría*, con voluntad de *poder* ser siempre algo mejor. Y tercero, hacerse con una sana razón de las cosas.

Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos [...] En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica [...].¹²

Aquí, vamos rastreando varias cosas: por un lado, las *cosas* deben tomarse por lo que *son*; esto es, por lo que *pueden* en sí mismas. Por eso Spinoza encara a quienes conciben a los hombres tal como ellos quisieran verlos o como quisieran que fueran. Por consiguiente, lo caricaturizan y no lo toman en serio; no hacen nada, nada práctico, nada cuyas acciones transformen el plano inmanente de una vida. Por el contrario, se ocupan de cuestiones que no salen de lo puramente imaginario, de lo trascendental, y que por esto mismo, no cambian ni afectan en nada el orden establecido. En Spinoza opera una suerte de *actitud* inmanente, materialista, una existencia que se las ve con lo que *puede*, en la acción, transformando el orden dado de las cosas, del pensamiento, de la escritura, de la vida misma; transvalorando los valores reglados. Y esto, a partir de la *forma* misma de vida, de una *forma* cuya composición *es* en el obrar, de aquello que *puede* su potencia para modificar a partir de una libertad de

¹¹ Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Buenos Aires, Cactus, 2006a, p. 38.

¹² Spinoza, Baruch, *Tratado político*, Madrid, Alianza Editorial, 1986b, pp. 77-78.

hablar, pensar y hacer. En esto se desmarca de un “mundo de las ideas”, de un mundo de la “polémica”.

Encontramos en lo anterior resonancias con algunos de sus argumentos del TRE, donde ya Spinoza decía que una cosa es Pedro y otra la idea de Pedro. Así, en esta *forma otra de vida*, algunas de las técnicas que gobiernan la conducta podrían ser: por un lado, tomar las cosas en sí mismas, por lo que *son/pueden* y no por lo que quisiéramos que fueran; por otro lado, la crítica no pasa por ridiculizar o atacar, no se trata de “polémica”¹³, sino de hacer ser una determinada relación con uno mismo y con los otros, de un ejercicio de crítica “[...] para afirmar lo que falta, un sentido del lenguaje, un conocimiento del continuo. Para arruinar de paso el lugar común que quiere que la crítica sea destructiva [...] En la crítica, está lo intempestivo.”¹⁴. Por esta razón, Spinoza no polemiza, no escribe sátiras; por el contrario, escribe una ética, donde se atreve a hacer algo que *es* potencia del pensamiento, del lenguaje y de una vida, y que puede, o no, resonar en los otros. Produce una vida otra, donde su libertad *es* en tanto está haciendo algo; escribiendo, estudiando, pensando de acuerdo con lo que su razón le orienta. “[...] Me limitaré a decir, para terminar, que no quiero conocer a nadie sino por sus obras.”¹⁵.

Spinoza no fabrica utopías o ideas trascendentales, al contrario, escribe tratados, éticas, cartas. Una filosofía práctica de vida; un lenguaje y un pensamiento que son *formas otras de vida*, operando con *afectos*¹⁶ que se componen y aumentan la potencia de sí mismo y de los otros. Una vida que *es*, que *puede*. Esta vida transforma las cosas en el obrar mismo, a través de ejercicios prácticos que afectan/efectúan la propia vida y la de los otros.

¹³ Meschonnic va a señalar lo siguiente: “La polémica es del orden de la retórica, y de la sofística [...] es una maniobra para tener poder [...] La polémica trabaja para adormecer, adormecer el espíritu crítico y así vencer al otro”. (2015, p. 148).

¹⁴ Meschonnic, Henri, *Spinoza, poema del pensamiento*, Buenos Aires, coed. Tinta Limón, Cactus, 2015, pp. 5-6.

¹⁵ Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1986a, p. 81.

¹⁶ “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 [...] entonces entiendo por «afecto» una acción; en los otros casos, una pasión.” De Espinosa, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1980, p. 169.

Excurso: algunas notas sobre el cinismo en la antigüedad

En el siglo IV a.C., se sabe que existió un personaje llamado Diógenes de Sínope, mejor conocido como Diógenes el perro. De lo anterior dan cuenta algunas de las fuentes que tenemos de la época y otras posteriores: algunos *Diálogos* de Platón y mención en libros de Aristóteles, la *Vida de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, los *Discursos* de Dión de Prusa, los *Discursos* de Juliano, entre otros. Por medio de estas fuentes también sabemos que fue discípulo de Antístenes, quien es considerado el primer cínico. De esta manera, tenemos algunas anécdotas y comentarios sobre la vida de Diógenes, pero ningún escrito que le podamos atribuir, pues no era de mucha importancia para los cínicos la escritura; lo importante para éstos era el vivir mismo, lo que hacían con sus *formas* de vida. Diógenes el cínico no tenía una “Academia” como Platón para enseñar, tampoco era un “Político” como Alejandro de Macedonia; por el contrario, era alguien que, se sabe, vivía en un tonel, que no se aseaba, que andaba siempre con sus túnicas sucias, rotas y acompañado de un bastón que usaba para golpear a los demás, cuando lo creía conveniente.

Diógenes realmente incomodaba a los atenienses, aquella sociedad que se jactaba de ser mejor que las otras. Algunos de sus *gestos* eran comer o masturbarse en el Ágora si sentía la necesidad, apalea con su bastón a los ciudadanos, deponer o evacuar en cualquier espacio público de la gran ciudad si su cuerpo así lo requería.

Veamos una de las anécdotas, contada por Diógenes Laercio: “Estando en una cena hubo algunos que le echaron los huesos como á perro, y él, acercándose á los tales, se les meó encima, como hacen los perros.”¹⁷ (Laercio, 1792, p. 27). Este es sólo uno de sus *gestos*, uno de tantos que molestaba a los atenienses y que en varias ocasiones estuvieron a punto de costarle la vida. Tenemos otros encuentros en los que Diógenes, con su carcajada cínica, dejaba mal plantados a personajes importantes de la Polis, como Platón o Alejandro de Macedonia. Frente al primero, luego de que éste hubiera definido al hombre como un animal bípedo de dos patas implume, entró un día Diógenes en su “Academia” con un gallo desplumado y soltándolo en el lugar, exclamó: “¡Aquí está el hombre de Platón!” Esta fue sólo una de las veces en las que Diógenes hizo quedar en ridículo a Platón. Ahora bien, en cuanto al segundo, un día

¹⁷ Laercio, Diógenes, *Los diez libros de Diógenes Laercio sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Tomo II, Madrid, Imprenta Real, 1792, p. 27.

Alejandro se acercó a Diógenes, quien estaba a las afueras de su tonel tomando el sol, y le dijo que le pidiera cualquier cosa que deseara, a lo que Diógenes contestó: “Deseo que me dejes tomar el sol, hazte a un lado porque lo estás tapando.”¹⁸. Leamos lo que nos cuenta Dión de Prusa en sus *Discursos*:

Y se alegraban al ver confundidos a los otros, pues los interpelantes temían por sí mismos y se marchaban lejos de él. Además, se regocijaban sobremanera siempre que se mofaba y bromeaba, como solía hacer de vez en cuando, pero no podían soportar su franqueza cuando se acaloraba y hablaba en serio. Igual que los niños, creo, se divierten cuando juegan con perros de raza, pero cuando los animales se enfadan y comienzan a ladrar más fuerte, se asustan y se marchan.¹⁹

Diógenes el cínico se erige de esta manera en perro que ladra y muerde, perro siempre al acecho, en guardia. Así pues, mientras los demás celebran, apologizan, se pavonean, etc., él, el cínico, el perro, se ocupa de sí mismo y de los demás. Sin embargo, este can no se ocupa de sí mismo ni de los otros por medio de la enseñanza, o la alabanza; tampoco arrullando. El cínico vive, hace de su propia vida un *gesto* de veracidad, de hablar franco. Con su *forma otra de vida* que tanto incomodaba a los atenienses, Diógenes dice y hace cuanto considera imprescindible. Para vivir no necesita más que lo estrictamente necesario: come y bebe con la mano, duerme y descansa en un tonel, se masturba, depone y evacua donde y cuando su cuerpo así lo reclama.

De este modo, Diógenes el perro vive de acuerdo a un cierto *ethos*²⁰, hace de su vida un “acto de creación”. El cínico, entonces, como aquel que incomoda y pone en riesgo la “zona de comodidad” de sí mismo y de los otros, dado que su decir y hacer constituyen una misma relación, indiscernible. El cínico muestra con/en su obrar los “excesos” en el vivir y la falta de coraje de los otros. Estos otros son los que sienten el peligro y huyen a esconderse, a cacarear tras bambalinas; a diferencia del modo de vida

¹⁸ Laercio, Diógenes, *Los diez libros de Diógenes Laercio sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Tomo II, Madrid, Imprenta Real, 1792.

¹⁹ Dión de Prusa, *Discursos: I-XI*, Madrid, Editorial Gredos, 1988, p. 427.

²⁰ Michel Foucault, en su artículo de 1984 titulado *¿Qué es la ilustración?*, escribe al respecto lo siguiente: “Por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los griegos llamaban un *éthos*.”. Foucault, Michel, “Qué es la ilustración”, En: *Obras Esenciales*, Introducción, traducción y edición a cargo de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós Básica, 2010, p. 981.

cínico que siempre se está jugando su propia vida. Vida puesta en el campo de batalla, porque vivir es vivir con coraje. Por eso el cínico no huye, enfrenta; el cínico no ladra, muerde; el cínico no duerme, vigila y está siempre alerta. Aquí, en esta *forma otra de vida*, me parece ver en juego otro *gesto* cínico; la “inversión de la moneda”. Diógenes hace lo contra de lo que hacen todos, y al hacerlo, les muestra sus contradicciones, o lo estúpido de sus reglas, de sus costumbres, de sus vidas. Hace visible que es posible crear *modos otros de vida, formas otras de existencia*.

Michel Foucault, en sus dos últimos cursos en el Collège de France; *El gobierno de sí y de los otros*, de 1983, y *El coraje de la verdad*, de 1984, y en la serie de conferencias pronunciadas en la Universidad de California, en Berkeley, entre octubre y noviembre de 1983, estudió el problema de la *parrhesía*, esto es, un “decir veraz” y “hablar franco” en la antigüedad. No obstante, será en su último curso, en 1984, donde el filósofo francés profundizará en la *parrhesía* cínica²¹. Foucault se refiere a ésta como una *actitud*, una cierta manera de vivir y de hacer; uno de los modos del decir veraz, siempre dirigiéndose hacia un fin preciso²². A diferencia de la *parrhesía* de personajes como Sócrates, quien siempre estaba interpelando a la gente, diciéndoles la verdad, así ésta disgustara; el cínico no sólo tenía en su discurso el “decir veraz” o el “hablar franco”, sino que su propia vida era ya un *gesto* parresiástico.

Este “decir veraz” no consiste en decir a la política o al gobernante qué hacer, cómo hacerlo, etc., sino que dice la verdad respecto de la acción política, de la acción del gobernante. No se trata de decir: “tienen que hacer esto y aquello”, el problema aquí es que “esto y aquello” de la acción del gobernante o de quien sea, no es lo mejor. En suma, no se trata de decirle a un cierto modo de gobierno cómo debe hacer las cosas, cuál es el “verdadero” modo de gobierno, sino que se trata de señalar lo que no es tolerable y aceptable de tal o cual modo de gobierno. Al parecer, en este sentido, un decir parresiástico se ocuparía del modo de ser del gobernante, del modo de ser de lo político, del amigo, del profesor, etc. La *parrhesía* aparece como práctica que (des)dibuja la propia vida y la de los otros.

²¹ Aunque aquí cabe señalar que ya en su serie de conferencias en Berkeley había perfilado algunas cuestiones. Específicamente en el apartado intitolado “Parresía y vida pública”, presente en la parte establecida como “IV. La parresía y el cuidado de sí”. Ver. Foucault, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2004.

²² Foucault, Michel, *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

La *parreshía* cínica, parece, se constituye como creación de *formas otras de vida*. Pero, tengamos en cuenta lo siguiente: el cínico no busca imitadores, su intención no es enseñar nada a nadie; tampoco se trata de dar lecciones y reglas de conducta. También me parece que en el cinismo podemos encontrar el siguiente llamado de atención: *ser* cínico es tener el coraje de crear los propios *gestos*, el propio *ethos* de vida, el propio decir y ser veraz. Por eso no hay nada que enseñar, pero sí *formas otras de vida* por configurar. Tenemos, entonces, que los *gestos* cínicos no se enseñan ni se imitan, *son* voluntad de potencia, es aquello que *puede* una vida y que al entrar en composición con otras voluntades abre un espacio de posibilidad para hacerse los propios *gestos*. Todo lo que el cínico tiene son sus propias acciones, su *ethos* crítico, lo que *puede* su existencia y nada más. El cínico no escribe, no vive de proclamar discursos, pero sí de transformar lo establecido con sus *acciones*. Su existir es veraz, dice lo que tiene y quiere decir, hace lo que quiere o considera necesario; pero además, en ese decir se está jugando la vida misma, las *formas* mismas de esa vida. Aquí no se trata sólo de decir que se demanda la vida, sino que realmente se busca aumentar la potencia de ésta, afirmarla y hacerla ser mejor, por medio de la propia libertad de pensamiento.

El ejercicio crítico redefine, desacraliza el campo político para efectuarlo de otras maneras. Se trata de enfrentar las propias luchas *en* la lucha misma, ya que es *en* el obrar mismo donde se *hace* una *forma* de vida. Se vive con una determinada actitud (*ethos*) contra lo que implica la existencia misma; una relación ético-política como *formas otra de vida*. Es lo que *puede* una vida lo que pone en juego lo veraz, un “hablar franco”; *es* en el vivir mismo que se cambia el “valor de la moneda”. *Formas otras de vida* que no ladran, muerden; hincan el diente hasta la médula. *Forma* de ser perruna que encara los modos del gobernante, del amigo, del ciudadano, a quienes creen “tener” el poder sobre los otros. El cínico no adula sino que “habla franco”, con veracidad. Hace lo que considera pertinente, despliega su acción en lo que no le parece tolerable. En un momento donde tolerar parece convertirse en bandera de “comprensión”, de “entendimiento”, etc., el *gesto* de no tolerar se constituye en crítica, en indocilidad de la vida sobre cómo no ser gobernados de cierta manera, cómo no vivir de cierto modo, cómo no callarse.

Spinoza: hacia unos modos otros de vérselas con la vida

Para el juego de la creación, hermanos, se requiere un santo decir ¡sí! El espíritu quiere hacer ahora su propia voluntad; perdido para el mundo, se conquista ahora su propio mundo.

— Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*

En el anterior excursus veíamos cómo, en la Grecia clásica, los cínicos eran aquellos que vivían contra, haciendo de sus *formas* de vida un *ethos* crítico que alteraba los valores establecidos y los transformaba en/con el obrar mismo. Libertad del pensamiento que Spinoza también deja ver en su vivir; un filósofo perruno que muerde, y duro. “[...] es preferible para el uso de la vida, y aun indispensable, considerar las cosas, no como necesarias, sino como posibles.”²³. Se puede ver cómo Spinoza apuesta por una suerte de *ethos* ético-político de la existencia; una determinada forma de dirigir la propia vida a partir de unas leyes o preceptos que logren conducirla de modo otro posible, para sí mismo y para los otros; pero, sin estar sujeto a otros. Éstos preceptos aumentarían la voluntad de potencia si se orientan hacia aquello que el individuo desea con mayor ardor. Una vida donde se es el capitán del propio barco, pilotando la propia nave. Spinoza vivió de esta manera, y pensó así; de manera libre, siguiendo su propio pensamiento y lo que su razón le orientaba. Spinoza no toleró estar bajo la sujeción de otro, lo que le valió que lo excomulgaran y fuera expulsado de la comunidad judía, y casi de la misma sociedad de su tiempo. Pero él, así lo quiso, su pensamiento era acción, estilística de vida, potencia componiéndose en una sola *forma de existencia -la suya-* dicha en multiplicidad de modos. Todo un arte de vivir.

“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.”²⁴. Para Spinoza, lo que produce pensamiento en el alma es un modo de pensamiento y no una extensión del pensamiento; no un cuerpo sino un modo determinado de afección del cuerpo, del cual se es “causa adecuada”. Asimismo, cada cual actúa según sus *afectos*. Por consiguiente, aquellos en quienes los *afectos* se ven enfrentados, no tienen la menor idea de lo que quieren. E, igualmente, quienes no son movidos por *afectos*, son dirigidos de un lado a otro por asuntos carentes de importancia. Spinoza da cuenta del porqué desplegar una analítica de los afectos en sentido geométrico, ya que de lo que ocurre

²³ Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1986a, p. 63.

²⁴ De Espinosa, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1980, p. 116.

en la naturaleza no puede ser entendido como vicio de ésta, puesto que la naturaleza es siempre la misma, al igual que su potencia de obrar; esto es, los modos como lo que ocurre pasa de unas *formas* a otras.

Aquí, nuestro filósofo le da una vuelta de tuerca a una cuestión ya abordada en el TRE, sólo que ahora, no habla de “idea”, sino de los *modos* de los “atributos del Pensamiento” y los “atributos de la Extensión”, diferentes de la idea de dichos modos. No obstante, se puede seguir su argumento principal, el cual señala que lo que *puede*, aquello que *puede* un *modo* en tanto “atributo del pensamiento”, opera en diferentes planos, en cada uno de los cuales tiene sus propias reglas de juego y forma particular de materialidad. Una cosa es el *modo* mismo del pensamiento y otra cosa es la idea de dicho modo. Una cosa es aquella materialidad cuya existencia se encuentra en un plano empírico y otra diferente, con su propia particularidad, es la idea de dicha materialidad. De manera tal que aquello que el hombre *puede*, lo que *es* en tanto lo que *puede* su potencia, su voluntad de vida, no es una substancia, ni está constituido por ésta. ¿Por qué razón? Porque la *substancia* es un *afecto* expresado en el *ser* de una cierta y determinada manera. Se trataría de estudiar los *afectos* en sí mismos, por lo que *pueden* y las relaciones de composición que establecen; hacer visibles sus propiedades y características, sus propios tiempos y formas de operar, de afectar y efectuar.

Cuando definimos una cosa cualquiera la estamos afirmando; esto es, dotando de existencia, en el momento mismo de la definición. Al afirmar la cosa, ésta adquiere un estatuto ontológico en tanto lo que *puede*. Y, por tal razón, no sería posible encontrar algo que la destruya, ya que se la está dotando de existencia y no negándole ésta. Siendo lo singular un *modo*, éste se afirma en tanto voluntad de potencia, y se erige de esta manera frente a lo que intente privarla de existencia. Ahora bien, este tiempo de voluntad de potencia no es finito sino indefinido. Si lo que *puede* la cosa se encontrara frente a un tiempo limitado, ésta no podría continuar siendo, afirmándose en tanto lo que *puede*. Por eso se encuentra perseverando, apostando por la composición y aumento de potencia.

Ahora bien, como la mejor regla de vida que uno puede adoptar para conservarse lo mejor posible, es aquella que se funda en el dictamen de la razón, se sigue que lo mejor es siempre aquello que el hombre o la sociedad hacen con plena autonomía. Yo no afirmo, en efecto, que toda acción conforme a derecho sea la mejor posible. Pues una cosa es cultivar un campo con

derecho y otra cultivarlo muy bien [...] una cosa es gobernar y administrar la cosa pública con derecho y otra distinta gobernar y administrarla muy bien.²⁵

La *forma de vida*, en Spinoza, estaría configurada por los afectos/efectos que la filosofía ha producido en él, en su existencia. Spinoza, aparece entonces como perro que ladra y muerde, que se juega la vida misma en sus *formas*; en su pensar, escribir, decir y hacer. Su existencia es en tanto *ethos* de la acción, así las formas de ésta disguste a los demás. Eso no importa puesto que lo que se juega es la libertad misma de la vida, de la propia potencia de existir. Su vida es un *ethos* filosófico, su filosofía un *ethos* combativo, que lucha a través de la acción, escribiendo éticas y políticas, compendios de gramática hebrea y tratados. Su pensamiento es vida y su vida es pensamiento en acto, libremente guiado por lo que le dicta su razón, en puente con la experiencia. Hay crítica, nunca polémica, ésta se deja al vulgo, a los doctos de lo trascendental y las ideas. Lo suyo es inmanencia, se hace en la materialidad misma de la vida. Su vida es una en términos parresiásticos. Se trata de vivir, ¡afirmar la vida! El problema no es morir, o pensar todo el tiempo cómo evitar la muerte. Se trata de vivir, de arriesgarse a vivir del mejor modo de acuerdo con las relaciones con las que entramos en composición. Por lo tanto, no se trata de hacer culto a la muerte, sino de afirmar la propia existencia, de lo que *podemos* con ella, de lo que ésta *puede* en términos de aquello que la compone.

Lo que importa es concebir la vida, cada individualidad vital, no como una forma o un desarrollo de la forma, sino como una relación compleja entre velocidades diferenciales, entre freno y aceleración de partículas. Una composición de velocidades y de lentitudes en un plan inmanente [...] nunca se empieza, nunca se hace tabla rasa: uno se desliza por entre, uno penetra en medio de, uno se acomoda a o impone ritmos.²⁶

Para Spinoza, es una vida práctica y no la teoría aquello que modifica las *formas de existencia* y de ser-en-común. Puesto que por medio de la experiencia se hace visible qué funciona, qué no, bajo qué condiciones, produciendo qué efectos, cuáles relaciones. Se vive ejerciendo libremente la crítica como *forma otra de vida*, desmarcada de lo que quiere y le gustaría a los demás de las *formas* que componen una vida. El

²⁵ Spinoza, Baruch, *Tratado político*, Madrid, Alianza Editorial, 1986b, p. 118.

²⁶ Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 2001, pp. 150-151. Aquí cabe mencionar el llamado que Meschonnic le hace a Deleuze, al momento de hablar de ritmo. “[...] ritmo como organización del movimiento de la palabra en la escritura, invención de un sistema de discurso por un sujeto específico, e invención de este sujeto por ese sistema de discurso.” Meschonnic, Henri, *Spinoza, poema del pensamiento*, Buenos Aires, coed. Tinta Limón, Cactus, 2015, pp. 206-207.

ejercicio crítico como práctica de la libertad en términos de lo que *puede* una existencia, de lo que *pueden* unas *formas* del pensamiento, de la escritura, de la acción, por sí mismas y en composición con otras; crítica como voluntad de potencia de una existencia. Aquí, la experimentación es apertura, de modo que no se sabe qué va a pasar, con qué *afectos* se entrará en composición. Siempre se está habitando la diferencia, se repite lo “irrecomenzable”, y repetir es crear siempre *formas otras*. Lo que ya fue y que ahora está siendo una *forma otra*. El *ser-abierto* de la existencia tiene *formas* por componer; y está en cada viajero trazar el mapa, afectar y ser afectado-efectuado por las relaciones del naufragio a comenzar. En esta búsqueda de una existencia otra, sin seguridades ontológicas, esta geología de nosotros mismos se va trazando a medida que nos las vemos con la odisea que es existir, y que siempre está (des)dibujándose en las relaciones con las que entramos en composición. Sabremos qué *forma otra* está siendo configurada en el proceso mismo, no antes. En estos mares no hay formas pre-existentes sino existiendo, en proceso de lo que *pueda* o no una determinada *forma de existencia*. “[...] es también un arte del pensamiento inventar una relación nueva entre afecto y concepto.”²⁷

²⁷ Meschonnic, Henri, *Spinoza, poema del pensamiento*, Buenos Aires, coed. Tinta Limón, Cactus, 2015, p. 208.

Rocha Buendía, Antonio, «Sobre la dimensión política del concepto de *natura humana* en la *Ética* de Spinoza», *Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía*, no. 1, abril-agosto 2018, pp. 85-94.

SOBRE LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL CONCEPTO DE *NATURA HUMANA* EN LA *ÉTICA* DE SPINOZA

Antonio Rocha Buendía

Resumen: La noción de “naturaleza humana” es, sin lugar a dudas, uno de los pilares fundamentales de la filosofía ética y política de Spinoza; sin ella, el proyecto de esclarecer una teoría común de los afectos y de su proyección colectiva carecería de todo sentido. Sin embargo, el concepto de *natura humana* es, también, sumamente problemático: ¿cómo fue posible para Spinoza sostener, al mismo tiempo, que sólo los individuos singulares poseen esencia, es decir, realidad y efectividad en el sentido más estricto y concreto de esos términos y, por otro lado, que la filosofía puede tomar una noción abstracta, universal, general, como la de *natura humana* no sólo como un objeto legítimo de estudio, sino derivar y fundamentar tesis cruciales a partir de ella? Con el objetivo de avanzar una posible respuesta a estas interrogantes, expondré en primer lugar la distinción spinoziana entre dos maneras de formar conceptos generales, que corresponderían a dos formas de concebir la naturaleza humana: una imaginaria y otra adecuada. Mostraré que la comprensión adecuada de la *natura humana* sólo puede concebirse como noción común, es decir, como propiedades objetiva y materialmente compartidas por un conjunto de individuos. Una vez mostrado esto, podremos avanzar a la discusión sobre la función teórica del concepto de *natura humana*.

Palabras clave: naturaleza humana, esencia, universales, nociones comunes

Abstract: The concept of “human nature” is, without a doubt, one of the keystones of Spinoza’s political and ethical philosophy; without such notion, the project of clarifying a common theory of affects, and of its collective projection, would be meaningless. However, the concept of human nature is, also, highly problematic: how was possible, for Spinoza, to hold, on the one hand, that just singular individuals have an essence, that is to say, reality and effectiveness in the most rigorous and concrete sense of this notions, and, on the other hand, that philosophy can take an abstract, universal and general notion (i.e. *natura humana*) not only as a legitimate object of study, but also to deduce and build on crucial thesis on such a notion? With the aim of essaying a possible answer to this questions, I will firstly expose Spinoza’s distinction between two ways of forming general concepts, which correspond to two ways of understanding human nature: one imaginary, and other adequate. I will show that the adequate understanding of human nature can only be thought as a communist notion, that is to say, as a set of objectively and materially shared properties in a group of individuals. Once this been

proved, we can go on into discussion about the theoretical and political function of the concept of *natura humana*.

Keywords: human nature, essence, universals, common notions.

La noción de “naturaleza humana” es, sin lugar a dudas, uno de los pilares fundamentales de la filosofía ética y política de Spinoza; sin ella, el proyecto de esclarecer una teoría común de los afectos y de su proyección colectiva carecería de todo sentido. Sin embargo, el concepto de *natura humana* es, también, sumamente problemático. En primer lugar, Spinoza parece afirmar que no hay esencia sino de lo singular y, más aún, en la segunda parte de la *Ethica* realiza una despiadada crítica de las llamadas nociones universales, incluida la de *homo*, mostrando el carácter puramente imaginario de su origen. Así pues, ¿cuál es la consistencia de aquello que Spinoza llamó *natura humana*? ¿qué le permite no sólo predicar la realidad de su concepto, sino asentar sobre él buena parte de su filosofía práctica? En otras palabras, ¿cómo fue posible para Spinoza sostener, al mismo tiempo, que sólo los individuos singulares poseen *esencia*¹, es decir, *realidad* y *efectividad* en el sentido más estricto y concreto de esos términos y, por otro lado, que la filosofía puede tomar una noción abstracta, universal, general, como la de *natura humana* no sólo como un objeto legítimo de estudio, sino derivar y fundamentar tesis cruciales a partir de ella?

Con el objetivo de avanzar una posible respuesta a estas interrogantes, expondré en primer lugar la distinción spinoziana entre dos maneras de *formar* conceptos generales, que corresponderían a dos formas de concebir la naturaleza humana: una imaginaria y otra adecuada. Mostraré que la comprensión adecuada de la *natura humana* sólo puede concebirse como *noción común*, es decir, como propiedades objetiva y materialmente compartidas por un conjunto de individuos. Una vez mostrado esto,

¹ No entraremos aquí en la controversia en torno a si la noción spinoziana de *essentia* puede aplicarse exclusivamente con referencia a los individuos o, por el contrario, debe ser usada sólo en términos universales. Para un tratamiento extenso y detallado de esta discusión, cf. Hübner, Karolina, “Spinoza on essences, universals and beings of reason”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 97, 2016, pp. 58–88. Y, Laerke, Mogens, “Aspects of Spinoza’s Theory of Essence Formal essence, non-existence, and two types of actuality”, última consulta el 19 de diciembre de 2017 en: https://www.academia.edu/12564363/Aspects_of_Spinoza_s_Theory_of_Essence_Formal_essence_non-existence_and_two_forms_of_actuality in M. Sinclair ed. *The Actual and the Possible* Oxford University Press 2017. AUTHORS COPY

podremos avanzar a la discusión sobre la función teórica del concepto de *natura humana*.

1 - Universales imaginarios², nociones comunes

La crítica más lograda –por extensión y orden argumentativo– de Spinoza a las llamadas nociones trascendentales (*ser, cosa, algo*) y a los universales (*hombre, caballo, perro*) se encuentra, como sabemos, en los escolios que siguen a la proposición 40 del segundo libro de la *Ética*³: nuestro cuerpo, debido limitantes estructurales, sólo puede formar un cierto número de imágenes distintas y simultáneas. Si ese número es sobrepasado, esas imágenes empezarán a confundirse, hasta el punto en que nuestra alma imagine todos esos cuerpos de manera confusa y sea incapaz de aprehender sus distinciones y determinaciones singulares, subsumiéndolos a todos, arbitrariamente, bajo un solo atributo o propiedad. Así pues, tanto los trascendentales como los universales son “ideas sumamente confusas”.

En el cuerpo humano se han formado simultáneamente tantas imágenes de hombres, que la capacidad de imaginar queda, sino del todo, sí lo bastante desbordada como para que el alma pueda imaginar las pequeñas diferencias entre los seres singulares (como el color o el tamaño de cada uno, etc.), ni tampoco el número preciso de ellos, y sólo imagine de un modo distinto aquello en que todos concuerdan en la medida en que afectan al cuerpo, y eso es lo que el alma expresa con la palabra “hombre”, predicándolo de infinitos seres singulares⁴

Ahora bien, debido a que lo que se universaliza, lo que se “esencializa” es precisamente aquello en virtud de lo cual los seres singulares han afectado mayormente a nuestro cuerpo, estas nociones universales serán no sólo confusas, sino completamente arbitrarias e idiosincráticas. Aquellos que han sido afectados, por ejemplo, por la bipedestación y la desnudez humanas, entenderán por hombre un “bípedo implume”; otros, poseedores de un ánimo más fuerte y sin duda afectados

² Para un tratamiento distinto del “ideal de naturaleza humana” como universal imaginario, Cf. Sainz Pezonaga, Aureliano, “Universalismo y singularidad en la *Ética* de Spinoza”, en: Montserrat Galcerán Huguet y Mario Spinoza Pino (Eds.), *Spinoza Contemporáneo*, Ciempozuelos, Tierradenadie ediciones, 2009, pp. 133-160.

³ En el presente texto, hemos empleado la traducción de Vidal Peña: Spinoza, *Ética*, Vidal Peña (Trad.), Madrid, Alianza Editorial, 2011. Si bien hemos procurado contrastar en todo momento la versión de Vidal Peña con el texto original latino, siempre que aparezcan citas de la *Ética*, se trata de su traducción.

⁴ EIIp40sc1.

por experiencias más bien placenteras, dirán del hombre que es un animal racional, incluso un animal que ríe; otros más, derrotados quizá por las imágenes de la guerra y las disputas, incapaces de sobreponerse a la tristeza, definirán lo humano por su ambición, como ser caído o en falta, como el único ser capaz de crueldad, etcétera. A esta manera de forjar universales la denomina Spinoza *imaginaria*.⁵

Sin embargo, Spinoza reconoce un segundo modo de formar nociones generales, que califica como racional y adecuado: se trata del segundo género de conocimiento, que procede “a partir [...] del hecho de que tenemos *nociones comunes* e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas”⁶. Como sabemos, por *notiones comunes* Spinoza comprende aquello que es común a dos o más cuerpos, y que se da igualmente en la parte y en el todo. El carácter adecuado de las nociones comunes proviene del hecho de que, cuando somos afectados por una propiedad que es común a nuestro cuerpo y al cuerpo afectante, reconocemos esa propiedad como *formalmente* presente en los dos cuerpos, como constitutiva de ambos⁷. En este caso, no meramente extrapolamos, como en la imaginación, una afección, una experiencia particular y la convertimos en concepto⁸, sino que derivamos una propiedad objetiva y necesariamente compartida⁹.

No hay que olvidar, sin embargo, que las nociones comunes, si bien están arraigadas materialmente en un conjunto de propiedades compartidas, en un “círculo de convergencias”¹⁰, “no constituyen la esencia de ninguna cosa singular”¹¹. Es decir,

⁵ De hecho, al final de ese mismo escolio, Spinoza sitúa en este proceso que consiste en universalizar o esencializar las percepciones imaginarias, es decir, tomar lo real por lo imaginario, el origen de las controversias filosóficas: “Por ello no es de extrañar que hayan surgido tantas controversias entre los filósofos que han querido explicar las cosas naturales por medio de las solas imágenes de éstas.”

⁶ EIIp40sc2.

⁷ Cf. EIIp38 y 39

⁸ Del hecho de ser afectados por las imágenes de la guerra, la invasión y el saqueo por parte de un grupo político extremista islámico, forjamos, por ejemplo, el universal imaginario del musulmán como individuo agresivo y bárbaro.

⁹ De nuestra capacidad para afectar y ser afectados materialmente por distintos *cuerpos*, concluimos que entre tales cuerpos y nosotros debe haber *necesariamente* una propiedad común, condición de posibilidad de la afección mutua, a saber, la extensión.

¹⁰ Cf., Zurabichvili, François, *Spinoza. Una física del pensamiento*, Sebastián Puente (Trad.), Buenos Aires, Cactus, 2014, pp. 23 – 43.

¹¹ EIIp37.

no son entidades reales, por lo que no poseen eficacia causal¹². Es en este segundo método de producción de “universales” donde debemos situar la noción spinoziana de *natura humana*. Es decir, que si Spinoza pudo utilizar legítimamente este concepto y derivar tesis de él sin entrar en contradicción con sus propios presupuestos metafísicos, que sólo conceden realidad a lo singular, hay que pensar que entendía por *naturaleza humana* no una sustancia ni una esencia propiamente dicha, pero tampoco un simple universal imaginario, sino una *noción común*, es decir, un conjunto de propiedades necesaria, objetiva y materialmente compartidas por un grupo de individuos.

Ahora bien, una vez asentada la legitimidad del concepto de *natura humana*, queda aún por determinar: 1) su utilidad, o la función teórica que le asigna Spinoza. En efecto, hay que recordar que después de todo Spinoza recomienda en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* atenerse lo más posible al nivel de los individuos singulares y sus relaciones causales, lógicas y productivas, evitando lo más posible saltar a los universales y, sobre todo, deducir o demostrar algo a partir de éstos¹³. Y 2) identificar en qué consistiría ese conjunto de propiedades necesarias que le dan consistencia al concepto de *natura humana*. Intentaré mostrar ahora que tales propiedades comunes poseen una doble consistencia, es decir, que se fundamentan a partir de dos niveles distintos: el primero, corporal o material, corresponde a la complejidad estructural y compositiva dada de antemano en nuestro cuerpo; el segundo, social o político, no está nunca dado, sino que corresponde al proceso activo y constructivo a través del cual le damos *forma* colectivamente a nuestra propia humanidad, es decir, a nuestra imaginación, pasiones y entendimiento.

2 - Dimensión política del concepto de *natura humana*

¹² Esta tesis es sumamente importante para la ontología y la epistemología spinozianas, ya que, en la medida en que una entidad no posee eficacia causal, y por tanto tampoco realidad formal, no puede utilizarse como herramienta explicativa de los acontecimientos o acciones singulares, lo que la convertiría en un mero recurso *ad hoc*. Este es precisamente el caso, por ejemplo, de la noción de *voluntas*, expuesta y criticada por Spinoza en las últimas proposiciones del segundo libro de la *Ética*. Cf. EIIp 48 y 49.

¹³ Cf. Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento/ Principios de la filosofía de Descartes, Pensamientos Metafísicos*, Atilano Domínguez (Trad.), Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 123.

Voy a centrarme en las proposiciones 32 a 35 del libro cuarto de la *Ética*, pues considero que es ahí donde está la clave para comprender la función teórica que asignó Spinoza a su noción de *natura humana*.

En EIVp32, escribe Spinoza: “En la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones, *no puede decirse que concuerden en naturaleza*”. Pues toda concordancia debe ser formulada en términos positivos, es decir, a partir de propiedades o concordancias *reales*. Las pasiones, en cambio, designan una impotencia, un afecto del alma que no puede explicarse por su sola esencia. Si dijéramos, por ejemplo, que los hombres y los tardígrados concuerdan en que ninguno de los dos puede volar, no estamos afirmando ninguna concordancia real, pues “las cosas que concuerdan sólo en algo negativo, o sea, en algo que no tienen, no concuerdan realmente en nada”¹⁴. Pero Spinoza va más allá, puesto que no sólo es que las pasiones no puedan proporcionar ninguna verdadera concordancia y, por tanto, ningún fundamento para la noción *natura humana*, sino que incluso pueden producir la discordia a tal punto que los hombres *difieran en naturaleza*¹⁵. Lo cual es una expresión no sólo extraña, sino sumamente fuerte, puesto que afirma que, en ciertos casos, las pasiones generan un conflicto que no es meramente parcial, temporal o adventicio, sino un auténtico desajuste de naturalezas, una diferencia real entre ellas. Dos individuos poseedores de un cuerpo y un alma humana, serán, no obstante, mutuamente extraños.

Ese desajuste de naturalezas puede incluso llegar a tal nivel de intensidad que provoque no ya sólo un diferir, sino un auténtica relación de contrariedad, de oposición¹⁶. Es decir, dos individuos pueden estar a tal punto atravesados por los afectos que se tornan contrarios y nocivos entre sí, provocándose malestar y daño, e incluso su mutua destrucción. ¿Se reconocerán, entonces, como hombres, como individuos de una misma especie, o es necesario que uno de ellos le niegue humanidad al otro? (o nacionalidad, o ciudadanía, o lenguaje o racionalidad o cualquier otro signo de pertenencia).

Ahora bien, ¿dónde, entonces, es posible localizar la convergencia que fundamenta y da sentido a la idea de *naturaleza humana*? En la última de las

¹⁴ EIVp32sc.

¹⁵ EIVp33.

¹⁶ EIVp34

proposiciones que ahora comentamos, dice Spinoza: “Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en *naturaleza* en la medida en que viven bajo la guía de la razón”¹⁷. Llegados a este punto, es necesario preguntar ¿por qué? ¿en qué sentido la racionalidad o, mejor dicho, vivir bajo la guía de la razón fundamenta la concordia entre los hombres? Recordemos que, para Spinoza, actuar quiere decir ser *causa adecuada*¹⁸, es decir, que los efectos con los que me relaciono o me atribuyo se expliquen por mi sola esencia. Ahora, en el alma humana, esto sólo ocurre cuando tiene ideas adecuadas, porque sus conceptos se explican por su sola potencia de pensar y no por causas exteriores¹⁹. Puesto que ser racional quiere decir tener ideas adecuadas, Spinoza puede afirmar, por tanto, que sólo actuamos cuando vivimos “bajo la guía de la razón” y, a su vez, que todo los efectos que se siguen de nosotros en cuanto que vivimos racionalmente, se explican por nuestra sola naturaleza humana en cuanto causa adecuada. Luego, puesto que cada uno, “en virtud de las leyes de su naturaleza” se esfuerza por conseguir lo que juzga bueno y por apartar lo que estima nocivo, y puesto que todo lo que determinamos como bueno o malo según la razón lo es necesariamente²⁰, se sigue que “sólo en la medida en que los hombres viven según la guía de la razón, obran necesariamente lo que es necesariamente bueno para la naturaleza humana y, por consiguiente, para cada hombre, esto es, lo que concuerda con la naturaleza de cada hombre”²¹.

Debe notarse que, para demostrar la concordancia en la vida racional que fundamenta la noción de naturaleza humana, Spinoza remite a proposiciones de la segunda y tercera parte de la *Ética*, pero que hay en la redacción de estos textos un desplazamiento conceptual. En los libros segundo y tercero, el asunto era la *mens humana*, que a final de cuentas lo es por ser la idea de un *corpus humanum*, es decir, de un *corpus valde compositum*, o sea, sumamente complejo²². La complejidad y la aptitud racional de nuestras almas individuales le vienen del carácter sumamente complejo y organizado de nuestros cuerpos. En el libro cuarto, en cambio, desplaza el vocabulario

¹⁷ EIVp35.

¹⁸ EIIIdef.2.

¹⁹ Cf. EIIIp1dem. y EIIdef. 3 y 4.

²⁰ EIIp41.

²¹ EIVp35dem.

²² EIIpost1 después de la p13.

hacia la idea de *natura humana*, es decir, a una noción universal o universalizante. Pero, ¿son estos dos conceptos, *mens* y *natura humana* simplemente intercambiables? ¿o ese desplazamiento implica a su vez la entrada a un nuevo campo de análisis?

Sostenemos que esta segunda opción es el caso. Es decir, que Spinoza asigna a la *naturaleza humana* una función teórica distinta que al concepto de *mens* y que ambos son por tanto irreductibles. Pasamos de la ontología a la política. De la explicación de qué entidades pueblan el mundo a la descripción de los mecanismos mediante los cuales se producen las relaciones sociales y políticas. En las partes segunda y tercera de la *Ética*, se trataba de determinar la potencia propia de las *mentes humanae* en tanto ideas de cuerpos muy compuestos; ahora se trata de determinar cómo estos cuerpos producen y sostienen relaciones y determinaciones sociales, de rastrear las dinámicas de su interacción y su integración política. De ahí el recurso a los “grados de conveniencia” y la noción aparentemente extraña y chocante de que los hombres pueden “diferir en naturaleza”.

Así pues, 1) el nivel puramente físico y orgánico, de complejidad compositiva de nuestros cuerpos, sostiene la posibilidad del acuerdo, del mutuo convenirse de los hombres. Pero 2) dada la dinámica de la vida afectiva, esta conveniencia puede tomar diversos grados y rostros, llegando incluso los individuos, a pesar de nuestra igualdad compositiva y de compartir una misma estructura de complejidad, a poder ser contrarios entre sí, a repelerse y destruirse mutuamente. La noción de *natura humana*, sostenemos, busca apuntar hacia esa otra dimensión de lo humano, más allá de la puramente biológica: la dimensión política como producción, ya sea activa o pasional, de la *convenientia*. Conveniencia que, en el mejor de los casos, tiene como requisito la producción, a su vez, de una vida racional.

Pero hay que ser cuidados con esto. La concordancia óptima se funda en la razón no porque lo racional sea una propiedad o facultad exclusivamente humana, oscurecida a veces por las pasiones y que entonces habría que recuperar; como si la racionalidad estuviese latente y sólo bastara con desocultarla, quitando la costra de vida pasional e imaginaria que la oscurece y le impide manifestarse. Recordemos que para Spinoza lo racional no es sino la articulación causal necesaria de la Naturaleza, un orden absolutamente impersonal y no humano. Ser racional quiere decir, por tanto, aprehender dicho orden natural, comprender los acontecimientos en su estricta determinación causal, es decir, en su necesidad. Y en la medida en que lo más

inmediato y probable para el hombre es la esclavitud de la imaginación y la vida sujeta a las pasiones, la racionalidad y la conveniencia entre individuos que ésta hace posible deben ser conquistadas, activamente producidas. Dicho de otra manera, ni la razón ni la noción de naturaleza humana en ella fundada son un *dato*, sino un logro, un resultado.

Eso es, a final de cuentas, lo que significa la afirmación del primer corolario de EIVp35: “No hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que *un hombre que vive bajo la guía de la razón*”. Y más adelante, en la demostración de EIVp37 “Los hombres, en cuanto viven bajo la guía de la razón [*quaetenus ex ductu rationis vivunt*] son lo más útil que hay para el hombre, y de esta suerte, es conforme a la guía de la razón el que *nos esforcemos necesariamente por conseguir que los hombres vivan, a su vez, bajo la guía de la razón.*”²³

Así pues, esto abre la posibilidad de pensar una dimensión específicamente *producida* de lo humano en Spinoza; ámbito al que estaría apuntado, al menos en parte, su concepto de *natura humana*. Tal ámbito, insistimos, no se agota en lo meramente biológico o físico, sino que corresponde al espacio imaginario, simbólico y afectivo a través del cual una comunidad genera su socialidad²⁴ y se da forma a sí misma no sólo mediante ideas adecuadas, sino también de prejuicios, ideas imaginarias, confusas²⁵, etcétera.

²³ Es significativo que Spinoza emplee en este pasaje el mismo operador conceptual, *quaetenus*, que utiliza para hablar de Dios en sentidos concretos y específicos (*Deus quaetenus causa libera*, *Deus quaetenus causa immanens*, etcétera). Así, el hombre no es lo más útil para el hombre siempre y en cada caso, sino *sólo en tanto que* viviendo bajo la guía de la razón.

²⁴ Es esto, a final de cuentas, lo que Spinoza analiza de forma extensa y detallada en los capítulos XVII y XVIII del *Tratado Teológico-Político*, cuando da cuenta de la génesis y la configuración específica del Estado Hebreo. El *ingenium* de un pueblo singular sólo puede aprehenderse a través la imbricación absolutamente particular y concreta que toman las variables *lengua, costumbre y ley*. Sólo estas tres variables, que no son deducibles ni reductibles a las propiedades biológicas del ente humano, sino que, por el contrario, dependen a la vez de la *fortuna* y del modo en el cual los pueblos se *con-forman* a sí mismos para hacerle frente, completan la dimensión social y política de la *natura humana*.

²⁵ Cf. EIV, Ap. Cap. 16 “Suele también engendrarse la concordia, generalmente, a partir del miedo, pero en ese caso no es sincera. Añádase que el miedo surge de la impotencia del ánimo, y, por ello, no es propio de la razón en su ejercicio”

Como mencionamos en la primera parte de esta intervención, la idea spinoziana de naturaleza humana no es sustancialista, en el sentido en que no considera lo humano como una determinación esencial, universal y atemporalmente compartida por todos los individuos humanos; o, mejor dicho, si bien es cierto que podemos identificar un cierto conjunto de propiedades reales y de estructuras compositivas complejas en los cuerpos de los individuos humanos, qué sea lo humano en cada caso no se agota en dichas propiedades y estructuras. Por el contrario, la dinámica de las pasiones y la vida afectiva obliga a completar la respuesta indagando en la dimensión social de los hombres —a la vez imaginaria y racional.

La función teórica del concepto de *natura humana* es, por tanto, primordialmente política: por un lado, porque su objetivo es explicar al mismo tiempo la génesis y la dinámica de la socialidad²⁶; y, por otro lado, porque intenta mostrar en qué medida sólo la búsqueda y promoción de una vida racional colectiva puede hacer verdadera y concreta aquella afirmación de que “El hombre es un dios para el hombre”. Afirmación que permanecerá abstracta, ineficaz, sino es acompañada por una producción de lo común; no ya lo común puramente biológico, sino lo común político (ley, lengua, instituciones políticas), de tal modo que, como escribe Spinoza, “las almas de todos formen como una sola mente [*veluti una mens*] y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos la común utilidad”²⁷

²⁶ No es casual, por tanto, que en EIVp37sc1 y 2, tan sólo dos proposiciones después de las que hemos comentado aquí, comience a hablar Spinoza de los fundamentos y la génesis del Estado.

²⁷ EIVp18sc

EL HOMBRE LIBRE Y AUTÓNOMO EN DIOS – POR BARUCH SPINOZA

Wiltonn William Leite

Resumen: En este trabajo, se aclara, inicialmente, la idea de la existencia de una única sustancia absolutamente infinita. Cómo el hombre puede conocerla a través de una medicina de la mente –a través de una medicina del alma, que resulta en el conocimiento de las cosas por sus causas eficientes immanentes: por sus causas adecuadas. En una perspectiva ética, se discute la importancia de este conocimiento adecuado para que el hombre, en cuanto en sí, persevere en su ser –preservando su *conatus*– en el encuentro –occursus– consigo mismo y con el otro. El estudio de esta relación de un hombre con el otro lleva a la conclusión que el hombre libre no es sino el autómatas espiritual. El hombre libre es el esclavo necesario de Dios, aquel que, por conocer a *Dios sive Natura*, obedece activamente al que Dios ordena. Se concluye, analizando la importancia del hombre libre –el autómatas espiritual– para la construcción de un comportamiento ético adecuado al siglo XXI en este mundo manifiesto existente, de relaciones interdependientes, absoluta y necesariamente determinadas, existente en acto.

Palabras clave: Libre Necesidad. Interdependencia Necesariamente Determinada. Razón Afectiva. Esculpir. Autómatas Espiritual.

Abstract: In this paper, it is clarified initially the idea of the existence of a single absolutely infinite substance. How man can know it with a medicine of the mind - by a soul medicine which results in knowledge of things by their immanent efficient causes: by their appropriate causes. An ethical perspective, discusses the importance of proper knowledge to man, as itself, to persevere in its being - preserving its *conatus* - the meeting - occursus - with yourself and with others. The study of the relationship of a man and the other leads to the conclusion that the free man is only the spiritual automaton. The free man is the necessary slave of God, who, by knowing *God sive Natura*, actively obey what God commands. We conclude analyzing the importance of the free man - the spiritual automaton- to build an adequate ethical behavior to the twenty-first century in this manifest existing world of absolutely interdependent relations and necessarily certain existing in act.

Keywords: Free Need. Interdependence Necessary Determined. Affective Reason. Inscribe. Spiritual Automaton.

Este artículo tiene el objetivo de verificar – según el concepto de libertad propuesto por Baruch Spinoza – cómo un hombre – uno de los infinitos modos finitos de *Dios sive Natura* – puede ser libre en un mundo donde todas las cosas existen y operan exclusivamente por la naturaleza de Dios, es decir, en un mundo donde todas las cosas están determinadas a obedecer a lo que, absoluta y necesariamente, Dios ordena. Para verificar cómo un hombre, un mero modo finito entre los infinitos modos finitos de *Dios sive Natura* en Dios por Dios, puede considerarse libre en Dios en este universo de relaciones interdependientes, absoluta y necesariamente determinadas, se estudia la obra de Spinoza, con énfasis en el *Tratado de la reforma del entendimiento y en la ética*.

Baruch Spinoza separa la Ética de la Moral, y pone la Moral junto con la Religión, ya que ambos sistemas, religioso y moral, imponen deberes al hombre¹. Chaui afirma que la Ética de Spinoza

nada tiene que ver con los deberes; además, para Spinoza, quien actúa por deber no es autónomo, no es libre, actúa por mandamiento. La *Ética* es la definición (o presentación genética) del ser del hombre así como él es, y demuestra por qué el hombre es como es. Al proceder así, Spinoza recupera el sentido griego de *ethos*: modo o manera de ser². (Traducción nuestra).

Chaui complementa afirmando que Spinoza elabora con su libro *Ethica – Ordine Geometrico Demonstrata* una refinada y precisa ontología, una lógica, una antropología y una ética demostrada geométricamente. Su libro *Ética* es

una ontología universal, porque es la teoría del Ser; una lógica, porque la teoría del Ser es la explicitación de la inteligibilidad de este Ser; una antropología, porque define el ser humano. Conocerse es conocer por la causa, solo se podrá conocer al hombre si se explicitan las causas de su esencia, de su existencia y de su acción. La causa de su existencia singular es la existencia de otros hombres singulares que lo producen. La causa y su esencia es Dios: el hombre es una modificación (*modus*) de los atributos divinos, pensamiento y extensión. La causa de su acción es su deseo³.

Baruch Spinoza escribe un libro de ética destinado al hombre libre donde pretende, con su revolucionario concepto de lo que es ser libre y autónomo, destruir todas las ilusiones de cómo el hombre, desde siempre, conceptuó la libertad. Su

¹CHAUI, M. *Espinosa*. Trad. Marilena Chaui e cols. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. XIV e CHAUI, M. *Política em Espinosa*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 14.

²CHAUI, M. *Espinosa*. p. XIV. (Traducción nuestra).

³CHAUI, M. *Espinosa*. p. XIV. (Traducción nuestra).

pensamiento es una crítica radical al proceso imaginativo de construir explicaciones para los eventos del mundo, pues:

los hombres se equivocan al creerse libres; y el motivo de esta opinión es que tienen conciencia de sus acciones, pero ignoran las causas por las que son determinadas; por consiguiente, lo que constituye su idea de la libertad, es que no conocen causa alguna de sus acciones. Efectivamente, todos ignoran lo que es la voluntad y cómo mueve el cuerpo, *y quienes se jactan de otra cosa e inventan residencias y moradas del alma suelen mover a risa o a asco*. Cuando miramos al sol, imaginamos que dista unos doscientos pies de nosotros. Este error no consiste en esta sola imaginación, sino en que, mientras lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esta imaginación. Porque, aunque después sepamos que dista de nosotros más de seiscientos diámetros terrestres, seguiremos imaginando que está cerca de nosotros. Pues no imaginamos el Sol tan cerca porque ignoramos su verdadera distancia, sino porque la afección de nuestro cuerpo implica la esencia del sol tal como nuestro cuerpo es afectado por él (EIIP35s)⁴.

Spinoza propone que cada cosa en el universo, cada hombre, se conozca por su propia naturaleza de forma clara y distinta, es decir, se conozca adecuadamente, así como él es realmente en sí mismo. Según Chauí, Baruch Spinoza, en estos dos libros, en *Ética* y en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, presenta los remedios éticos para que cada hombre sea el médico de su alma, de sí mismo por sí mismo, no guiado por la imaginación, sino guiado por la razón, que necesita ser deseante para ser racional⁵. Chauí comenta que Spinoza describe los afectos y deseos como

una red afectiva intrincada de múltiples deseos (contrarios en la pasión; concordantes en la acción) que no dependen del temperamento, sino de la disposición actual de nuestro cuerpo y de nuestra mente en cuanto constituyen un individuo singular que afecta a los otros y es afectado por ellos de numerosas maneras, conforme las circunstancias. [...] En segundo lugar, Spinoza [...] subraya la importancia del hábito moderador [...] no como acción racional voluntaria ejercida por el deseo, sino como aptitud del cuerpo y de la mente para mantener las circunstancias que refuerzan el deseo de autoconservación y excluir las que son contrarias, que lo debilitan. [...] Y acá encontramos la gran innovación de Spinoza: el deseo no es solo operación imaginativa y pasión; es un afecto originario que puede ser pasivo o activo, una pasión o una acción, *y nuestra razón solo dispondrá de la capacidad moderadora si la vivimos como un afecto* o un deseo activo cuya fuerza suplanta la fuerza de afectos pasivos o pasiones. Así, en vez

⁴ ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. Cursivas del autor del artículo.

⁵ CHAUI, M. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. 1 ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2011, p. 58. Creo que la expresión utilizada por Chauí “por la razón que necesita ser deseante” podría o debería sustituirse por *por la razón que necesita ser afectiva*. En lugar de una razón deseante, una razón afectiva que lleve al hombre a buscar entender los afectos por aquello que ellos son realmente, por su propia naturaleza en Dios, por sus leyes infinitas y eternas (leyes divinas).

del deseo volverse racional, como toda la tradición filosófica prometió, es *la razón que necesita volverse deseante para ser racional*⁶.

Baruch Spinoza, en su libro *De Deo* de la *Ética*, al escribir sobre Dios compone la más incisiva y devastadora crítica del imaginario teológico-político tradicional. Con la ruptura de las bases del poder teológico-político, introduce y esculpe nuevas bases para un modelo de comportamiento ético y político sin las amarras y los dogmas de la teología⁷. Según Chaui, de este modo, Spinoza concibe y formula la ontología de la necesidad⁸.

En este capítulo de *Ética*, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, Baruch Spinoza habla de dos de sus conceptos fundamentales: sustancia y causa sui. Para explicitar lo que entiende ser Dios – la única sustancia absolutamente infinita. Empieza con la definición de lo que comprende por causa de sí (*causa sui*): ‘por causa de sí comprendo aquello cuya esencia involucra la existencia, es decir, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente’ (EID1). Baruch Spinoza define primero lo que es causa de sí, antes mismo de nombrar qué es la causa de sí, porque necesita del concepto claro de lo que es ser causa de sí mismo, para caracterizar lo que él comprende por sustancia (la sustancia única) y lo que comprende por Dios. Spinoza propone la causa de sí mismo como el prototipo demostrativo de la verdad (realidad y perfección) de una cosa realmente existente en acto⁹.

A continuación, en el mismo capítulo, Spinoza define sustancia como aquello que existe por sí y en sí, por la necesidad de su propia esencia y por la fuerza de su potencia, esencia y potencia, una sola y misma cosa: ‘por sustancia comprendo aquello que existe en sí mismo y que se concibe por sí mismo, es decir, aquello cuyo concepto no exige el concepto de otra cosa de lo que deba formarse’ (EID3).

Baruch Spinoza tiene una intención precisa con este inicio. Gilles Deleuze afirma que Spinoza, revolucionariamente, invierte el sentido que tradicionalmente se daba a la expresión ‘*causa sui*’, de ser una especie o ejemplo de causa eficiente, una causa por un

⁶ CHAUI, M. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*, p. 58-59. (Traducción nuestra)

⁷ CHAUI, M. *Política em Espinosa*, p. 95 e CHAUI, M. *A Nervura do Real*. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 901 e p. 60.

⁸ CHAUI, M. 1999, *A Nervura do Real*, p. 931.

⁹ DELEUZE, G. *Espinoza e os Signos*. Trad. Abílio Ferreira. 1 ed. Porto: Rés Editora, 1970, p. 59 e CHAUI, M. *A Nervura do Real*, p. 563.

efecto distinto. Spinoza, al entender el concepto de causa de sí como un modelo o un arquetipo de toda causalidad, presenta causa de sí como el modelo de causalidad necesaria que es fundamental para comprender el sistema ontológico de causalidad de Spinoza.

Si Dios necesariamente existe y es único y es la sustancia única, y si hay una sola y misma sustancia (*Dios sive Natura*) que al expresarse, exprime el universo entero en y por sí misma, entonces, al conocer el universo de forma adecuada, el hombre puede conocer la sustancia (*Deus sive Natura*): cuanto más comprendemos las cosas singulares, más comprendemos a Dios (EVP24). Spinoza afirma que la naturaleza de Dios o la naturaleza de la Naturaleza se da a conocer inmediatamente al hombre (KV II xxiv)¹⁰, que al perfeccionar su género de pensar (TdIE)¹¹, la conoce por intuición, directamente en el contacto con su realidad de las cosas en el mundo manifiesto (EVP24). Spinoza revoluciona cuando afirma que Dios, el universo entero y la verdad de todas las cosas no se conocerán sino por el intelecto. Afirma que Dios no será conocido por la experiencia; no será conocido por ninguna experiencia empírica, Dios no es conocido por palabras (KV II xxiv § 10, 11).

Según la *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* y el *Tractatus Emendatione Intellectus* – libros donde Baruch Spinoza hipostasía Dios¹² – ser libre y autónomo no significa sino actuar exclusivamente por su propia naturaleza sin el constreñimiento de otro. Al conocer, comprender y aprender el significado de Spinoza para Dios – aquel que intenta ser libre y autónomo en Dios – entiende que ser libre y autónomo significa actuar exclusivamente por su propia naturaleza, por aquello de divino que existe en ella¹³. Ser un hombre libre no significa sino ser quien él es realmente por su propia

¹⁰ ESPINOSA, B. *Breve Tratado de Deus, do homem e seu bem-estar*. Trad. Emanuel fragoso e cols. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

¹¹ ESPINOSA, B. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Trad. Lívio Teixeira. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

¹² El verbo *hipostasiar* se utiliza en el sentido de conferir realidad a una idea o metáfora. Spinoza confiere realidad a Dios.

¹³ ESPINOSA, B. *Ética*. Spinoza escribe en el prólogo de *De Natura Et Origine Mentis* en la *Ética*: “Ahora explicaré aquellas cosas que deben seguirse necesariamente de la esencia de Dios, es decir, de la esencia del ente eterno e infinito. Aunque tengamos demostrado, por EIP16, que de ella deben seguirse infinitas cosas, de infinitas maneras, no explicaré, en verdad, todas, sino solo aquellas que puedan conducirnos, como si fuera por la mano, al conocimiento de la mente humana y de su beatitud suprema” (Traducción nuestra).

naturaleza – ser la expresión de la esencia y potencia en la sustancia única existente en sí mismo en acto en el instante presente.

Percibe el hombre, de esa forma, la necesidad de conocer su naturaleza, conociendo a sí mismo. Para conocer a sí y todas las otras cosas singulares de forma adecuada y verdadera – por su esencia y potencia actual – el hombre dispone sólo de su intelecto, es decir, de su inteligencia¹⁴. Busca, por lo tanto, aprehender, a través de ideas adecuadas, a sí y al otro, buscando entender la causa adecuada de sus afectos, de sus ideas y de sus actos. Conocer su naturaleza implica en la comprensión y aprehensión de lo que hay de divino en su propia naturaleza humana – conocer su naturaleza en cuanto ésta expresa la naturaleza de Dios, en y por Dios. Conocerse como causa adecuada de sus afectos, de sus ideas y de sus actos. Conocerse por la causa eficiente inmanente de las cosas en *Deus sive Natura* por *Deus sive Natura*¹⁵.

El modelo de Spinoza, ontológico de causalidad necesaria, es fundamental para comprender el sistema de causalidad de los eventos y de las cosas en el orden y conexión natural en que esas cosas ocurren y operan en la Naturaleza y, con ello, comprender el significado e importancia del concepto de la palabra ‘adecuado’ y, en particular, de causa adecuada en la ontología del necesario de Spinoza. Es fundamental y necesario para la comprensión adecuada del universo y para comprender adecuadamente lo que ocurre en el momento en que la sustancia causa a sí misma, expresando a sí misma en sí misma por sí misma. Comprender como también la sustancia, por su naturaleza, en sí misma y por sí misma, se expresa necesariamente por causa(s) definida(s) y determinada(s), simultáneamente por todos sus infinitos atributos, es decir, se expresa en el pensamiento, en la extensión y en sus otros infinitos y perfectos atributos infinitos (desconocidos por el hombre), en infinitas manifestaciones, en infinitos eventos o en infinitos modos finitos, causando el universo entero de las cosas, causando todo lo que existe en el universo, en sí misma, en la propia sustancia, que es la causa última del universo entero.

Chauí afirma que la sustancia

causa de sí inteligible por sí en sí y por sí misma, la esencia de una sustancia absoluta está constituida por infinitos atributos en su género, es decir, por infinitos órdenes de realidad

¹⁴ Para Spinoza, intelecto e inteligencia no son sino una sola y misma cosa.

¹⁵ CHAUI, M.A *Nervura do Real*, p. 755.

infinitos y simultáneos, siendo ello una esencia infinitamente compleja e internamente diferenciada en infinitos órdenes de realidad infinito. Existente en sí y por sí, inteligible en sí y por sí, esencia absolutamente compleja, la sustancia es absolutamente infinita y potencia absoluta de autoproducción (pues es causa de sí) y de producción de todas las cosas (pues es causa eficiente de la esencia y de la potencia de todas ellas). La existencia y la esencia de la sustancia son idénticas a su potencia o fuerza infinita para existir en sí y por sí, para ser internamente compleja, para concebirse por sí misma y para hacer existir todas las cosas)¹⁶.

Puede parecer un paradoja que la sustancia siendo simple, infinita e indivisible, por lo tanto, sin partes, pueda al mismo tiempo ser internamente constituida por ‘una complejidad infinita de infinitos órdenes simultáneos de realidad diferenciados’¹⁷. Sin embargo, no hay ninguna contradicción. Las infinitas maneras por las que la sustancia se expresa, se expresan en ella misma, en la propia sustancia, sin modificarla de cualquier modo, no como parte(s) de esa sustancia, sino como modos infinitos o finitos en la sustancia. La sustancia (*Deus sive Natura sive Vita*), al conocer solo el presente, permanece inmutable, absoluta y necesariamente la misma y una sola sustancia.

Dios es la causa eficiente e inmanente de todo el universo (EIP18), todos los modos del mundo se siguen necesariamente de su esencia absolutamente infinita (EIP16), no en cuanto Dios es infinito y eterno, sino considerado como afectado en sus atributos (EIIP9). Dios, al expresarse en los modos por sus atributos, no se separa de ellos, no les es externo: se exprime en la cosa en sí mismo y esa cosa lo exprime (EIP15). El hombre existe en la Naturaleza. Él es un modo finito en y por la sustancia: el hombre es una cosa singular determinada a existir y operar conforme le ordena la sustancia (Dios) (EIP26), porque Dios no es solo la causa por la que las cosas existen, sino también por la que perseveran en el existir (EIP24c). Dios, no como infinito o eterno, sino modificado (EIIP9), pues

¹⁶CHAUI, M. *Política em Espinosa*, p.96. (Traducción nuestra). Esa sustancia – que a su naturaleza pertenece el existir, que existe necesariamente, que es absolutamente infinita y eterna, que es simple por ser indivisible, que es compleja por contener en ella, desde siempre, todo lo que expresa por su y en su naturaleza – esa sustancia única absolutamente infinita es Dios.

¹⁷ CHAUI, M. *Política em Espinosa*, p. 96. Por EIP14c₁, Dios es único. “[...] no existe en la naturaleza de las cosas, sino una única sustancia [...] que es absolutamente infinita [...]”. Por EIP15, “todo lo que existe, existe en Dios, y sin Dios, nada puede existir ni ser concebido.”. Es decir, por EIP14c₂, “[...] la cosa extensa y la cosa pensante o son atributos de Dios o son afecciones de los atributos de Dios.”. Dios es absolutamente simple, pero contiene en sí el universo entero. (Traducción nuestra).

ninguna cosa singular, es decir, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni determinarse a operar, a menos que sea determinada a existir y a operar por otra causa que también es finita y tiene una existencia determinada; por su vez, esa última causa tampoco puede existir ni ser determinada a operar sino por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así sucesivamente, hasta el infinito (EIP28).

Los modos finitos expresen la esencia de la sustancia por sus atributos modificados por sus leyes eternas (EIP9), y, es exactamente por expresarse por una afectación de la sustancia, que no es su propia esencia, de modo finito, que no puede ser la causa de su existencia ni de su duración, sino solo Dios. Solamente a la naturaleza divina pertenece el existir (EIP24c). La esencia actual de un modo finito – de un hombre, o de una piedra, o de un hacha o de un hombre llamado Pedro – su *conatus*, está en la dependencia (interdependencia) de los otros modos (EIP28). Se puede deducir entonces, que el hombre, la piedra, el hacha y el hombre llamado Pedro deben su existencia de hombre, de piedra, de hacha, de Pedro a Dios, en cuanto su esencia eterna e infinita y el hombre, la piedra, el hacha y el hombre llamado Pedro deben el modo determinado y definido por el que expresen esa naturaleza de la sustancia – en un definido y determinado hombre, una definida y determinada piedra, una definida y determinada hacha, un definido y determinado hombre llamado Pedro – a Dios como sus leyes divinas expresen, ordenan y rigen la expresión de la naturaleza, de la sustancia como cosa definida y determinada al mundo de los modos finitos, en el mundo manifiesto o en el universo, lo que depende de las cosas que existen en él (EIP28).

Dios, al causarse, causa el universo entero. Dios, al causarse, causa el universo entero – el universo entero esculpido en Dios por Dios. Dios, al causarse, esculpe el universo entero en sí mismo por sí mismo.

No hay diferencia entre afirmar que Dios se expresa y que Dios se expresa en el universo entero. La sustancia al expresarse como la sustancia absolutamente infinita y como modo en el universo sigue las mismas leyes eternas que determinan necesariamente su expresión.¹⁸

El universo manifiesto es expresión de la sustancia única por sus atributos afectados por sus leyes eternas, infinitas y necesarias, según las cuales la sustancia única

¹⁸CURLEY, E. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*.1 ed. Cambridge: Harvard University Press, 1969, p. 63.

ordena el universo entero¹⁹. El universo – en cada uno de sus modos finitos – exprime de modo correcto, preciso, determinado y definido la naturaleza de la sustancia absolutamente infinita – Dios. ‘Las cosas no podrían producirse por Dios de ninguna otra manera, ni en cualquier otro orden, que no en aquella en la que se produjeron’ (EIP33).

Todos los modos finitos – la piedra, el hombre, el hacha – se siguen necesariamente de la naturaleza existente en la sustancia única. Los modos finitos, por la exclusiva necesidad de la naturaleza de Dios, se expresan y operan de una manera definida y determinada (EIP33d). Y conocer el orden y la conexión con que las cosas se siguen en la naturaleza de la sustancia²⁰ es la vía de acceso para conocer a Dios²¹.

La causalidad divina es la causalidad necesaria, inmanente y eficiente, libre y activa, del universo entero que se sigue de la libre necesidad de su naturaleza divina. Así, se establece, consecuentemente, una relación lógico-matemática entre causa y efecto, entre el principio y su consecuencia. Chauí afirma:

la relación entre Dios y las cosas no es solo de la necesidad que preside su producción, pero es aún de la necesidad lógica que les confiere inteligibilidad absoluta. De ese modo, Spinoza demuestra la necesidad e inteligibilidad de la causa (es decir, de la potencia divina) y la necesidad e inteligibilidad de los efectos (es decir, de la esencia y existencia de las cosas)²².

Dios no tiene ningún fin que le sea prefijado (EIap). Dios no actúa en busca de un bien o un fin (EIVpr). La Naturaleza o Dios (EIP14), el Ser Perfectísimo (KV), el ente eterno e infinito (EIVpr), cuya esencia eterna e infinita (EIP11) es una verdad eterna (EIP8s₂), causa inmanente (EIP18) y eficiente (EIP25) de sí y de todas las cosas, a cuya naturaleza pertenece el existir (EIP7), existe necesariamente (EIP11) y no contingentemente (EIP29). Dios existe necesariamente. Y, el universo entero es

¹⁹ CHAUI, M. *A Nervura do Real*, p. 67.

²⁰ *De emendatione* significa conocer o investigar en el orden debido. Spinoza con su *Tratado de la Reforma del Entendimiento* propone conocer el orden de las cosas conforme sus conexiones eternas y necesarias – conocer la actividad causal de los atributos. Como el orden y la conexión de las ideas son lo mismo que el orden y conexión de las cosas; conocer el orden de la causalidad adecuada de las cosas en la extensión es conocer el orden lógico verdadero de las ideas de las cosas en el pensamiento y viceversa.

²¹ CHAUI, M. *A Nervura do Real*, p. 597.

²² CHAUI, M. *Política em Espinosa*, p. 100 e 101 e CHAUI, M. *A Nervura do Real*, p. 598. (Traducción nuestra).

expresión de Dios – en Dios y por Dios. El universo entero es la expresión esculpida de Dios en Dios por Dios.

Dios, existiendo por sí (EIP7) y actuando libre y exclusivamente por sus leyes eternas y naturales, por la necesidad de su naturaleza (EIP16), sin ser coaccionado por nadie (EIP17) es la causa libre de sí y de todas las cosas en el universo, en la naturaleza (EIP17c₂). Todo lo que existe, no existe de ninguna otra manera ni en ningún otro orden, sino en aquellos en que se produjeron por y en Dios (EIP33). Luego, las cosas no pueden ser sino de la manera y en el orden en que existen en la realidad (EIP33s₂). Por ello, realidad y perfección son una sola y misma cosa (EIID6).

Comprender es la mayor virtud de la mente. La virtud suprema de la mente es comprender y conocer a Dios (EIVP28d). El sumo bien es el conocimiento de la unión de la mente con la naturaleza entera (TdEI § 12). El hombre que conoce, comprende y aprehende su esencia-potencia en la naturaleza de la sustancia tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios (EIVP36s), desea ser feliz, actuar y existir bien. Ese hombre desea ser, actuar y vivir, es decir, existir en acto (EIVP21), en Dios (EIP15): ese hombre es de su raza divina; él vive, se mueve y existe en Dios (como dijo Paulo – *Biblia de Jerusalén* – Hechos de los Apóstoles 17, 24-28). Y desea al otro el mismo bien que busca para sí mismo, ser feliz en Dios, y esto será mayor cuanto mayor sea su conocimiento de la naturaleza de la sustancia (EIVP37). Ese es el supremo bien de la mente (EIVP28), la suprema felicidad, y cuanto mayor sea la alegría de afectar a un determinado hombre, mayor su realidad y perfección. Así, él, y el otro, con quien divide su conocimiento de Dios, necesariamente, participan de la naturaleza (EIVp45s). Don Garret afirma que

los individuos, que son virtuosos o conducidos por la razón, buscarán todos, a causa de su propio autointerés, los mismos bienes para el otro que él busca para sí mismo (EIVP37). En efecto, en la medida en que una comunidad de seres humanos es conducida por la razón, sus miembros pueden ‘componer como que una sola mente y un solo cuerpo’ (EIVP18s) – es decir, un individuo complejo que tiene su propio esfuerzo de autopreservación, compuesto por seres humanos mentalmente semejantes [*like-minded*]²³.

El hombre que se conoce adecuadamente comprende que su bien supremo es el conocimiento intelectual de la sustancia o el conocimiento del amor de Dios. Ese

²³ GARRETT, D. *Spinoza*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. 1 ed. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2011, p. 347. (Traducción nuestra).

conocimiento es común a todos los hombres y todos los hombres pueden disfrutarlo igualmente (EIVP36). Por ello, el hombre libre, por conocimiento adecuado de la naturaleza de las cosas, vive conforme los dictámenes de su razón e intuición (EIVP67). Jamás actúa con dolo, por actuar activamente por la razón, por su propio autointerés, actúa de buena fe (EIVP72). Revela su virtud cuando evita los peligros y cuando los enfrenta (EIVP69). Evita a lo(s) hombre(s) que ignoran los dictámenes de la razón y que viven según las imágenes creadas por su imaginación (EIVP70). Vive entre iguales, con otro(s) hombre(s) regido(s), como él, por los dictámenes de la razón, a quienes les agradece (por el encuentro y por la relación de composición que realizan) (EIVP71). Se une a ese hombre, en lo más estrecho y profundo natural lazo de amistad (EIVP35c₁), esforzándose para hacerles el bien (EIVP37). Así, logra, sin renunciar a cualquier de sus derechos naturales consecuentes de su naturaleza humana en la sustancia, con la fortaleza de su carácter, con firmeza y generosidad, vivir armónicamente con lo(s) otro(s) hombre(s) (EIVP73).

Baruch Spinoza revoluciona el concepto de libertad y autonomía con la metáfora del autómatas espiritual. Un hombre no es libre sino cuando esclavo necesario de los eternos decretos divinos que todo ordenan. Siendo hombre es el *automaton spirituel*, el intelecto es el *automa spirituel*. El intelecto es la espontaneidad de formar pensamientos verdaderos por su propia naturaleza y sus leyes. Por lo tanto, la idea adecuada y verdadera no se determina por ningún factor externo al propio intelecto, sino por su propia naturaleza, por sus leyes intrínsecas (*vis natura*).

Constituir la mente no es sino la idea de una cosa singular existente en acto (EIIP12), la mente y la idea de un modo singular es una sola y misma cosa (EIIP13). Así, Baruch Spinoza cambia la percepción tradicional de que el intelecto es una cosa preexistente (ejemplo: intelecto sensible, agente y pasivo de Tomas de Aquino) y de ser el formador o el constructor de ideas. Spinoza sustenta y comprueba que el intelecto son las ideas de las afecciones de un hombre (del cuerpo del hombre) en la extensión. Son las ideas que constituyen el intelecto; el inteligible no precede la intelección, la propia idea es el intelecto. Como afirmó Gilles Deleuze, hay más

imposición de la idea sobre el intelecto que intelecto sobre la idea: las ideas ocurren y forman el intelecto²⁴.

Baruch Spinoza define libre como ‘la cosa que existe exclusivamente por la necesidad de su naturaleza y que por sí solo es determinada a actuar’ (EID7). Y, en la misma definición, aclara que ‘se dice necesaria, o mejor dicho, coaccionada, aquella cosa que se determina por otra a existir y a operar de modo definido y determinado’ (EID7).

El autómata espiritual percibe que ser libre es ser necesario. Comprende que el acto libre es el acto necesario. El único acto que es realmente libre, aquel que existe y actúa exclusivamente por su propia naturaleza, es absolutamente el mismo que se deja ser totalmente coaccionado por lo divino que existe en su naturaleza. El hombre libre activamente se deja ser total y necesariamente coaccionado a ser, a moverse, a vivir y a existir en la Naturaleza o Dios, de modo definido y determinado por los eternos e infinitos decretos divinos que le ordenan a ser el hombre que él es realmente, en sí mismo, en acto, en y por Dios.

El *automaton spirituel* se realiza cuando es totalmente coaccionado por las eternas leyes necesarias y divinas que lo ordenan: se realiza cuando es esclavo espontáneo (activo) y necesario de Dios. El acto realmente libre y autónomo es el acto necesario en y por Dios. El hombre libre obedece a su naturaleza, es decir, el hombre libre obedece necesariamente a lo que Dios ordena²⁵.

Spinoza utiliza dos metáforas para la descripción del ser del hombre: el autómata espiritual, el hombre que sigue u obedece a las necesarias leyes divinas de su naturaleza (TdIE § 85) y, el autómata totalmente desprovisto del pensamiento, aquel hombre ciego por previos conceptos a los que se aferra, aquel que ni de sí mismo tiene conciencia clara (TdIE § 47), por tanto, con quien no se puede argumentar y llegar a cualquier verdad o adecuación de las cosas (TdIE § 48).

Entre esos dos autómatas flotaría el modo que el hombre actúa. En el primer caso, el autómata espiritual, por obedecer necesariamente a las leyes de su naturaleza, el hombre es libre y autónomo, expresando lo divino que existe en él, que él conoce

²⁴ DELEUZE, G. *Cursos sobre Spinoza*. Trad. Emanuel Fragoso e cols. 2 ed. Fortaleza: EdUece, 2012, p.30.

²⁵ El verbo *ordenar* se usa en dos sentidos: decretar y organizar.

adecuadamente. En el segundo, el autómatas desprovisto de entendimiento, por estar completamente perdido en sus fantasmas o en sus imágenes de las cosas que, por pura ignorancia de la esencia o causa de las cosas, sin verificación, cree ser la verdad existente, sin saber que lo que piensa ser la verdad no es sino su verdad, tiene una vida incompleta y deja de expresar su real y divina naturaleza en y por Dios.

Levy, que para esas metáforas utiliza los términos ‘autómata espiritual’ y ‘autómata desprovisto de alma’, aclara sobre el ‘autómata espiritual’:

la aplicación de la metáfora del autómatas espiritual para el caso del alma humana empieza a tomar forma desde el momento en que el entendimiento y la imaginación se comprenden como si fueran sometidos a ciertas reglas firmes e invariables, y que la voluntad, en cuanto facultad absolutamente indeterminada de afirmar y de negar, se excluye como instancia constitutiva del conocimiento, tanto divino, como humano. Todo conocimiento, bien sea verdadero o falso, debe explicarse por una especie de mecanismo de ideas y la distinción entre verdadero y falso debe reenviar una distinción de orden y de leyes²⁶.

Levy complementa que

la respuesta no está, evidentemente, en la alternativa entre estar o no sometido a leyes, pues, en ambos casos, se trata de autómatas. La distinción entre las leyes del entendimiento y las leyes de la imaginación también no es suficiente en ese caso, puesto que, aunque se admita una variación de grado, el autómatas espiritual estará siempre, por poco que sea, sometido a las leyes externas que determinan la imaginación. Los autómatas desprovistos de alma no son solo hombres obnubilados por los prejuicios, así como el autómatas espiritual antes de la ‘reforma’ [enmienda – medicina] de su entendimiento, sino ente que resiste a toda cura, pues, si les prueban algo, no saben si el argumento prueba o falla (TdIE § 48). El autómatas enteramente desprovisto de alma es un caso límite que, como tal, no debe participar del diálogo racional: ‘[...] de modo que al final deben callarse (*adeò ut tandem debeant obmutescere*)...’ (TdIE § 47); o aún, ‘[...] no debe hablar con ellos sobre las ciencias (*cum ipsis non est loquendum de scientiis*)...’ (TdIE § 48)²⁷.

La diferencia está en el hecho de que el autómatas espiritual, por haberse “curado” por la enmienda de su intelecto, lo que conoce como el entendimiento, por sus tres diferentes géneros, realmente ocurre: la imaginación (por nociones vagas de las cosas), la razón (por nociones comunes de las cosas) y la intuición (por nociones esenciales o eternas de las cosas). Por conocerlos, sabe que ningún de esos modos es equivocado o

²⁶ LEVY, L. *L'automate spirituel- la naissance del sjectivité moderne d'après l'Ethique de Spinoza*. 1ed. Assen, Pays-Bas: Van Gorcum & Comp, 2000, p. 29. (Traducción nuestra).

²⁷ LEVY, L. *L'automate spirituel- la naissance del sjectivité moderne d'après l'Ethique de Spinoza*, p. 30. (Traducción nuestra).

falso, al contrario, existen como expresión real de la naturaleza humana en diferentes grados de entendimiento, realidad, perfección y, por tanto, de verdad.

El autómatas espiritual, el esclavo de las leyes con las que Dios ordena el universo entero, sabe que los tres modos de entendimiento llevan a grados diferentes de conocimiento. Por ejemplo, la imaginación no produce entendimiento equivocado, pero conocimientos mutilados, confusos e incompletos. Como es autómatas espiritual, por haber reformado su inteligencia, sabe que si quiere conocer adecuadamente una cosa singular en acto, por su esencia actual, necesariamente necesita seguir investigando la busca de la causa próxima (adecuada) que explique de modo claro y preciso su actual existencia como la cosa es en su perfecta realidad²⁸.

El autómatas sin mente actúa y existe por imaginación; el autómatas espiritual actúa y existe por utilización de la razón y de la intuición. El autómatas espiritual entiende las cosas por una razón afectiva. Razón que, por ser afectiva, lo hace entender las cosas adecuadamente (incluso y, principalmente, sus afectos) en Dios para, entonces, actuar y existir por racionalismo absoluto, por la necesidad de su propia naturaleza, buscando en el encuentro con el otro una relación de mutua composición. Es decir, una relación equilibrada y armónica de mutuo respeto a sus propias naturalezas en Dios. El resultado de ese tipo de encuentro lleva al aumento mutuo de la potencia de actuar y de la fuerza de existir, *conatus*, de la esencia y de la potencia actual para, aumentar la energía y potencia, más necesaria y adecuadamente perseverar, en cuanto en sí, su propio ser en una relación de composición (democrática) con el otro.

El hombre libre – un hombre llamado Gabriel libre en su gabrielidad – serena, necesaria, espontánea y tranquilamente obedece a lo que la naturaleza divina le ordena. El hombre libre y autónomo es, está, opera, se mueve, vive y existe por las leyes con

²⁸ Spinoza no afirma que una idea imaginaria o una imagen de una cosa es una idea equivocada, se refiere a las ideas imaginarias como confusas imágenes de las cosas por un conocimiento incompleto de esa misma cosa. Spinoza en EIIP41, afirma: “El conocimiento de primer género es la única causa de falsedad, mientras el conocimiento de segundo género y el de tercer género es necesariamente verdadero”. Sigue en la demostración: “decimos que pertenecen al conocimiento de primer género todas aquellas ideas que son inadecuadas y confusas [no utiliza la palabra equívoco]; y, como consecuencia (por EIIP35), ese conocimiento es la única causa de falsedad. Decimos, además de eso, que pertenecen al conocimiento de segundo y tercer género aquellas ideas que son adecuadas, y, por tanto (por EIIP34), este conocimiento es necesariamente verdadero”. En EIIP42 hay: “el conocimiento de segundo y tercer género, y no el primero, nos enseña a distinguir el verdadero del falso”. (Traducción nuestra).

las que la naturaleza ordena el universo entero de los modos. Libre y autónomo, sin miedo y sin esperanza, existe, vive y actúa en el eterno presente sempiternamente presente en acto en el instante presente. Unidad en la totalidad de Dios, el hombre vive, se mueve, actúa y existe en Dios por Dios

Si el hombre piensa por el primer género de entendimiento, por imaginación, tiene ideas inadecuadas y necesariamente padece (EIIP1) y es esclavo (siervo) de sus pasiones (EIIPr). Es el autómeta sin alma o sin mente. Y, en esto no hay nada equivocado.

Si el hombre conoce, comprende y aprende cada idea de cada cuerpo o cosa singular existente en acto por su esencia eterna e infinita en Dios (EIIP45), la mente humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios (EIIP47). El conocimiento es adecuado y perfecto (EIIP46). Tiene ideas adecuadas de las cosas singulares existentes en acto, así, ese hombre necesariamente actúa (EIIP1) obedeciendo a lo que Dios le ordena. Él no padece más. Él es libre y autónomo. Es el esclavo necesario de Dios o Naturaleza. Él es el autómeta espiritual. Y en esto no hay nada equivocado.

RESEÑAS

Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía

No. 1 | Abril-Agosto 2018

MODOS DE SER Y AFIRMACIÓN EN *PENSAMIENTOS METAFÍSICOS*

Ignacio Blancas Albericio

Obra y propósito

Esta reseña tiene como objeto señalar los conceptos fundamentales de la obra de Baruch Spinoza *Pensamientos metafísicos*. Unos conceptos que, aunque a primera vista no parezcan los primordiales, supondrán la estructura nuclear de su pensamiento. La finalidad es pues desentrañar del propio texto la pregunta profunda de Spinoza: cuál es y cuál no es el modo de ser de la realidad y de las cosas. Una pregunta que responde el propio pensador, mediante la exposición de esos *modos de ser* en un sistema inmanente y relacional, conformado por individuos determinados, que afirman o niegan a través de su voluntad, su propia naturaleza. En Spinoza vemos que entran en confrontación un orden generado por la conciencia y el orden mismo de la naturaleza, donde el primero será una construcción de ilusiones y ficciones; mientras que el otro, el acceso a la propia *idea verdadera*. Desde esta lectura se busca situar y posicionar esa realidad inmanente de las singularidades en relación directa con la propia *vida y modo de ser* del orden de la naturaleza. Una vida tal que no tiene otro fundamento que sí misma, que no pretende nada en concreto porque no tiene *fines*, y que simplemente es acción y expresión de sí.

La intención primordial de estos pensamientos metafísicos es justamente la de desmentir toda *meta-física*, al mismo tiempo que desvalorizar el papel de la conciencia mostrando sus diversas ilusiones. Por suerte, en el estudio de Spinoza en general, no se puede hablar de un *primer* y de un *segundo* Spinoza, ya que todo él constituye un único pensamiento y por ello, una única exposición de lo que él denomina en su *Tratado de la reforma del entendimiento* la idea verdadera. Esta idea verdadera es realmente la *afirmación*

de lo concreto y singular, y cómo ello está determinado, es decir, cómo vive, cuál es su *modo de ser*¹.

Pensamientos metafísicos podría comprenderse como una obra supuestamente “menor” puesto que parece una suerte de contestación o apunte al pensamiento de Francisco Suárez y de Duns Escoto, ya que puede ser leído en clave totalmente teológica. Sin embargo en el fondo este pensador hace, antes que otra cosa, una *ontología existencial*; una ontología que podría denominarse *autodestructiva* pues expone, desde la forma de una *teología afirmativa*, un destierro de cualquier tipo de argumento trascendente con el que explicar el mundo.

Modos de pensar y modos de ser

Una distinción² clave en el pensamiento spinoziano, que se manifiesta claramente en esta obra, es aquella que se da entre lo que él denomina *modo de pensar* y *modos de ser*. Los modos de pensar se atribuirían a la operación realizada por la conciencia en aras de ordenar, cuantificar y medir, aquello que recibe inmediatamente. Spinoza pone como tales a la concepción del tiempo o del número, ya que ambas suponen una tematización de algo *dado*. Así pues, ese algo que es dado inmediatamente y que es tematizado por los modos de pensar, es lo que llama, el *modo de ser* de una cosa. Este no es más que las propias determinaciones que le hacen a la cosa ser lo que es, es decir, su *comportamiento*, *su manera de ser*, con la que construirá la acción propia y singular de tal cosa.

Comprendamos aquí, antes de continuar, que cuando algo es tematizado, ello implica que hay una *reacción* ante ese algo, es decir, que en tal ejercicio no podría decirse que el propio individuo que reacciona y aquello sobre lo que reacciona *sean la misma cosa*. En definitiva, debe implicar cierta *distancia* o mediación entre ambos planos para que podamos hablar consecuentemente de la *tematización* de algo dado. Tal

¹ Se trata de la exposición que realiza de su método donde se explicita que el conocimiento de las esencias concretas no es sino el conocimiento de la idea verdadera de Dios. Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento* Alianza Editorial, 2003, Madrid, pp. 77-83.

² La distinción y sus tipos (*real*, de *razón* y *formal* en el caso de Escoto, *modal* en el caso de Suárez) son una muestra de aquello que Spinoza toma de los autores nombrados más arriba, Duns Escoto y Francisco Suárez. Véase Beuchot, M. “La teoría de las distinciones en la edad media y su influjo en la modernidad” *Revista española de Filosofía medieval*, N°1, 1994, pp. 37-48.

distancia y reacción es lo que llamamos *conciencia*. Y junto con esta conciencia surge simultáneamente el concepto de *sujeto* que la acompaña y la sujeta, sustentándola de sentido. Podrá verse que así es como opera el *conocimiento racional*: desde un sujeto que tiene conciencia de algo cuando reacciona y se distancia de ese algo, produciendo un discurso o tematización. En la Modernidad tal conocimiento era sometido a medición y cuantificación desde un tratamiento matemático y científico, generándose un conocimiento de *objetos*, esto es, *objetivo*. Sin embargo, en Spinoza resulta curioso como ese discurso *objetivo* no es el discurso verdadero que surge del orden natural, sino el que produce una conciencia creyéndolo objetivo, el denominado *modo de pensar*. La distancia y la reacción suponen para este autor solo el inicio del proceso de conocimiento, ya que el conocimiento verdadero tratará de reconducir o recomponer dicho conocimiento al mismo *modo de ser* de la cosa, alcanzándose la llamada *ciencia intuitiva*.³

Por lo tanto, de esto se sigue que, si concebimos una manera de relación con la cosa en la que no haya tal distancia y reacción, eliminaremos tanto la conciencia, el sujeto que la sustenta, y la propia tematización, haciendo que nos acerquemos a la misma *vivencia con la cosa*. En esta nueva vivencia de y con la cosa, la conciencia ya no es conciencia de un sujeto, ya no hay reacción ni distancia, sino que se da simplemente un hacer, una *acción*, una expresión de su *modo de ser*. La distinción entre dichos conceptos depende del grado de *acercamiento a la existencia* como elemento diferenciador.

Así, la *duración* es definida como “el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real”⁴. Es pues la manera de existir de la cosa determinada *en Dios*, es su *acción vital*: que el individuo *dure*, y el individuo *sea*; es una y la misma cosa. Continúa Spinoza “De ahí se sigue que la duración *no se distingue, más que por la razón* de la existencia total de una cosa”⁵. El durar

³ El tercer género de conocimiento, es el superior de la escala spinoziana, se define en la *Ética* XI, escolio II. “Además de estos dos géneros de conocimiento hay un tercero al que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la *esencia de las cosas*.” El conocimiento de la esencia de la cosa concreta será pues conocer su *modo de ser en Dios*. Spinoza, B. *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 2014. Prop XL, Esc II, P. 180.

⁴ Spinoza, B. *Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza Editorial S.A, 2006, P. 256

⁵ *Ibídem*, P. 256

y existir en cuanto tal, insistimos, no conlleva reacción alguna, es pura acción, y por ello únicamente cuando sustraemos de la existencia de algo su duración concreta y determinada; tal sustracción *no se da en la duración misma*, sino que es una distinción de razón realizada por una conciencia, llevando su signo, a la cual llamamos *tiempo*.

El tiempo, pues, no es una afección de las cosas, sino un simple modo de pensar o, como ya dijimos, un ente de razón⁶. En efecto, es el *modo de pensar* que sirve para explicar la duración. Es por lo tanto *reacción*, la respuesta que hace la conciencia ante la duración. Spinoza insiste en no confundir tales conceptos “Pues una cosa es investigar la naturaleza de las cosas, y otra, los modos como nosotros las percibimos. Si confundimos una con otra, no podremos entender ni los modos de percibir ni la naturaleza real.”⁷.

En el siguiente punto Spinoza percibe un ámbito ante el cual también podríamos aplicar esta distinción: “Del hecho de que *comparamos unas cosas con otras*, van surgiendo ciertas *nociones*, las cuales, sin embargo, no son, fuera de las cosas mismas, *más que modos de pensar*”⁸. Si estas nociones queremos verlas *fuera del pensamiento*, esto es, en las cosas mismas, hacemos confuso su concepto. “Tales son las *nociones* de: *oposición, orden, conveniencia, diversidad, sujeto, adjunto* y otras similares que puede haber”⁹. Estas consideraciones resultan capitales para comprender firmemente a Spinoza, pues se afirma que nada conviene a nada de manera particular, y que toda comparación, oposición —e incluso, se podría añadir, privación o negación— son meros *modo de pensar*, y que se sigue de ello, que en el mismo *modo de ser* ocurren bajo una única categoría, inseparables: la propia vida de la cosa. En esas nociones, se nombra el término *sujeto* como otra de las ficciones que lleva a cabo la conciencia pero que suponemos constituyente de la realidad¹⁰. La conciencia se adueña de lo concreto y confundiéndolo con lo que ella misma produce, surgiendo las *ilusiones de la conciencia*: La ilusión de la libertad de la voluntad y la ilusión de las causas finales. Dos ficciones puestas por la conciencia reactiva en la naturaleza misma de las cosas, y por lo tanto asumidas como pertenecientes a ella. De esto se sigue la insistencia de Spinoza por acercarnos a la esencia de lo concreto, al *modo de ser de las cosas en Dios* como forma de conocimiento más perfecto.

⁶ *Ibidem*, p. 256.

⁷ *Ibidem*, p. 245.

⁸ *Ibidem*, p. 256.

⁹ *Ibidem*, p. 256.

¹⁰ Resulta inevitable no encontrar el paralelismo con Nietzsche cuando afirma la misma sentencia en su *Genealogía de la moral*.

El afirmar de la voluntad y la vida

Ahora bien, ¿Qué significa que nos acerquemos a la esencia de lo concreto, a su *modo de ser en Dios*? ¿Qué es Dios para Spinoza? Dios no es bajo ningún caso un juez moral trascendente a lo concreto, sino la expresión conceptual usada por Spinoza para denominar *el modo de ser* de cada una de las cosas concretas de la realidad, y por lo tanto *el modo de ser* mismo de lo real. Este *modo de ser* concreto y a la vez universal —este, si se quiere, uno de lo múltiple, ser de lo accidental— no es otra cosa que la *potencia* divina. Con lo que la *manera de ser* de cada singularidad será la expresión de la potencia, su fuerza; en otras palabras, su capacidad de *afirmarse*, de decir *sí*, y por lo tanto de *esforzarse en perseverar en su propia existencia*.¹¹ Esta tarea de *afirmación* supondrá realmente *la acción de la propia existencia* de cada ente, y será llevado a cabo por lo que Spinoza denomina *voluntad*. La voluntad está causada y forzadamente colegida por las afecciones que se dan en el cuerpo¹², a afirmar y a negar. En ese momento el pensamiento se verá impulsado *como voluntad* a afirmar o negar tal idea resultante de la afección. La voluntad por ese mismo motivo no es libre de afirmar o negar lo que se le dé, sino que afirmará o negará según si lo que se le da es *positivo o negativo para la conservación de su modo de ser*.

Por ello, para finalizar la deducción, podría decirse que incluso la negación de la voluntad será vista como cierta *afirmación*. Pues la conservación del modo de ser propio de un ente no es otra cosa que *decir sí a sí mismo*, una auto-determinación; y la negación a aquello pernicioso para la conservación será, asimismo, una *afirmación de su modo de ser*¹³. Con esto alcanzamos un punto clave en la exposición y es que no podemos hablar en Spinoza propiamente de negaciones, privaciones u oposiciones en lo que refiere al plano de los modos de ser, sino que todo: el dolor, las penas, la muerte, la alegría, etc.; todo *afirma* la vida, todo entra en ella, pues no *hay nada fuera*. Esto lo

¹¹ Se alcanza en este punto la definición del concepto clave spinoziano de *conatus*, como aquel esfuerzo de querer seguir perseverando en el ser.

¹² Es decir, todo *modo de pensar* estará siempre causado por un aquello que se dé en el *modo de ser*.

¹³ En la nota al capítulo VII, dice Spinoza: “Resultará sumamente claro que las esencias de las cosas y su necesidad a existir, a partir de una causa dada, *no es nada más que la voluntad determinada o el decreto de Dios*. Por eso la voluntad de Dios nunca nos resulta más clara que cuando *entendemos clara y distintamente las cosas*.” *Ibídem*, p. 275.

manifiesta Spinoza a través de una afirmación total de la *vida* y de los *modos de vivir* comprendiendo la absoluta inmanencia de ella misma¹⁴. La necesidad de Dios como el gesto íntimo que expresa la propia vida, y la aceptación de ello como fuente de afirmación de la potencia de cada individuo.

¹⁴ “Nosotros entendemos por vida la *fuerza* por la que las cosas perseveran en su ser. Y como esa fuerza es distinta de las cosas mismas, decimos con propiedad que las cosas *tienen vida*. La fuerza, en cambio, por la que Dios persevera en su ser *no es más que su esencia*, y por eso hablan muy bien quien llaman *vida a Dios*”. *Ibidem*, p. 275