



UNIVERSIDAD DE SEVILLA.

FACULTAD DE FILOSOFÍA.

DEPARTAMENTO DE ESTÉTICA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

***EL COMERCIO DE LAS COSAS SINGULARES: INTELIGENCIA,
AFECTIVIDAD Y POLÍTICA EN BARUJ SPINOZA.***

AUTOR: JOSÉ PEDRO PIZARRO SUESCUM.

**DIRECTORES: DR. ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR, DR. MARCELINO
RODRÍGUEZ DONÍS.**

TESIS DOCTORAL, 2017

ÍNDICE

Páginas

AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCIÓN	4
ABREVIATURAS	7
BLOQUE 1: RAZÓN E INMANENCIA	10
1. Preliminares: vida y pensamiento.....	10
1.1. <i>Herem</i>	10
1.2. <i>Emendatio</i>	15
2. Ontología de la inmanencia.....	23
2.1. Del <i>Tratado de la enmienda del entendimiento</i> a la <i>Ética</i>	23
2.2. <i>Natura naturans</i>	25
2.3. <i>Natura naturata</i>	29
2.4. La potencia de Dios.....	35
2.5. Contra el creacionismo.....	38
2.6. El ateísmo de Spinoza.....	41
2.7. <i>Contra Descartes, aunque a través de Descartes</i>	51
3. Los obstáculos de la inteligencia: finalidad y superstición.....	54
3.1. Las máscaras de la ignorancia.....	54
3.2. Entender el delirio.....	58
3.3. La enmienda de los prejuicios finalistas.....	64
3.4. La autoridad de la superstición.....	68
3.4.1. Aristóteles.....	71
3.4.2. Bacon.....	73
3.5. Descartes: la emergencia de la <i>Mathesis</i>	75
3.6. Superstición y lectura.....	77
BLOQUE 2: LA VIDA DE LAS COSAS SINGULARES	80
1. Introducción.....	80
2. Orden y conexión.....	81
3. Física de los individuos.....	85
4. El conocimiento perceptivo.....	90
5. Imaginación y necesidad.....	94
6. La emergencia de la razón.....	98
6.1. Sentidos de la experiencia.....	99
6.2. Razón y nociones comunes.....	102
6.3. El trabajo de lo imaginario: trascendentales y universales.....	103
7. Crítica de las facultades del alma cartesianas.....	106
8. El hombre <i>in rerum natura</i>	112
9. Contra Descartes: de la interacción a la identidad.....	116
9.1. La inteligencia de los brutos: saber y autoridad.....	122

9.1.1. Quevedo.....	130
9.1.2. Descartes.....	135
9.2. El ensueño de la libertad.....	138
9.2.1. Descartes: de la duda al sueño.....	138
9.2.1.1. <i>Regulae</i>	139
9.2.1.2. <i>Meditationes</i>	141
9.2.2. Spinoza.....	145
10. <i>Conatus</i> y conocimiento.....	148
10.1. El papel del cerebro en el pensamiento.....	155
11. Amores y odios a través de la imaginación.....	159
12. Adversidades del afecto.....	164

BLOQUE 3: UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS.

1. Introducción.....	169
2. Los filósofos y los políticos.....	171
2.1. Los filósofos.....	171
2.2. Los políticos.....	175
3. Experiencia y método.....	181
4. Afectos y cooperación.....	184
5. El paradójico contractualismo del <i>Tractatus theologico-politicus</i>	188
5.1. Génesis del Estado.....	188
5.2. Democracia y límites del poder.....	191
6. Multitud y potencia: el naturalismo político del <i>Tractatus Politicus</i>	193
6.1. <i>Jus sive potentia</i> : el derecho natural.....	193
6.2. Potencia y génesis del Estado.....	195
6.3. <i>Forma imperii</i> : la física política del <i>Tractatus Politicus</i>	198
Conclusiones.....	201
Bibliografía.....	208

AGRADECIMIENTOS

Ya no recuerdo muy bien cuándo decidí investigar sobre Spinoza. Quizá porque el instante de la decisión es una elaboración engañosa que, sólo *a posteriori*, aparece como tal: un largo proceso que la engañosa memoria reduce a instante decisivo. En cualquier caso, si hay que confiar en una fecha, habrían pasado más de tres años desde que me matriculé en el doctorado. Indudablemente ha llovido, pero también ha escampado, muchas veces. Más razonable sería suponer que fueron varios los instantes decisivos que, al fin, me convencieron de que valía la alegría investigar sobre Spinoza. Y esos instantes tienen nombres propios asociados.

A lo largo de estos últimos años de universidad he tenido la suerte de encontrarme con gente estupenda, tanto dentro como fuera de la universidad; y tengo para mí que sin su consideración y amistad mejor habría sido entregarse a otras tareas. Especial mención, a este respecto, merecen mis queridos amigos Juan Domingo Sánchez, Jesús Ezquerro, Juan Manuel Aragüés, José Luis Rodríguez y Santiago Echandi. Mencionaré asimismo a Javier Aguirre, cuya cálida y sabia conversación me alegró más de un día que se pretendía triste. Con Ángel Alcalá, verdadero maestro, he conocido la utilidad que puede llegar a tener una correspondencia epistolar; y Miguel Ángel Granada tuvo a bien atender algunas consultas mías sobre Bacon con toda amabilidad. Pero también, y ahora ateniéndome al entorno de la Universidad de Sevilla, es de rigor mencionar a Pepe Ordóñez, querido amigo que nos enseñó sobre las trampas de la moral; y a César Moreno, que nos enseñó la importancia del recurso metodológico en filosofía. Y baste esto en lo que concierne a profesorado.

Y si uno no es más que el conjunto de sus encuentros y desencuentros, es menester saludar a mis amigas y a mis amigos. A Manuela, por sus ánimos y su arte, a Iris, por su sincero afecto; también a Lara, por su amistad y atención. Por no hablar de mis queridos amigos, sin cuyos cuidados y ánimos uno sería siempre más desgraciado: Juan, Ángel, Andrés, Cristián, José Ángel, Juanjo, Fernando, Pablo, Juanmi, Manu, Jorge, Enrique, Alberto, y Manolo. Y acaso no sea inoportuno mentar también a Nacho, Fernando, y Álex, con quienes he tenido verdaderas conversaciones filosóficas y libertarias. A todas ellas y a todos ellos, mi más sincera gratitud.

Querría agradecer, como no podía ser de otra forma, la generosidad y lucidez con que me han acompañado mis directores de tesis: los doctores Marcelino Rodríguez Donís y Antonio Hermosa Andújar. Con ellos he aprendido a leer filosofía, pero mi gratitud para con ellos supera sobremanera los límites de lo que es un trabajo académico. Muchísimas gracias, queridos amigos.

Finalmente, cómo no, está la familia, sin cuyo *commercium* habría sido harto difícil conservarse razonablemente. A mi madre, a mi padre y a mi hermano debo una gratitud que no es susceptible de ser escrita en estas páginas. Sin ellos, nada habría sido. No ha sido fácil llegar al final, pero sin ellos no habría sido posible y ni siquiera deseable. No sabría cómo agradecer su apoyo, su amor. Es a ella y a ellos, en cualquier caso, a quienes querría dedicar estas esforzadas páginas que siguen. Valga el homenaje.

INTRODUCCIÓN

I. En TTP VII, verdadero tratado de hermenéutica bíblica, Spinoza ha establecido que la regla universal para interpretar la Escritura consiste en «no atribuirle, como enseñanza suya, nada que no hayamos constatado plenamente por su historia»¹. Sentado esto, nuestro autor se aplica a establecer las tres condiciones que debe tener una historia tal. Por un lado, es imprescindible el conocimiento del hebreo, puesto que incluso los escritos del Nuevo Testamento «aunque fueron divulgados en otras lenguas, empero, hebraizan»². Por otro lado, se requiere recoger las *sententiae* de cada libro y reducirlas a ciertos temas capitales, de modo que puedan aunarse y diferenciarse en función de aspectos comunes. Y puesto que de cara a una adecuada inteligencia del asunto tan pernicioso sería tomar las Escrituras como libros de filosofía como por libros misteriosos, es menester no operar con arreglo a la exigencia de la razón natural, ya que «sólo nos ocupamos del sentido de las oraciones, y no de su verdad»³. Finalmente, la historia de la Escritura debe describir:

(...) los avatares de todos los profetas de los que conservamos algún recuerdo, a saber: la vida, las costumbres y gustos del autor de cada libro; quién fue, con qué ocasión, en qué época, para quién y, finalmente, en qué lengua escribió. Debe contar además los avatares de cada libro: primero, cómo fue aceptado y en qué manos cayó; después, cuántas fueron sus diversas lecturas y quiénes aconsejaron aceptarlo entre los libros sagrados; cómo, finalmente, todos los libros, una vez que todos los reconocieron como sagrados, llegaron a formar un solo cuerpo⁴.

Del mismo modo que en E 3 nuestro autor acomete y perpetra una completa naturalización de la conducta humana, en TTP VII acomete y perpetra una completa naturalización de la enseñanza bíblica⁵; una naturalización que es también una historización. Los textos bíblicos, señala una y otra vez Spinoza, tienen una historia compleja atravesada por diversas circunstancias. Es en este sentido que Sergio Bertelli se ha referido a la *reductio ad hominem* del texto sagrado que Spinoza realiza en el TTP⁶. Ahora bien, en principio parecería que el método que propone Spinoza en TTP VII es un método que, si bien hermenéutico, parecería estar destinado únicamente al análisis de las Escrituras. Y sin embargo, nuestro autor señala que el carácter fantástico de algunas narraciones contenidas en las Escrituras no parece que sea marca exclusiva de tales documentos:

Sé que he leído hace tiempo, en cierto libro, que un hombre, de nombre *Orlando furioso*, solía agitar en el aire cierto monstruo y que atravesaba volando todas las regiones que quería; que él solo mataba cruelmente a un desproporcionado número de hombres y gigantes, y otras fantasmagorías por el estilo, *totalmente imperceptibles al entendimiento*. Ahora bien, yo había leído una historia similar a ésta en Ovidio sobre Perseo; y otra en los libros de los Jueces y de los Reyes sobre Sansón, que degolló, solo y sin armas, a miles de hombres; y sobre Elías, que volaba por los aires y se elevó, finalmente, al cielo en caballos y carro de fuego. Estas historias, repito, son completamente semejantes, y sin embargo damos un juicio

¹ TTP, VII, 2 (G. III, p. 99; tr. cast, p. 197).

² TTP, VII, 2 (G. III, p. 100, 5-6): “quamvis aliis linguis vulgati fuerint, Hebraizant tamen”. Cfr. EP 75 (G. IV, p. 315).

³ TTP, VII, 2 (G. III, p. 100; tr. cast, p. 198).

⁴ TTP, VII, 2 (G. III, p. 101; tr. cast, p. 200).

⁵ Cfr. TOSEL, A. (1984), p. 23, 59-61; MONTAG, W. (2005), p. 27.

⁶ Cfr. BERTELLI, S. (1984), pp. 219-220.

muy distinto de cada una de ellas. Pues decimos que el primero no quiso sino escribir cosas divertidas [*nugas*], el segundo cosas políticas y el tercero cosas sagradas; y lo único que nos persuade [*persuademus*] de ello son las distintas opiniones que tenemos de sus escritores⁷.

Ahora bien, no todo escrito se ajustaría a tal propiedad, es decir, habría escritos que contendrían cosas perceptibles por naturaleza. Y estas cosas, a diferencia de otras cuya oscuridad impediría una adecuada inteligencia de las mismas, podrían sustraerse a los obstáculos relativos a la (dificultad de la) lengua del texto, al requerido conocimiento de la vida del autor, etc. Tal sería, por ejemplo, el caso de los escritos matemáticos de Euclides, el cual «no escribió más que cosas sumamente inteligibles que cualquiera puede explicar fácilmente en cualquier lengua»⁸. Naturalmente, una vez ahí Spinoza aclara qué entiende por cosas perceptibles:

Por cosas perceptibles entiendo no sólo aquellas que se demuestran correctamente, sino también aquellas que solemos aceptar con certeza moral y sin sorpresa alguna, aunque no se las pueda demostrar de ningún modo. Las proposiciones de Euclides las percibe cualquiera antes de demostrarlas. Y así también llamo yo perceptibles y claras a los relatos [*historias*], tanto de cosas futuras como pasadas, cuando no superan la credibilidad humana; e igualmente a los derechos, instituciones y costumbres, por más que eso no pueda ser matemáticamente demostrado. Por lo demás, yo llamo imperceptibles a los jeroglíficos y a los relatos [*historias*] que superan toda credibilidad. Entre estos últimos hay muchos, sin embargo, que pueden ser investigados con ayuda de nuestro método, a fin de captar el pensamiento del autor [*mentem auctoris*]⁹.

En rigor, no parece que el término *cosa perceptible* sea especialmente unívoco, toda vez que podría referirse a cosas no susceptibles de ser demostradas *more geometrico*. Spinoza, así lo creemos, no sólo estaría reconociendo una suerte de distinción entre (valga el anacronismo) literatura científica y literatura no-científica; estaría, además, reconociendo variaciones dentro de la noción misma de *cosa perceptible*. Es claro que el modelo idóneo de racionalidad es el modelo geométrico, pero no puede decirse que sea el único régimen concebible para la inteligencia entendida en un sentido amplio. Entonces, del mismo modo que en el gran postulado que atraviesa la *Ética* es, con Matheron, el principio de inteligibilidad de las cosas, podría decirse que el gran postulado que atraviesa el *Tratado teológico-político* es el *postulado de la legibilidad de los textos*. Ahora bien, el asunto que querríamos plantear aquí es si cabe leer a Spinoza desde sus propias consideraciones sobre la lectura y la escritura. Vamos a ello.

Es menester advertir, como primera aproximación, que el conjunto del pensamiento de Spinoza sigue distintos regímenes de racionalidad. No es lo mismo, en efecto, la correspondencia, donde se tratan temas concretos como cuestiones ópticas o cuestiones relativas a una coyuntura política, que la *Ética*, donde la escritura sigue un orden de razones que, pese a prefacios, escolios, corolarios y recapitulaciones, se pretende riguroso. Y tampoco se puede decir que coincidan del todo la *Ética* y el *Tratado Político*, por más que TP 1 apele a lo establecido con certeza en E 4. Es claro, en definitiva, que cada obra (y teniendo en mente que TIE y TP quedan inconclusas) tiene o responde a diferentes objetivos. Y así, como ha escrito Moreau:

⁷ TTP, VII, 3 (G. III, p. 110; tr. cast, pp. 211-212). Las cursivas son nuestras.

⁸ TTP, VII, 3 (G. III, p. 111; tr. cast, p. 213).

⁹ TTP, VII, 3 (G. III, p. 111; *adnotatio* VIII, p. 253; tr. cast, p. 213, tr. fr. p. 661).

Se puede observar, finalmente, que una tesis única afirma aspectos diversos según el registro discursivo en que se expresa; no se excluye que tan solo pueda revelar el conjunto de sus envites y de sus consecuencias dándose a leer en varios modos de expresión: el diálogo y el tratado, la carta o la exégesis, la demostración matemática o el escolio polémico¹⁰.

En cualquier caso, no parece que Spinoza, a juzgar por lo escrito, considere que no hay más demostración que la matemática o geométrica. En efecto, tanto en el paratexto del TTP como en del TTP Spinoza se sirve del verbo *demonstro*¹¹, y sin embargo no puede decirse (sin retorcer los textos) que sean obras que alojen demostraciones como en el caso de la *Ética*. Se imponen, pues, especiales cautelas a la hora de considerar el conjunto de la producción spinoziana; y tales cautelas tendrían que ver, a nuestro juicio, con esa suerte de identidad postiza que permite la noción de *autor*. Más interesante sería, empero, considerar que en la producción spinoziana conviven diversas circunstancias, diversos encuentros; que se trata, al fin, más que de una obra homogénea y unitaria, de distintos programas de trabajo analíticamente diferenciables. Aunque eso no es óbice para que podamos identificar que hay aspectos y temáticas transversales que sí permiten situar una serie de líneas maestras que atraviesan los mentados programas.

II. El objeto de esta investigación tiene, como hemos querido sugerir en el título, tres grandes referencias: *inteligencia*, *afectividad* y *política*. Es por ello por lo que nuestra manera de leer, y aun de disponer el orden de los asuntos, está inevitablemente marcada por esas tres referencias. De tal manera que en los análisis nos hemos centrado, fundamentalmente, en TIE, E, TTP y TP, es decir allí donde hemos advertido que los temas que nos interesaban eran más y mejor abordados. No obstante, otro de los términos que aparece en el título es *comercio*; y con él querríamos señalar que el pensamiento de Spinoza, tal y como se configura a raíz del TIE, es, ante todo, una *ontología de la relación*. Parejas a estas consideraciones, nos ha interesado especialmente señalar, no sólo en las notas al pie, las que creemos que son referencias fundamentales del pensamiento de Spinoza. Es en este sentido que hacemos continuas remisiones al pensamiento del barroco español, a Descartes, a Bacon; pero también a Aristóteles, Séneca y Lucrecio¹². Todas esas remisiones tienen el propósito explícito de mostrar la genealogía de algunas ideas e intereses especulativos spinozianos. No creemos, empero, que tales remisiones tengan meramente una función de comparsa o de aderezo respecto a unas ideas que tendrían por sí mismas su verdad y su fuerza. Antes al contrario, tenemos la firme convicción de que Spinoza es literalmente ininteligible sin considerar el espacio y el tiempo en que se gestaron y germinaron sus ideas. Y es a raíz de esto que hemos considerado oportuno dedicar parágrafos en que analizamos con relativo detalle algunas de las fuentes spinozianas, especialmente a Descartes pero no únicamente.

Por otro lado, hemos procurado sustraernos, en la medida de lo posible y deseable, a la tentación de leer a Spinoza desde consideraciones ajenas al espacio intelectual en que se fraguaron sus ideas. Siendo así que hemos procurado huir de anacronismos y de interpretaciones tendenciosas en las que se corre el riesgo de que el entusiasmo sustituya al análisis. Es en este sentido que hemos evitado sistemáticamente apelar a autores posteriores en el tiempo a Spinoza, por más que frecuentemente se nos haya

¹⁰ MOREAU, P-F. (2014), p. 16.

¹¹ Cfr. TTP (G. III, p. 3); TP (G. III, p. 273).

¹² Para las diversas tradiciones y referencias que Spinoza moviliza en su filosofía, cfr. MOREAU, P-F. (2012), pp. 48-53; GEBHARDT, C. (2007), pp. 113-114.

antojado, cuando menos, tentador. De modo que la alusión o referencia a autores posteriores la hemos limitado, tanto como hemos podido, al empleo de literatura secundaria. Si ello ha sido así es, en definitiva, porque nos han interesado más las fuentes de Spinoza que el influjo o la suerte del spinozismo en la historia.

En cualquier caso, creemos que estudiar a Spinoza con rigor requeriría, en el límite, una solvencia académica que estamos lejos de tener o de saber poner en juego, puesto que la propia circunstancia e inteligencia de Spinoza nos resultan sobremanera complejas. Y así, como ha escrito Leo Strauss:

Si un autor de la inteligencia de Spinoza, que habla con tanta seguridad de los temas bíblicos más importantes, confiesa simplemente no entender la Biblia, nosotros, por nuestra parte, debemos confesar que no puede ser fácil entenderlo a él¹³.

Baste pensar, a este respecto, en las capacidades lingüísticas de Spinoza: excelente conocedor del hebreo, latinista educado representando comedias latinas, conocedor del holandés, hablante del portugués y del castellano¹⁴. De modo que no hemos hecho sino cuanto hemos podido.

Y es que estamos convencidos de que leer con atención a Spinoza requiere muchísima disciplina, puesto que el comentarista, incluso al margen de sus competencias, tiene que saber hurtarse a la fascinación (bien alimentada por la hagiografía) de la que a menudo es presa quien se adentra en las impetuosas aguas de las obras de nuestro filósofo. Porque es claro que el acostumbrado baño en dichas aguas puede redundar en que uno se sueñe más spinozista que el propio Spinoza; sueño que puede prodigar más un conjunto de encomios relativamente disimulados que una tesis doctoral. Y he ahí el riesgo esencial que ha acompañado a esta investigación: el riesgo de que el *amor fascinado* por la filosofía de Spinoza terminara por arruinar una comprensión medianamente atinada de los objetos de la misma.

ABREVIATURAS

I. Para las referencias a los textos de Spinoza hemos adoptado las abreviaturas que siguen:

KV.....	<i>Korte Verhandeling van God, de Mensch en des Zelvswelstand</i>
PPC.....	<i>Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae</i>
CM.....	<i>Cogitata Metaphysica</i>
TIE.....	<i>Tractatus de intellectus emendatione</i>
TP.....	<i>Tractatus Politicus</i>
TTP.....	<i>Tractatus theologico-politicus</i>
EP.....	<i>Epistolae</i>
adn.....	<i>adnotatio</i>
App.....	<i>appendix</i>
Aff.def.....	<i>affectum definitio</i>

¹³ “Cómo estudiar el *Tratado teológico-político* de Spinoza”, en: STRAUSS, L. (2009), p. 187.

¹⁴ Cfr. MESCHONNIC, H. (2015), pp. 235-249.

Ax.....	<i>axioma</i>
cap.....	<i>caput</i>
cor.....	<i>corollarium</i>
dem.....	<i>demonstratio</i>
Def.....	<i>definitio</i>
expl.....	<i>explicatio</i>
lem.....	<i>lemma</i>
sch.....	<i>scholium</i>
P.....	<i>propositio</i>
post.....	<i>postulatum</i>
Praef.....	<i>praefatio</i>

Se proponen algunos ejemplos:

- TTP, III, 8 (G. III, p. 190; tr. cast, p. 93).
 E 3, aff. Def. 14 (G. II, p. 194; tr. cast, p. 221).
 TIE,100-101 (G. II, pp. 36-37; tr. cast, p. 120).
 EP 78 (G. IV; tr. cast, p. 320).
 TP (G. III, cap I & 5, p. 300 ; tr. cast, p. 65).
 KV, I, x, 1 (G. I, p. 49; trad. cast, p. 75).

(Para las traducciones de los textos de Spinoza seguimos, por lo general, la traducción de Vidal Peña para E y las traducciones de Atilano Domínguez para el resto de las obras. Nos hemos servido, asimismo, de la traducción castellana de la E a cargo de Atilano Domínguez (abreviado: AD), de la edición francesa del TTP a cargo de J. Lagrée y P-F. Moreau, y de la edición inglesa (a cargo de S. Shirley) de las Obras Completas de Spinoza. En ocasiones modificamos la traducción castellana utilizada introduciendo corchetes sobre el texto citado; y otras veces indicamos además la referencia a otra traducción que hayamos considerado a la hora de interpretar un pasaje de nuestro filósofo. Sea como fuere, para las citas indicamos la G de Gebhardt, el número del volumen y la página de la edición crítica en que se halla el texto de la obra citada).

II. Para las referencias a los textos de Descartes hemos adoptado las abreviaturas que siguen:

<i>CM</i>	<i>Compendium musicae</i>
<i>Regulae</i>	<i>Regulae ad directionem ingenii</i>
<i>DM</i>	<i>Discours de la méthode</i>
<i>Dioptrique</i>	<i>Dioptrique</i>
<i>Le Monde</i>	<i>Le Monde ou traité de la lumière</i>
<i>Meditationes</i>	<i>Meditationes de prima philosophia</i>
<i>Principia</i>	<i>Principia philosophiae</i>
<i>PA</i>	<i>Les passions de l'âme</i>
<i>TH</i>	<i>Traité de l'homme</i>
<i>Recherche</i>	<i>Recherche de la vérité par la lumière naturelle</i>
<i>Notae</i>	<i>Renati Des Cartes Notae in Programma quoddam, sub finem anni 1647 in Belgio editum, cum hoc titulo: Explicatio mentis humanae, sive animae rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit</i>

Se proponen algunos ejemplos:

Meditationes, IV (AT, VII, 30; tr. cast, p. 45).

DM, III (AT, VI, 40; tr. cast, p. 70).

Regulae, VII (AT, X, 390; tr. cast, p. 125).

(Para las referencias al texto cartesiano, damos la referencia a la edición crítica de Adam-Tannery, seguidas, las más de las veces, de la referencia a la traducción castellana. En el caso de que no se explicita la traducción empleada, ello se deberá a que nos vimos impelidos a volver sobre el original y arriesgar una interpretación que, si bien deudora de las traducciones de las que nos hemos servido, pretende incidir en la importancia de algunos términos o giros cartesianos. Todo ello será debidamente resaltado entre corchetes).

III. Para las referencias a los textos de Aristóteles hemos adoptado las abreviaturas que siguen:

<i>EN</i>	<i>Ética a Nicómaco</i>
<i>EU</i>	<i>Ética a Eudemo</i>
<i>Met</i>	<i>Metafísica</i>
<i>Phy</i>	<i>Física</i>
<i>DA</i>	<i>Acerca del alma</i>
<i>DC</i>	<i>Acerca del cielo</i>
<i>Pol</i>	<i>Política</i>
<i>Poet</i>	<i>Poética</i>
<i>Ret</i>	<i>Retórica</i>
<i>GA</i>	<i>Sobre la reproducción de los animales</i>
<i>PA</i>	<i>Sobre las partes de los animales</i>

(Para las traducciones de los textos de Aristóteles nos hemos servido de las traducciones que se indican en bibliografía. Por lo general, nos hemos servido de ediciones bilingües, bien griego-castellano, bien griego-inglés. En cualquier caso, se señalará con claridad qué ediciones hemos tenido a la vista para las citas o referencias).

IV. Para las referencias a los textos de Séneca hemos adoptado las abreviaturas que siguen:

<i>DI</i>	<i>De ira</i>
<i>DP</i>	<i>De providentia</i>
<i>DVB</i>	<i>De vita beata</i>
<i>DTA</i>	<i>De tranquillitate animi</i>
<i>EP</i>	<i>Epistulae ad Lucilium</i>
<i>DC</i>	<i>De constantia</i>

(Para las traducciones de los textos de Séneca seguimos (excepto para *DVB* y *DTA*), para el texto latino, ediciones bilingües (latín-inglés) seguidas, a su vez, de la traducción al castellano. Unas y otras se indican en la bibliografía).

BLOQUE I: RAZÓN E INMANENCIA.

1. Preliminares: vida y pensamiento.

1.1. *Herem*

“No he de callar, por más que con el dedo,
ya tocando la boca, o ya la frente,
silencio avises o amenaces miedo”.

(Francisco de Quevedo)

En el folio 408 del *Livro dos Acordos da Naçam* se conserva la célebre acta de excomunión de Spinoza, leída en la Sinagoga de Amsterdam el 27 de julio de 1656:

Los señores del Mahamad os hacen saber que, habiendo tenido conocimiento de Baruch de Espinosa, se esforzaron, por diferentes medios y promesas, en apartarlo de su mala senda. No pudiendo poner remedio a ello, y recibiendo, por el contrario, cada día más amplias informaciones sobre las horribles herejías que practicaba y enseñaba y sobre los actos monstruosos que cometía, y sabiendo todo eso por numerosos testigos dignos de fe que declararon acerca de todo en presencia del tal Espinosa, quien se reconoció culpable. Examinado todo lo cual, los Señores del Mahamad decidieron que el citado Espinosa fuera excluido y separado de la nación de Israel, mediante la aplicación del *herem* siguiente.

Con la sentencia de los ángeles y la palabra de los santos, excluimos, expulsamos, maldecimos y execramos a Baruch de Espinosa con el acuerdo de toda nuestra santa comunidad, en presencia de los libros santos y de los seiscientos trece mandamientos que en ellos se encierran. Formulamos este *herem* como Josué lo formuló contra Jericó. Lo maldecimos como Elías maldijo a los niños y con todas las maldiciones que están escritas en la Ley. Maldito sea de día, maldito sea de noche; maldito sea durante el sueño y durante la vigilia. Maldito sea al entrar y al salir. Quiera el Eterno jamás perdonarle. Quiera el Eterno alumbrar contra este hombre toda Su cólera y volcar sobre él todos los males mencionados en el libro de la Ley. Que su nombre sea borrado de este mundo y que para toda la eternidad quiera Dios separarlo de todas las tribus de Israel y afligirlo con todas las maldiciones que la Ley contiene. Y a vosotros, los que permanecéis apegados al Eterno, vuestro Dios, que Él os conserve la vida. Sabed que no debéis tener con él comunicación alguna, ni oral ni escrita, ni hacerle ningún favor, ni permanecer con él bajo techo, ni acercársele a menos de cuatro codos, ni leer cosa alguna por él escrita¹⁵.

27 de julio de 1656. Tal parece haber sido la fecha de nacimiento del Spinoza filósofo que, ya fuera de la comunidad, recibe con ecuanimidad la rigurosamente cruel expulsión y maldición que, con unanimidad terrible, le ha sido prescrita. En cierto modo, el citado texto condensa toda una cosmovisión, toda una moral basada en la trascendencia y sus instancias que, no en vano, será el blanco más explícito de la producción intelectual spinoziana. De acuerdo con Lucas, Spinoza no habría lamentado demasiado ésta su pretendida proscripción:

Tan pronto lo supo, se dispuso a la retirada. Y, muy lejos de asustarse, dijo a quien le trajo la noticia:

¹⁵ Citado en: ALBIAC, G. (2013), pp. 1-2. Sobre el *herem*, cfr. NADLER, S. (2004), pp. 168ss; ALBIAC, G. (2013), pp. 1-13; POPKIN, R.H. (2004), pp. 27-38.

— «¡Enhorabuena! No se me fuerza a nada que no hubiera hecho por mí mismo de buen grado, de no haber temido el escándalo. Pero, ya que se lo quiere así, entro con júbilo por el camino que se me ha abierto y con el consuelo de que mi salida será más inocente que la de los primeros hebreos de Egipto, aunque mi subsistencia no esté mejor garantizada que la suya. No me llevo nada de nadie y, cualquier injusticia que se me haga, puedo gloriarme de que no haya nada que reprocharme»¹⁶.

Sea o no históricamente cierta la narración de Lucas, no cabe duda de que muy pronto ha tenido nuestro filósofo experiencia del poder de las pasiones sobre la vida humana; poder que puede cegar y aun envilecer a los hombres de tal modo que combatan entre sí más bien que cooperen. Y es que, como bien lo recordará en la *Ethica*,

(...) cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan según su propio ingenio [*ex ipsius ingenio*], y como todos apetecen lo mismo, se estorban los unos a los otros, y, queriendo ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí¹⁷.

La experiencia del *herem*, fácil es imaginarlo, bien podría haber sido un primer aviso para nuestro autor de la incompatibilidad profunda entre la crítica filosófica y los poderes establecidos sobre cierta noción de trascendencia. Esta incompatibilidad no es banal, y bien sabemos que se ha cobrado vidas: no en vano el siglo XVII se inaugura con las cenizas de Bruno en Campo de las flores¹⁸... No es un caso aislado el de Bruno: una suerte parecida corrió Vanini, no sin antes habersele cortado la lengua. Y puesto que «la experiencia enseña sobradamente que los hombres no tienen sobre ninguna cosa menos poder que sobre su lengua»¹⁹, es preciso saber escribir, saber hablar con cautela:

(...) me agrada que mis modestas lucubraciones [escribe Spinoza a Simon de Vries] le resulten útiles a usted y a nuestros amigos. Pues así, aunque estén ausentes, hablo con ustedes desde mi ausencia. Ni tiene por qué envidiar a Caserio; pues nadie me resulta más enojoso que él y con nadie he procurado ser más reservado. Por eso quisiera prevenirle a usted y a todos los conocidos de que no le comuniquen mis opiniones hasta que sea un poco más maduro. Aún es demasiado niño y poco constante, más amante de la novedad que de la verdad. Espero, no obstante, que dentro de pocos años él mismo se corregirá de estos defectos juveniles; aún más, en cuanto puedo juzgar por su natural propio [*quantum ex ipsius ingenio judicare possum*], casi estoy seguro de ello²⁰.

En un espacio intelectual y afectivo en que la demarcación entre razón y fe y, en consecuencia la autonomía de la razón respecto de la fe no aparece como evidente, se impone la prudencia como exigencia del filósofo:

Nadie que preste un mínimo de atención, puede ignorar que para poseer una idea exacta de la fe, se requiere, ante todo, saber que la Escritura ha sido acomodada [*accommodata*], no sólo a la capacidad de los profetas, sino también a la del variable e inconstante vulgo judío. Pues quien acepta indiscriminadamente todo lo que hay en la Escritura como doctrina universal y absoluta acerca de Dios y no distingue qué es lo que ha sido acomodado [*accommodatum*] al vulgo, no podrá menos que confundir las opiniones vulgares con la doctrina divina, de dar las invenciones [*commenta*] y caprichos de los hombres por enseñanzas divinas y de abusar de la autoridad de la Escritura. ¿Quién no ve, en efecto, que esa es la razón capital de que los sectarios enseñen tantas y tan contrarias opiniones como dogmas de fe [*documenta fidei*] y

¹⁶ DOMÍNGUEZ, A. (1995), pp. 152-153.

¹⁷ E 3P31sch. (G. II, p. 164; tr. cast, p. 198). Cfr. TP (G. III, Cap. 1 & 5, p. 275).

¹⁸ Para las actas del proceso, cfr. BENAVENT, J. (2004).

¹⁹ E 3P2sch. (G. II, p. 143; tr. cast, p. 173).

²⁰ EP 9 (G. IV, p. 42; tr. cast, pp. 118-119). Los corchetes son nuestros.

las confirmen con numerosos ejemplos de la Escritura? Tanto es así que, en Holanda, se ha convertido hace tiempo en un proverbio: *geen ketter sonder letter* (no hay hereje sin letras)²¹

Caute, por lo demás, ha sido la llamada de atención, devenida estrategia filosófica, que a sí mismo se ha aplicado Spinoza. El «*Caute* spinozista no es, pues, una vana fórmula. Es la clave misma de la actitud de Spinoza como escritor filósofo»²². Y el caso es, en efecto, que ya desde sus primeras andaduras intelectuales nuestro autor ha considerado este asunto:

Tan sólo me resta [escribe en la conclusión del *Breve Tratado*] para terminar todo esto, decir a los amigos para los que escribo este tratado: no os admiréis de estas novedades, ya que bien sabéis que una cosa no deja de ser verdad porque no es aceptada por muchos. Y, como vosotros tampoco ignoráis la condición del siglo en el que vivimos, os quiero rogar muy encarecidamente que pongáis cuidado en no comunicar estas cosas a otros. No quiero decir que debáis retenerlas exclusivamente para vosotros, sino tan sólo que, si alguna vez comenzáis a comunicarlas a alguien, no os gué ningún otro objetivo que la sola salvación de vuestro prójimo, con la plena seguridad de que no ha de defraudaros la recompensa de vuestro trabajo²³.

Toda la obra de Spinoza está marcada por una estrategia tal, cuyos reversos exactos fueron, por un lado, la reserva y el temor al que le movían los teólogos y en general los canes del orden: «Porque ellos saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y preservar su autoridad»²⁴; y, por otro, la necesidad de operar sobre las condiciones del discurso heredado. Una necesidad, empero, susceptible de ser transmutada en virtud mediante el trabajo de la *emendatio*:

Spinoza [escribe Steiner] desconfiaba radicalmente no sólo de la vaguedad, de las indeterminaciones polisémicas del lenguaje natural, sino también de las presuposiciones metafísicas y engañosas inherentes al vocabulario que la teología y la filosofía acarrear. De ahí su resolución para purgar su latín de estas excrecencias heredadas, de esos confusos ecos anteriores. Para ello, Spinoza incorpora en sus tratados un léxico propio, un conjunto explícito de definiciones rigurosas (como las lentes que él pulía). Pero incluso esta limpieza no es más que una etapa preliminar; el constructo proposicional de Spinoza se acerca tanto como es posible a lo matemático. La matriz subyacente es la de Euclides: a lo largo de toda la *Ética*, la argumentación por medio de axiomas, teoremas, lemas y pruebas trata de dejar el lenguaje de lado²⁵.

En efecto, cuando Henry Oldenburg, a la sazón secretario de la Royal Society, le anima para que le instruya, «con toda claridad y precisión, sobre el verdadero y primer origen de las cosas»²⁶, Spinoza le responde tal que así:

Por lo que se refiere a su nueva pregunta, de cómo empezaron a existir las cosas y con qué nexos dependen de la causa primera, he compuesto sobre este asunto y, además sobre la sanación [*emendatione*] del entendimiento, un opúsculo completo, en cuya descripción y

²¹ TTP XIV, 1 (G. III, p. 173; tr. cast, p. 309).

²² MISRAHI, R. (1975), p. 47. Cfr. JAQUET, CH. (2008); “Prudencia y melancolía”, en: TATIÁN, D. (2014), pp. 55-63.

²³ KV, 2, Cap. 26 (G. I, p. 112; tr. cast, pp. 167-168). Los corchetes son nuestros.

²⁴ E Iapp. (G. II, p. 81; tr. cast, p. 94).

²⁵ STEINER, G. (2001), p. 152. Los corchetes son nuestros.

²⁶ EP 5 (G. IV, p. 15; tr. cast, pp. 89-90).

corrección me ocupo ahora. Pero a veces desisto de este trabajo, porque todavía no tengo ninguna decisión firme sobre su publicación. Pues temo que los teólogos de nuestra época se ofendan y me ataquen con el odio y vehemencia que les es habitual, a mí que siento verdadero horror hacia las disputas²⁷.

Y lo cierto, a juzgar por lo acaecido, es que Spinoza ha sabido ser prudente, pero asimismo subversivo:

Tiene su gracia [escribe Meschonnic] que el más imprudente de los pensadores haya tomado la prudencia como lema. Cuando Spinoza muestra que la imprudencia forma parte del pensamiento, en tanto sale del mantenimiento del orden²⁸.

Bien es verdad que nuestro filósofo sólo publicará los *Renati Des Cartes Principiorum Philosophia* (1663), y, si bien anónimamente y con pie de imprenta falso, el *Tractatus Theologico-Politicus* (1670). Y sin embargo, esta *subversión prudente*, ni siquiera en la tolerante Holanda de la época le hurtará de acusaciones y controversias; siendo así que apenas dos años después de la publicación de los PPC, nuestro autor se sentirá increpado por un vulgo que no cesará de acusarle de ateo²⁹. Pero, ¿cómo aunar el libre ejercicio de la razón con una vida en sociedad en la que se debe obediencia a las «summae potestates»? ¿Cómo ser, en definitiva, filósofo sin ser enemigo del Estado?:

En la medida (...) en que quienes nada temen ni esperan son autónomos (por el § 10 del capítulo precedente), son también (por el § 14 del capítulo anterior) enemigos del Estado y con derecho se los puede detener³⁰.

La tensión que, creemos, ha captado Spinoza entre una razón que, en el límite, sólo obedece a sus propias prescripciones y un Estado asentado sobre la base de la obediencia a sus instituciones, es manifiesta. Y ello por no mencionar el carácter pasional de los hombres, los cuales, como escribió Maquiavelo, están «más dispuestos a censurar que a alabar las acciones de los demás»³¹. No serían otras las razones de fondo de su rechazo de la cátedra de filosofía que el Elector Palatino le ofreció, aun cuando éste le hubiera garantizado una amplia libertad de filosofar:

(...) no sé dentro de qué límites [escribe Spinoza a J.L. Fabritius] debe mantenerse esta libertad de filosofar, si no quiero dar la impresión de perturbar la religión públicamente establecida; pues los cismas no surgen tanto del amor ardiente hacia la religión cuanto de la diversidad de las pasiones humanas o del afán de contradecir, con el que se suele tergiversar y condenar todas las cosas, aunque estén rectamente dichas³².

Ciertamente, Spinoza ha comprendido el riesgo que entraña la crítica filosófica, riesgo susceptible de neutralizar su envite. Sin embargo, no creemos que Spinoza se haya servido de un doble lenguaje basculando entre un registro exotérico y esotérico en su quehacer filosófico en el intento de acomodar, paulinamente³³, el lenguaje a sus posibles

²⁷ EP 6 (G. IV, p. 36; tr. cast, p. 109).

²⁸ MESCHONNIC, H. (2015), p. 3. Los corchetes son nuestros.

²⁹ Cfr. EP 30 (G. IV, p.166; tr. cast, p. 231).

³⁰ TP, Cap. 3 & 8 (G. III, p. 288; tr. cast, p. 113).

³¹ MAQUIAVELO, N. (2009), *Discorsi*, I, proemio, p. 405

³² EP 48 (G. IV, p. 236; tr. cast, p. 301). Los corchetes son nuestros.

³³ De acuerdo con Spinoza, Pablo, si bien escribe desde la vocación apostólica, no ha sido, en rigor, un profeta, toda vez que en su escritura el razonamiento, y no la revelación, es frecuente. El esquema general de su prédica habría consistido en ser “griego con los griegos y judío con los judíos”; siendo así que en

destinatarios³⁴. Siendo así que para nuestro autor se trata, más bien, de operar sobre el imaginario al que se confronta toda producción filosófica, en el intento por revertir algunos de sus puntos de consenso³⁵. Creemos, en definitiva, que nuestro autor ha entendido el modo en que las pasiones generan *éndoxai*, opiniones o pareceres generales, sobre las que descansan las convicciones de los hombres:

(...) en boca de todos están estas sentencias: hay tantas opiniones como cabezas; cada cual abunda en su opinión; no hay menos desacuerdo entre cerebros que entre paladares. Ellas muestran suficientemente que los hombres juzgan las cosas según la disposición de su cerebro, y que más bien las imaginan que las entienden³⁶.

Y es que tales *éndoxai* no se suprimen a capricho, ya que su lógica de producción y conservación observa, como todo lo demás, una causalidad necesaria. Se entiende entonces que las opiniones son el derecho, es decir, la potencia, de cada cual, «al que nadie puede renunciar»³⁷. Una opinión, en efecto, puede estar fundada en la ignorancia, incluso en un completo disparate, pero ello no le restará consistencia. No en vano: «Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas»³⁸. Por tanto, lo falso no por falso es menos real, toda vez que es expresión de una potencia. Verdad y error no se contraponen, pues, como luz y oscuridad, toda vez que ignorar y errar son cosas diferentes:

ocasiones se habría visto impelido a servirse de modos populares de expresión para acomodarse a la “idiosincrasia de la plebe”. Es por ello por lo que si describe a Dios en términos humanos, lo hace “en razón de la debilidad de la carne”. Cfr. TTP, II, 2 (G. II, p. 42, 22); TTP, IV, 2 (G. III, p. 65, 14); TTP, III, 3 (G. III, p. 54, 29-30).

³⁴ Cfr. “Cómo leer el *Tratado teológico-político* de Spinoza”, en: STRAUSS, L. (2009), pp. 177-247. Desde este punto de vista, las palabras de Ch. Jaquet que siguen se nos antojan imperdibles: “Adaptarse a la capacidad de la plebe no es entonces esconderle la verdad, es al 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”. JAQUET, CH. (2008), p. 17.

³⁵ Desde este punto de vista, la consonancia entre Lucrecio y Spinoza sería manifiesta. En efecto, Lucrecio ha entendido que un pensamiento que cuestiona de raíz las convicciones, especialmente las religiosas, que custodian y dominan las formas de vida no puede presentarse de cualquier manera. Es por ello por lo que conviene intervenir sobre dichas convicciones de un modo estratégico, con la esperanza de revertir sus efectos deletéreos en la medida de lo posible: “Recorro extraviados parajes de las Piérides, de nadie antes hollados. Me agrada descubrir fuentes intactas y de ellas beber; me agrada coger flores recientes y buscar para mi sien una insigne guirnalda en lugares de donde nunca la tomaron las Musas para ceñir la frente de un hombre. Primero, porque enseñé cosas excelsas y me esfuerzo en libertar el ánimo de los apretados nudos de las supersticiones [*primum quod magnis doceo de rebus et artis / religionum animum nodis exsoluere pergo*]; además, porque sobre asunto tan oscuro compongo versos tan luminosos, rociándolos todos con el hechizo de las Musas. Y no parece fuera de razón este método. Pues así como los médicos, cuando tratan de dar a los niños el repugnante ajeno, untan primero de dulce miel los bordes de la copa, para burlar, sólo hasta los labios, la incauta edad de los pequeños y hacerles apurar entre tanto el amargo brebaje, con engaño, sí, pero sin daño, antes para que se repongan de este modo y recobren sus fuerzas; así ahora yo, puesto que nuestra doctrina por lo común parece en exceso amarga a los que no la cataron, y el vulgo se estremece y retrocede ante ella, he querido exponértela en la armoniosa lengua de las Piérides y cómo untarla con la dulce miel de las Musas, por si pudiera de este modo tener tu espíritu suspenso de mis versos, hasta hacerte ver claramente el sistema entero de la Naturaleza y percartarte de su utilidad”. LUCRECIO (1976), Vol. 2, IV, 1-25, pp. 17, 19. Cfr. Vol. 1, I, 80-11, p. 83, 85; I, 921-950, p. 141.

³⁶ E 1app. (G. II, p. 83; tr. cast, p. 96).

³⁷ TTP, XVIII, 2 (G. III, p. 225; tr. cast, p. 391).

³⁸ E 2P36 (G. II, p. 117; tr. cast, p. 141).

(...) cuando miramos el Sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en el hecho de que, al par que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación. Pues, aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de 600 diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que ésta cerca³⁹.

1.2. *Emendatio*

“No hay verdaderos colores en los objetos; que el verde no es verde, ni el colorado, colorado. Y así verás cada día que, de una misma cosa, uno dice blanco y otro negro. Según concibe cada uno o según percibe, así le da el color que quiere conforme al afecto, y no al efecto”.

(Baltasar Gracián)

“No pueden los ojos conocer la naturaleza de las cosas”.

(Lucrecio)

La experiencia cotidiana se revela, para una mente inquieta y ávida de ver mundo, como la constatación de la fragilidad de las cosas. Ante esto, se impone una búsqueda de lucidez y de cordura que inevitablemente atañe a nuestro comercio con las cosas:

Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que frecuentemente ocurren [*occurrunt*] en la vida común son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, no tenían en sí mismas ni bien ni mal alguno salvo en cuanto que mi ánimo era conmovido [*nisi quatenus ab iis animus movebatur*] por ellas, me resolví, finalmente, a investigar si se daba algo que fuera un bien verdadero y de suyo comunicable [*verum bonum et sui communicabile*], y de tal manera que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si se daba algo que, hallado y adquirido, me hiciera gozar eternamente de una alegría [*laetitia*] continua y suprema⁴⁰.

No estamos, así pues, ante un relato de desengaño, tan propio de la conciencia del barroco español; pues el desengaño siempre se manifiesta como desproporción entre una expectativa y unos hechos que la desmienten. Así, por ejemplo, Quevedo narra en *El mundo por de dentro* el encuentro entre un joven admirado por la variedad del paisaje social y un viejo que lo compadece por ingenuo:

-¿Quién eres –dije-, que así te confieras envidioso de mis gustos? Déjame, que siempre los ancianos aborrecéis en los mozos los placeres y deleite, no que dejáis vuestra voluntad, sino que por fuerza os quita el tiempo: tú vas, yo vengo; déjame gozar y ver el mundo.

Desmintiendo sus sentimientos, riéndose dijo:

- Ni te envidio ni te estorbo, antes te tengo lástima. ¿Tú por ventura sabes lo que vale un día? ¿Entiendes de cuánto precio es una hora? ¿Has examinado el valor del tiempo? (...)

- Eficaces palabras tienes, buen viejo: traído me has el alma a mí, que me la llevaban embelecada vanos deseos. ¿Quién eres, de dónde, y qué haces por aquí?

- Mi hábito y traje dice que soy hombre de bien y amigo de decir verdades, en lo roto y poco medrado; y lo peor que tu vida tiene es no haberme visto la cara hasta ahora. Yo soy el Desengaño (...) Si tú quieres, hijo, ver mundo, ven conmigo, que yo te llevaré a su calle mayor, que es adonde salen esas otras, y allí verás juntos los que por aquí van divididos, sin cansarte, y yo te enseñaré el mundo como es, que tú no alcanzas a ver sino lo que parece.

- ¿Y cómo se llama –dije yo- la calle mayor del mundo donde hemos de ir?

³⁹ E 2P25sch. (G. II, p. 117; tr. cast, p. 141).

⁴⁰ TIE, I (G. II, p. 5).

-Se llama –respondió– Hipocresía, calle que empieza con el mundo y se acabará con él: y no hay nadie casi que no tenga una casa, un cuarto o un aposento en ella⁴¹.

Es clara, en efecto, la distancia entre el punto de vista quevediano y el punto de vista spinoziano⁴². La lucidez spinoziana, como tendremos ocasión de mostrar con detenimiento, no oscila entre la sátira y la censura, no descubre la intrascendencia de lo cotidiano para refugiarse en la trascendencia; no se complace en una operación engañosa que aspire a transmutar la impotencia en virtud:

Es, pues, cierto, que son quienes más desean la gloria los que más claman acerca del mal uso de ella y la vanidad del mundo. Y esto no es privativo de los ambiciosos, sino común a todos aquellos a quienes la fortuna es adversa y son de ánimo impotente⁴³.

No obstante, el relato spinoziano tampoco narra un impulso ingenuo que se sabe afortunado de antemano: «Digo me resolví finalmente, porque, a primera vista, me parecía temerario querer dejar una cosa cierta por otra todavía incierta»⁴⁴. Se impone, entonces, una *emendatio*: «Exigencia de vivir otra vida que no sea la de las repeticiones, la del simulacro»⁴⁵.

Emendatio es un sustantivo, formado a partir del verbo *emendo*, que significa enmienda⁴⁶, corrección, reforma e incluso cura o sanación. De acuerdo con Macherey, *emendatio* sería el equivalente latino del griego κάθαρσις, término técnico de la medicina que significa, literalmente, purificación⁴⁷. El sustantivo *emendatio*⁴⁸, así como el verbo *emendo*⁴⁹ aparecen en varias ocasiones en la escritura spinozista, acaso con

⁴¹ QUEVEDO. (1999), pp. 71-72. Spinoza poseía en su biblioteca varios volúmenes de Quevedo, tres concretamente: *Poesías dedicadas al señor Luis de Benavides etc.* (Bruselas, Fr. Poppens, 1661); *Obras dedicadas a su excelencia el marqués de Caracena* (Vol. 2, Bruselas, Fr. Poppens, 1660); y *La cuna y la sepultura* (Madrid, M^a Quiñones, 1643).

⁴² Para una confrontación general entre el parecer spinozista y el parecer quevediano, cfr. BLANCO, C. “Quevedo y Spinoza”, en: DOMÍNGUEZ, A. (1994), pp. 191-199.

⁴³ E 5P10sch. (G. II, p. 288; tr. cast, p. 342).

⁴⁴ TIE, 2 (G. II, p.5): “Dico *me tandem constituisse*: primo enim intuitu inconsultum videbatur, propter rem tunc incertam certam amittere velle”.

⁴⁵ ALBIAC, G. (2013), p. 429.

⁴⁶ El sustantivo *enmienda*, así como el verbo *enmendar*, son registrados en el *Tesoro* de Covarrubias. Cfr. DE COVARRUBIAS (1994), p. 462.

⁴⁷ Cfr. MACHEREY, P. (2001), p. 269. El término κάθαρσις, como es sabido, es aquel con que Aristóteles designa la función de la tragedia: “Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación [κάθαρσιν] de tales afecciones”. ARISTÓTELES. (1999), *Poética*, 1449b 24-28, p. 145.

⁴⁸ Este término aparece en un par de ocasiones en el *Novum Organum* de Francis Bacon, así como una vez en la edición latina del *Discours de la méthode* que Spinoza manejó. Cfr. *Works*, Vol. 1, NO I, 129, p. 335; II, 52, p. 538; *Dissertatio*, I (AT, VI, 541; texto francés: AT, VI, 4).

⁴⁹ Este verbo aparece en cinco ocasiones en el *Novum Organum* de Francis Bacon. Cfr. *Works*, Vol. 1, praef. p. 203: *emendant*; I, 25, p. 247: *emendari*; I, 89, p. 300: *emendatae*; I, 118, p.324: *emendari*; II, 15, p. 383: *emendanda*. De la correspondencia con Henry Oldenburg se desprende claramente que Spinoza conocía el *Novum Organum*. Cfr. EP 2 (G. IV, pp. 8-9; tr. cast, p. 82); EP 6 (G. IV, p. 25; tr. cast, p. 98). Por otro lado, el mentado verbo aparece en varias ocasiones en la escritura de Descartes. Señalemos, sin ánimo de exhaustividad, algunas: *Meditationes*, VI (AT, VII, 80): *emendandum*; Íbid, VI (AT, VII, 89): *emendare*; *Regulae*, VII (AT, X, 388): *emendandam*; Íbid, XI (AT, X, 409): *emendari*; Íbid, XIV (AT, X, 442): *emendare*. Señalemos, por último, que el verbo *emendo* aparece en tres ocasiones en la edición latina del *Discours de la méthode* que Spinoza manejó. Cfr. *Dissertatio*, II (AT, VI, 541): *emendatur*; Íbid, (AT, VI, 548): *emendare*; Íbid, (AT, VI, 551): *emendando*.

inspiración baconiana y cartesiana. No en vano, una de sus primeras obras, aunque inconclusa, lleva por título *De intellectus emendatione*. Creemos que el empleo del término *emendatio* pone de relieve que lo que está en juego no es únicamente un asunto epistemológico sino, además, y acaso principalmente, un asunto ético-político que tiene por objeto producir las condiciones de una vida buena. O dicho de otro modo: producir las condiciones sobre las que podemos optimizar nuestra potencia. Así pues, por un lado:

Hay que idear [*excogitandus*] el modo mismo de curar el entendimiento [*modus medendi intellectus*] en cuanto sea posible al inicio; purificarlo para que logre entender las cosas óptimamente [*optime*] y sin error⁵⁰.

Aunque por otro, se trata de perfeccionar y de corregir la debilidad (*imbecillitas*) de la naturaleza humana, tarea que necesariamente se ha de realizar en común. Se trata, en definitiva de:

(...) adquirir una tal naturaleza y esforzarme en [*conari*] que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo⁵¹.

El paralelismo entre filosofía y medicina resulta, así las cosas, manifiesto⁵². No en vano, los bienes que persigue el vulgo, esto es, riquezas, honores y placeres, son cosas que:

(...) no sólo no nos ofrecen [*conferunt*] ningún remedio para conservar nuestro ser, sino que incluso y con frecuencia causan la muerte de quienes las poseen y siempre causan la de aquellos que son poseídos por ellas⁵³.

El término *remedium*, que traduce el griego φάρμακον, es un término técnico de la medicina. *Remedium* es aquello que se aplica al enfermo con vistas a su curación; y no por casualidad en la quinta y última parte de la *Ethica* Spinoza se servirá de la expresión

⁵⁰ TIE, 16 (G. II, p. 9).

⁵¹ TIE, 14 (G. II, p. 9; tr. cast, p. 80).

⁵² El paralelismo entre medicina y filosofía se halla en multitud de filósofos antiguos, como por ejemplo en Epicuro: “Vana es la palabra de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre. Pues así como ningún beneficio hay de la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay de la filosofía si no expulsa la dolencia del alma”. Fr. 221 *Us*. GARCÍA GUAL, C. (2002), p. 59. Dicho paralelismo tendrá buena fortuna en filósofos transidos de estoicismo como Cicerón y Séneca. Cfr. CICERÓN. (2005), III, p. 265: “Existe ciertamente una medicina del alma, la filosofía, cuya ayuda no hay que buscarla, como en las enfermedades del cuerpo, fuera de nosotros, y debemos esforzarnos con todos nuestros recursos y fuerzas para ser capaces de curarnos a nosotros mismos”; SÉNECA. (1979), *EP*, VIII, 2, p.36 (tr. cast, pp. 118-119): “Me he apartado no sólo de los hombres, sino de los negocios y principalmente de mis negocios: me ocupo de los hombres del futuro. Redacto algunas ideas que les puedan ser útiles; les dirijo por escrito algunos consejos saludables, cual preparados de útiles medicinas, una vez he comprobado que son eficaces para mis úlceras, las cuales, si bien no se han curado totalmente, han dejado de agravarse”; SÉNECA. (1970), *EP*, LXXVIII, 3, p. 182 (tr. cast, pp. 466-467): “Los consuelos que entonces tuve te los diré a condición de manifestarte antes que la misma meditación a la que me entregaba tuvo el efecto de una medicina. Nobles motivaciones de consuelo se truecan en remedio, y todo cuanto levanta el espíritu, aprovecha también al cuerpo. Son nuestros estudios los que me salvaron. Pongo en el haber de la filosofía mi restablecimiento, mi recuperación; a ella le debo la vida, nada menos”.

⁵³ TIE, 7 (G. II, p. 7; tr. cast, p. 78).

*remedia affectuum*⁵⁴, puesto que el conocimiento de los propios afectos de de suyo terapéutico. Y es que, ciertamente, nuestros afectos, o, más concretamente los objetos de nuestros afectos, nos pueden llevar a la desdicha:

Me parecía a mí que todos estos males [a saber: los que se siguen del amor a las cosas perecederas y volubles] tenían su origen en haber puesto toda la dicha o desdicha en la calidad del objeto al que nos adherimos por el amor. Pues aquello que no se ama, no provoca nunca luchas, ni tristeza, ni pereza, ni envidia, si otro lo posee, ni temor ni odio, ni, en una palabra, ninguna conmoción del ánimo [*nullae commotiones animi*]⁵⁵; pero todo eso sucede cuando se aman cosas que pueden perecer, como son todas esas de que acabamos de hablar⁵⁶.

Ante esto, se impone establecer unas *regulae vivendi* mientras que la *emendatio intellectus* está en ciernes. Tales reglas conciernen tanto a la conservación de la vida como a la conservación de la cordura, si bien tienen un valor vital más que intelectual. Puesto que «es necesario vivir, nos vemos obligados, antes de nada, a dar por válidas ciertas reglas de vida [*vivendi regulas*]»⁵⁷. Tales reglas son las siguientes:

1. Hablar según la capacidad del vulgo y hacer todo aquello que no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestro objetivo [*scopum*]. No son pocas las ventajas que podemos sacar de ahí, si nos adaptamos, cuanto no sea posible, a su capacidad. Añádese a ello que, de ese modo, se dispondrán benévolamente a escuchar la verdad.
2. Disfrutar de los placeres en la justa medida en que sea suficiente para **proteger la salud**.
3. Finalmente, buscar el dinero o cualquier otra cosa sólo en cuanto es suficiente para **conservar la vida y la salud** y para imitar las costumbres ciudadanas que no se oponen a nuestro objetivo⁵⁸.

Ocurre, entonces, que más que una *emendatio intellectus* se trata, sobre todo, de una *emendatio vitae*. De ahí que si existe algún valor práctico en las enseñanzas bíblicas éste resida, justamente, en su capacidad de producir *emendationes*:

(...) las narraciones contenidas en el *Antiguo* y en el *Nuevo Testamento* son más importantes que las demás historias profanas y que otras historias bíblicas, según la proporción de opiniones salvíficas que de ellas se siguen. Por consiguiente, si uno lee las historias de la Sagrada Escritura y cree en todas ellas, pero no presta atención a la doctrina que ésta pretende enseñar con ellas, ni **enmienda su vida**, es lo mismo que si hubiera leído el *Corán*

⁵⁴ La mencionada expresión aparece cuatro veces en la *Ethica*, todas ellas en la quinta parte. Cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), p. 288. Sobre la importancia de esta expresión, cfr. MACHEREY, P. (1994), Vol. 5, pp. 40-41.

⁵⁵ El término *commotio animi* apenas es frecuente en la pluma de Spinoza. En efecto, sólo se encuentran dos apariciones en la *Ética*: E 4P17sch. (G. II, p. 221); E 5P2 (G. II, p. 281); una en TTP, XIII (G. III, p. 172); y otra en TP (G. III, Cap. 1, & 4, p. 274). Si bien dicho término se halla en Cicerón (*Disputaciones tusculanas*, IV, 6), parece verosímil suponer que el uso spinoziano del término es deudor de la traducción latina de las Pasiones del alma que Spinoza manejó; pues, ciertamente, Desmaretus traducirá *émotions de l'ame* (AT, XI, 349) por *commotiones animae* (DESCARTES, R. (1650), Art. XXVII, p. 34). Cfr. E 5praef. (G. II, p. 279). Los corchetes son nuestros.

⁵⁶ TIE, 9 (G. II, p. 7; tr. cast, p. 78). Los corchetes son nuestros. Sobre el amor en el TIE, cfr. MOREAU, P-F. (2014), pp. 215-228.

⁵⁷ TIE, 17 (G. II, p. 9; tr. cast, p. 81).

⁵⁸ TIE, 17 (G. II, p. 9; tr. cast, p. 81).

o creaciones poéticas escenificables o las crónicas ordinarias, con la atención con que suele hacerlo el vulgo⁵⁹.

El conocimiento, en buena tradición epicúrea⁶⁰, es instrumento para la vida buena: «en primer lugar, lo que hay que hacer, ante todo, es enmendar el entendimiento y hacerlo apto para entender las cosas tal como es menester para conseguir nuestro fin»⁶¹. Por ello medicina, pedagogía y mecánica son ciencias a tener en cuenta; así como las artes, con las que podemos «ahorrar mucho tiempo y esfuerzo en la vida»⁶². Conque a tenor de esto, no debiera extrañar que Spinoza titule *Ethica* a su *opus magnum*, pues ciertamente el orden de razones de la obra está enderezado a explicar sólo aquellas cosas «que pueden conducirnos, como de la mano, al conocimiento de la mente y de su suprema beatitud»⁶³.

Sorprende, ciertamente, que entre las ciencias a considerar para efectuar la enmienda o sanación del entendimiento no mencione Spinoza a la óptica. Y es que si Spinoza se ha interesado vivamente en alguna ciencia no cabe duda de que ésta ha sido, junto con la geometría, la óptica⁶⁴. De su interés por esta ciencia sabemos a partir de tres fuentes diferenciables: por la presencia de ciertos libros en su biblioteca⁶⁵, por su correspondencia⁶⁶ y por las primeras biografías que se dedicaron a su vida y obra⁶⁷. Bien es verdad que Spinoza no realiza contribuciones teóricas en óptica, pero, como apunta Nadler, su interés por el pulimento de cristales «no nació probablemente de necesidades pecuniarias, sino de intereses científicos»⁶⁸. No creemos, pues, que la óptica tenga un papel anecdótico o meramente curioso en la producción filosófica spinoziana, toda vez que cumple un papel primordial como referencia teórica en la crítica del antropomorfismo:

Si nuestros ojos [escribe a Hugo Boxel] fueran más largos o más cortos, o si nuestro temperamento fuera diferente, las cosas que ahora nos parecen bellas, nos parecerían deformes, y las que ahora nos parecen deformes, nos parecerían bellas. Una mano

⁵⁹ TTP, V, 2 (G. III, p. 79; tr. cast, p. 167). Las negritas son nuestras.

⁶⁰ «Si nada nos perturbaran [escribe Epicuro] los recelos ante los fenómenos celestes y el temor de que la muerte sea algo para nosotros de algún modo, y el desconocer además los límites de los dolores y de los deseos, no tendríamos necesidad de la ciencia natural». GARCÍA GUAL, C (2002), p. 146. Los corchetes son nuestros.

⁶¹ TIE, 18 (G. II, pp. 9-10).

⁶² TIE, 15 (G. II, p. 9; tr. cast, p. 80).

⁶³ E 2praef. (G. II, p. 84).

⁶⁴ NADLER, S. (2004), pp. 253-254; pp. 303-305; pp. 359-360. Como ha escrito Deleuze: «Hay que comprender en conjunto el método geométrico, la profesión de pulir lentes y la vida de Spinoza». DELEUZE, G. (2001), p. 23.

⁶⁵ Entre sus libros expresamente dedicados a la óptica, encontramos una traducción latina de la *Dioptrique* cartesiana y la obra de Jacques Gregory titulada *Optica promota* (Londres, 1663). Cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), pp. 209, 210.

⁶⁶ EP 30 (G. IV, p. 165); EP 36 (G. IV, pp. 186-187); EP 39 (G. IV, pp. 193-195); EP 40 (G. IV, pp. 199-201); EP 46 (G. IV, pp. 232-233)

⁶⁷ Cfr. DOMÍNGUEZ, A (1995), p. 46 (Jelles); pp.109-110 (Colerus); p. 159 (Lucas); NADLER, S. (2004), pp. 253-254, pp. 303-305, pp. 359-360.

⁶⁸ NADLER, S. (2004), p. 253. A este respecto, como ha señalado Ramón Andrés: «Los estudios ópticos fueron tan singulares y numerosos que dieron una labor extraordinaria a las imprentas. En el siglo XVII la astronomía y la técnica de las lentes iban de la mano. Los científicos holandeses tuvieron una especial fortuna en estas ciencias, en las que intervino una jerarquía que comprendía tanto al observador celeste como al fabricante de lentes y quien los pulía». ANDRÉS, R. (2013), p. 56. Cfr. pp. 25-75.

hermosísima, vista en el microscopio, parecerá horrible. De suerte que las cosas, consideradas en sí mismas o en relación a Dios, no son ni bellas ni deformes⁶⁹.

Por otro lado, parece evidente que la óptica cumple un papel decisivo en la consideración spinoziana del error, puesto que el conocimiento de ésta permitirá entender las imaginaciones más en virtud de su potencia que en virtud de su verdad:

Y así, cuando los rayos del sol, incidiendo sobre la superficie del agua, son reflejados hacia nuestros ojos, lo imaginamos como si estuviese en el agua aunque hayamos conocido su verdadero lugar; asimismo las restantes imaginaciones por las cuales la mente es engañada [*quibus mens fallitur*] ya indican [*indicant*] la constitución natural del cuerpo, ya un aumento o disminución de su potencia de actuar [*agendi potentiam*], no son contrarias a lo verdadero, y no se desvanecen ante su presencia⁷⁰.

Bien es verdad que los ojos que realmente importan en filosofía son los ojos de la mente (*mentis oculi*)⁷¹ con los que ésta ve y observa las cosas, es decir, las demostraciones mismas⁷². Si bien la producción de estas demostraciones tiene, como condición necesaria, la corrección de unas representaciones imaginarias que, en el límite, nos enloquecen, nos hacen «soñar con los ojos abiertos»⁷³. Como ha escrito Ramón Andrés: «El mismo efecto que produce la curvatura de un cristal en los ojos lo causan las creencias en nuestra mente, las ideas, la política, el arte»⁷⁴.

Un rasgo común que hermana a autores que cabe enfrentar en puntos cruciales como Bacon, Descartes y Spinoza es su coincidencia en la consideración del conocimiento como poder, consideración a la que acompaña el aprecio por todo aquello capaz de aumentar dicho poder. Pues bien, entre los inventos admirables que permiten aumentar nuestro conocimiento/poder sobre la Naturaleza se encuentran, precisamente, los vidrios ópticos. Consideremos por separado la evaluación baconiana y cartesiana de tales inventos.

Cabe distinguir, según Bacon, tres tipos de instancias que ayudan o auxilian a la vista. Permítasenos citar *in extenso*:

Pertencen al primer grupo (dejando de lado a un lado las gafas y similares, que sirven tan sólo para **corregir y eliminar la debilidad de la vista no bien dispuesta** y que, por lo tanto, no añaden nueva información⁷⁵) esas lentes recientemente descubiertas que muestran las minucias latentes de los cuerpos así como sus movimientos y esquematismos ocultos mediante **un gran aumento** de las imágenes. Gracias a estas lentes es posible distinguir, no sin admiración, en una pulga, en una mosca, en pequeños gusanos, la figura y el contorno

⁶⁹ EP 54 (G. IV, p. 252; tr. cast, pp. 319-320).

⁷⁰ E 4P1sch. (G. II, pp. 211-212; AD, p. 188; tr. ing, pp. 323-324).

⁷¹ El término *mentis oculi* se halla en Descartes. Cfr. *Meditationes*, III (AT, VII, 36).

⁷² E 5P23sch. (G. II, p. 296).

⁷³ E 3P2sch. (G. II, p. 144; tr. cast, p. 175). “Advertimos [había escrito ya Spinoza] que la ficción, considerada en sí misma, no difiere mucho del sueño, excepto que en sueños no se presentan las causas que se presentan, a través de los sentidos, a los que están despiertos, en virtud de las cuales éstos coligen que dichas representaciones no son producidas, en ese momento, por las cosas exteriores. El error, en cambio, como enseña se verá, es soñar despiertos y, si es muy evidente, se llama delirio”. TIE, 64, nota 9 (G. II, p. 33; tr. cast, p. 101). Los corchetes son nuestros.

⁷⁴ ANDRÉS, R. (2013), p. 31.

⁷⁵ DE COVARRUBIAS, S. (1994), p. 98: “Antojos. Los espejuelos que ponen delante de la vista para alargarla a los que la tienen corta; invención admirable y de gran provecho para los viejos y los cortos de vista y para no cansarla leyendo o escribiendo”.

preciso del cuerpo así como sus colores y movimientos, hasta ahora invisibles. Dicen incluso que estos lentes permiten ver una línea recta trazada con lápiz o pluma enormemente desigual y torcida, porque **ni el movimiento de la mano** (aunque se le ayude con una regla) **ni la impresión de la tinta o del color son realmente uniformes**. Pero estas desigualdades son tan menudas que resultan **imperceptibles sin la ayuda de esas lentes**.

Al segundo grupo pertenecen esas otras lentes que con *memorabili conatu* descubrió Galileo, mediante las cuales —como si de barcas o naves se tratara— resulta posible abrir y mantener contactos [*commercia*] cercanos con los cuerpos celestes. Mediante ellas se ha podido constatar que la Vía Láctea es un conglomerado o agregado de pequeñas estrellas claramente distinguibles en número, **cosa que los antiguos apenas sospecharon**. Mediante ellas resulta también posible demostrar que los espacios de los llamados orbes planetarios no están completamente vacíos de otras estrellas, sino que el cielo comienza a estar poblado de estrellas antes de llegar al cielo estrellado mismo, aunque esas estrellas son pequeñas como para que resulte **imposible verlas sin la ayuda de esas lentes**.

Al tercer grupo pertenecen esas varas usadas para medir los terrenos, los astrolabios, y otros instrumentos similares, los cuales no amplían el *sensum videndi*, sino que se limitan a **rectificarlo y dirigirlo**⁷⁶.

Para Descartes, por su parte:

Toda la conducta de nuestra vida depende de nuestros sentidos. La vista es el más universal y el más noble de todos y no existe duda alguna de que las invenciones que puedan contribuir a dilatar su poder han de ser las más útiles. Difícil es encontrar alguna que conceda mayor alcance a este sentido que esas maravillosas lentes usadas desde hace poco tiempo y que nos han dado a conocer nuevos astros así como otros nuevos cuerpos sobre la Tierra en número mucho mayor del que hasta entonces habíamos conocido. Pues estas lentes llevando nuestra vista mucho más lejos de lo que estaba acostumbrada a alcanzar la imaginación de nuestros antepasados, parecen habernos abierto el camino para llegar a un conocimiento de la Naturaleza mucho más vasto y perfecto que el que ellos tuvieron⁷⁷.

La idea que tanto Bacon como Descartes ponen en juego no es otra que la superioridad del hombre moderno respecto al antiguo; superioridad que queda patente por el acceso a invenciones de las que los antiguos no disponían. Y es que los antiguos disponían de los espejos⁷⁸, pero no así de las lentes. La potencia del hombre moderno, su capacidad de relacionarse con las cosas, resulta indudablemente superior a la del hombre antiguo:

(...) vale la pena [escribe Bacon] tomar nota de la fuerza, la virtud y las consecuencias de los inventos, especialmente manifiestas en aquellos tres inventos desconocidos de los antiguos y cuyo origen, aunque reciente, es oscuro e ignoto; me refiero a la imprenta, la pólvora y la brújula. Estas tres cosas han cambiado la faz del mundo y las condiciones de la vida humana: la primera en el campo de las letras, la segunda en el ámbito de la guerra y la tercera en la

⁷⁶ BACON, F. (1857), *Works*, Vol. 1, *NO*, II, 39, pp. 445, 446-447, 458 (tr. cast, pp. 304-305, pp. 306-307). Las negritas son nuestras.

⁷⁷ *Dioptrique*, I (AT, VI, 81; tr. cast, p. 59). Sobre la óptica en general y la construcción de lentes en particular *chez* Descartes, cfr. SHEA, W.R. (1993), pp. 212-231, pp. 269-279; TURRIÓ, S. (1985), pp. 261-262.

⁷⁸ Cfr. ANDRÉS, R. (2013), pp. 56-57. Pensemos, por ejemplo, en el detallado tratamiento lucreciano de los espejos, parejo a su explicación de los *simulacra*. Cfr. LUCRECIO. (1976), Vol. 2, IV, 292-347. Sobre lo que podríamos llamar, quizá con entusiasmo, *importancia cultural de los espejos*, pueden verse las apasionadas líneas que Covarrubias escribe en su *Tesoro*. En estas líneas, además de referencias clásicas y bíblicas, hallamos la vinculación, típicamente barroca, entre el *desengaño* y los espejos. Cfr. DE COVARRUBIAS, S. (1994), pp. 507-508.

navegación. Ellas han causado innumerables cambios, de forma que ningún imperio, ninguna secta, ninguna estrella parece haber ejercido mayor eficacia y mayor influjo sobre las cosas humanas que el ejercicio por estos inventos mecánicos⁷⁹.

En lo tocante a las lentes, empero, ocurre que éstas han aumentado y afinado nuestra potencia perceptiva abriendo un mundo hasta entonces insospechado, así como subvirtiendo las relaciones entre realidad y apariencia o verdad y falsedad:

(...) si el icterico [escribe Descartes] se persuade de que las cosas que ve son amarillas, este su pensamiento estará compuesto de aquello que su imaginación le representa y de lo que toma de sí, a saber, que aparece el color amarillo, no por defecto de la vista [*non ex oculi vitio*], sino porque las cosas vistas son realmente amarillas. De donde se concluye que nosotros sólo podemos engañarnos en cuanto que nosotros mismos componemos de algún modo las cosas que creemos⁸⁰.

Hemos tenido ya ocasión de señalar que Spinoza conoció el *Novum Organum* de Bacon, así como que poseía en su biblioteca un ejemplar de la traducción latina de la *Dioptrique* cartesiana. Ahora bien, creemos que el impacto de la segunda obra es indudablemente mayor, como muestran las epístolas 39 y 40 a Jelles, en las que nuestro filósofo critica aspectos fundamentales de la óptica geométrica del francés:

[Descartes] considera que la única causa por la cual las imágenes que se forman en el fondo del ojo son mayores o menores, consiste en el cruce de los rayos que proceden de los distintos puntos del objeto, es decir, en que comiencen a cruzarse más lejos o más cerca del ojo. Por tanto, no tiene en cuenta la magnitud del ángulo que forman esos rayos, cuando se cruzan en la superficie del ojo. Y, aunque esta última causa es la principal que hay que señalar en los telescopios, parece que él quiso pasarla en silencio. Sospecho que no conocía ningún medio de reunir aquellos rayos paralelos, que proceden de los distintos puntos del objeto, en otros tantos puntos: por eso no logró determinar matemáticamente dicho ángulo⁸¹.

No obstante, pese a las distancias críticas que Spinoza toma respecto de Cartesius, parece relevante que los verbos con que el traductor al latín de la *Dioptrique* indica el efecto del uso de las lentes en la vista sean, respectivamente, *augeo* y *juvo*⁸², a saber: los mismos verbos con que Spinoza indica la expansión de nuestra potencia y de nuestro conocimiento⁸³.

A tenor de todo lo dicho, no nos parece en absoluto descabellada la observación de Juan Domingo Sánchez con que cerramos esta introducción:

La *emendatio intellectus* spinoziana podría quizás remitirse al problema óptico de la corrección de las diversas proyecciones de lentes y de espejos, al cálculo *more geometrico* de los ángulos adecuados de incidencia y refracción⁸⁴.

⁷⁹ BACON, F. (1857), *Works*, Vol. 1, *NO*, I, 129, p. 336 (tr. cast, p. 176). Cfr. FARRINGTON, B. (1971), pp. 15-18. Sobre las artes mecánicas en el siglo XVII, cfr. ROSSI, P. (1970), pp. 99-138. Los corchetes son nuestros.

⁸⁰ *Regulae*, XII (AT, X, 423; tr. cast, p. 129). Los corchetes son nuestros. Cfr. LUCRECIO (1976), Vol. 2, IV, 306-311, p. 41; IV, 379-386, p. 43.

⁸¹ EP 39 (G. IV, pp. 193-194; tr. cast, pp. 261-262).

⁸² Cfr. *Dioptrice*, I (AT, VI, 584).

⁸³ Para las ocurrencias de ambos verbos, 36 para ambos, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A & TOMBEUR, P. (1977), pp. 47-48, p. 192.

⁸⁴ SÁNCHEZ, J.D. (1988), p. 209.

2. Ontología de la inmanencia.

2.1. Del Tratado de la enmienda del entendimiento a la Ética.

“¡Muertos ocultos! Están bien: la tierra
Los recalienta y seca su misterio.
Sin movimiento, arriba, el Mediodía
En sí se piensa y conviene consigo...
Testa completa y perfecta diadema,
Yo soy en ti la secreta mudanza”.

(Paul Valéry)

Desde sus primeras andaduras filosóficas, Spinoza ha señalado la manifiesta relación entre la fuerza y la inteligencia de los individuos:

(...) así como los hombres, usando al comienzo instrumentos innatos, consiguieron fabricar, aunque con gran esfuerzo y escaso éxito, algunos objetos sumamente fáciles, y, una vez fabricados éstos, confeccionaron otros más difíciles con menos esfuerzo y más perfección, y así, avanzando gradualmente de las obras más simples a los instrumentos, consiguieron efectuar con poco trabajo tantas cosas y tan difíciles; así también el entendimiento, con su fuerza natural, se forja instrumentos intelectuales, con los que adquiere 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 el culmen de la sabiduría [*culmen sapientiae*]⁸⁵.

Ocurre entonces que el conocimiento mismo se define como cierta relación de la mente con la naturaleza⁸⁶, o mejor: como la capacidad de la mente para deducir unas cosas de otras en la medida en que entre éstas existen *commercium*:

Señalemos además que la idea, en cuanto objetiva, se comporta exactamente igual que su ideado [*ideatum*], en cuanto real. De ahí que, si se diera [*daretur*] en la Naturaleza algo que no tuviera comercio [*commercii*] alguno con otras cosas, su esencia objetiva, aun cuando se diera [*daretur*], como debería convenir exactamente con la esencia formal, tampoco tendría comercio [*comercii*] alguno con otras ideas, es decir, nada podríamos concluir de ella. Por el contrario, aquellas cosas que tienen comercio [*commercium*] con otras, como son todas las que existen en la naturaleza, serán entendidas, y sus esencias objetivas tendrán ese mismo comercio [*commercium*] unas con otras; es decir, que de ellas serán deducidas otras ideas que tendrán, a su vez, comercio [*commercium*] con otras, con lo que aumentarán progresivamente los instrumentos para adelantar en el conocimiento, que es lo que pretendíamos [*conabamur*] demostrar⁸⁷.

⁸⁵ TIE, 31 (G. II, pp. 13-14; tr. cast, pp. 86-87).

⁸⁶ Idea ésta de probable inspiración baconiana, cfr. BACON, F. (1858), Vol. 1, *NO*, praef. p. 195: “*commercium mentis et rerum*”.

⁸⁷ TIE, 41 (G. II, pp. 16-17; tr. cast, pp. 90-91). Advertimos desde ya que, en la mayoría de los casos, verteremos *commercium* por “comercio”, dejando en cierto sentido que el término juegue sobre cierta ambigüedad. Creemos que este término podría haber revestido una especial importancia para Spinoza que, como sabemos, fue comerciante antes de aplicarse a la filosofía. Cfr. NADLER, S. (2004), pp. 121-167. Añadamos a ello que la república holandesa basó su prosperidad en el comercio, el cual se basaba a su vez en la coexistencia de diversas confesiones religiosas en la misma. Sobre la variedad religiosa en el Siglo XVII, cfr. KOLAKOWSKI, L. (1982); sobre el comercio en la Holanda de la época y su relación con la religión y la política, cfr. BERTELLI, S. (1984), p. 212-214; BELTRÁN, M. (1993), pp. 23-40; NEGRI, A. (1993), pp. 23-31; ALBIAC, G. (2013), pp. 98-105.

En consecuencia, todas las cosas que existen en la naturaleza, existen en relación con otras. A nuestro parecer, el término *commercium* es revelador en el pasaje citado, ya que queda ahí esbozada la idea de una relación productiva: «Commercium habere cum aliis rebus est produci ab aliis, aut alia producere»⁸⁸. Es cierto que, en el TIE, Spinoza distingue dos órdenes de realidad que corresponderían, por un lado, a la *serie de las cosas singulares y mudables* y, por otro, a la *serie de las cosas fijas y eternas*⁸⁹. No está claro, a primera vista, cómo habría que entender, así en el párrafo como en la nota de Spinoza, el término *res*. De los cuatro modos de percibir que distingue el TIE, el óptimo sería aquel en el que «una cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima»⁹⁰. En cualquier caso, el uso del término dista de ser unívoco tan pronto como se distingue entre *res creata* y *res increata*⁹¹. Nada extraño, entonces, si la definición perfecta de una increada no podría obtenerse en términos genético-causales, ya que ésta (la cosa increada) sería autorreferencial. La definición de una cosa creada, sin embargo, deberá comprender su causa próxima. Se entiende, en efecto, que hay dos órdenes de realidad, pues la existencia de las cosas singulares y mudables «no tiene conexión alguna con su esencia o (como hemos dicho ya) no es una verdad eterna»⁹².

Ahora bien, ¿cuál es entonces la relación entre ambos órdenes?

Estas cosas singulares y mudables dependen tan íntima y esencialmente (por así decirlo) de aquellas que son fijas, que sin estas cosas fijas y eternas, *aunque son singulares*, debido a su presencia universal y a su vastísima potencia [*potentiam*], serán para nosotros como universales o géneros de las definiciones de las cosas singulares y mudables [*mutabilium*] y causas próximas de todas las cosas⁹³.

Si todas las cosas fueran singulares, entonces el *commercium* entre éstas podría explicar la producción de toda la realidad, así como nuestro poder para conocer todo cuanto nuestra debilidad (*imbecillitas*) no nos vedara:

Pues a la debilidad humana le sería imposible abarcar la serie de las cosas singulares y mudables, tanto por su multitud, que supera todo número, como por las infinitas circunstancias que concurren en una y la misma cosa, cada una de las cuales podría ser causa de la existencia o inexistencia de la misma⁹⁴.

Creemos, empero, que en esta obra se fluctúa entre la idea de *creación* y la idea de *producción*, fluctuación que queda del todo suprimida en el apéndice de la primera parte de la *Ética* desde la negación de toda forma de trascendencia o jerarquía:

Y a quienes preguntan: ¿Por qué Dios no ha *creado* a todos los hombres de manera que se gobiernen por la sola guía de la razón? respondo sencillamente: porque no le ha faltado materia para *crearlo* todo, desde el más alto al más bajo grado de perfección; o *hablando más propiamente* [*magis proprie*], porque las leyes de su naturaleza han sido lo bastante

⁸⁸ TIE, 41, adn. 6 (G. II, p. 19).

⁸⁹ TIE, 100-101 (G. II, pp. 36-37). Cfr. MORFINO, V. (2014), pp. 22-27.

⁹⁰ TIE, 19 (G. II, p. 10; tr. cast, p. 82).

⁹¹ TIE, 96-97 (G. II, p. 35).

⁹² TIE 100 (G. II, p. 36; tr. cast, p. 118).

⁹³ TIE, 101 (G. II, p. 37; tr. cast, p. 118). Las cursivas son nuestras.

⁹⁴ TIE, 100 (G. II, p. 36; tr. cast, p. 118).

amplias como para *producir* todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito, según he demostrado en la proposición 16⁹⁵.

Sería esencialmente *tramposo* transitar de la problemática del *Tratado* a la *Ética* sin mayores explicaciones, mas es cierto que el *Tratado* queda inconcluso (*reliqua desiderantur!*) y que el propio Spinoza parece en un gesto que es a la vez disculpa y advertencia, remitirnos a lo que llama «nuestra filosofía», «mi filosofía», o, sin más, «filosofía»⁹⁶. Aun con ello, sí podemos señalar, con Vittorio Morfino, algunos indicios de la *transitio* entre esta obra inconclusa⁹⁷ y la *Ética*:

La realidad encuentra (...) su principio de orden en la necesidad que mana de la serie de las cosas fijas y eternas, núcleo inteligible de las cosas singulares cuya existencia no ofrece más que relaciones accidentales y aleatorias que no pueden devenir objeto de un conocimiento adecuado. Si pasamos a la *Ética*, fijándonos en la estructura material del texto, encontraremos una variación fundamental respecto al modo de concebir la causalidad. A este propósito, un dato indiscutible, provistos de la indexación informática de la *Ética*, consiste en el hecho de que el término *series* desaparece completamente de la obra, mientras que el término *ordo* se convierte en uno de los ejes centrales de la ontología spinoziana⁹⁸.

2.2. *Natura naturans*

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

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

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

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

(J.L. Borges)

⁹⁵ E 1 (G. II, p. 83; tr. cast, p. 97). Las cursivas son nuestras. No en vano, el verbo *creo*, que aparece un total de 22 ocasiones en la *Ética*, aparece únicamente en el apéndice a E 1, y en escolios; fundamentalmente de E 1 y E2. Todas las ocurrencias de este verbo, excepto en E 4P68sch, tienen una intención polémica, pues el gran trabajo crítico de E 1 y E 2 consiste, como tendremos ocasión de mostrar, en la voladura del imaginario creacionista-voluntarista, tanto a nivel teológico como a nivel antropológico.

⁹⁶ Cfr. TIE, 31, adn.1-2 (G. II, p. 13); TIE, 36 (G. II, p. 15); TIE, 45 (G. II, p. 17); TIE, 51 (G. II, p. 19); TIE, 76, adn.10 (G. II, p. 29); TIE, 83 (G. II, p. 31). El aparato de notas del TIE nos hace pensar que esta obra, incluso independientemente del devenir posterior del pensamiento de Spinoza, es una obra propiamente de *transición*, toda vez que nuestro autor advierte repetidas veces que lo ahí presentado se desarrollará ulteriormente. Sobre la suerte del término *philosophia* a lo largo de la producción spinoziana, cfr. MOREAU, P-F. (2014), pp. 121-135.

⁹⁷ Cfr. MATHERON, A. (1987), pp. 45-53.

⁹⁸ MORFINO, V. (2014), pp. 26-27.

«Todo lo que es, o es en sí, o es en otro»⁹⁹. He aquí la disyunción, rigurosamente exclusiva, que rige la totalidad de la primera parte de la *Ética*. Lo que es *en sí* es, en efecto, Substancia; lo que es *en otro*, modo. Que dicho axioma sea una disyunción exclusiva genera problemas, toda vez que si «entre lo finito y lo infinito no existe proporción alguna»¹⁰⁰, la causación de las cosas finitas no podría atribuirse a una Substancia. Esta Substancia, más adelante identificada con Dios, se caracteriza por su absoluta infinitud, toda vez que está constituida por infinitos atributos; infinitos atributos cada uno de los cuales es, a su vez, infinito «in suo genere». Así las cosas, esta Substancia no puede, en virtud de su absoluta infinitud, ser producida por otra, ya que todo lo que es producido lleva en sí la marca de su finitud. Esta Substancia, en efecto, es posición ontológica absoluta, ya que su existencia está contenida en su esencia. Es, por tanto, necesariamente libre, pues existe «en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar»¹⁰¹; o, como escribe Spinoza a H. Oldenburg, «por la fruición infinita de existir»¹⁰². Muy al contrario, el modo es algo «finito en su género», algo cuya existencia y operación es necesariamente compelida por causas externas «de cierta y determinada manera»¹⁰³. Dicha expresión, digámoslo con rotundidad, compendia lo fundamental del *De Deo*, a saber: una teoría de la *sobredeterminación causal*. No hay cosa alguna que se hurte o sustraiga a dicha sobredeterminación: «todas las cosas son determinadas por leyes universales de la naturaleza a existir y a operar [*ad operandum*] de cierta [*certa*] y determinada manera [*ratione*]»¹⁰⁴.

Así pues, lo que es, pese dividirse en Substancia y modo¹⁰⁵, está causalmente determinado: bajo la forma de la «libre necesidad»¹⁰⁶ en el caso de Dios, o bajo la forma

⁹⁹ E 1ax1 (G. II, p. 46): “Omnia quae sunt, vel in se, vel in alio sunt”.

¹⁰⁰ EP 54 (G. IV, p. 253; tr. cast, p. 320). Cfr. ARISTÓTELES (1996), *Phy*, 252a 13: “Lo infinito [*tò ápeiron*] no tiene proporción alguna [*oudéna lógon échei*] con lo finito”.

¹⁰¹ E 1def7 (G. II, p.46; tr. cast, p. 48).

¹⁰² EP 11 (G. IV, p. 55; tr. cast, p. 131).

¹⁰³ E 1def7 (G. II, p.46; tr. cast, p. 48): “certa ac determinata ratione”. M. Gueroult ha señalado la inscripción aristotélica de la expresión citada, en griego: “asphalès kai horisménon aítion”. GUÉROULT, M. (1968), p. 76, nota 225. La mencionada expresión, de acuerdo con Macherey, aparece en 71 ocasiones en la *Ética*. MACHEREY, P. (2001), p. 183, nota 1. Para las ocurrencias del adjetivo *certus* en la producción spinoziana, véase: GIANCOTTI, E. (1970), Vol. 1, pp. 141-145 (para la *Ética*, pp. 142-143). Como ha señalado V. Morfino, la expresión *certa ratio*, que también aparece en Terencio (cfr. *Eunuchus*, I, 62), parece tener un claro origen lucreciano. MORFINO, V. (2014), p.100, nota 1. Digamos, ahondando en el apunte de Morfino, que el adjetivo *certus*, que tanto para Lucrecio como para Spinoza indican determinación causal, aparece en el *De rerum natura* en 77 ocasiones; he aquí los versos donde aparece: 1, 107; 1, 168; 1, 169; 1, 176; 1, 189; 1, 203; 1, 406; 1, 521; 1, 526; 1, 554; 1, 561-562; 1, 675; 1, 699; 1, 738; 1, 813; 1, 985; 2, 94; 2, 552, 2, 259; 2, 260; 2, 293; 2, 512; 2, 708; 2, 710; 2, 817; 3, 98; 3, 104; 3, 548-549; 3, 610; 3, 617; 3, 618; 3, 746; 3, 763 (=3, 746); 3, 787; 3, 7-794-795; 4, 87; 4, 218; 4, 370; 4, 475; 4, 1043; 4, 1067; 5, 111; 5, 131 (= 3, 787); 5, 1389 (= 3, 794-795); 5, 505; 5, 507; 5, 526; 5, 549; 5, 582; 5,637-638; 5, 656; 5, 667; 5, 669; 5, 670; 5, 671; 5, 672; 5, 679; 5, 671; 5, 672; 5, 679; 5, 696; 5, 703; 5, 732; 5, 736; 5, 748; 5, 749; 5, 750; 5, 759; 5, 769; 5, 823; 5, 924; 5, 1183; 5, 1346; 5, 1439; 6, 783; 6, 1226. Cfr. LUCRECIO. (1976). Por otro lado, la expresión *certus & determinatus* se halla en Hobbes. Cfr. HOBBS (1993), XII, 1, p. 103.

¹⁰⁴ TTP IV, 1 (G. III, p. 58; tr. cast, p. 137).

¹⁰⁵ Cfr. CM. I, cap. 1 (G. I, pp. 236-237; tr. cast, p. 234): “(...) el ser se divide en sustancia y modo, y no en sustancia y accidente, porque el accidente no es más que un modo de pensar, ya que sólo indica una relación”. Cfr. ALQUIÉ, F. (2003), p. 106. En la *Ética*, como indica Manzini, “el término *accidens* está ausente salvo en la forma coagulada *per accidens*”. MANZINI, F. (2009), p. 133. Cfr., en el mismo sentido, GUÉROULT, M. (1968), p. 65, nota 193. La expresión *per accidens*, que traduce el aristotélico *katà symbebekós*, aparece un total de 13 ocasiones en la *Ética*. Cfr. GUERET, M. & ROBINET, A & TOMBEUR, P. (1977), p. 17.

de «compelida necesidad», caso del modo¹⁰⁷. Siendo así que la *res libera* y la *res coacta* responden a distintas formas de la necesidad: la una es determinada por sí misma (*a se*); la otra por algo otro (*ab alio*)¹⁰⁸. Ambas formas de la necesidad responden, asimismo, a distintas modulaciones de la causalidad que quedan cifradas en el empleo spinoziano del verbo *operor*, para la *res coacta*; y del verbo *ago*, para la *res libera*¹⁰⁹.

Así pues, libertad y necesidad no se oponen diametralmente, toda vez que libertad no implica, de ningún modo, ausencia de determinación o arbitrariedad¹¹⁰:

Que lo necesario y lo libre [escribe Spinoza a Hugo Boxel] sean dos contrarios no es menos absurdo y parece contradecir a la razón, pues nadie puede negar que Dios se conoce a sí mismo y todas las cosas libremente y, sin embargo, todos conceden unánimemente que Dios se conoce necesariamente¹¹¹.

«Todo lo que es, o es en sí, o es en otro»¹¹². He aquí la disyunción, rigurosamente exclusiva, que rige la totalidad de la primera parte de la *Ética*. O se es en sí, o se es en otro: no hay, en consecuencia, equivocidad ni analogía real alguna; no hay *tertium quid* entre Substancia y modo. Y sin embargo, una Substancia es algo esencialmente múltiple, pues está constituida por infinitos atributos, «cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita»¹¹³. Un atributo será infinito en cuanto que expresa una esencia eterna e infinita, pero en cuanto que no la expresa del todo, será infinito en su género (*in suo genere*) y no absolutamente (*absolute*)¹¹⁴:

(...) la substance infiniment infinie de Dieu n'est pas *simple*, mais constituée d'une infinité d'essences différentes de substances. Il paraît donc exclu que l'essence de la substance divine soit révélée par l'essence d'un seul de ses attributs constituants¹¹⁵.

Así pues, la bipartición inicial del ser aparece ahora como tripartita, y esta tripartición se comunica a través de las nociones spinozianas de *explicación* y *expresión*¹¹⁶:

La naturaleza comprende todo, contiene todo, al mismo tiempo debe ser explicada e implicada por cada cosa. Los atributos engloban y explican la substancia, pero ésta comprende todos los atributos. Los modos engloban y explican el atributo del que dependen, pero el atributo contiene todas las esencias de los modos correspondientes. [Y es que], los atributos son como puntos de vista sobre la substancia; pero en el absoluto, los puntos de vista dejan de ser exteriores, la substancia comprende en sí la infinidad de sus propios puntos

¹⁰⁶ EP 58 (G. IV, p. 265): “Ves, pues, que yo no afirmo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad”. Cfr. MACHEREY, P. (1997), p. 51, n.1.

¹⁰⁷ Cfr. CM I, cap. 3 (G. I, p. 241): “Pues es por sí manifiesto que aquello que no tiene ninguna causa, ni interna ni externa, para existir, es imposible que exista”; KV, I, Cap. 6 (G. I, p. 41; tr. cast, p. 85).

¹⁰⁸ E 1def7 (G. II, p. 46). Las cursivas son nuestras.

¹⁰⁹ Para el uso spinoziano de ambos verbos, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A & TOMBEUR, P. (1977), p. 33, pp. 240-241.

¹¹⁰ Cfr. JOACHIM, H.H. (1901), p. 59; GUEROULT, M. (1968), p. 381.

¹¹¹ EP 56 (G. IV, p. 259; tr. cast, p. 328). Los corchetes son nuestros.

¹¹² E 1ax1 (G. II, p. 46): “Omnia quae sunt, vel in se, vel in alio sunt”.

¹¹³ E 1def6expl. (G. II, p. 46; tr. cast, p. 48).

¹¹⁴ Este adverbio, que se refiere a una Substancia en cuanto Substancia, aparece un total de 61 ocasiones en la *Ética*. Cfr. GUERET, M. & ROBINET, A & TOMBEUR, P. (1977), p. 15.

¹¹⁵ GUÉROULT, M. (1968), p. 53.

¹¹⁶ Cfr. DELEUZE, G. (1996), pp. 9-22, pp. 164-180.

de vista. Los modos se deducen de la substancia, como las propiedades se deducen de una cosa definida¹¹⁷.

En cualquier caso, habría una manifiesta prioridad de una Substancia infinita respecto de sus modos, siendo así que en un sentido lógico (y no ya temporal), «una Substancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones»¹¹⁸. Toda relación productiva tiene, como fundamento suyo, lo común entre las cosas relacionadas¹¹⁹, tanto desde el punto de vista estrictamente gnoseológico¹²⁰, como desde el punto de vista estrictamente ontológico¹²¹. Así pues, caso de que hubiera dos substancias con distintos atributos, sería imposible que una pudiera producir (esto es: causar) a otra. De acuerdo con esto, la distinción entre substancias operaría bien al nivel de lo diverso de sus atributos, o bien al nivel de lo diverso de sus afecciones:

Si se distinguiesen por la diversidad de sus atributos, tendrá que concederse que no hay sino una con el mismo atributo. Pero si se distinguiesen por la diversidad de sus afecciones, entonces, como es la substancia anterior por naturaleza a sus afecciones (por la proposición 1), dejando, por consiguiente, aparte esas afecciones, y considerándola en sí, esto es (por la definición 3 y el axioma 6), considerándola en verdad, no podrá ser pensada como distinta de otra, esto es (por la proposición precedente), no podrían darse varias, sino sólo una¹²².

Queda así establecido que, en rigor, «una substancia no puede ser producida por otra substancia»¹²³; pero, no habiendo en la naturaleza sino substancias y sus afecciones, y no habiendo proporción alguna entre lo infinito y lo finito, se concluye que «una substancia no puede, en términos absolutos, ser producida por otra cosa»¹²⁴. Así las cosas, substancia producida (esto es: finita) no sería sino un oxímoron, algo no menos quimérico que un círculo cuadrado. Una substancia, en consecuencia, será necesariamente *causa sui*¹²⁵ e infinita¹²⁶. Por tanto, dada la inconsistencia lógica que la hipótesis de la pluralidad de substancias arrastra consigo, se sigue que «no puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios»¹²⁷.

¹¹⁷ DELEUZE, G. (1996), pp. 13, 18. Los corchetes son nuestros.

¹¹⁸ E 1P1 (G. II, p. 47; tr. cast, p. 49).

¹¹⁹ Por ello, “(...) un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo”. E 1def2 (G. II, p. 45; tr. cast, p. 47). Tomado en su literalidad, este pasaje supone, casi *ab initio*, una posición radicalmente contraria a la interacción causal entre mente y cuerpo, y por tanto una crítica frontal a la tesis cartesiana.

¹²⁰ E 1ax5 (G. II, p. 46; tr. cast, p. 49): “Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de otra”.

¹²¹ E 1P3 (G. II, p. 47; tr. cast, p.49): “No puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común”.

¹²² E 1P5dem. (G. II, p. 48, tr. cast, p. 50).

¹²³ E 1P6 (G. II, p. 48; tr. cast, p. 50).

¹²⁴ E 1P6cor. (G. II, p. 48; tr. cast, p. 51). Cfr. EP 2 (G. IV, p. 8ss; tr. cast, p. 81ss).

¹²⁵ Sobre la *causa sui*, véase: DELEUZE, G. (2001), pp. 70-71; BOVE, L. (2009), pp. 9-11; GUÉROULT, M. (1968), pp. 40-42. La caracterización de Dios como *causa sui* la encontramos, por lo demás, en Descartes; aunque no sin cierta cautela expresiva: “(...) admito de plano que puede haber algo que tenga una potencia [*potentia*] tan grande e inagotable que no precise de concurso alguno para existir ni para conservarse, siendo así que de algún modo [*quoddammodo*] es causa de sí misma [*sui causa*]. Y entiendo que algo tal es Dios”. *Primae Resp.* (AT, VII, 109). La existencia de Dios se explica, así las cosas, por su propia inmensidad: “(...) la razón por la cual [*propter*] Dios no precisa de ninguna causa eficiente para existir se fundamenta en algo positivo, a saber: en la inmensidad de Dios, que es lo más positivo que puede existir”. *Quartae Resp.* (AT, VII, 231).

¹²⁶ Sobre el infinito, véase la EP 12 (G. IV, pp. 52-65; tr. cast, pp. 129-136).

¹²⁷ E 1P14 (G. II, p. 56; tr. cast, p. 62).

Entonces, la Substancia es, en cuanto Substancia, indivisible; pero, desde el punto de vista de su constitución es, empero, múltiple:

(...) la sustancia comporta necesariamente la producción de una infinidad de modos que son afecciones donde el ser aparece determinado y dividido. Dios está infinitamente dividido en sus modos. Sin embargo, su sustancia permanece indivisible, pues por naturaleza ella es indivisible. Su indivisibilidad fundadora se concilia con la divisibilidad de sus modos, porque, como sus modos son afecciones, ella les es anterior¹²⁸.

La substancia es, como ha escrito Matheron, «una actividad pura que se ejercería no de una sola manera, sino de muchas maneras a la vez»¹²⁹. Pero entonces, ¿cómo explicar la producción de las cosas finitas dada la inconmensurabilidad entre la substancia y los modos? Si, con Góngora, «(...) hay distancia más inmensa / de Dios a hombre, que de hombre a muerte»¹³⁰; ¿cómo explicar, dado el imposible comercio entre lo infinito y lo finito, que Dios sea causa de todas las cosas?

2.3. *Natura naturata.*

“Pero si Dios es las flores y los árboles
y los montes y el luar y el sol,
¿por qué llamarle Dios?
Le llamo flores y árboles y sol y luar y montes;
porque si él se hizo, para que yo lo viese,
sol y luar y montes y árboles y flores,
si ante mí aparece como árboles y flores,
y luar y sol y flores
es porque quiere que yo le conozca
como árboles y montes y flores y luar y sol.

Y por eso obedezco
(¿qué más sé yo de Dios que Dios no sepa de sí mismo?).
Le obedezco al vivir tan espontáneamente
como quien abre los ojos y ve,
y le llamo luar y sol y flores y árboles y montes,
y le amo sin pensar en él,
y lo pienso al ver y oír,
y ando con él a todas horas”.

(Alberto Caeiro)

En el «interminable enunciado»¹³¹ de E 1P28, escribe Spinoza:

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a operar [*ad operandum*], si no es determinada a existir y a operar [*ad operandum*] por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, esta causa no puede tampoco existir ni ser determinada a operar [*ad*

¹²⁸ GUEROULT, M. (1968), p. 406.

¹²⁹ MATHERON, A. (1988), p. 14.

¹³⁰ GÓNGORA. (1985), p. 233. Como es sabido, Spinoza poseía en su biblioteca dos ediciones de las obras de Góngora. Cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), pp. 210, 220.

¹³¹ MACHEREY, P. (2001), p. 179.

operandum], si no es determinada a existir y a operar [*ad operandum*] por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al [*in*] infinito¹³².

Et sic in infinitum. Ocurre, pues, que la producción de las cosas singulares no puede deberse más que a otras cosas singulares, siendo éstas, por tanto, causas a la vez que efectos. Desde el punto de vista de la *naturaleza naturada*¹³³, es decir, desde el punto de vista de las *infinitas cosas que de infinitos modos se siguen o producen*¹³⁴ de la naturaleza divina¹³⁵, hablar, en adelante, de Dios como causa primera¹³⁶ es impropio, toda vez que la red causal de los modos no remite a fin ni a origen alguno que se sustraiga a ésta:

(...) dans la réalité modale considérée au point de vue particulier du fini, il n'est rien, aucune chose, qui soit cause absolument: mais tout ce qui y opère comme cause, à un certain égard, le fait, il est aussi déterminé comme effet par une autre cause. Dans ce système complexe, toutes choses sont à la fois causes et effets, sans qu'il soit possible de remonter cet enchaînement des causes et des effets jusqu'à une première cause qui, inscrite en un point privilégié de ce réseau, n'y serait que cause seulement et en rien effet¹³⁷.

Así pues, sólo *impropiamente* podría llamarse a Dios *causa remota* de las cosas singulares. A lo sumo, la distinción sería operativa para distinguir lo *inmediatamente producido* por Dios de lo *mediatamente producido* por Dios, es decir entre los *modos infinitos mediatos* y los *modos infinitos inmediatos*¹³⁸, pues «por remota entendemos una causa tal que no está, de ninguna manera, ligada con su efecto»¹³⁹. De tal manera que sería imposible una relación de producción entre dos cosas sin contacto. No es casual, pues, que el conocimiento inadecuado sea más adelante caracterizado con los epítetos *mutilado* y *confuso*¹⁴⁰; un conocimiento que estaría en la base misma de las ilusiones de trascendencia y/o de indeterminación de las cosas. Tenemos, pues, que la

¹³² E 1P28 (G. II, pp. 69-70; tr. cast, p. 76). Como escribe Macherrey, ««Opérer» (*operari*): c'est le terme que nous avons déjà rencontré dans la définition 7, où il a été appliqué à la «chose contrainte» (*res coacta*), qui est telle «par une certaine raison déterminée» (*certa ac determinata ratione*), et ainsi dépossédée en apparence de la faculté d' «agir» (*agere*) réservée à la «chose libre» (*res libera*)». MACHERREY, P. (2001), p. 177. Para las ocurrencias del verbo *operor* en la *Ética*, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A & TOMBEUR, P. (1977), pp. 240-241.

¹³³ E 1P29sch. (G. II, p. 71; tr. cast, p. 78). Sobre la distinción entre *natura naturans* y *natura naturata*, cfr. GUÉROULT, M. (1968), pp. 564-568; RAMOND, CH. (2007), pp. 131-136; MANZINI, F. (2009), pp. 240-252. Quizá la referencia históricamente más inmediata del concepto spinoziano de *natura naturata* la encontremos en Descartes, que, si bien mantiene, dentro del rigor creacionista-voluntarista, la distinción fuerte entre Dios y naturaleza, escribe lo siguiente: “Por naturaleza, considerada en general [*generaliter spectata*], ninguna otra cosa entiendo sino Dios mismo o la coordinación de las cosas creadas instituida por Dios”. *Meditationes*, VI (AT, VII, 80). Por otro lado, vale la pena señalar que el término *natura naturans* aparece en Francis Bacon, concretamente en *Novum Organum* (Cfr. BACON, F. (1858), Vol. I, p. 341).

¹³⁴ Es menester advertir que para Spinoza los verbos *produco* y *sequor* son sinónimos estrictos, toda vez que *causa* y *ratio* se identifican, como establece E 1P11dem. Para las ocurrencias de sendos verbos, 33 para *produco*, 247 para *sequor*, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A & TOMBEUR, P. (1977), pp. 275, 303-305.

¹³⁵ E 1P16dem (G. II, p. 60).

¹³⁶ E 1P16cor3 (G. II, p. 61).

¹³⁷ MACHERREY, P. (2001), p. 180.

¹³⁸ Cfr. E 1P22-P23 (G. II, pp. 66-67; tr. cast, pp. 72-73); EP 64 (G. IV, pp. 277-278; tr. cast, pp. 349-352). Sobre los modos infinitos, véase: EZQUERRA, J. (2013), pp. 48-51; GUÉROULT, M. (1968), pp. 309-324; MACHERREY, P. (2001), pp. 165-171.

¹³⁹ E 1P28sch (G. II, p. 70; tr. cast, p. 77): “(...) quae cum effectu nullo modo conjuncta est”.

¹⁴⁰ Cfr. E 2P29cor. (G. II, p. 114), E 2P35 (G. II, p. 116), E 2P40sch.2 (G. II, p. 122), E 3P1dem. (G. II, p.140), E 4P73sch. (G. II, p. 265), E 5P20sch. (G. II, p. 293).

red causal de los modos es una conexión infinita de cosas, esto es: de causas y efectos que, en su interacción incesante, regulan el devenir de las formas¹⁴¹.

El modelo de causalidad que E 1P28 establece, nada tiene que ver con un modelo de causalidad lineal o serial¹⁴²; antes al contrario, como sostienen bellamente Gueroult¹⁴³ y Macherey¹⁴⁴, se trata de un modelo de *determinación en cascada*. Así las cosas, el concepto de causa «pierde por lo tanto la simplicidad de la relación de imputación jurídica para alcanzar la pluralidad estructural de las relaciones complejas con el exterior»¹⁴⁵. Nada extraño, pues, que el principio de individuación no pueda definirse de un modo rotundo¹⁴⁶, pues el límite de la cosa vendrá dado por su potencia, y ésta no será sino «la relación regulada entre un interior y un exterior que no se dan como tales sino en la propia relación»¹⁴⁷.

Nada existe de modo desligado o desconectado¹⁴⁸. De manera que los modos son despliegues o expresiones¹⁴⁹ finitas de la infinita potencia de Dios. En consecuencia, la distinción entre *natura naturans* y *natura naturata* vendría a sustituir a la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*¹⁵⁰ en términos rigurosamente inmanentistas:

(...) la conception spinoziste de la puissance est la conclusion radicale d'une ligne philosophique déjà clairement tracée pendant les siècles XV et XVI, notamment dans les philosophies de Nicolas de Cuse et Giordano Bruno¹⁵¹.

Tan pronto como la necesidad fuera una propiedad común a todo cuanto es, resultaría imposible distinguir, asimismo, entre una variante ordinaria y otra extraordinaria en la acción divina:

Es ordinario aquel [poder] con el que conserva el mundo en cierto orden; extraordinario, en cambio, cuando hace algo fuera del orden de la naturaleza, por ejemplo, todos los milagros, como son el habla de la asna, la aparición de los ángeles, y cosas análogas. Aunque la verdad

¹⁴¹ E 2P7sch (G. II, p. 90): “Ordo totius naturae, sive causarum connexio”.

¹⁴² Cfr. BALIBAR, E. (2009), pp. 24-27; MORFINO, V. (2014), pp. 26-30.

¹⁴³ GUÉROULT, M. (1968), p. 338.

¹⁴⁴ MACHEREY, P. (2001), p. 179.

¹⁴⁵ MORFINO, V. (2014), p. 27.

¹⁴⁶ E 2def7 (G. II, p. 85; tr. cast, p. 102): “Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos concurren [*concurrent*] en una sola acción de tal manera que todo sean simultáneamente [*simul*] causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, a este respecto, como una sola cosa singular”. Cfr. E 2P13lem7ss (G. II, pp. 101-102); E 4P18sch (G. II, pp. 222-223).

¹⁴⁷ MORFINO, V. (2014), p. 28.

¹⁴⁸ Cfr. TIE, 41 (G. II, pp. 16-17); TIE, 41, adn. 6 (G. II, p. 19).

¹⁴⁹ Vid. DELEUZE, G. (1996), pp. 9-22, pp. 164-180. Para las ocurrencias del verbo *exprimo*, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), pp. 130-131.

¹⁵⁰ Cfr. CM, II, Cap. 10 (G. I, p. 267). Esta distinción domina buena parte de la teología medieval cristiana, y no será hasta el siglo XVI, con la recuperación de la *prisca sapientia* o *prisca theologia*, cuando se pondrá en tela de juicio su consistencia. Así las cosas, autores como Marcelo Palingenio o Giordano Bruno llamarán la atención sobre la falsedad en que se basa dicho distingo, a saber: el hecho de que la creación de Dios sea finita, siendo él mismo infinito. Cfr. GRANADA, M. A.: “Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción *potentia absoluta/ordinata Dei* a propósito de la necesidad e infinitud del universo”, en: CANZIANI, G. & GRANADA, M. A. & CHARLES-ZARKA, Y. (2000). pp. 105-134; RODRÍGUEZ, M.: Sustancia y naturaleza en Spinoza. Antecedentes”, en: CARVAJAL, J. & GARCÍA, M.L. (2007), pp. 74-76, 86-87.

¹⁵¹ MIGNINI, F.: “Le Dieu-Substance de Spinoza comme *potentia absoluta*”, en: CANZIANI, G. & GRANADA, M. A. & CHARLES-ZARKA, Y. (2000), p. 387.

es que cabría poner muy en duda esta última forma de poder, puesto que parece ser mayor milagro que Dios gobernase siempre el mundo según un mismo orden, fijo e inmutable, que si, por la necesidad de los hombres, abrogase las leyes que él mismo sancionó en la naturaleza, con toda perfección y por su pura libertad (lo cual no podría ser negado por nadie que no esté totalmente obcecado)¹⁵².

Lo que en los *Cogitata Metaphysica* puede aparecer como un distingo dudoso, en la *Ética* no puede ser sino un distingo basado en un esencial malentendido. A este respecto, resulta reveladora la ausencia del término *mundus* en el léxico de la ontología de la *Ética*, pues este término sólo resulta propiamente operativo cuando el vínculo entre creador y creación es contingente. Muy al contrario, cuando el vínculo entre la Substancia y los modos es necesario, los conceptos de creador, criatura y mundo sólo pueden aparecer como mistificaciones. Y es que siendo Dios causa inmanente, que no transitiva, de todas las cosas¹⁵³, ocurre que se da una absoluta inmanencia (*in-maneo*: permanecer en) de *lo naturado* en *lo naturante*, toda vez que cada efecto no es más que el despliegue necesario de lo implicado en la causa:

(...) la substancia se explica en los atributos, los atributos explican la substancia, y se explican a su vez en los modos, los modos explican los atributos. Y la implicación no es en absoluto lo opuesto a la explicación; lo que explica por ello mismo implica, lo que desenvuelve, envuelve. Todo en la Naturaleza se compone de la coexistencia de estos dos movimientos, la Naturaleza es el orden común de las explicaciones y de las implicaciones¹⁵⁴.

Y puesto que «en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas»¹⁵⁵, se da, asimismo, una absoluta inmanencia de *lo naturante* en *lo naturado*. Como escribe Deleuze,

(...) la causa inmanente estuvo presente desde siempre en la filosofía, pero siempre como tema que no iba hasta el límite de sí mismo. ¿Por qué? Porque era sin duda el tema más peligroso. Que Dios sea tratado como causa emanativa puede andar porque todavía hay distinción entre la causa y el efecto, pero como causa inmanente, de modo tal que ya no podemos distinguir muy bien la causa del efecto, es decir Dios y la criatura misma... La inmanencia era ante todo el peligro (...) La acusación de «inmanentista» ha sido para toda la historia de las herejías, la acusación fundamental: «usted confunde a Dios y a la criatura». Esa es la acusación que no perdona¹⁵⁶.

¹⁵² CM, II, Cap. 10 (G. I, p. 267; tr. cast, p. 269). Los corchetes son nuestros. Cfr. EP 42 (G. IV, p. 211; tr. cast, p. 276): “No admite [Spinoza en el TTP] otro poder que el ordinario, que se ejerce a través de las leyes de la naturaleza, y piensa que no se puede fingir ningún otro, porque destruiría la naturaleza de las cosas y se contradiría a sí mismo”. Los corchetes son nuestros.

¹⁵³ E 1P18 (G. II, p. 63). Nótese, por lo demás, que la tematización de Dios como *causa inmanente* se encuentra ya en el *Breve Tratado* (KV, 1, Cap. 2; G. I, p. 30). Causa inmanente, en efecto, se contrapone a causa transitiva: “Causa inmanens est quae producit effectum in se ipsa (...) Causa transiens est quae producit effectum extra se” (Heerebord). Cfr. GUÉROULT, M. (1968), p. 246 ss. Por lo demás, la mencionada distinción se remontaría al propio Aristóteles, el cual, en *Metaphysica* Φ , 8 distingue es decir entre las actividades (*enérgeiai*) cuyo fin es algo otro y exterior a la propia actividad (es decir aquello que la actividad produce, un *érgon*, una obra) y aquellas cuyo fin es la propia actividad.

¹⁵⁴ DELEUZE, G. (2001), p. 93.

¹⁵⁵ E 1P25sch. (G. II, p. 68; tr. cast, p. 75). Cfr. SPINOZA, B. (2005), Cap. 12, pp. 123-125 (sobre la causa inmanente y su relación con la lengua hebrea), p.125: “Pero como ocurre a menudo que el agente y el paciente coinciden en la misma persona, los hebreos tuvieron la necesidad de formar una nueva y séptima clase de infinitivos que expresara la acción referida simultáneamente al agente y al paciente, esto es, que tuviera a la vez la forma de pasiva y activa (...) Debido a esto fue preciso inventar una nueva clase de infinitivos que expresara la acción en relación con el agente en tanto que causa inmanente”.

¹⁵⁶ DELEUZE, G. (2008), pp. 26-27. Cfr. BOVE, L. (2009), pp. 177-180.

Un tal inmanentismo no es, en rigor, una tesis nueva, y es el propio Spinoza quien señala su antigüedad:

Respecto (...) a (...) Dios y la naturaleza, sostengo una opinión muy distinta de aquella que suelen defender los *Neoterici Christiani*. Afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios, lo afirmo yo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos, en cuanto se puede colegir de algunas tradiciones antiguas, pese a sus adulteraciones sin número¹⁵⁷.

Así, *cosa singular*, *modo finito* y *causa finita* aparecen como sinónimos. Hay, pues, «producción de lo finito en lo infinito y no a partir de él, en una forma que sería la de la transitividad»¹⁵⁸. Todo lo que es, por tanto, es necesariamente operativo: «En la naturaleza no se da [*datur*] nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo es determinado a existir y a operar [*ad operandum*] de cierta manera»¹⁵⁹. Entonces, dada dicha inmanencia, y dada la necesidad absoluta con la que se siguen o producen todas las cosas¹⁶⁰, ocurre que «las cosas no han podido ser producidas de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido»¹⁶¹. Por tanto, «una cosa se llama contingente sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento»¹⁶². O dicho de otra forma: «si los hombres entendieran claramente todo el orden de la naturaleza, hallarían todas las cosas tan necesarias como las que se estudian en las matemáticas»¹⁶³.

Y es que precisamente esta común determinación de todo cuanto es aparece como condición misma de su inteligibilidad, de acuerdo con un modelo que, como vimos, identifica causa y razón:

(...) dentro de la Naturaleza todo debe estar determinado (...) todo lo que está dentro de la naturaleza, si ha de ser inteligible en absoluto, debe estar determinado (...) supuesto que su

¹⁵⁷ EP 73 (G. IV, p.307; tr. cast, p. 387). Las cursivas son nuestras. Sobre los *Neoterici Christiani*, cfr. GUÉROULT, M. (1968), pp. 585-586. El término *neoterici* aparece, por otro lado, en Descartes, que indica que ha tenido noticias de estos “innovadores” a raíz de un par de libros que le han sido enviados. Cfr. *Notae* (AT, VIII-II, 365). Señalemos, como curiosidad, que el término latino *Neoterici* (del griego, νεώτερος), aparece como neologismo (*neotéricos*) en el *Tesoro de la lengua castellana*. Cfr. COVARRUBIAS, S. (1994), p. 775.

¹⁵⁸ MACHEREY, P. (2001), p. 181.

¹⁵⁹ E 1P29 (G. II, p.70; tr. cast, p. 77). Cfr. KV, 1, Cap. 6 (G. I, p. 41; tr. cast, pp. 85-86).

¹⁶⁰ Cfr. TIE, 12 (G. II, p. 8): “(...) todo cuanto se hace, se hace según el orden eterno y según leyes fijas de la Naturaleza [*certas Naturae leges*]”. TIE, 61, adn. 8 (G. II, p. 33): “(...) nada puede darse en la Naturaleza [*in Natura nihil possit dari*] que se oponga a sus leyes, sino que todo se hace conforme a sus leyes fijas, de forma que, en virtud de una concatenación [*concatenatio*] inexorable, las cosas producen efectos determinados según leyes también determinadas”.

¹⁶¹ E 1P33 (G. II, p. 73, tr. cast, p. 82). Ya desde el TIE, Spinoza ha establecido, sin embargo, lo que muy oportunamente llama Alexandre Matheron “el principio de inteligibilidad integral de todo lo real”, fundado en el paralelismo existente entre la realidad objetiva y la realidad formal de las ideas. Cfr. MATHERON, A. (1987), pp. 45-53. Asimismo, como ha escrito Gueroult, la afirmación primordial spinozista no es otra que “la total inteligibilidad de las cosas, especialmente la absoluta comprensibilidad de Dios”. GUÉROULT, M. (1968), p. 13.

¹⁶² E 1P33sch1. (G. II, p. 74; tr. cast, p. 82).

¹⁶³ CM, II, Cap. 9 (G. I, p. 266; tr. cast, p. 268).

existencia ha de ser deducible, directa o indirectamente, en el marco de esa sustancia única que es Dios o la Naturaleza¹⁶⁴.

Nada queda sin expresarse, nada se hurta a la necesidad de la Naturaleza: «Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est»¹⁶⁵. Bien es verdad que los modos son en otro y que, en consecuencia, su autonomía (si de da) será siempre relativa, pues siempre deberán su existencia y operación a (la relación con) algo otro. Mas no por ello serán del todo *indigentes*. Ninguna cosa singular puede ser¹⁶⁶, ni ser conocida¹⁶⁷, sin causa, pero en la misma medida en que «nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto»¹⁶⁸, pues:

Todo cuanto existe expresa (por el corolario de la proposición 25) la naturaleza, o sea, la esencia de Dios de una cierta y determinada manera, esto es (por la proposición 34), todo cuanto existe expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios, que es causa de todas las cosas, y así (por la proposición 16) debe seguirse de ello algún efecto. Q.E.D.¹⁶⁹.

Si en Dios, esencia y potencia coinciden¹⁷⁰, y todas las cosas son en Dios, resulta entonces que todas las cosas singulares (o modos) son tanto como pueden y pueden tanto como son, ya que no son sino expresiones de aquél. Un modo es, en efecto, una modificación de Dios, Dios en cuanto (*quatenus*)¹⁷¹ expresión finita: «Lo finito y lo infinito están en el mismo plano ontológico, y no hay en Spinoza ninguna nostalgia, ninguna misteriosa experiencia de una trascendencia cualquiera»¹⁷². Y es que,

Spinoza no habla de “accidente” en sentido aristotélico y escolástico, y aunque los términos “modo” y “afección” son de raíz cartesiana, el sentido ha cambiado también respecto al autor francés: lo que en la tradición es posibilidad, actualización contingente, finitud incompatible con la perfección de la sustancia divina, en nuestro autor se torna expresión de lo perfecto y de lo infinito en razón de su “essentia actuosa”. El modo no es un ente de razón, sino un

¹⁶⁴ HAMPSHIRE, S. (1982), p. 34.

¹⁶⁵ E 1P35 (G. II, p. 77).

¹⁶⁶ E 1P11dem. (G. II, p. 52; tr. cast, p. 56): “Debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia”. Encontramos en Descartes una expresión casi idéntica a la que usa Spinoza (*causa seu ratio*) en el pasaje citado, a saber: *causa sive ratio*. (*Rationes Dei existentiam & animae à corpore distinctionem probantes, more geometrico dispositae*, ax.1, (AT, VII, 165). Por otro lado, ya en el TIE Spinoza identifica ciencia con saber acerca de las causas, siendo así que los antiguos decían verdad al sostener que “la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos”. TIE, 85 (G. II, p.32; tr. cast, p. 112). La tesis que identifica ciencia y saber causal se remonta a Aristóteles. En efecto, en *Analytica Posteriora* II, 1, 2, 71b 9-11, distingue entre una ciencia *haplôs* que procede por el conocimiento de las causas, y una ciencia *katà symbebekôs*, propia de sofistas. Por otro lado, en *Metaphysica*, α , 1, 993b 23-24, escribe Aristóteles que “no conocemos lo verdadero [*tò alethès*] sin conocer la causa”. Tal *dictum* aristotélico reaparece en filósofos del siglo XVII que Spinoza conocía bien; por ejemplo en Descartes (cfr. *Principes, lettre au traducteur* (AT, IX-II, 2); *Regulae*, XII (AT, X, 428); *Regulae*, XIII (AT, X, 434)); en Bacon (cfr. *Novum Organum*, II, 2 (*Works*, Vol. 1, p. 342; tr. cast, p.181); *Delineatio* (*Works*, Vol. 3, pp. 553, 554; tr. cast, pp. 43,45); y en Hobbes (cfr. *De homine*, X, 4, p. 122; *De corpore*, I, 2, p. 38).

¹⁶⁷ E 1ax.4 (G. II, p. 46; tr. cast, p. 48): “El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica”.

¹⁶⁸ E 1P36 (G. II, p. 77; tr. cast, p. 86).

¹⁶⁹ E 1P36dem (G. II, p.77; tr. cast, pp. 86-87).

¹⁷⁰ E 1P34 (G. II, p. 76; tr. cast, p. 86): “La potencia de Dios es su esencia misma”.

¹⁷¹ Este término es crucial en la *Ética* (¡442 ocurrencias!), pues, entre otras cosas, permite comunicar conceptualmente la tríada ontológica Substancia-atributo-modo. Cfr. GUERET, M. & ROBINET, A & TOMBEUR, P. (1977), pp. 429-430.

¹⁷² MISRAHI, R. (1975), p. 61.

efecto necesario que participa de la potencia divina y accede en su esencia individual a cierta clase de eternidad e infinitud en virtud de su causa¹⁷³.

2.4. La potencia de Dios.

“No, no, de pie. La era, sucesiva.
Rompa el cuerpo esta forma pensativa.
Beba mi seno este nacer del viento.
Una frescura, del mar exhalada,
Me trae mi alma. ¡Salada potencia!
¡A revivir en la onda, corramos!”

(Paul Valéry)

No hay, pues, desajuste o desproporción entre lo que las cosas son y lo que las cosas pueden: toda potencia lo es en acto¹⁷⁴, de tal forma que la dicotomía aristotélica resulta lógicamente inaceptable. Las cosas no transitan, merced al apetito de la forma, hacia su perfección: antes al contrario son siempre ya perfectas, pues realidad y perfección son una y la misma cosa¹⁷⁵. Es preciso, pues, forjar una noción de perfección sustraída a todo antropomorfismo de cuño teleológico, de tal modo que la perfección se conciba, no por su ajuste a un *exemplar*, sino en estricta identidad con su potencia:

(...) sabemos que cuanto existe [escribe Spinoza a Blijembergh], considerado en sí mismo, sin relación a ninguna otra cosa, implica perfección, la cual se extiende en cualquier cosa hasta donde llega la esencia misma de la cosa, pues la esencia no es nada distinto de ella. También yo tomo como ejemplo la decisión o voluntad determinada de Adán de comer del fruto prohibido. Esta decisión o voluntad determinada, considerada por sí sola, implica tanta perfección cuanto esencia expresa. Lo cual se puede comprender por el hecho de que en las cosas no podemos concebir ninguna imperfección, a menos que se mire a otras cosas que poseen más esencia. De ahí que, cuando se considera la decisión de Adán en sí misma, sin compararla con otras más perfectas o que revelan un estado más perfecto, no se podrá hallar en ella imperfección alguna. Claro que se la puede comparar con infinitas otras, respecto a ella mucho más imperfectas, como las piedras, los troncos, etc. Y esto, a decir verdad, lo concede cualquiera, pues aquellas cosas que uno detesta y mira con aversión en los hombres, las contempla con admiración y diversión en los animales; como por ejemplo, las peleas de las abejas, los celos de las palomas, etc (son) cosas que uno detesta en los hombres, y, no obstante, juzgamos por ellas perfectos a los animales¹⁷⁶.

Cosa parecida ocurre con la dicotomía entre entendimiento y voluntad pensada sobre la primacía de una de las instancias sobre la otra; dicotomía pensada (más bien imaginada) en torno a la consideración de Dios como esencia absolutamente indeterminada en su principio:

¹⁷³ ESPINOSA, L. (1995), p. 57.

¹⁷⁴ Para las ocurrencias de los términos *potentia* (198) y *actus* (42), cfr. GUERET, M. & ROBINET, A & TOMBEUR, P. (1977), pp. 19, 267-269.

¹⁷⁵ Cfr. E 1P11sch. (G. II, p. 54); E 2def6 (G. II, p. 85).

¹⁷⁶ EP 19 (G. IV, pp. 88-89; tr. cast, p. 168). Los corchetes son nuestros.

(...) no dudo de que muchos rechazarán esta doctrina como absurda, y no querrán prestar atención en sopesarla; y ello, no por otro motivo que el de estar acostumbrados a atribuir a Dios otra libertad –a saber, la voluntad absoluta- muy distinta de la que nosotros hemos enseñado (definición 7). Pero tampoco dudo de que, si quisieran meditar la cuestión y sopesar rectamente la serie de nuestras demostraciones, rechazarán de plano una libertad como la que ahora atribuyen a Dios, no sólo como pueril [*ut nugatoriam*], sino también como un gran obstáculo para la ciencia¹⁷⁷.

En el citado pasaje, decididamente polémico, Spinoza argumenta contra aquellos que están acostumbrados (*assueti sunt*) a atribuir a Dios un cierto tipo de libertad pensada sobre la base de la indeterminación de su voluntad; algo que supone un *magnum obstaculum scientiae*, toda vez que vacía la realidad de inteligibilidad. Desde este punto de vista, Dios tendría una doble voluntad: una *de facto*, otra *de iure*. En una palabra: Dios podría hacer cosas que, de hecho, no hace. Este perfecto disparate en virtud del cual la potencia se mide no por lo que hace, sino por lo que deja de hacer, estaría a la base de la asociación popular entre los milagros y la potencia de Dios; asociación cuya clave explicativa hay que situar en la admiración, *distractio mentis* que Spinoza define como «la imaginación de alguna cosa en la que la mente [*mens*] queda absorta porque esa imaginación singular no tiene conexión alguna con las demás»¹⁷⁸. Y es en este sentido en el que aquellos atribuyen, sin saberlo, imperfección a Dios, pues disocian su esencia de su potencia:

El vulgo entiende por potencia de Dios una voluntad libre y un decreto sobre todas las cosas que existen, y que son, por ello, comúnmente consideradas como contingentes. Dicen, en efecto, que Dios tiene la potestad de destruirlo todo y reducirlo a la nada. Y comparan, además, muy frecuentemente la potencia de Dios con la de los reyes. Pero esto lo hemos refutado en los corolarios 1 y 2 de la proposición 32 de la parte 1, y, en la proposición 16 de la parte 1, hemos mostrado que Dios actúa con la misma necesidad con que se entiende a sí mismo; esto es, así como en virtud de la necesidad de la divina naturaleza se sigue (según todos afirman unánimemente) que Dios se entiende a sí mismo, con la misma necesidad se sigue también que Dios obra infinitas cosas de infinitos modos. Además, en la proposición 34 de la parte 1 hemos mostrado que la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios, y, por tanto, nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe. Por lo demás, si me pluguiera proseguir con este tema, podría mostrar también que esa potencia que el vulgo inventa [*affingit*] en Dios no sólo es humana (lo que muestra que

¹⁷⁷ E 1P33sch2. (G. II, pp. 74-75; tr. cast, p. 83).

¹⁷⁸ E 3Affe.def4. (G. II, p. 191; tr. cast, p. 228). Cfr. GARCÍA, M.L.: “La admiración, una «distracción» de la mente”, en: FERNÁNDEZ, E. & GARCÍA, M.L. (2007), pp. 225-238; MACHEREY, P. (1998), Vol. 3, p. 323. Es menester advertir que la admiración ha sido una pasión habitualmente relacionada con la trascendencia divina, y muy especialmente con las *maravillas* y *prodigios* de la naturaleza. En este sentido, leemos en Covarrubias lo siguiente: “ADMIRACIÓN, admirable, admirado, admirar, del verbo latino *admiror*, de *ad et miror, aris*; es pasmarse y espantarse de algún efecto que ve extraordinario, cuya causa ignora. Entre otras propiedades que se atribuyen al hombre, es ser admirativo; y de aquí resulta el inquirir, escudriñar y discurrir cerca de lo que se ofrece, hasta quietarse con el conocimiento de la verdad. De aquí se infiere que el hombre que no se admira de nada, o tiene conocimiento de conocimiento de las causas de todos los efectos (*sed quis est iste et laudabimus eum*) o es tan terrestre que en ninguna cosa repara; tales son los simples, estúpidos y mentecaptos”. DE COVARRUBIAS, S. (1994), p. 19. Cfr. DEL LUCCHESI, F.: “Monstruos y milagros en el siglo XVII. De Malebranche a Spinoza”, en: GALCERÁN, M. & PINO, M. (2008), pp. 267-286. Para las ocurrencias del término *admiratio* en la producción spinoziana, cfr. GIANCOTTI, E. (1970), Vol. 1, pp. 20-21; para sus ocurrencias en la *Ética* (18 en total), cfr. GUERET, M. & ROBINET, A & TOMBEUR, P. (1977), p. 21.

Dios es concebido por el vulgo como un hombre, o a semejanza de un hombre), sino que además implica impotencia¹⁷⁹.

Con ello muestran, no ya la existencia del *Deus otiosus* que imaginariamente forjan y al que atribuyen pasiones¹⁸⁰, sino, antes al contrario, la ociosidad de una inteligencia que, travestida *sub specie devotionis*, redunda en el desprecio de la razón al tiempo que se complace en el arcano o el misterio:

(...) el vulgo estima que, mientras la naturaleza actúa de forma habitual, Dios no hace nada; y que, a la inversa, el poder de la naturaleza y las causas naturales están ociosos, mientras Dios actúa. Imagina, pues, dos poderes numéricamente distintos, a saber, el poder de Dios y el poder de las cosas naturales, aunque éste está de algún modo determinado por Dios o (como opina actualmente la mayoría) es creado por él. No sabe, sin embargo, qué entiende por uno y otro poder, ni por Dios y la naturaleza, si no es que imagina el poder de Dios como la autoridad de cierta majestad real y el poder de la naturaleza como una fuerza o ímpetu. De ahí que el vulgo llama milagros u obras de Dios a las obras insólitas de la naturaleza; y, en parte por devoción, en parte por deseos de oponerse a aquellos que cultivan las ciencias naturales, se glorían de ignorar las causas naturales y sólo quiere oír lo que ignora y, por tanto, lo que más admira¹⁸¹.

¿Qué entiende Spinoza, en los citados textos, por *vulgo*? En primer lugar, observamos una indicación común a todos, a saber: el vínculo entre las costumbres y las ficciones. Este vínculo es perfectamente palpable en *sententiae* que, de algún modo, fraguan un imaginario colectivo, acaso justificando una serie de servidumbres:

En efecto, en boca de todos están estas sentencias: hay tantas opiniones como cabezas¹⁸², cada cual abunda en su opinión¹⁸³; no hay menos desacuerdo entre cerebros y paladares. Ellas muestran suficientemente que los hombres juzgan las cosas según la disposición de su cerebro, y que más bien las imaginan que las entienden¹⁸⁴.

¹⁷⁹ E 2P3sch. (G. II, p. 87, tr. cast, pp. 104-105).

¹⁸⁰ E 1P15sch. (G. II, p. 57): “Los hay que forjan a Dios a la manera de un hombre: constando de cuerpo y mente y atravesado por las pasiones”.

¹⁸¹ TTP, VI, I (G. III, p. 81, tr. cast, pp. 170-171).

¹⁸² E 1app. (G. II, p. 83): “Quot capita tot sensus”. Una expresión análoga se halla en Hobbes (*De homine*, XII, 8), a saber: “Quot capita tot sententiae”.

¹⁸³ Cfr. *Objectiones Quintae* (AT, VII, 346): “Id potius puto videre dictum, suo quemque sensu abundare”. *Discours*, VI (AT, VI, 61; tr. cast, p. 44): “Pues, en relación con la costumbres, cada uno abunda tanto en su propio sentido que podrían encontrarse tantos reformadores como cabezas si fuese permitido emprender la labor de realizar algún cambio a personas distintas de las que Dios ha establecido como soberanos de sus pueblos o bien a aquellos a los cuales ha dado suficiente gracia y celo para ser profetas”. En la edición latina que Spinoza manejó del *Discurso del método*, leemos lo siguiente: “Pues en lo que atañe a las costumbres [*ad mores attinet*], cada cual abunda tanto en su opinión que podrían encontrarse tanto reformadores como cabezas [*unusquisque adeò suo sensu abundat, ut tot possent inveniri reformatores quot capita*] si fuera lícito...”. *Dissertatio*, VI (AT, VI, 574). Cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), p. 209.

¹⁸⁴ E 1app. (G. II, p. 83; tr. cast, p. 96). Huarte de San Juan había arriesgado ya una explicación puramente naturalista del “vario juicio y apetito de los hombres”. En efecto, como escribe el filósofo-médico: “Si los hombres fuéramos templados y viviéramos en regiones templadas y usáramos de alimentos templados, todos (aunque no siempre, pero la mayor parte) tuviéramos unos mismos conceptos, unos mismos apetitos y antojos; y si alguno tomara la mano a razonar y dar su parecer en alguna dificultad, todos de la misma manera casi a una mano la firmarían de su nombre. Pero viviendo como vivimos en regiones destempladas y con tantos desórdenes en el comer y beber, con tantas pasiones y cuidados del ánimo y tan continuas alteraciones del cielo, no es posible dejar de estar enfermos, o por los menos destemplados. Y como no enfermamos todos con un mismo género de enfermedad, no

Mas dicho imaginario colectivo no parece, sin embargo, restringido a una plebe indocta y ajena a toda especulación teórica. En primer lugar, sabemos que la metáfora del Dios-soberano¹⁸⁵ es de uso común en autores del siglo XVII como son Descartes¹⁸⁶, Gracián¹⁸⁷, o Hobbes¹⁸⁸; autores, todos ellos, sobradamente conocidos por Spinoza; autores acaso aludidos como parte del conjunto selecto de aquellos que «han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta, y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia»¹⁸⁹. En realidad, que individuos con formación, e incluso con una digna formación, puedan teorizar sobre aquello que otros simplemente se limitan a padecer, quizá no sea tan extraño, pues «la naturaleza es la misma en todos»¹⁹⁰. Y es que, en el límite, incluso «cum ratione»¹⁹¹ se puede delirar. Hay, pues, una común naturaleza:

(...) como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, en cuanto es en sí [*quantum in se est*], en perseverar en su estado, sin relación alguna a otra cosa, se sigue que cada individuo tiene sumo [*summum*] derecho a existir y a operar [*ad operandum*] tal y como está naturalmente [*naturaliter*] determinado. En esto no reconozco diferencia alguna 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, los locos y los sensatos¹⁹².

2.5. Contra el creacionismo.

“La palidez del día es levemente dorada.
El sol de invierno hace lucir cual rocío las curvas
de los troncos y ramas secas.
El frío leve tiembla.

Desterrado de la patria antiquísima de mi
creencia, consolado tan sólo por pensar en los dioses,
trémulo me caliente
a otro sol que no éste.

El sol que había sobre el Partenón y la Acrópolis,

seguimos comúnmente un mismo apetito y antojo, sino cada cual el suyo conforme a la destemplanza que padece”. DE SAN JUAN, J.H. (1989), Segundo proemio, p. 176.

¹⁸⁵ Sobre esta metáfora, cfr. SCHMITT, C. (2009), Cap. 3, pp. 37-48.

¹⁸⁶ A Mersenne, 15.4.1630 (AT, I, 145; tr. cast, pp. 29-30): “(...) las verdades matemáticas, a las que vos llamáis eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de Él, tanto como el resto de las criaturas. En efecto, decir que estas verdades son independientes de Él es hablar de Dios como de un Júpiter o un Saturno, y someterle al Éstige y los Destinos. No temáis, os lo ruego, asegurar y publicar por todas partes que Dios es quien ha establecido estas leyes en la naturaleza de la misma manera que un rey establece las leyes en su reino”. Cfr. *Al padre Mersenne*, 27 de mayo 1638 (AT, II, 138), *Al padre Mesland*, 2 de mayo 1644 (AT, IV, 118-119); *Sextae responsiones* (AT, VII, 436). Sobre la tematización cartesiana de la potencia de Dios y el carácter instituido de las verdades eternas, cfr. ROVIRA, R. (1993); LOMBA, P. (2012).

¹⁸⁷ GRACIÁN, B. (1964), I, crisis 3, p. 31: “Este gran Señor dio el ser a todo lo criado; mas Él de sí mismo le tiene, y aun por ello es infinito en todo género de perfección, que nadie le pudo imitar, ni el ser, ni el lugar, ni el tiempo. No se ve, pero se conoce, y como soberano Príncipe, estando retirado a su inaccesible incomprendibilidad, no habla por medio de sus criaturas”.

¹⁸⁸ Cfr. HOBBS, TH. (1980), *Leviatán*, Cap. 31, pp. 425-437.

¹⁸⁹ E 3praef. (G. II, p. 137; tr. cast, p. 167).

¹⁹⁰ TP (G. III, cap. 7 & 27, p. 320; tr. cast, p. 172).

¹⁹¹ TTP, XV, 1 (G. III, p. 180).

¹⁹² TTP, XVI, 1 (G. III, pp. 189-190; tr. cast, p. 335).

el que iluminaba los pasos lentos y graves
de Aristóteles hablando.
mas Epicuro mejor

me habla, con su cariñosa voz terrestre
teniendo hacia los dioses una actitud también de dios,
sereno y viendo la vida
a la distancia que está”.

(Ricardo Reis)

No deja de ser curioso, o quizás irónico, que una obra como el TTP, cuyo objetivo declarado es la separación entre teología y filosofía, arranque nada más y nada menos que un pasaje bíblico: «En esto conocemos que permanecemos en Dios y que Dios permanece en nosotros; en que nos dio de su espíritu»¹⁹³. Ciertamente este texto puede considerarse como un precedente de la teoría spinoziana de la inmanencia, pues en el pasaje citado el verbo *maneo* (del griego, μένω), no podría indicar sino la permanencia (esto es: la inmanencia) del creador en la creación, así como de la creación en el creador; situándose así desde una problemática netamente ontológica. ¿No estaríamos, entonces, ante la formulación, si bien ingenua, del principio spinoziano de inmanencia? Bien es verdad que podemos entender la cita, por su posición material dentro de la obra, desde un punto de vista estratégico en virtud del cual funcionaría como admonición. Desde este punto de vista, Spinoza estaría lanzando un mensaje a sus lectores: sabed que la tesis que sostiene inmanencia de la creación en el Creador y del Creador en la creación no es una tesis impía, pues hallamos rastros de ella en las *Sagradas Escrituras*, «pese a sus adulteraciones sin número»¹⁹⁴. No en vano, la tesis imanentista, en virtud de la cual Spinoza identificará substancia extensa y substancia pensante como atributos de una única substancia, es algo que «parecen haberlo visto ciertos hebreos como a través de la niebla: (...) quienes afirman que Dios, el entendimiento de Dios, y las cosas por él entendidas son todo uno y lo mismo»¹⁹⁵.

De acuerdo con tales observaciones, es menester considerar que la tesis de Bayle, en virtud de la cual «casi no hay siglo en el que la opinión de Spinoza no haya sido enseñada»¹⁹⁶, no es simplemente signo de la obsesión de un erudito que, empeñado en fijar la genealogía del moderno ateísmo y animado por un espíritu casi delirante, se haya obcecado buscando sus raíces en los lugares más insospechados. O no sólo, aun siendo patente, como mínimo, la obsesión¹⁹⁷. Pues, en efecto, el propio Spinoza no habría dejado de remitir algunas de sus tesis más conspicuas a lugares comunes de la historia de las ideas, concretamente tanto a las Escrituras como al pensamiento antiguo, así hebreo como griego¹⁹⁸. Si los spinozistas son, por un lado «aquellos que niegan la creación»¹⁹⁹, y por otro aquellos que «apenas tienen religión y no lo ocultan demasiado»²⁰⁰, es claro que, en consecuencia, la novedad de la filosofía de Spinoza con

¹⁹³ TTP (G. III, p. 4; tr. cast, p. 60): “Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, & Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis”. El pasaje pertenece a *1Juan*, 4, 8.

¹⁹⁴ EP 73 (G. IV, p. 307; tr. cast, p. 387).

¹⁹⁵ E 2P7sch. (G. II, p. 90; tr. cast, p. 108).

¹⁹⁶ BAYLE, P. (2010b), p. 137.

¹⁹⁷ ISRAEL, J. (2006), p. 44. Cfr. ISRAEL, J. (2001), pp. 331-341; BAYLE, P. (2010b), pp. 9-29 (introducción de Pedro Lomba).

¹⁹⁸ Cfr. nota 66.

¹⁹⁹ BAYLE, P. (2010b), p. 130. MISRAHI, R. (1975), p. 54.

²⁰⁰ BAYLE, P. (2010b), p. 39.

respecto a sus *raíces spinozistas*, habría que situarla dentro del estilo matemático de su razonamiento. Spinoza, «un ateo de sistema y de método totalmente nuevo, aunque tuviera en común con muchos otros filósofos, antiguos y modernos, europeos y orientales, el fondo de su doctrina»²⁰¹. Dice verdad Misrahi cuando sentencia lo que sigue:

El rechazo radical de la idea de creación es el rasgo más constante y más original de la metafísica spinozista. Es el punto doctrinal que permite, mejor que todos los otros, comprender las interpretaciones ateas que dieron del spinozismo sus contemporáneos²⁰².

Es claro que Spinoza niega la creación, concepto que ha rechazado, en su forma escolástica, ya en *Cogitata Metaphysica*:

Omitimos aquellas palabras, que usan corrientemente los filósofos, a saber, *de la nada*, como si la nada fuera la materia de la que son producidas las cosas. Si hablan así, es porque suelen suponer, en la generación de las cosas, algo anterior a ellas de lo que sean producidas; de ahí que no lograron omitir, en la creación, la partícula *de*. Les sucedió lo mismo respecto a la materia: como ven que todos los cuerpos están en un lugar y rodeados de otros cuerpos, al preguntarse en dónde se halla la materia en su totalidad, contestaron que en un espacio imaginario. No cabe duda, pues, que ellos no consideraron *la nada* como negación de toda realidad, sino que imaginaron o fingieron que era algo real²⁰³.

En el *Breve Tratado*, asimismo, encontramos la distinción entre *crear* y *generar*:

Crear es poner una cosa a la vez en cuanto a la esencia y a la existencia; generar, en cambio, es que una cosa surge sólo en cuanto a la existencia. De ahí que ahora no hay en la naturaleza creación alguna, sino tan sólo generación. De suerte que, si Dios crea, crea la naturaleza de la cosa al mismo tiempo que la cosa. Y por eso sería envidioso, si, pudiendo y no queriendo, hubiera creado la cosa de tal forma que ésta no concordara en esencia y en existencia con su causa²⁰⁴.

Y es que, ciertamente, es una verdad eterna que «à nihilo nihil fit»²⁰⁵. En definitiva, cuando referimos el verbo *creo* a la acción divina, *hablamos impropriamente*. La misma noción de *creación*, por otro lado, supone concebir en Dios un intelecto creador y una voluntad legisladora, esto es, concebirlo a través de un modelo de ser humano mistificado. Así pues, concebir de tal modo a Dios no es sino imaginarlo como si pudiera existir antes de sus expresiones y como si se propusiera fines. La propia idea de creación, como señala Alquié, es ininteligible, puesto que, de asumirla, no cabría establecer ningún nexo lógico, necesario, entre el creador y lo creado²⁰⁶. La propia noción de creación supone, en definitiva, que Dios sea *causa remota* de lo creado, toda vez que se trataría de una causa desligada de sus efectos. Afirmar el vínculo necesario entre Dios y sus productos nos sitúa ante una tesis impía, pues como escribe Maimónides:

²⁰¹ Íbid., p. 35.

²⁰² MISRAHI, R. (1975), p. 54.

²⁰³ CM, II, Cap. 10 (G. I, p. 268; tr. cast, p. 270).

²⁰⁴ KV, 1,2:5, adn. 6 (G. I, p. 36; tr. cast, p. 62). Cfr. EP 4 (G. IV, p. 14; tr. cast, p. 89): “(...) le ruego, amigo mío, que considere que los hombres no se crean, sino que únicamente se generan [*generari*] y que sus cuerpos ya existían antes, aunque bajo otra forma”.

²⁰⁵ EP 10 (G. IV, p. 47). LUCRECIO (1976), I, 150: “Jamás cosa alguna se engendró de la nada, por obra divina”.

²⁰⁶ Cfr. ALQUIÉ, F. (1981), pp. 116-117.

(...) admitir la eternidad del mundo como hace Aristóteles, es decir, como una necesidad, de manera que no pueda alterarse ninguna ley de la naturaleza y nada admita modificación de su curso habitual, equivaldría a minar la religión desde su cimiento, desmentir todos los milagros, negar todo aquello que la Ley hace esperar o temer²⁰⁷.

No obstante, sería atrevido sostener que Spinoza admite la eternidad del mundo como Aristóteles, es decir, del mismo modo. Aristóteles puede admitir, y efectivamente admite, que el *kósmos* es eterno, pero jamás admitiría que fuera, además, infinito²⁰⁸: «la naturaleza rehúye lo infinito: pues lo infinito es imperfecto [*atelés*] y la naturaleza siempre busca un fin [*télos*]»²⁰⁹. He aquí una diferencia clave con Spinoza. Nuestro autor, en efecto, sostiene que «Dios es eterno, es decir: todos los atributos de Dios son eternos»²¹⁰; pero, por otro lado, es claro que toda la ontología de la *Ética* está basada en una noción que Aristóteles restringe a las matemáticas, a saber: la noción de *infinito actual*²¹¹. No en vano, nuestro autor critica a quienes han confundido los «auxiliares de la imaginación» (como el tiempo, el número y la medida) con las cosas mismas: y una confusión tal se basa, precisamente, en la negación del infinito actual²¹².

2.6. El ateísmo de Spinoza.

“Los filósofos que dijeron que el mundo o el alma del mundo era Dios hablaron de él inmerecidamente y negando su existencia. Pues por Dios se comprende la causa del mundo, y decir que el mundo es Dios es decir que no hay causa para él, esto es, que no hay Dios”.

(Hobbes)

Resulta sorprendente, a primera vista, que a un filósofo que ha colocado a Dios en el centro mismo de su sistema²¹³ se le haya podido considerar con perfecta unanimidad (al menos durante un siglo) ateo. Y bien es verdad que esta imputación, o mejor: esta acusación, la sufrió ya en vida. No en vano, el TTP es, entre otras cosas, su respuesta a dicha acusación. En una carta fechada el 20 de octubre de 1665, nuestro autor da a conocer a Henry Oldenburg las tres razones que le mueven a componer un tratado sobre la Escritura:

1. Los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son lo que más impide que los hombres puedan aplicar su ánimo a la filosofía [*animus ad philosophiam applicare possint*]; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de las mentes de los más prudentes [*prudenciorum*].
2. La opinión que el vulgo tiene de mí, ya que no cesa de acusarme de ateísmo; me siento forzado a desecharla en cuanto pueda.

²⁰⁷ MAIMÓNIDES. (2001), II, 25, p. 303. Cfr. TTP, VII, 4 (G. III, pp. 113-114). Spinoza poseía en su biblioteca una traducción hebrea de *Guía de perplejos*. Cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), p. 206.

²⁰⁸ ARISTÓTELES. (1996), *DC*, I, 271b 1- 276a 17, pp. 57-75.

²⁰⁹ ARISTÓTELES. (1949), *GA*, 715b 15-16, p. 6 (tr. cast, p. 62).

²¹⁰ E 1P19 (G. II, p. 64).

²¹¹ Cfr. ARISTÓTELES. (1996), *Phy*, III, 202b 30- 208a 24, pp. 71-88. Sobre la noción de infinito actual en Aristóteles, cfr. GÓMEZ PIN, V. (1998), pp. 123-129. Sobre la noción de infinito actual en Spinoza y su relación con la matemática del siglo XVII, cfr. DELEUZE, G. (2008), pp. 341-363, 386-389. Sobre la noción de infinito en el siglo XVII, cfr. GÓMEZ, C. (2002).

²¹² Cfr. EP 12 (G. IV, pp. 52-62).

²¹³ Sólo en la *Ética*, el término *Deus* aparece un total de 579 ocasiones, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A & TOMBEUR, P. (1977), pp. 104-110.

3. La libertad de filosofar y de decir lo que sentimos [*sentimus*]; deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores²¹⁴.

Es preciso señalar, en primer lugar, que la mayoría de los filósofos del siglo XVII han sido acusados de ateísmo. Sin ir más lejos, Descartes²¹⁵ y Hobbes²¹⁶, cuyo influjo en el pensamiento de Spinoza no es menospreciable, han sufrido tal acusación. Esto, por otra parte, no debería mover a estupor, puesto que en el siglo XVII la religión cristiana está inevitablemente fracturada por el envite de las reformas protestantes; envite que no permite hablar ya tan alegremente de *La Cristiandad*. Si el ateísmo es la forma-límite de la herejía, es claro que en la época en que Spinoza piensa y vive han de existir formas del ateísmo. Bien es verdad, empero, que los filósofos «se hallan sometidos a poderosas presiones: en la medida en que es fácil proclamar que se es cristiano, es difícil proclamar que se es ateo»²¹⁷. En la época de Spinoza el epíteto *ateo* opera, sin lugar a dudas, como descalificación. No en vano, el neologismo *atheus* (del griego, ἄθεος²¹⁸), no indica sino la ausencia o privación de Dios; una ausencia que se da por desastrosa en la medida en que el hombre se define en relación a Dios. Y en esa medida, en efecto, negar a Dios es desvarío e impiedad:

ATEO. *Graece* ἄθεος, *impius, sacrilegus, sine Deo*; el que no reconoce a Dios ni le confiesa, que es gran insipiente; *Psalmos 13*: “*Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*”. Dice la versión caldea: “*Dixit ingratus in corde suo: non est potestas Dei in terra*”. Necio es, pues por las cosas visibles y por el discurso natural no rastrea haber una suprema deidad, un principio, una divina esencia, lo cual alcanzaron todos los filósofos con la sola lumbre natural; y es ingrato, pues no quiere reconocer a Dios, de quien tiene el ser, el vivir, el sustento; y así por ser tan gran desatino, no osan publicarlo, sino allá dentro de su pecho lo conciben y lo tienen secreto, aunque con las obras malas lo den casi a conocer. Ateístas, los ateos²¹⁹.

Ante el peligro que entraña la acusación de ateísmo, que es susceptible de ser lanzada contra muchos, conviene tomar distancias. Así, en una célebre carta escribe Guy Patin a su hijo lo siguiente:

Un médico que se blinde contra la superstición y la mojigatería del pueblo de París será irremediablemente criticado por el pueblo ignorante y por la burguesía beata, por la facción jesuítica, por los gazmoños e hipócritas encapuchados que no ven el mundo sino a través de un trozo de paño, por un montón de prestes poco sabios, incluso por los más

²¹⁴ EP 30 (G. IV, p. 166; tr. cast, p. 231).

²¹⁵ Cfr. WATSON, R. (2003), pp. 207-226.

²¹⁶ Cfr. BAYLE, P. (2010b), *Hobbes*, pp. 153-165.

²¹⁷ *Ibid*, p. 86.

²¹⁸ El término aparece, por ejemplo, en Pablo. Cfr. *Eph*, 2, 12: “Estábais en aquel tiempo lejos de Cristo, privados de la ciudadanía de Israel y extraños a la alianza de la promesa, sin tener esperanza, y sin Dios [ἄθεοι] en el mundo”. En Plutarco, por otro lado, aparecen tanto los términos *ateísmo* como *ateo*: “(...) el ateísmo [ἡ ἄθεότης], al ser una opinión falsa de que no existe nada feliz e incorruptible, parece que, por su falta de fe en la divinidad, lleva hacia una especie de insensibilidad y, para él, el resultado de no creer en los dioses es no temerlos. Pero la superstición, como lo muestra también su nombre, es una opinión emocional y una creencia que produce un miedo que humilla y desalienta al hombre que cree que los dioses existen, pero que son adversos y funestos. Pues, en efecto, el ateo [ἄθεος] parece ser inflexible ante la divinidad, pero el supersticioso, agitado de forma no conveniente, se extravía”. PLUTARCO. (1986), II, 165 b-c, p. 291. Sobre la superstición en el mundo antiguo, cfr. CARO BAROJA, J. (1981), pp. 151-161

²¹⁹ DE COVARRUBIAS, S. (1994), p. 135.

empingorotados, que han jurado por la cábala de los hipócritas. Es por ello que *audi, vide, tace, si vis vivere in pace*. Déjales desvariar, y lleva tus asuntos como un hombre de bien, sin mezclarte con ninguna facción de ese combate de la religión, que no es tu pieza de caza. Que los curas y frailes se pongan de acuerdo, si pueden, igual que los jesuitas y los ministros de Charenton...

Hoy se puede llamar a París el *επιτομή της δεισιδαιμονίας*, el compendio de la superstición, por la cantidad de frailes bribones y de ignorantes prestes que se encuentran allí. Si en el ejercicio externo de la religión alguna cosa te desagrade, no digas una palabra, esconde tu descontento, y no hables nada de ello. Cree en lo que debas, y deja lo demás, sin dar ningún escándalo. *Intus ut libet, foris ut moris est*, practica esa buena máxima de los italianos. *Serviendum tempori*. El vulgo y el pueblo se entretienen con semejantes bagatelas. Huye de esa compañía y de esa diversión²²⁰.

Bien sabe Spinoza que una acusación gravísima, como es la de ateísmo, tiene bases en las pasiones que agitan a los hombres, cuando no, directamente, en las supersticiones que los envenenan. Bien sabe Spinoza de los gritos de la superstición, «cuyo máximo odio se dirige contra quienes cultivan la verdadera ciencia y practican la verdadera vida»²²¹. Y lo cierto es que:

Por desgracia, las cosas han llegado a tal extremo, que quienes reconocen abiertamente que no tienen idea de Dios ni le conocen más que por las cosas creadas (cuyas causas ignoran), no se ruborizan de acusar a los filósofos de ateísmo²²².

Sin embargo, ¿es posible no tener idea de Dios? Descartes ha percibido el escepticismo como una filosofía que niega o pone en duda la universalidad de la idea de Dios, esto es, como un ateísmo:

Y no me digáis [escribe Descartes a Bourdin] que tal secta [la escéptica] se halla extinguida de ello al presente: tiene más vigor que nunca, y la mayoría de quienes piensan tener algún mayor ingenio que los demás, no encontrando nada que los satisfaga en la filosofía al uso, y no viendo ninguna otra que sea mejor, se pasan a la escéptica; y éstos son, sobre todo, los que quieren que se les demuestre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. De suerte que todo lo que aquí dice nuestro autor [se refiere Descartes a Pierre Charron] no suena nada bien y constituye un mal ejemplo, sobre todo cuando se piensa que pasa por hombre erudito: pues ello deja ver que él cree que no pueden ser refutados los errores de los escépticos, los cuales son ateos, y así lo sostiene y afirma todo cuanto puede²²³.

El escepticismo, o más propiamente: el pirronismo, no podría ser, en el límite, sino producto de la locura, pues supondría poner en duda incluso la existencia del propio cuerpo:

¿Con qué razón se puede negar que estas manos y este cuerpo sean míos? A no ser que me asemeje a no sé qué locos [*insanis*] cuyos cerebros ofusca un pertinaz vapor de tal manera atrabiliario que aseveran en todo momento que son reyes, siendo en realidad pobres, o que están vestidos de púrpura, estando desnudos, o que tienen una jarra en vez de cabeza, o que

²²⁰ GÓNZALEZ DEL PIE, C. (2005), pp. 120-121.

²²¹ TTP II, 1 (G. III, pp. 29-30; tr. cast, p. 97).

²²² TTP II, 1 (G. III, p. 30; tr. cast, p. 97).

²²³ *Responsiones septimae* (AT, VII, 548-549; tr. cast, pp. 417-418). Los corchetes son nuestros. Sobre Pierre Charron, cfr. “Charron”, en: BAYLE, P. (2010), pp. 53-75. Sobre el escepticismo cartesiano en su necesaria confrontación con el escepticismo “libertino”, cfr. BAHR, F. (2010b), pp. 59-85.

son unas calabazas, o que están creados de vidrio; pero éstos son dementes [*sed amentes sunt isti*] y no menos loco [*demens*] que ellos parecería yo si me aplicase sus ejemplos²²⁴.

En el fondo, el escepticismo no distaría de ser un contrasentido, incluso una impostura: el escéptico no podría ser tal, ya que jamás podría dar cuenta de su posición teórica. Dicho de otro modo: su vida cotidiana sería la mejor prueba para mostrar lo impostado, cuando no lo delirante, de sus posiciones:

(...) todos los modernos escépticos [*hodierni Sceptici*] no dudan [escribe Descartes a Bourdin], en la práctica [*in praxi*], de si tienen cabeza, o de si dos más tres hacen cinco y cosas así. Sino que dicen que se sirven de tales cosas como si fueran verdaderas [*tamquam veris*], ya que así se lo parecen, mas no las creen con certeza, pues no han sido impelidos a ello por razones ciertas²²⁵.

Y es que negar a Dios no es sino negar la fuente de toda certeza, de tal modo que un ateo sería, en propiedad, un demente:

Verdaderamente, nadie puede afirmar [*nemo potest affirmare*] que nada podemos conocer de Dios salvo el nombre o la imagen corporal, a no ser que se reconozca abiertamente ateo y privado de todo entendimiento [*nisi qui se aperte atheum, atque etiam omni intellectu destitutum, fateatur*]²²⁶.

La importancia que Descartes percibe en el problema del ateísmo, que no es sólo un problema epistemológico, sino asimismo jurídico, queda clara por el rigor con que deberían ser tratados: «son ateos y deben ser castigados por las leyes»²²⁷.

Otras fuentes del ateísmo serían, además, la ignorancia o la presunción de la inteligencia:

(...) todo lo que vulgarmente dicen los ateos depende siempre de que inventan [*affingatur*] afectos humanos en Dios, o bien de que atribuyen a nuestra mente tanta fuerza [*vis*] y sabiduría que pretenden determinar y comprender qué puede y debe hacer Dios. De manera

²²⁴ *Meditationes*, I (AT, VII, 18-19; tr. J. Gil). *Recherche* (AT, X, 511; tr. cast, p. 101): “Puesto que no basta con decirnos que los sentidos nos engañan en ciertas ocasiones, en que os dais cuenta de que tal cosa ocurre, para hacerlos temer que nos engañen también en otras, sin que podáis percataros de ello, quiero pasar a otra cosa: ¿no habéis visto nunca a esos melancólicos que creen ser cántaros o tener alguna parte del cuerpo enorme? Jurarán que lo ven y lo tocan tal como lo imaginan”. Cfr. DERRIDA, J. (1989), pp. 65-85. La hipótesis del loco que cree tener un cuerpo de vidrio constituye, como es sabido, un argumento de una novela cervantina titulada, precisamente, *El licenciado vidriero*: “Seis meses estuvo en la cama Tomás, en los cuales se secó y se puso, como suele decirse, en los huesos, y mostraba tener turbados todos los sentidos; y aunque le hicieron todos los remedios posibles, sólo le sanaron la enfermedad del cuerpo, pero no la del entendimiento, porque quedó sano, y loco de la más extraña locura que entre las locuras hasta entonces se había visto. Imagínose el desdichado que era todo hecho de vidrio, y con esta imaginación, cuando alguno se llegaba a él, daba terribles voces pidiendo y suplicando con palabras y razones concertadas que no se le acercasen, porque le quebrarían: que real y verdaderamente no era como los otros hombres: que todo era de vidrio, de pies a cabeza. CERVANTES, M. (1982), p. 117. Spinoza poseía una edición de las *Novelas ejemplares* de Cervantes. Cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), p. 214. No en vano, el vínculo entre delirio y enfermedad aparece, con toda claridad, en la epístola 17 a Balling: “Experimentamos [*Experimur*] que las fiebres y otras alteraciones corporales son causa de delirios y que aquellos que poseen una sangre espesa no imaginan más que riñas, disgustos, muertes y cosas por ele estilo”. EP 17 (G. IV, p. 77; tr. cast, p. 159).

²²⁵ *Responsiones septimae* (AT, VII, 549).

²²⁶ *Notae* (AT, VIII, 361; tr. de J.P. García del Campo).

²²⁷ *Ibid.*, (AT, VIII, 366; tr. J.P. García del Campo).

que estas cosas no han de producirnos ninguna dificultad, con tal de que recordemos que nuestras mentes han de considerarse como finitas y Dios como incomprendible e infinito²²⁸.

En cualquier caso, la autoridad de la Iglesia Católica, en lo tocante a la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, no debe ser puesta en cuestión. No en vano, el propio Descartes ha concebido sus *Meditationes* como filosofía al servicio de la fe, pues:

(...) muchos impíos si no quieren creer que Dios existe y que el alma humana se distingue del cuerpo no es por otro motivo que porque, según dicen, esas dos cosas no han podido hasta la fecha ser demostradas por nadie²²⁹.

Se trata, en consecuencia, de blindar con demostraciones el espacio de lo que, por sí solo, no distaría de ser fe consagrada por la autoridad de la Iglesia, con la esperanza de que los descreídos convengan con el criterio de los teólogos de la Sorbona; con la esperanza, en definitiva, de que:

(...) la verdad misma logrará fácilmente que los restantes hombres ingeniosos y doctos suscriban vuestro juicio, y vuestra autoridad que los ateos, que suelen ser más presuntuosos que ingeniosos o cultos, depongan su afán de contradecir o acepten ellos mismos los argumentos que saben que son aceptados como demostraciones por todos los dotados de ingenio, para que no parezca que no los comprenden²³⁰.

No obstante, y al margen de la autoridad religiosa, Descartes sostendrá que un ateo no puede conocer con certeza, es decir, que no puede disipar el peligro de la duda. Así, un ateo no podrá saber con estricta certeza que los ángulos de un triángulo valen dos rectos, o que está despierto en lugar de dormido²³¹. La coincidencia con Spinoza, en esta última acepción del ateísmo, parece clara. Aunque con una salvedad que no es menor: para Spinoza Dios no es más que la racionalidad de lo real, y no algo al margen de ella. Así pues, negar dicha racionalidad afirmando la posibilidad del milagro como infracción puntual del orden de la naturaleza, equivaldría a ser ateo:

(...) si en la naturaleza se produjera algo que no se siguiera de sus propias leyes, contradiría necesariamente el orden que Dios instituyó para siempre; ese hecho estaría, pues, en contra de las leyes de la naturaleza y, la creencia en él nos haría dudar de todo y nos conduciría al ateísmo²³².

Dicha forma de ateísmo estaría basada en una creencia (*fides*), no en la *ratio*. Y es que, en último término, para Spinoza el ateísmo sería propiamente inconcebible, pues «la mente [*mentem*] humana es una parte del entendimiento infinito de Dios»²³³; siendo así que «la mente [*mens*] humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios»²³⁴. El caso es que este conocimiento, ciertamente, «no pertenece, de ninguna manera, ni a la fe ni a la religión revelada»²³⁵, y acaso por ello, por la sustitución del misterio por la idea adecuada accesible a la razón, Spinoza no hará sino

²²⁸ *Meditationes*, praef. (AT, VII, 9).

²²⁹ *Meditationes*, ad theologiae. (AT, VII, 3; tr. de Juan Gil).

²³⁰ *Meditationes*, ad theologiae. (AT, VII, 6; tr. de Juan Gil).

²³¹ *Objectiones secundae*. (AT, VII, 141, 196).

²³² TTP, VI, 3 (G. II, pp. 86-87; tr. cast, pp. 178-179).

²³³ E 2P11cor. (G. II, p. 94; tr. cast, p. 114).

²³⁴ E 2P47 (G. II, p. 128; tr. cast, p. 153).

²³⁵ TTP XIII, 3 (G. III, p. 171).

alimentar, contrariamente a como pretendía, la acusación de ateísmo. Muéstralo así, por ejemplo, la carta, fechada el 24 de Enero de 1671 que Lambert van Velthuysen remite a Jacob Ostens:

[La doctrina del TTP] elimina y destruye de cuajo todo culto y religión; introduce veladamente el ateísmo o finge un Dios, cuya divinidad no tiene por qué suscitar reverencia en los hombres, ya que él mismo está sometido a la fatalidad; no deja espacio alguno para el gobierno o providencia divina y suprime toda distribución de penas y premios. Del escrito del autor se desprende, al menos, claramente esto: que con su método y razonamientos resquebraja la autoridad de la Sagrada Escritura y que sólo de boquilla hace mención de ella; de sus tesis se sigue, igualmente, que el Corán es equiparable a la palabra de Dios (...) Creo, pues, no alejarme mucho de la verdad ni ofender al autor, si denuncio que, con argumentos encubiertos y disimulados, enseña el puro ateísmo²³⁶.

La mencionada carta le será remitida a Spinoza, que no disimulará su estupor por lo que considerará una lectura tendenciosa y preñada de equívocos. No obstante, tiene interés por sí mismo constatar cómo le achaca a van Velthuysen el hecho de que éste le presente como un paladín del ateísmo sin que considere qué *institutum vitae* sigue, pues de haberlo considerado no se habría precipitado en su juicio de semejante manera. En este sentido, nuestro autor estaría desplazando la cuestión del ateísmo en su aspecto ético, con la intención de situar el ateísmo como plan de vida de aquellos que persiguen los, en expresión estoica del TTP, *bienes inciertos de la fortuna*. Es por ello por lo que Spinoza se indigna al constatar que van Velthuysen se cree legitimado para efectuar una acusación en cierto modo gratuita. Y es que si hubiera considerado el *institutum vitae* spinoziano:

(...) no se hubiera persuadido [*sibi persuasisset*] tan fácilmente de que yo enseñe el ateísmo. Pues los ateos suelen buscar con desmesurado afán las riquezas y los honores, cosa que yo siempre he despreciado, como saben todos los que me conocen²³⁷.

Podría pensarse que el texto citado constituye un argumento *ad hoc* para defenderse de una acusación que se percibe como marca infamante. Pero lo cierto es que constituye una defensa legítima, tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista práctico. Desde el punto de vista teórico porque el propio Spinoza ha basado su *institutum vitae* en el desprecio de los honores y las riquezas, bienes del vulgo, que no son sino distracciones que «no nos ofrecen [*conferunt*] ningún remedio para conservar nuestro ser»²³⁸. Y desde el punto de vista práctico toda vez que incluso sus más insistentes detractores, como Bayle, no pueden sino verse abocados a reconocer que:

Quienes han tenido algún trato con Spinoza, y los campesinos de los pueblos en los que vivió retirado durante algún tiempo, concuerdan al decir que era un hombre de buen trato, afable, honesto, servicial y ordenado en sus costumbres²³⁹.

²³⁶ EP 42 (G. IV, p. 218; tr. cast, p. 285). Los corchetes son nuestros.

²³⁷ EP 43 (G. IV, p. 219; tr. cast, p. 286).

²³⁸ TIE, 7 (G. II, p. 7; tr. cast, p. 78). Cfr. QUEVEDO, F. (1996), p. 73: “¿Qué otra cosa es verdad sino pobreza / en esta vida tan frágil y liviana? / Los dos embustes de la vida humana / desde la cuna son honra y riqueza; FERNÁNDEZ DE ANDRADA, A. (1993), 115-126, p. 80: “El soberbio tirano del Oriente, / que maciza las torres de cien codos, / del cándido metal puro y luciente, / apenas puede ya comprar los modos / del pecar. La virtud es más barata: / ella consigo misma ruega a todos. / ¡Miseró aquel que corre y se dilata / por cuantos son los climas y los mares / perseguidor del oro y de la plata!”.

²³⁹ BAYLE, P. (2010b), p. 38.

Para Korholt, Spinoza fue un malvado ateo que imbuyó de opiniones perversas a sus discípulos, con la diligencia suficiente como para entregarse incluso en plena noche a la escritura de sus tenebrosos libros. Y sin embargo:

Jamás salió de la boca de Spinoza un juramento o una palabra irreverente contra Dios. Tampoco abusó del vino y llevaba una vida más bien austera. Sólo pagaba a su hospedero ochenta florines holandeses en cualquier época del año y gastaba, a lo sumo, cuatro cientos anuales. No codiciaba el dinero, pues, de lo contrario, no hubiera desechado algunas veces el cargo de profesor que se le ofreció, siendo un hombre tan ávido de gloria y tan ambicioso que se expuso orgulloso a ser cruelmente despedazado con sus amigos De Witt, con tal que a una vida breve siguiera una carrera eterna de gloria²⁴⁰.

Cuantos han escrito sobre Spinoza durante su primera recepción, desde Stoupe hasta Jacobi, han mostrado una fascinación entreverada de horror ante la emergencia de la virtud laica que Spinoza, con su ejemplo vital e intelectual, ha representado para su tiempo. Para Francis Bacon, es la propia actividad filosófica la que puede conducir al ateísmo:

(...) la experiencia nos muestra cómo hombres doctos han sido heresiarcas, cómo los tiempos doctos se han inclinado al ateísmo y cómo la contemplación de las causas segundas detrae de nuestra dependencia de Dios, que es la causa primera²⁴¹.

No obstante:

Es verdad que un poco de filosofía natural [esto es: la investigación de las causas físicas] inclina al pensamiento de los hombres al ateísmo, pero la profundidad en filosofía lo trae de vuelta a la religión²⁴².

El ateísmo, en cuanto escuela filosófica, no es sino la escuela de Leucipo, Demócrito y Epicuro, aquella que no precisa de Dios para explicar la producción del mundo y su conservación. Epicuro «afirmó que existían naturalezas bienaventuradas, pero que tales gozan en sí mismas, sin prestar atención al gobierno del mundo (...) Y aunque tuvo la audacia para negar su administración, no tuvo fuerzas para negar su naturaleza»²⁴³. Sin embargo, el ateísmo es preferible a la superstición:

El ateísmo deja a un hombre el camino de la cordura, de la filosofía, de la piedad natural, de las leyes, de la reputación; todas las cuales pueden ser guías para una virtud moral externa, bien que la religión no lo sea; pero la superstición las desbarata todas, y erige una monarquía absoluta en el pensamiento de los hombres. Por ello, el ateísmo jamás perturbó a los Estados, porque hace que los hombres sean prudentes consigo mismos, pues no buscan más allá²⁴⁴.

Así pues, de acuerdo con Bacon, el ateísmo puede ser moralmente responsable. Y no será otra la idea que, en nuestra opinión, recupere Pierre Bayle cuando se refiera a los *ateos virtuosos*. El ateísmo, así pues, no quedará ya reducido a disipación mundana o vida disoluta, toda vez que: «la historia nos enseña que tales o cuales personas que

²⁴⁰ DOMÍNGUEZ, A. (1995), p. 93.

²⁴¹ BACON, F. (1988), p.22. Cfr. p. 100.

²⁴² BACON, F. (1981), *Of atheism*, p. 86. Cfr. BACON, F. (1988), p. 25. La aclaración entre corchetes es nuestra.

²⁴³ *Ibid.* p. 87.

²⁴⁴ BACON, F. (1981), *Of superstition*, p. 89.

negaban o la existencia o la providencia de Dios, o la inmortalidad del alma, no han dejado de vivir como gentes honestas»²⁴⁵.

En el aspecto teórico, la negación de la providencia de Dios, y de la inmortalidad del alma constituyen rasgos distintivos del ateísmo tal y como es concebido en el siglo XVII²⁴⁶. Así las cosas, Quevedo, en el primer tratado de su póstumo *Providencia de Dios*, titulado *Inmortalidad del alma*, sostiene que el ateísmo es producto del embrutecimiento de la inteligencia que el pecado introduce en los hombres: «Sólo el perdimiento más rematado pudo persuadir de que las cosas todas sin Criador se criaron, y sin Hacedor se hicieron»²⁴⁷. Lo fundamental del pensamiento de los ateístas es la negación de la inmortalidad del alma, o su reverso: la afirmación de la inteligencia animal, pues de tal negación o de tal afirmación se sigue que «no hay Dios, ni Providencia»²⁴⁸. En realidad, hay quienes han negado la providencia de Dios, aunque no su existencia: «como fueron Epicuro y Lucrecio, Demócrito y Heráclito, que afirmaron que había Dios; mas no que cuidase de algo, atribuyéndolo todo a la fuerza de la naturaleza»²⁴⁹. ¿Podría considerarse ateo a Spinoza con arreglo a las consideraciones quevedianas?

El 8 de Agosto den 1659, el agustino Fray Tomás Solano y Robles declara ante el tribunal de la Inquisición algunas de sus impresiones de su viaje a Ámsterdam:

Preguntado qué otras personas de estos reynos conoció en Amsterdam que viven como judíos dijo que conoció un fulano Pacheco Y también conoció al Dr. Prado, médico, que se llamaba Juan y no sabe qué nombre tenía de judío, que había estudiado en Alcalá; y a un fulano de Espinosa, que entiende era natural de una de las ciudades de Holanda, porque había estudiado en Leiden y era un buen filósofo; los cuales profesaban la ley de Moisés, y la Sinagoga los había expelido y apartado de ella por haber dado en ateístas. Y ellos mismos le dijeron a éste que estaban circuncidados y guardaban la ley de los judíos, y que ellos mismos habían mudado de opinión por parecerles que no era verdadera la dicha Ley y que las almas morían con los cuerpos ni había Dios sino filosofalmente, y que por eso los habían echado de la Sinagoga. Y, aunque sentían las faltas de las limosnas que les daban en la sinagoga y la comunicación con los demás judíos, estaban contentos con tener el error del ateísmo, porque sentían que no había Dios, si no es filosofalmente (como ha declarado), y que las almas morían con los cuerpos, y así no habían menester fe²⁵⁰.

La fórmula «sólo hay Dios filosofalmente», en su magistral sencillez, condensa a la perfección el planteamiento de Spinoza; planteamiento que visto bajo especie de ortodoxia aparece como rigurosamente ateo. Que la idea de Dios en Spinoza está sobremanera enmendada de elementos teológicos es manifiesto, toda vez que el *principio de inteligibilidad integral de todo lo real* (Matheron) supone la ruina de todo arcano, de todo misterio:

²⁴⁵ BAYLE, P. (2010b), p. 152.

²⁴⁶ Cfr. LAGRÉE, J. (1994), pp. 541-544; RODRÍGUEZ, M. (2008), pp. 15-43; MOREAU, P-F. (2014), pp. 73-87.

²⁴⁷ QUEVEDO, F. (1772), Vol. 6, p. 90. En las citas de esta obra, actualizamos la sintaxis y la puntuación.

²⁴⁸ *Ibid*, p. 90. Sobre el ateísmo en Quevedo, cfr. VILLANUEVA, J. (2014); ETTINGHAUSEN, H. (2009), pp. 118-124. Sobre el ateísmo en el siglo XVII español, cfr. CARO BAROJA, J. (1981), pp. 257-271.

²⁴⁹ *Ibid*, p. 90.

²⁵⁰ DOMÍNGUEZ, A. (1995), p. 189.

En cuanto a lo que añaden algunas Iglesias, que Dios asumió la naturaleza humana, advertí expresamente [escribe a Oldenburg] que no sé qué dicen; aún más, si he de confesar la verdad, no me parecen hablar de modo menos absurdo que si alguien me dijera que el círculo ha revestido la forma del cuadrado²⁵¹.

Y sin embargo, no podríamos dejar de notar que en el pensamiento de Spinoza el léxico religioso aparece una y otra vez. Entonces, si considerásemos ateo al pensamiento de Spinoza, no podríamos dejar de observar que se trataría de un ateísmo desplegado a través de ropaje religioso. Y es que, en efecto, términos como *salus*, *beatitudo*, *religio*, *amor Dei intellectualis* o *pietas* aparecen allí donde es establecida la más alta forma de racionalidad. Este aspecto dista de ser anecdótico o puntual, y tan es así que nuestro autor llega a identificar inteligencia adecuada y religión: «Todo cuanto deseamos y hacemos, siendo nosotros causa de ello en cuanto que tenemos la idea de Dios, o sea, en cuanto que conocemos a Dios, lo refiero a la religión»²⁵². Es en este sentido que puede afirmarse que el pensamiento spinoziano es, si bien anticlerical²⁵³, religioso justo en la medida en que se confronta con las *supersticiones* que se llaman a sí mismas *religión*:

(...) entre la religión y la superstición [escribe a Oldenburg] yo descubro esta diferencia capital: que ésta tiene por fundamento la ignorancia, y aquella la sabiduría. Y ésta me parece ser la causa por la que los cristianos se distinguen de los demás, no por la fe ni por la caridad, ni por los demás frutos del Espíritu Santo, sino únicamente por la opinión; pues, como se defienden, como todos los demás, con los milagros o, lo que es lo mismo, con la ignorancia, que es la fuente de toda malicia, convierten la fe, incluso la verdadera, en superstición. Pero yo dudo mucho que los reyes permitan que se ponga jamás remedio a este mal²⁵⁴.

Es por ello por lo que es preciso considerar positivamente la tesis de Yovel, que acaso recuperando intuiciones de Mauthner²⁵⁵ y Gebhardt²⁵⁶, sostiene que el pensamiento de Spinoza se insertaría en el límite de la *experiencia marrana*, es decir allí donde las tensiones entre hipocresía eficaz y religiosidad fingida propias de los marranos terminan

²⁵¹ EP 73 (G. IV, p. 309; tr. cast, p. 388). Los corchetes son nuestros.

²⁵² E 4P37sch.1 (G. II, p. 236; tr. cast, p. 281).

²⁵³ En cualquier caso, este anticlericalismo guarda estrecha relación con la crítica de toda autoridad que apele a una trascendencia como forma de justificación. Y en este sentido, Spinoza advierte de los peligros que entraña convertir al filósofo en una autoridad, por ejemplo en un intérprete infalible de las Escrituras. Y así Maimónides, que pretende conciliar razón y revelación, “debería suponer que los filósofos no pueden errar en la interpretación de la Escritura, lo cual sería hacer de ellos una nueva autoridad eclesiástica, una nueva casta [*genus*] de sacerdotes y pontífices, que el vulgo ridiculizaría más que veneraría”. TTP, VII, 4 (G. III, p. 114; tr. cast, p. 217). Sobre la relación entre autoridad, superstición e Iglesia católica, cfr. EP 76 (G. IV, pp. 316-324; tr. cast, pp. 395-401). Sobre el aspecto anticlerical del pensamiento de Spinoza, cfr. MACHADO DE ABREU, L. “A dimensão anticlerical da filosofia de Spinoza”, en: CARVAJAL, J. & DE LA CÁMARA, M.L. (2008), pp. 395-405.

²⁵⁴ EP 73 (G. IV, pp. 307-308; tr. cast, p. 388).

²⁵⁵ “Aquel que bajo *religión* quiera entender, contra todo el pensamiento y el poetizar actuales, alguna forma de temor y servidumbre bajo leyes reveladas divinamente, tendrá necesariamente que aceptar que Spinoza fue el primer ateo radical; pero quien con la dudosa palabra *religión* no quiera expresar (al igual que yo) otra cosa que la profunda seriedad en la reflexión sobre la vida humana tendrá que reconocer que Spinoza fue una naturaleza total y esencialmente religiosa, el primer prosélito silencioso de la nueva religiosidad”. MAUTHNER, F. (2011), p. 38.

²⁵⁶ El célebre editor de Spinoza, luego de señalar las influencias que configuran el pensamiento de Spinoza, señala que “tales influencias pierden importancia frente al hecho decisivo de que el verdadero propósito de Spinoza no fue de ningún modo filosófico, sino religioso, y, por lo tanto, sólo su inclusión en los sistemas religiosos hace justicia al espinosismo”. La filosofía de Spinoza, concluye, “es una religión metafísica como lo son las doctrinas de Buda, Laotzé o Plotino”. GEBHARDT, C. (2007), pp. 114, 116.

por resolverse en descreimiento generalizado, así del judaísmo como del cristianismo. Tal límite, que Yovel remite al texto de *La Celestina*, aparece en Spinoza como abandono estricto de toda religión de salvación; abandono parejo a la institución de una filosofía de la inmanencia que, sin embargo, incorpora (desplazando sus usos convenidos) léxico fundamental de dichas religiones:

Marrano de la razón, Spinoza no sólo fue un maestro del lenguaje múltiple sino buscador de una forma de salvación; tal es el límite del disimulo en el uso que hizo de la terminología religiosa. La palabra *Dios* y sus derivados, términos como *religión* o *salvación*, no son meras máscaras de ateo, sino también, y en primer lugar, maneras de preservar elementos religiosos dentro de la nueva filosofía de la razón, de manera de hacer de ella una *religión* de la razón²⁵⁷.

No es casual, pues, que las nociones de *providentia*²⁵⁸ así como de *directio Dei*²⁵⁹, nociones en rigor impensables si no se admite un Dios dotado de inteligencia y voluntad, sean reformuladas en términos necessitaristas e inmanentistas en el TTP. Tales reformulaciones no son sin razón, puesto que la estrategia filosófica de Spinoza parece haber consistido en producir racionalidad a través del imaginario teológico que, precisamente, opera como sistema de obstáculos para el pensamiento libre. Así las cosas, en la cumbre de la *Ética*, luego de haber establecido que la mente, en cuanto conoce adecuadamente, deviene eterna, intenta demarcar esta tesis de su reverso supersticioso, a saber, de la opinión del vulgo que predica la esperanza en una vida *después de la muerte* en la que las desdichas de *la vida bajo el sol* serían recompensadas:

Y así creen que la piedad [*pietatem*] y la religión, y, en general, todo lo que se refiere [*referuntur*] a la fortaleza del ánimo, son cargas de cuyo peso esperan librarse después de la muerte, para recibir el premio de la servidumbre [*servitutis*], esto es, el premio de la piedad [*pietatis*] y la religión; y no sólo esta esperanza, sino también – y principalmente- el miedo a ser castigados con crueles suplicios después de la muerte, es lo que les induce a vivir conforme a las prescripciones de la ley divina, cuanto lo permite su flaqueza e impotente ánimo. Y si no hubiese en los hombres esa esperanza y ese miedo, y creyeran, por el contrario, que las almas mueren con el cuerpo, y que no hay otra vida más larga para los miserables agotados por la carga de la piedad [*pietatis*], retornarían a su natural propio [*ingenium*], y querrían regir todo según su apetito y obedecer a la fortuna más bien que a sí mismos²⁶⁰.

Y es que la virtud es premio de sí misma, y aquel que espera ser retribuido por su buen comportamiento opera justo como los niños que siguen el bien por temor a ser castigados; una actitud, en fin, completamente infantil, absurda como si:

²⁵⁷ YOVEL, Y. (1995), p. 163.

²⁵⁸ TTP, VI, 1-4 (G. III, pp. 81-89; tr. cast, pp.170-183). Cfr. KV, 1, Cap. 5 (G. I, p. 40; tr. cast, pp. 84-85).

²⁵⁹ “Por dirección de Dios [*Dei directionem*], entiendo el orden fijo e inmutable o la concatenación de las cosas naturales; puesto que ya antes hemos dicho, y lo hemos probado en otro lugar, que las leyes universales de la naturaleza, conforme a las cuales se hacen y determinan todas las cosas, no son más que decretos de Dios, que implican siempre una verdad y una necesidad eternas. Es, pues, lo mismo que digamos que todas las cosas se hacen según las leyes de la naturaleza o que son ordenadas por el decreto de Dios y su dirección [*directione*]”. TTP, III, 1, (G. III, pp. 45-46; tr. cast, p. 119).

²⁶⁰ E 5P41sch. (G. II, p. 307; tr. cast, pp. 364-365).

(...) alguien, al no creer que pueda nutrir eternamente su cuerpo con buenos alimentos, prefiriese entonces saturarse de venenos y sustancias letales; o que si alguien, al ver que la mente [*mentem*] no es eterna o inmortal, prefiriese por ello vivir demente y sin razón²⁶¹.

Ahora bien, una eternidad o inmortalidad de la mente así concebida no es accesible sino al sabio. En consecuencia, y retomando la expresión del agustino, no hay inmortalidad sino filosofalmente²⁶². Inmortalidad, pues, no de cualquier *mens*, sino de la *mens quatenus intelligit*, es decir, inmortalidad del *intellectus* en cuanto que ha conocido *sub specie aeternitatis*. Desde este punto de vista, Spinoza no habría hecho sino retomar, enmendándola, puesto que para nuestro autor la mente no es una facultad sino un conjunto de ideas, la tesis aristotélica de la inmortalidad y eternidad de cierto *noûs* tal y como es planteada en *De anima*²⁶³ o en *De generatione animalium*²⁶⁴.

2.7. Contra Descartes, pero a través de Descartes.

“Entonces un pequeño judío, de larga nariz y pálida tez
pobre pero satisfecho, pensativo y reservado,
espíritu sutil y huero, menos leído que celebrado,
oculto bajo el manto de Descartes, su maestro,
caminando con pasos medidos, se aproxima al gran Ser:

«Perdonadme, le dice hablándole del todo bajito,
pero pienso, entre nosotros, que no existís.
Creo haberlo probado por mis matemáticas
Tengo burdos discípulos y malos críticos:
juzgadnos...» Con estas palabras, todo el orbe tembló.
Y de horror y de espanto Santo Tomás retrocedió”.

(Voltaire)

En el primer libro de la *Ética*, la identificación de Dios con la Substancia²⁶⁵ puede aparecer, en un primer momento, como una tesis genuinamente cartesiana que Spinoza hereda sin mayores escrúpulos. No obstante, es manifiesto que, si bien la substancia divina es para ambos autores autosuficiente²⁶⁶, ocurre sin embargo que para Descartes Dios no es más que espíritu. De tal modo que, a ojos spinozianos, el Dios cartesiano sería solamente infinito *in suo genere*. En cualquier caso, Descartes entiende que el término *substancia* no conviene de modo unívoco para Dios como para las criaturas, y es en este sentido en el que, aunque impropia (esto es: por analogía), cabe hablar

²⁶¹ E 5P41sch. (G. II, p. 307, tr. cast, p. 365).

²⁶² Cfr. KV, 2, Cap. 15 (G. I, p. 77; tr. cast, p. 128); KV, 2, Cap. 23 (G. I, pp. 102-103; tr. cast, pp. 156-157); KV, 2, app.2, 17 (G. I, p. 121; tr. cast, p. 175).

²⁶³ Cfr. ARISTÓTELES. (2003), *DA*, 3, 5, 430a 10-25, p. 234.

²⁶⁴ Cfr. ARISTÓTELES. (1994), *GA*, 2, 736b 8-30, p. 141

²⁶⁵ E 1def6 (G. II, p. 45; tr. cast, p. 48): “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”.

²⁶⁶ *Principia*, I, § 51 (AT, VIII, 24): “Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quàm rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nullâ planè re indigeat unica tantùm potest intelligi, nempe Deus”. *Meditationes*, III (AT, VII, 45): “Por el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, independiente, sumamente inteligente y sumamente potente, y por la cual he sido creado yo mismo y cualquier otra cosa que exista, si es que existe”. *Rationes Dei existentiam & animae à corpore distinctionem probantes, more geometrico dispositae*, def.8, (AT, VII, 162): “Llamamos Dios a la substancia que entendemos sumamente perfecta, y en la cual no concebimos absolutamente nada [*nihil plane*] que implique [*involverat*] defecto alguno o limitación de perfección”.

de substancias finitas o creadas, las cuales precisan del concurso de Dios para mantenerse en la existencia. Entonces, si bien es verdad que la identificación de Dios con la substancia no es una tesis tomista²⁶⁷, no es menos cierto que la recuperación de la equivocidad del ser sitúa a Descartes dentro del rigor tomista²⁶⁸.

No obstante, el concepto spinozista de substancia puede verse como el desarrollo de su homólogo cartesiano por la vía de la univocidad. La conclusión que Descartes no saca, o no se atreve a sacar, es decir que sólo existe una substancia, se convierte, en efecto, en la piedra angular de la ontología spinozista: «en la naturaleza no existe sino una única substancia, y (...) ésta es absolutamente infinita»²⁶⁹. Así las cosas, uno de los puntos de ruptura manifiesta con Descartes se halla en la identificación de Dios y Naturaleza, identificación que, bien es verdad, esboza Descartes, pero que no desarrolla, quedando más bien en una sugerencia²⁷⁰. Y sin embargo, es menester señalar que Spinoza no se considera a sí mismo, a diferencia de Descartes, que repite orgullosamente su *nemo ante me*²⁷¹, un innovador²⁷². No en vano, dicha identificación de Dios y Naturaleza se halla en multitud de autores previos a su quehacer filosófico²⁷³.

En el primer libro de la *Ética*, la identificación de Dios con una substancia puede aparecer, en un primer momento, como una tesis genuinamente cartesiana que Spinoza hereda sin mayores escrúpulos. No obstante, es preciso señalar que Spinoza parte, en la deducción, de la hipótesis de una pluralidad de substancias. El procedimiento (la estrategia) spinozista consiste en mostrar, por reducción al absurdo, la inconsistencia lógica que comportaría admitir un pluralismo de substancias. Es menester, entonces, no engañarnos por una supuesta neutralidad y asepsia del método geométrico, toda vez que la *Ética* está atravesada por una serie de estrategias deductivas de una complejidad extraordinaria:

La *Ethica* es un libro escrito en dos ejecuciones simultáneas; una elaboración en el continuo seguirse de las definiciones, proposiciones, demostraciones y corolarios que desarrollan los grandes temas especulativos con todos los rigores del espíritu; otra ejecución, más en la rota cadena de los escolios, línea volcánica discontinua, segunda versión bajo la primera que expresa todos los furores del corazón y propone las tesis prácticas de denuncia y liberación²⁷⁴

De lo justo y acertado de las palabras de G. Deleuze da cuenta, ciertamente, el segundo escolio a la proposición 33 de *Ethica I*, es decir, allí donde Spinoza explicita su *modus operandi*, a saber: «retorcer contra los adversarios sus propios argumentos»²⁷⁵. Y es que, como ha escrito Althusser,

(...) la filosofía es un dispositivo de combate teórico que dispone las tesis como si fueran plazas fuertes o voladizos para poder, en sus alusiones y ataques estratégicos, cercar las plazas teóricas fortificadas y ocupadas por el adversario ¡Pero Spinoza empezaba por Dios!

²⁶⁷ Cfr. GUEROULT, M. (1968), p. 55, nota 136.

²⁶⁸ Cfr. DELEUZE, G. (2008), p. 43.

²⁶⁹ E 1P10sch. (G. II, p.52; tr. cast, p. 55).

²⁷⁰ Cfr. nota 42.

²⁷¹ Cfr. LOMBA, P.: “Crítica y exclusión. Notas sobre el anticartesianismo de Spinoza”, en: MARTÍNEZ, F.J. (2012), pp. 139-144; MOREAU, P-F. (2014), pp. 48-49.

²⁷² Cfr. nota 73.

²⁷³ Cfr. RODRÍGUEZ, M.: “Sustancia y naturaleza en Spinoza. Antecedentes”, en: CARVAJAL, J. & GARCÍA, M.L. (2007), pp. 71-91; MANZINI, F. (2009), pp. 247-252.

²⁷⁴ DELEUZE, G. (2001), p. 40.

²⁷⁵ E 1P33sch.2 (G. II, p. 76, 16): “(...) argumentum in ipsos retorquere”.

Empezaba por Dios, y en el fondo (lo creo, como toda la tradición de sus peores enemigos) era ateo (como Da Costa y tantos otros Judíos portugueses de su tiempo). Suprema estrategia; empezaba por cercar la suprema plaza fuerte de su adversario, o aún mejor, se instalaba en ella como si él mismo fuera su propio adversario y así no sospechoso de ser un adversario declarado, y redistribuía esa fortaleza teórica, dándole completamente la vuelta, del mismo modo que se da la vuelta a los cañones dirigiéndolos contra el ocupante. Esta redistribución consistía en la teoría de la substancia infinita idéntica a Dios “causa sui” (sin exterior por tanto) y en la omnipotencia infinita de Dios, que efectúa su existencia en los atributos infinitos (en número infinito, pero nosotros sólo tenemos acceso a dos de ellos, el pensamiento y la extensión) y paralelos (lo que identifica el *ordo rerum* y el *ordo idearum* - el orden de las cosas y el orden de las ideas - en una misma *connexio*) efectuándose ellos mismos en modos infinitos, y esos modos infinitos en una infinidad de modos finitos. Una substancia infinita (Dios) a la que no se puede siquiera considerar única, puesto que no hay otra con la que compararla para distinguirla de ella y considerarla única (Stanislas Breton), y así sin exterior, efectuándose en sí misma sin salir nunca de sí, esto es, sin esa otra exterioridad clásica (en la ilusión de la creación) que son el mundo o el universo. Generalmente no es así como proceden los filósofos: oponen siempre a partir de un cierto exterior las fuerzas de sus tesis que están destinadas a cercar el dominio protegido y defendido por tesis precedentes que ya ocupan el terreno. Militarmente hablando, esta estrategia filosófica revolucionaria casi sólo recuerda a la teoría de la guerrilla urbana y el cerco de las ciudades por el campo, querida por Mao, o a ciertas formas de estrategia político-militar de Maquiavelo (su teoría de las fortalezas en particular)²⁷⁶.

El *mos geometricus* spinoziano no es, empero, un modo formal de exposición. Así como Descartes usa el término *more geometrico dispositum*, Spinoza usa el término *more geometrico demonstratum*²⁷⁷. Diferencia notable que, empero, será llevada al límite en la *Ética*, puesto que la *Ética* será *ordine geometrico demonstrata*. Diferencia, insistimos, notable, pues si para Descartes el *ordo cognoscendi* no coincide con el *ordo essendi*, para Spinoza, por el contrario, el *ordo essendi*:

(...) guía estrechamente al primero [al *ordo cognoscendi*]: la génesis de nuestras ideas a partir de la idea de Dios, condición necesaria de nuestro verdadero conocimiento, debe reflejar la génesis de las cosas a partir de Dios, que las produce²⁷⁸.

Y es que objetivo principal del *ordo geometricus* spinoziano es manifestar, o más bien hacer legible, «la sintaxis rigurosa y compleja a la cual lo real obedece en su constitución efectiva»²⁷⁹. Así, contra Descartes, que sigue el orden analítico que se remonta de los efectos a las causas, la síntesis se erige como punto de vista adecuado para dar cuenta de la productividad de la realidad²⁸⁰. Esta apuesta por el método sintético no es anecdótica, y como ha señalado perspicazmente Alquié supone la subversión de los fundamentos del cartesianismo; subversión sobre la que se asentará todo el quehacer filosófico posterior de Spinoza²⁸¹. Si la síntesis es el modo adecuado para dar cuenta del modo en que se producen las cosas es porque ésta opera de las causas a los efectos. La apuesta por esta vía comporta, con Macherrey, que:

²⁷⁶ ALTHUSSER, L. (2007), p. 38.

²⁷⁷ Cfr. ZURRO, M.R. (1972), p. 91; MACHERREY, P. (2006), pp. 79-81.

²⁷⁸ GUÉROULT, M. (1968), p. 36. Los corchetes son nuestros.

²⁷⁹ MACHERREY, P. (2001), p. 19.

²⁸⁰ Cfr. MACHERREY, P. (2001), pp. 16-18; EZQUERRA, J. (2014), pp. 83-88; MOREAU, P-F. (2014), pp. 55- 69.

²⁸¹ ALQUIÉ, F. (1981), pp. 70-74.

(...) no hay un procedimiento filosófico *more philosophico* (analítico) distinto del procedimiento *more geometrico* (sintético), un orden de investigación distinto de un orden de exposición, una *ratio cognoscendi* distinta de una *ratio essendi*. Entre las ideas, como entre las cosas, hay una sola y única conexión, que va de las causas a los efectos, puesto que es en sí misma necesaria: es justamente esta identidad la que determina, fuera de toda garantía subjetiva (sea ésta proporcionada por el Yo o por Dios, es finalmente lo mismo), la objetividad del conocimiento, es decir la potencia que él detenta naturalmente de expresar la realidad de las cosas tal como son en sí, y no solamente tal como son para mí²⁸².

Por lo demás, insistimos, es menester considerar el *mos geometricus* en su aspecto decididamente polémico, tal y como cabe vislumbrar, fundamentalmente, en los corolarios y escolios de la *Ethica*:

Cada escolio es un faro que intercambia señales con los otros, a distancia y a través del flujo de las demostraciones. Es como una lengua de fuego que se distingue de una lengua de agua. Sin duda en apariencia es el mismo latín, pero podría creerse que en los escolios se trata de un latín traducido del hebreo. Los escolios forman por sí mismos un libro de la Cólera y del Reír, como si fuera la contra-Biblia de Spinoza²⁸³.

No en vano, en *Ethica* 1 asistimos, como ya indicamos, a una voladura del imaginario creacionista y voluntarista en el que se ha fraguado, consolidándolo, la metafísica cartesiana²⁸⁴. Así las cosas, como ha escrito Martial Gueroult:

(...) al concepto judeo-cristiano de creación se ligan en efecto, como corolarios, el concepto de Dios personal cuya esencia está constituida por un entendimiento y una voluntad infinitas, y las nociones conexas del fin de la creación, de la elección del mundo, de la finalidad, de la bondad o malignidad del mundo, de la Providencia y de la predestinación. El concepto spinozista de la producción necesaria de las cosas por Dios, que sustituye la predestinación intencional por la determinación causal, entraña la ruina de todos esos conceptos²⁸⁵.

En definitiva, la gran operación filosófica de la primer parte de la *Ética* no consiste sino en transmutar a Dios en Naturaleza, aboliendo así toda trascendencia a través del establecimiento principio de inteligibilidad. El misterio y el arcano son, así las cosas, transformados en ideas accesibles a la potencia de la razón. Sin embargo, tal operación aparecerá en su radicalidad sólo a partir de la segunda parte de la *Ética*, como tendremos ocasión de mostrar.

3. Los obstáculos de la inteligencia: finalidad y superstición.

3.1. Las máscaras de la ignorancia.

No hay ignorancia que no se disfrace o disimule, es decir, no hay ignorancia que no aparezca bajo el aspecto de otra cosa. Jamás, para el ignorante, aparece la ignorancia en cuanto tal:

²⁸² MACHEREY, P. (2006), pp. 80-81.

²⁸³ DELEUZE, G. (1994), p. 103.

²⁸⁴ Cfr. LOMBA, P.: “Crítica y exclusión. Notas sobre el anticartesianismo de Spinoza”, en: MARTÍNEZ, F.J. (2012), pp. 144-159.

²⁸⁵ GUÉROULT, M (1968), p. 353.

Así como los hombres han acostumbrado a llamar divina a aquella ciencia que supera la capacidad humana, así también han llamado obra divina u obra de Dios a aquella obra cuya causa es ignorada por el vulgo²⁸⁶.

Así las cosas, lo divino opera como metáfora de lo que se ignora: «aquellos que, cuando ignoran una cosa, recurren a la voluntad de Dios, desvarían totalmente: ¡forma ridícula, sin duda, de confesar la propia ignorancia!»²⁸⁷. De ahí que lo divino se muestre, para el ignorante, como hecho extraordinario o insólito, algo que le resulta imposible integrar dentro del imaginario que los usos y costumbres comunes forjan. Es por ello por lo que la naturaleza queda desvalorada, pues Dios se muestra en lo sobrenatural²⁸⁸. En realidad, eso que se da por sobrenatural o extranatural revela, antes al contrario, no los límites de la naturaleza, sino los límites del imaginario humano. Y tales límites se muestran en la experiencia de la admiración, esto es, en «la imaginación de alguna cosa en la que la mente [*mens*] queda absorta porque esa imaginación singular no tiene conexión alguna con las demás»²⁸⁹. O en la variante religiosa de la admiración: la devoción²⁹⁰. En consecuencia:

(...) el vulgo llama milagros u obras de Dios a las obras insólitas de la naturaleza; y, en parte por devoción, en parte por deseos de oponerse a aquellos que cultivan las ciencias naturales, se gloria de ignorar las causas naturales y sólo quiere oír lo que ignora, y, por tanto, lo que más admira. Y es que el vulgo sólo puede adorar a Dios y referir todas las cosas a su dominio y voluntad, suprimiendo las causas naturales e imaginando cosas fuera del orden de la naturaleza; y nunca admira más la potencia [*potentiam*] de Dios que cuando imagina la potencia [*potentiam*] de la naturaleza como sometida por Dios²⁹¹.

Ocurre, por tanto, que el vulgo, pero asimismo los teólogos, operan como *katechon* de la racionalidad en la medida en que ésta se despliega a través del cultivo de las ciencias. Siendo así que cuando hacemos filosofía conviene dirigirse a un lector, en cierto modo ideal, capaz de separar ciencia y fe, a un «filósofo lector»²⁹²:

Sé, en efecto, cuán pertinazmente [*quam pertinaciter*] arraigan en la mente aquellos prejuicios que el ánimo [*animus*] ha abrazado bajo apariencia de la piedad. Sé también que es tan imposible que el vulgo se libere de la superstición²⁹³ como del miedo. Y sé,

²⁸⁶ TTP, VI, 1 (G. III, p. 81; tr. cast, p. 170).

²⁸⁷ TTP, VI, 3 (G. III, p. 86; tr. cast, p. 177). Como ya había escrito Spinoza, “es ridículo que los filósofos, cuando desconocen las causas de las cosas, se refugien en la voluntad de Dios, como vemos que sucede de ordinario, cuando dicen que las cosas, cuyas causas les son desconocidas, han sucedido por el solo beneplácito de Dios y por su absoluta decisión. Y el vulgo no ha hallado mejor prueba de la providencia y del designio de Dios que la derivada de su desconocimiento de las causas. Nada nos indica con más claridad que ellos desconocen totalmente la naturaleza de la voluntad de Dios y que le han atribuido como propia una voluntad humana, que se distingue en realidad de nuestro entendimiento. Yo creo que esto es la única base firme de la superstición y quizá de muchas obras malas”. CM, II, Cap. 7, nota (G. I, p. 261; tr. cast, p. 261).

²⁸⁸ Para la crítica de lo sobrenatural en Spinoza, cfr. ISRAEL, J. (2001), pp. 218-229; RODRÍGUEZ, M. “Felicidad y sabiduría. Crítica de lo sobrenatural en el *Theophrastus redivivus* y en el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza”, en: FERNÁNDEZ, E. & DE LA CÁMARA, M.L. (2007), pp. 575-602. Sobre la crítica de lo sobrenatural en el siglo XVII, cfr. HAZARD, P. (1988), pp. 135-153.

²⁸⁹ E 3Affe.def4. (G. II, p. 191; tr. cast, p. 228).

²⁹⁰ Cfr. LAGRÉE, J. “Los afectos religiosos y el amor a la verdad”, en: FERNÁNDEZ, E. & DE LA CÁMARA, M.L. (2007), pp. 297-303.

²⁹¹ TTP, VI, 1 (G. III, p. 81; tr. cast, p. 171).

²⁹² TTP, praef. (G. III, p. 12; tr. cast, p. 72).

²⁹³ Para las ocurrencias del término *superstitio*, cfr. GIANCOTTI, E. (1970), vol. 2, pp. 1047-1048. Para el concepto de superstición, cfr. BENVENISTE, E. (1983), pp. 397-406.

finalmente, que la constancia del vulgo es la contumacia y que no se rige [*regi*] por la razón, sino que se deja arrastrar por los impulsos, tanto para alabar como para vituperar. Luego no invito a leer esto ni al vulgo ni a quienes son atormentados [*conflictantur*] por tales afectos [*affectibus*]; preferiría que olvidaran totalmente este libro, antes que verles ofendidos interpretándolo perversamente, como suelen hacerlo todo. Pues, aparte de que ellos no sacarían provecho alguno, servirían de obstáculo a otros, que filosofarían más libremente si no se lo dificultara pensar que la razón debe ser sierva de la Teología²⁹⁴.

Y es que ciencias y artes quedan, con arreglo a la moralización supersticiosa del conocimiento, asociadas a ejercicios heréticos y de impiedad. De ahí que:

(...) quien investiga las verdaderas causas de los milagros, y procura, tocante a las cosas naturales, entenderlas como sabio y no admirarlas como necio, sea considerado hereje e impío, y proclamado tal por aquellos a quien el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Porque ellos saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración²⁹⁵, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad²⁹⁶.

Ocurre pues que una de las *astucias de la superstición* consiste, precisamente, en demonizar aquello que sacaría a la luz la lógica misma de su *modus operandi*, a saber: la crítica filosófica. Siendo así que el poder de la superstición tiene dos aspectos que se retroalimentan: por un lado el poder de los afectos que moviliza, poder que redundante en la impotencia humana; por otro, el poder para resistir al desvelamiento de su lógica. La superstición, en efecto, es una forma de la ignorancia, pero lo decisivo es constatar que es una ignorancia poderosa, eficaz: «La causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición, es, pues, el miedo»²⁹⁷. Y es que este miedo, este terror incluso, ante circunstancias adversas que nos desarmen y ante las cuales nos invade la perplejidad, es algo ínsito en la naturaleza humana, y no algo relativo a una minoría ignorante:

De ello se sigue claramente que todos los hombres están, por naturaleza, atravesados por [*obnoxius*] la superstición, por más que algunos piensen que la superstición tiene su origen en que todos los mortales tienen una idea un tanto confusa de la divinidad. Se sigue, además, que la superstición debe ser sobremana variada e inconstante, como todas las ilusiones de

²⁹⁴ TTP, praef. (G. III, p. 12; tr. cast, pp. 72-73). Como ha escrito Leo Strauss: “Los filósofos potenciales a quienes se dirige el *Tratado* creen en la autoridad de la teología, esto es, de la Biblia. Spinoza entiende por Biblia el Antiguo y el Nuevo Testamento. El *Tratado* está destinado, pues, a los filósofos potenciales entre los cristianos”. “Cómo estudiar el *Tratado teológico-político* de Spinoza”, en: STRAUSS, L. (2009), p. 202.

²⁹⁵ E 1app. (G. II, p. 81, 16): “stupor”. Como había escrito Bacon: “Sola enim causarum cognitio miraculum rei et stuporem mentis solverit”. BACON, F. (1985), p. 32. Si bien el *stupor* no se halla entre las pasiones que Spinoza explica, el empleo del término está inspirado, probablemente, en la traducción latina de *Les passions de l'âme* que manejó Spinoza. Desmaretus, en efecto, traduce *estonnement* (que para Descartes es *un excès d'admiration*) por *stupor*. Cfr. DESCARTES (1650), Art. LXXIII, pp. 83-84; PA, Art. LXXIII (AT, 11, 382-383).

²⁹⁶ E 1app. (G. II, p.81; tr. cast, p. 94). Como escribe Bacon: “Tampoco se puede omitir que la filosofía natural ha tenido a lo largo de todas las épocas un adversario molesto y difícil, concretamente la superstición y el celo religioso e inmoderado. Pues en Grecia, los que por primera vez propusieron a los oídos humanos todavía desacostumbrados que las causas del rayo y de las tempestades eran causas naturales, fueron condenados por impiedad contra los dioses”. BACON, F. (1857), *Works*, Vol. 1, NO, I, 89, p. 299 (tr. cast, p. 129).

²⁹⁷ TTP, praef. (G. III, p. 6; tr. cast, p. 62).

la mente y los ataques de locura; y que, en fin, sólo se preserva por la esperanza, el odio, la ira y el engaño, ya que no tiene no tiene su origen en la razón, sino en el afecto más eficaz²⁹⁸.

Nada extraño, entonces, si:

(...) los más adictos [*addictissimos*] a todo tipo de superstición son los que desean sin medida cosas inciertas; y vemos que todos, muy especialmente cuando se hallan en peligro y no pueden defenderse por sí mismos, imploran el divino auxilio con súplicas y lágrimas de mujerzuelas y dicen que la razón, ya que no les muestra un camino cierto hacia las vanidades que desean [*quia ad vana, quae cupiunt, certam viam ostendere nequit*], es ciega y que la sabiduría es vana. Por el contrario, los delirios de la imaginación, los sueños y las necedades infantiles son, según ellos, respuestas divinas; aún más, Dios se opone a los sabios y ha grabado sus decretos, no en la mente, sino en las entrañas de los animales; y son los necios, los locos y las aves los que, por inspiración e instinto divino, los predicen. ¡Tanto hace enloquecer [*insanire*] el temor a los hombres²⁹⁹!

Como toda forma de vida en común, el imaginario teleológico tiene, por lo demás, una base en los afectos: concretamente en el deseo y en la avaricia; o más propiamente, en el *ciego deseo* y la *insaciable avaricia*. Ciertamente es que el delirio teleológico, es un *modus operandi* de la naturaleza humana, si bien el origen documentable de este delirio remitiría a los primeros judíos, que, en su afán proselitista se empeñaron en convencer a los gentiles de que:

(...) toda la naturaleza era dirigida en beneficio exclusivo de ellos por el Dios que adoraban. Tanto agradó esto a los hombres, que no han cesado, hasta la época actual, de inventar milagros, para que se creyera que ellos eran más gratos a Dios que los demás y que eran la causa final por la que Dios creó todas las cosas y las dirige incesantemente. ¡Qué no se arrogará [*arrogat*] la estupidez del vulgo, cuando no tiene concepto sano ni sobre Dios ni sobre la naturaleza, confunde los designios de Dios con los de los hombres y finge, finalmente, la naturaleza tan limitada que cree que el hombre es su parte principal!³⁰⁰

²⁹⁸ TTP, praef. (G. III, p. 6; tr. fr, p. 61). Cfr. EP 76 (G. IV, p. 321, 11-12): “supertitionis efficaciam”.

²⁹⁹ TTP, praef. (G. III, p. 5; tr. cast, p. 62; tr. fr, p. 59). LUCRECIO. (1976), Vol. 1, I, 101: “¡A tantos males pudo inducir la religión!”; Vol. 2, VI, 43-57: “Y pues que he enseñado que son mortales los templos del mundo y que el cielo consta de un cuerpo que tuvo nacimiento, y te he revelado casi todo lo que en él se hace y sucede por necesidad, atiende ahora a lo que resta; ya que (he osado) montar una vez en el carro esplendente ... diré cómo surgen los vientos y vuelven a aplacarse y como todo lo que estaba (enfurecido) cambióse de nuevo, sosegada su furia; y todo lo demás que los mortales ven suceder en la tierra y en el cielo que a menudo tiene sus mentes suspensas de terror, y les abate el ánimo con el temor a los dioses, y los aplasta al suelo, pues la ignorancia de las causas hace atribuir a los dioses el imperio de la Naturaleza y concederles el reino. Pues de ningún modo pueden comprender las causas de tales efectos, y los creen todos obra de un poder divino”. Para la crítica religiosa en el epicureísmo, cfr. RODRÍGUEZ, M. (1989), pp. 209-241. Para la crítica religiosa en Lucrecio, cfr. CAPELLETI, A. (1987), pp. 267-302; OTÓN, E. (1997), pp. 29-38; COMTE-SPONVILLE, A. (2009), pp. 37-47.

³⁰⁰ TTP, VI, 1 (G. III, p. 82; tr. cast, p. 171). LUCRECIO. (1976), II, 167-181: “(...) algunos, ignorando las propiedades de la materia, dicen que no es explicable que sin el poder de los dioses la Naturaleza acomode tan perfectamente a las necesidades humanas la sucesión de las estaciones, la producción de los frutos y todas las demás cosas hacia las que el divino placer, guía de la vida, encamina a los hombres y les invita a reproducirse, halagándolos con las obras de Venus, para que el género humano no se extinga. Pero, imaginar que los dioses lo han dispuesto todo en interés de los hombres, es desviarse, parece, en todos los puntos muy lejos de la verdadera doctrina. Pues, aunque ignorara lo que son los átomos, la sola observación de los fenómenos celestes, corroborada por otras muchas razones, me daría ánimos para afirmar lo siguiente: el mundo no ha sido creado para nosotros por obra divina; tan grandes defectos lo afean”. Sobre el pensamiento de Lucrecio tal y como era entendido en las postrimerías del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, cfr. “Lucrecio”, en: BAYLE, P. (2010), pp. 169-207.

3.2. Entender el delirio.

El *De Deo* se cierra con un apéndice que es, tomado en su conjunto, el pasaje más extenso de toda la *Ética*: casi seis páginas en el texto latino de Gebhardt. No es en vano esta vasta extensión, toda vez que en el mentado apéndice Spinoza trata justo de aquel prejuicio que puede arruinar la adecuada inteligencia de su obra, a saber, el prejuicio de la finalidad:

Además, siempre que he tenido ocasión, he procurado remover los prejuicios que hubieran podido impedir que mis demostraciones se percibiesen bien, pero, como aún quedan no pocos prejuicios que podrían y pueden, en el más alto grado, impedir que los hombres comprendan la concatenación de las cosas en el orden en que la he explicado, he pensado que valía la pena someterlos aquí al examen de la razón³⁰¹.

Consciente del poder de los prejuicios sobre la vida humana y de cómo éstos asedian y ocupan la mente impidiendo el despegue de la inteligencia, Spinoza ha puesto especial cuidado en lograr una escritura filosófica hábil, capaz de producir *emendationes* en sus lectores: «en el primer libro de la *Ética*, el método matemático juega un papel de purificación y crítica, todavía más que de demostración positiva»³⁰². No obstante, todo el empeño spinoziano se confronta con el más tenaz de los prejuicios, que no es otro que la presunción de finalidad en la naturaleza:

Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, como ellos mismos [*ut ipsos*], con vistas a un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo endereza [*dirigere*] todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto³⁰³.

Si bien es verdad que hay posturas teóricas implicadas en dicha presunción³⁰⁴, que inevitablemente han operado y operan dando cobertura a ésta, es preciso notar que la crítica spinoziana no opera como crítica de otra postura teórica con la que se confronta. Antes al contrario, dicha crítica está encaminada a mostrar las causas ciertas por las que la presunción de finalidad arraiga en la mente humana con la fuerza de una certidumbre³⁰⁵. Como señala Macherey, Spinoza, en su estudio del prejuicio de la finalidad, «no se contenta con hacer hincapié, de manera negativa y crítica, en su carácter ilusorio»³⁰⁶. Antes al contrario, se impone para nuestro autor operar con arreglo a un orden de razones que desvele la lógica de producción y conservación de la presunción de finalidad, pues sólo así será posible revertir la ignorancia a que nos aboca:

Consideraré, pues, este solo prejuicio, buscando, en primer lugar la causa por la que la mayoría de los hombres descansan [*acquiescant*] en él, y por la que son tan propensos, por naturaleza, a abrazarlo [*et omnes natura adeo propensi sint ad idem amplectendum*]. Después mostraré su falsedad y, finalmente, cómo han surgido de él los prejuicios acerca del

³⁰¹ E 1app. (G. II, pp. 77-78; tr. cast, p. 89).

³⁰² ALQUIÉ, F. (2003), p. 143.

³⁰³ E 1app. (G. II, p. 78; tr. cast, p. 89).

³⁰⁴ Cfr. WOLFSON, H.A. (1934), Vol. 1, pp. 423-429.

³⁰⁵ Cfr. MATHERON, A. (1988), p. 106.

³⁰⁶ MACHEREY, P. (2001), p. 205.

bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad, y otros de este género³⁰⁷.

Queda claro, pues, que la creencia en la finalidad arraiga en la naturaleza misma del hombre³⁰⁸. Y es que, a diferencia de Aristóteles, para quien «todos los hombres desean por naturaleza saber»³⁰⁹, siendo indicio (*semeïon*) de ello el amor a los sentidos, para Spinoza, este deseo, o más bien este apetito, lo es de aquello que los hombres consideran útil a sus fines. Es aquí, pues, donde hay que situar la génesis de la distorsión o inversión finalista: los hombres consideran sus apetitos como causas finales y no como causas eficientes, *como si* los apetitos se debieran a algo bueno que sería, a la vez, previo y exterior a los apetitos mismos:

Y lo que se llama causa final no es otra cosa que el apetito humano mismo, en cuanto considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa. Por ejemplo, cuando decimos que la causa final de tal o cual cosa ha sido el habitarla, no queremos decir nada más que esto: un hombre ha tenido el apetito de edificar una casa, porque se ha imaginado las ventajas de la vida doméstica. Por ello, el habitar, en cuanto considerado como causa final, no es nada más que ese apetito singular, que, en realidad, es una causa eficiente, considerada como primera, porque los hombres ignoran comúnmente las causas de sus apetitos³¹⁰.

Este apetito de lo útil conjura lo insoportable para los hombres, a saber: la incertidumbre. Y es en este sentido que la creencia en la finalidad se revela como un eficaz *remedium* contra la incertidumbre:

Todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y todos tienen apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes. De ahí se sigue, **primero**, que los hombres opinan [*opinentur*] que son libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de sus apetitos, y ni soñando piensan en las causas por las cuales son dispuestos [*a quibus disponuntur*] a apetecer y a 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 ansían siempre saber [*semper scire expetant*] las causas finales de las cosas que se llevan a cabo, y, una vez que se han enterado de ellas, se tranquilizan, pues ya no les queda motivo alguno de duda³¹¹.

Quiescant... El empleo del verbo *quiesco* es, qué duda cabe, revelador³¹². La función de la creencia en la finalidad se muestra en toda su eficacia, que no es otra que la obtención de una tregua, una calma que minimice la ansiedad y la inquietud sobre las que oscila, o más bien fluctúa, la búsqueda de lo útil para la conservación de sí. Por un lado, esta creencia opera como sucedáneo de un conocimiento del cual se carece, pero, por otro, esta creencia es la que bloquea el despegue del conocimiento mismo. Los prejuicios finalistas, como escribe Macherey, son «obstáculos para la expansión [*épanouissement*] de nuestra naturaleza»³¹³. No obstante, una creencia tal no es reductible al trabajo de una ignorancia que sistemáticamente traviste causas eficientes como causas finales,

³⁰⁷ E 1app. (G. II, p. 78; tr. cast, pp. 89-90).

³⁰⁸ Cfr. DE ANGELIS, E. (1967), p. 118.

³⁰⁹ ARISTÓTELES (1998), *Met*, I, 980a 1, p. 2.

³¹⁰ E 4praef. (G. II, p. 207; tr. cast, pp. 246-247). Cfr. MATHERON, A. (1988), pp. 103-105.

³¹¹ E 1app. (G. II, p. 78; tr. cast, p. 90). Las negritas son nuestras.

³¹² Cfr. ALBIAC, G. (2011), pp. 280-281.

³¹³ MACHEREY, P. (2001), p. 269.

pues ocurre que la ilusión de finalidad encuentra elementos positivos para su arraigo en la mente humana:

Mas si no logran enterarse de ellas [de las causas finales de las cosas] por otro, no les queda otra salida que volver sobre sí mismos y reflexionar sobre los fines en vista de los cuales suelen ellos determinarse en casos semejantes, y así juzgan necesariamente del natural ajeno a partir del natural propio [*et sic ex suo ingenio ingenium alterius necessario judicant*]. Además, como encuentran, dentro y fuera de sí mismos, no pocos medios que conducen [*conducant*] en gran medida a la consecución de lo que les es útil, como, por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para criar peces, ello hace que consideren todas las cosas de la naturaleza como si fuesen medios para conseguir lo que les es útil. Y puesto que saben que esos medios han sido encontrados, pero no preparados [*non autem parata*] por ellos, han tenido así un motivo para creer que hay algún otro que ha preparado dichos medios con vistas a que ellos los usen. Pues una vez que han considerado las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que han tenido que concluir, basándose en el hecho de que ellos mismos suelen servirse de medios, que hay algún o algunos rectores de la naturaleza, dotados [*praeditos*] de libertad humana, que les han habilitado [*curaverint*] todo y han hecho todas las cosas para que ellos las usen³¹⁴.

Así, la proyección del *proprium ingenium* a las cosas naturales, depara la conversión de éstas en medios, útiles o inútiles para el empeño humano, proyección en la que los profetas han sido maestros:

(...) la Escritura [escribe Spinoza a Blijenbergh], al estar principalmente al servicio de la plebe [*plebi*], habla de ordinario al modo humano, ya que la plebe [*plebs*] es incapaz de entender las cosas sublimes. Y por eso creo yo que todas aquellas cosas, que Dios reveló a los profetas como necesarias para la salvación, están redactadas en forma de leyes, y por eso también los profetas imaginaron toda una parábola. En primer lugar, como Dios había revelado los medios de salvación y perdición, que él mismo causa, lo presentaron como rey y legislador; a los medios, que no son sino causas, les llamaron leyes y los describieron en forma de leyes; la salvación y la condena, que no son más que efectos que fluyen necesariamente de esos medios, los presentaron como premio y pena. Y así, como conformaron todas sus palabras a esta parábola, más que a la verdad, dibujaron permanentemente a Dios a imagen del hombre³¹⁵.

Tal sería, si se nos permite la expresión, la *teología hogareña* que los apetitos, imaginariamente desplazados, producen espontáneamente. La naturaleza, como casa convenientemente ordenada y decorada, queda jerarquizada en relación a los seres humanos. Y sin embargo, aun en su disparatada circunstancia, los hombres se percatan de que esta disposición feliz de las cosas en relación a ellos, no acusa sólo su voluntad. Y así, obstinados en ajustar los hechos a su apetito de certidumbre, han establecido la existencia de un diseñador del diseño, que no podría ser sino una hipérbole del *proprium ingenium*:

(...) dado que no han tenido nunca noticia del natural [*ingenium*] de tales rectores, se han visto obligados a juzgar de él a partir del suyo, y así han afirmado que los dioses enderezan todas las cosas a la humana utilidad, con el fin de atraer a los hombres y ser tenidos por ellos

³¹⁴ E 1app. (G. II, pp. 78-79; tr. cast, pp. 90-91). Los corchetes son nuestros.

³¹⁵ EP 19 (G. IV, pp. 92-93; tr. cast, pp. 170-171).

en el más alto honor; de donde resulta que todos, según su natural propio [*ex suo ingenio*], hayan ideado [*excogitaverit*] diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros, y enderezase [*dirigeret*] la naturaleza entera en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia. Y así, este prejuicio se ha trocado en superstición, echando profundas raíces en las mentes, lo que ha sido causa de que cada uno pusiera su máximo empeño [*maximo conatu*] en entender y explicar las causas finales de las cosas. Pero al pretender mostrar que la naturaleza no hace nada en vano³¹⁶ (esto es: no hace nada que no sea útil a los hombres), parece que no han mostrado sino que la naturaleza y los dioses deliran lo mismo que los hombres³¹⁷.

Tan pronto como los hombres han imaginado que la voluntad de Dios era susceptible de ser orientada a través del culto, este no se ha aplicado sino al intento de interpretar los designios divinos. De este modo, el prejuicio trata como de dar cuenta de sí mismo, deviniendo así en superstición. La creencia en la finalidad es, en primer lugar, un automatismo con el que suprimir la incertidumbre respecto a un entorno desconocido y puntualmente hostil; un automatismo que tiene, como reverso, la imposibilidad de que los individuos siempre puedan regir de modo cierto sus asuntos:

Si los hombres pudieran regir [*regere*] sus asuntos según un consejo cierto [*certo consilio*], o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían dominados [*tenerentur*] por la superstición; pero a menudo [*saepe*] son conducidos a apuros tales [*angustiarum rediguntur*], que les impiden emitir consejo alguno [*nullum consilium*]. Y como su ansia desmedida de bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, míseramente [*misere*] y sin medida [*sine modo*], entre la esperanza y el miedo³¹⁸, la mayoría [*plerumque*] de ellos se muestran propensos a creer cualquier cosa. Mientras dudan, el menor impulso les lleva de un lado para otro, sobre todo cuando quedan en suspenso [*haeret*], agitados por la esperanza y el miedo; por otra parte, cuando confían, son jactanciosos y engreídos³¹⁹.

³¹⁶ E 1app. (G. II, p. 79, 14-15): “naturam nihil frustra agere”. El término *frustra* traduce, como es sabido, el griego μᾶτην, término con que Aristóteles designa el acontecimiento que no responde o no parece responder a un propósito. Cfr. ARISTÓTELES. (1996), *Phy*, II, 197a 35-198a 13, pp. 51-54. Quevedo, en *Providencia de Dios I (Inmortalidad del alma)*, escribe, a este respecto, lo siguiente: “(...) porque si es cierto aquel axioma innegable de que la naturaleza *nihil fecit frustra*, “nada hizo por de más”, ni en la más vil sabandija, ni en la hierbezuela más abatida; ¿cómo en cosa tan importante [como la retribución de las virtudes y el castigo de los vicios] se dirá que son por de más dos ministros espirituales, en quien está el aliento y la exhortación al bien y el reconocimiento del mal?”. DE QUEVEDO, F. (1772), Vol. 6, pp. 115-116. Los corchetes son nuestros. Para la cita, actualizo la puntuación y la sintaxis. Una crítica muy aguda de la finalidad en la naturaleza, gestada en el propio interior de la tradición aristotélica, se hallará en la *Metaphysica* de Teofrasto. Cfr. TEOFRASTO (1991), IX, 29-30, pp. 33-35.

³¹⁷ E 1app. (G. II, p. 79; tr. cast, p. 91). “Decir [escribe Lucrecio], por otra parte, que en interés de los hombres quisieron los dioses crear esta esplendorosa naturaleza del mundo; que por tal razón es justo alabarlo como una meritoria obra divina y crearlo eterno e inmortal; que este mundo, edificado por antiguo designio de los dioses en favor de la raza humana y fundado en la eternidad, es sacrílego quererlo conmovier de sus cimientos por fuerza alguna, o atacarlo de palabra y subvertir el universo entero desde sus bases; imaginar estas cosas y otras del mismo tenor es, Memmio, pura locura”. LUCRECIO (1976), Vol. 2, 5, 156-166. Los corchetes son nuestros.

³¹⁸ TTP, praef. (G. III, p. 5, 4-5): “inter spem metumque misere fluctuam”. Este pasaje parece inspirado en Séneca: “La mayoría fluctúa miserablemente [*miseri fluctuantur*] entre el miedo a la muerte y las penas de la vida”. SÉNECA (1979), *EP*, IV, 5, p. 16 (tr. cast, p. 104). Otra fuente posible del pasaje podría hallarse en Covarrubias: “ESPERAR. *Latine* SPERARE, aguardar el suceso de alguna cosa buena, porque la mala antes la tenemos que la esperamos, aunque de ordinario eso mismo que esperamos tenemos por su incertidumbre, vacilando una vez con el temor y otra con la esperanza, como dijo Terencio *in spe et timore*”. DE COVARRUBIAS, S. (1994), p. 508.

³¹⁹ TTP, praef. (G. III, p. 5; tr. cast, p. 61; tr. fr, p. 57). El parecido con Lucrecio es, una vez más, revelador: “Si pudieran los hombres, así como sienten en su alma un peso cuya opresión les fatiga, conocer también la causa de ello y de dónde viene esta mole tan grande de mal que aplasta su pecho, no vivirían así, como vemos comúnmente, sin saber lo que desean y buscando siempre cambiar de lugar,

Ahora bien, dicha hostilidad puntual es lo que creencia en la finalidad no logra disipar por completo, y es aquí donde el culto opera ocultando todo vacío de sentido:

Entre tantas [*Inter tot*] ventajas naturales no han podido dejar de hallar muchas desventajas como tempestades, terremotos, enfermedades, etc.; entonces han afirmado que ello acaecía porque los dioses estaban airados a causa de las ofensas que los hombres les inferían o a causa de los pecados cometidos en el culto. Y aunque la experiencia³²⁰ proclamase cada día, y mostrase [*ostenderet*] con infinitos ejemplos, que beneficios y desgracias acaecían indistintamente a piadosos y a impíos, no por ello han desistido de su inveterado prejuicio: situar este hecho entre otras cosas desconocidas, cuya utilidad ignoraban (conservando así su presente e innato estado de ignorancia) les ha sido más fácil que destruir toda aquella fábrica [*fabrica*] e idear [*excogitare*] otra nueva³²¹.

Es tanta la fuerza con que arraiga la presunción de finalidad que la experiencia de desajuste con el entorno, que podría operar como contraejemplo a dicha presunción, no es capaz, por sí misma, de minarla. Y, en efecto, ya Teofrasto, sin duda tomando en serio las aporías aristotélicas relativas al *acaso* y *lo espontáneo*, señaló la fuerza inverosímil de la tesis finalista:

(...) algunas cosas < se dan > de manera forzada [*bía*] o contra la naturaleza [*parà physin*], como <el hecho de que> la garza monte <a su pareja > y de que viva la efímera, y no pocas otras cosas de esta clase <que> podría uno tomar <como ejemplos>. Lo más importante y patente < se da> en relación con la crianza y el nacimiento de los animales: en efecto, estas cosas no son en vista de nada, sino fortuitas y por necesidades ajenas [*hetéras anánkas*], (...) el no tener una razón [*tò mè éjein lógon*], resulta difícil [*áporon*] <de entender>, y ello también en otras cosas anteriores y más dignas que no producen <nada>. Por lo cual parece que también tiene alguna credibilidad el argumento [*ho lógos éjein ti pistón*] de que esas cosas <se dan> espontáneamente [*automáto*] y tomas diversas formas [*idéas*] o diferencias recíprocas por la circunvolución del todo³²².

Antes al contrario (y volviendo a Spinoza) parece que todo contraejemplo más bien consolida el delirio teleológico, pues cada nuevo contraejemplo produce, cual anticuerpo, un nuevo blindaje del arcano. Es por ello por lo que se remiten las desdichas humanas a los errores de culto, y no a la potencia común de la naturaleza. La naturaleza

como si pudieran deshacerse de su carga. A menudo sale uno fuera de su palacio, porque siente hastío de su casa, y vuelve de repente, no sintiéndose en nada mejorado fuera de ella. Corre después a su granja, espoleando sus potros en precipitada carrera, como si volara en socorro de su casa incendiada; al pisar el umbral de la quinta, bosteza de pronto, o se refugia cansado, en el sueño, buscando el olvido, o incluso se apresura a volver a la ciudad. Es así como cada uno huye de sí mismo; pero, incapaz de ello las más de las veces, queda a su pesar encadenado a este sí mismo, y lo odia, porque, enfermo, no comprende la causa de su mal". LUCRECIO. (1976), Vol. 1, 3, 1053-1070. Sobre la ambivalencia de la esperanza, reverso del miedo, Villamediana escribió unos bellísimos versos que no nos resistimos a citar: "Es un lícito engaño la esperanza / y tregua con que el bien miente al cuidado, / sombra de amor, deliquio que, adulado, / vive de cultivar lo que no alcanza". VILLAMEDIANA. (1969), p. 315.

³²⁰ Como ha señalado Pina Totaro, en este pasaje el término *experientia* indica la experiencia cotidiana. No posee, pues, un significado técnico. Cfr. "Experientia", en: TOTARO, P. (2009), p. 55.

³²¹ E 1app. (G. II, p. 79; tr. cast, pp. 91-92). "El mismo Salomón [escribe Spinoza], en cuya época los asuntos judíos estaban en su máximo esplendor, alberga la sospecha de que todo sucede por acaso [*casu*] (ver *Eclesiastés*, 3, 19-21; 9, 2-3, etc.). Finalmente, a casi todos los profetas les resultó muy oscuro eso mismo, a saber, cómo podían conciliarse el orden de la naturaleza y los hechos humanos con el concepto [*conceptu*] que ellos se habían formado [*formaverant*] de la providencia de Dios". TTP, VI, 3 (G. III, pp. 87-88; tr. cast, p. 180). Los corchetes son nuestros.

³²² TEOFRASTO. (1991), IX, 29-30, p. 35.

queda, pues, convertida en un laberinto de signos en que los designios divinos quedan cifrados, laberinto cuyos signos el culto intenta descifrar desesperadamente:

Y así, si, mientras son presa del miedo, les ocurre ver algo que les recuerda un bien o un mal pasado, creen que les augura un porvenir feliz o desgraciado; y aunque cien veces les engañe, no por eso dejarán de considerarlo como un augurio venturoso o funesto. Si, finalmente, ven [*vident*] algo insólito [*insolitum*] con gran admiración, creen que se trata de un prodigio, que indica la ira de los dioses o de la deidad suprema. De ahí que, el no aplacar con votos y sacrificios a esa divinidad, les parece una impiedad a estos hombres, envenenados por la superstición [*superstitioni obnoxii*] y contrarios a la religión³²³, los cuales, en consecuencia, forjan ficciones sin fin e interpretan la Naturaleza de formas sorprendentes, cual si toda ella enloqueciera con ellos [*quasi tota natura cum ipsis insaniret*]³²⁴.

La *fabrica*, esto es, la construcción en que se hallan presos los hombres, se resiste a su ruina:

En el seno del prejuicio de la finalidad del que es conclusión necesaria, la superstición pone de manifiesto que esa representación del mundo no es sólo un sistema de ideas imaginarias en la cabeza de los hombres, determinadas según la constitución de su cuerpo orgánico, sino también un conjunto de prácticas, una manera de actuar implicada en esas ideas que son ellas mismas explotadas, de alguna manera remodeladas y sobredeterminadas, siguiendo el cuerpo social opresivo en el cual (y por el cual) se desarrollan³²⁵.

Y es que finalmente el delirio finalista se resuelve en la inteligibilidad de la naturaleza:

(...) como los *commoda* y los *incommoda* suceden al azar y golpean indistintamente a los hombres virtuosos y a los impíos, el prejuicio finalista está obligado, para poderse perpetuar, a refugiarse en la inteligibilidad de los planes de la providencia divina³²⁶.

Así las cosas, el hombre atizado por la superstición termina por considerar la naturaleza como arcano o misterio frente al cual la razón enmudece:

(...) en la base de la superstición [escribe André Tosel] está el temor de Dios, es decir el refugio en la ignorancia y, simultáneamente, el temor al pensamiento. La fe como prejuicio exige el desprecio de la razón: la creencia en Dios es pues creencia en la naturaleza corrompida de la «puta razón» (según la expresión de Lutero)³²⁷.

³²³ TTP, praef. (G. III, p. 5, 19-20): “homines superstitioni obnoxii, & religione adversi”. Esta fórmula está tomada, como ha mostrado Pierre-François Moreau, de Tácito (*Historias*, V, 13), si bien en Spinoza no se emplea para demarcar, tocante a los ritos religiosos, a romanos y judíos; sino para separar a los hombres supersticiosos de los realmente religiosos. Cfr. “Spinoza, Tácito y los judíos. Cuatro observaciones sobre un texto del TTP”, en: MOREAU, P-F. (2014), pp. 40-41.

³²⁴ TTP, praef. (G. III, p. 5; tr. cast, p. 62; tr. fr, pp. 57, 59). Si bien Spinoza no asocia de un modo explícito la superstición con el miedo a la muerte, es claro que sí la entiende como una forma de alucinación o delirio religioso. En este sentido, cabe hallar, una vez más, una evidente concomitancia con ideas lucrecianas: “¿Y tú vacilarás y te indignarás en morir? ¿Tú, cuya vida está ya casi muerta, a pesar de que vives y ves, que derrochas durmiendo la mayor parte de tu edad, que roncas despierto [*uigilans stertis*] y no cesas de ver sueños, y traes inquieta el alma con vanos terrores, incapaz muchas veces de dar con el mal que te aqueja cuando, ebrio, innúmeros cuidados te agobian por doquier y vagas flotando a la deriva con el ánimo incierto [*animo incerto*]”. LUCRECIO. (1976), Vol. 1, II, 1045-1052, p. 313.

³²⁵ BOVE, L. (2009), p. 185

³²⁶ MORFINO, V. (2014), pp. 18-19.

³²⁷ TOSEL, A. (1984), p. 50

Es por ello por lo que los hombres se han escudado, se han situado al abrigo de todo aquello que pudiera haberles quitado el sistema de certidumbres compensatorias que las supersticiones activan:

Y de ahí que afirmasen como cosa cierta que los juicios de los dioses superaban con mucho la capacidad humana, afirmación que habría sido, sin duda, la única causa de que la verdad permaneciese eternamente oculta para el género humano, si la Matemática, que versa no sobre los fines sino sólo sobre las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado otra norma de verdad; y, además de la Matemática, pueden señalarse otras causas (cuya enumeración es aquí superflua) responsables de que los hombres se diesen cuenta de estos comunes [*communia*] prejuicios y se orientasen al verdadero conocimiento de las cosas³²⁸.

En consecuencia, el finalismo opera vaciando la realidad de inteligibilidad. Ante esto y contra esto, la matemática nos aporta otra *norma veritatis* con la que considerar las esencias y propiedades de las cosas: y si no fuera por ésta, el género humano podría haber permanecido sempiternamente en la más penosa ignorancia. El término que emplea Spinoza es, en efecto, *mathesis*. Este término sólo aparece tres veces en la *Ética*³²⁹, lo cual, dado el contexto de vital importancia en que aparece, resulta, cuando menos, extraño, pues la *mathesis*, junto con otras causas (*aliae causae*) son las que han permitido considerar la naturaleza desde un punto de vista científico. Volveremos sobre este último punto.

3.3. La enmienda de los prejuicios finalistas.

Desde el punto de vista de la causalidad que rige la totalidad de los procesos naturales, la presunción de finalidad opera vaciando de realidad a las cosas, así como invirtiendo el orden de las causas:

(...) esta doctrina acerca del fin subvierte [*evertere*] por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa³³⁰. Además, convierte en posterior lo que es, por naturaleza, anterior. Y, por último, trueca en imperfectísimo lo que es supremo y perfectísimo³³¹.

En efecto, la doctrina finalista depotencia las cosas al subordinar su perfección a un movimiento que responde al anhelo de la forma. Así pues, sostener que las cosas actúan con arreglo o con vistas a un fin es presentar a éstas como menesterosas, es presentarlas como actuando por impotencia. El colmo del disparate aparece cuando esta doctrina se aplica a la acción divina, pues «si Dios actúa con vistas a un fin, es que – necesariamente- apetece algo de lo que carece»³³². Ante las incoherencias que tal doctrina encierra, los seguidores de los *theologi et metaphysici*, ironiza Spinoza,

³²⁸ E 1app. (G. II, pp. 79-80; tr. cast, p. 92).

³²⁹ Cfr. GUERET, M. & ROBINET, A & TOMBEUR, P. (1977), p. 205.

³³⁰ De nuevo, el parecido con Lucrecio es manifiesto: “A este propósito, encarecidamente te prevengo que huyas de un error y lo evites con cuidado: no creas que las claras luces de los ojos fueron creadas para que pudiéramos ver ni que para poder avanzar a grandes pasos se articularon muslos y piernas, apoyados en los pies; ni que tenemos antebrazos ensamblados a los robustos brazos, y manos que nos sirven desde ambos lados, a fin de poderlos usar para las necesidades de la vida. Estas interpretaciones y otras del mismo género trastornan el orden de las causas con un razonamiento vicioso; pues nada ha nacido en nuestro cuerpo con el fin de que podamos usarlo; al revés, lo que ha nacido engendra el uso”. LUCRECIO (1976), Vol. 2, IV, 822-835, p. 75

³³¹ E 1app. (G. II, p. 80; tr. cast, p. 92).

³³² E 1app. (G. II, p. 80; tr. cast, p. 93).

(...) han querido ostentar [*ostentare*] su ingenio señalando fines a las cosas, han introducido, para probar esta doctrina suya, una nueva manera de argumentar, a saber: la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia, lo que muestra que no había ningún otro medio de probarla³³³.

¡Paradójica potencia de una teoría incapaz de dar razón de sus proposiciones! Ridícula pretensión, asimismo, esa que consiste en apelar, finalmente, a la voluntad de Dios en el intento patético de disimular la ignorancia de los hechos naturales:

Si por ejemplo, cayese una piedra desde lo alto sobre la cabeza de alguien, y lo matase, demostrarán que la piedra ha caído para matar a ese hombre, de la manera siguiente. Si no ha caído para matar a ese hombre³³⁴. Si no ha caído con dicho fin, queriéndolo Dios, ¿cómo han podido concurrir³³⁵ por azar³³⁶ [*casu concurrere*] tantas circunstancias? (y, efectivamente, a menudo concurren muchas simultáneamente [*simul*]). Acaso responderéis que ello ha sucedido porque el viento soplaba y el hombre pasaba por allí. Pero, insistirán, ¿por qué soplaba entonces el viento? Si respondéis, de nuevo, que el viento se levantó porque el mar, estando el tiempo aún tranquilo, había empezado a agitarse el día anterior, y que el hombre había sido invitado por un amigo, insistirán de nuevo, a su vez, ya que el preguntar no tiene fin, ¿y por qué se agitaba el mar? ¿Por qué el hombre fue invitado en aquel momento? Y, de tal suerte, no cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia³³⁷.

Y es que el apetito humano, en su necesidad de certidumbre inmediata, precisa de una representación de mundo consoladora en la que todos los sucesos, empezando por el propio apetito humano, cobren sentido en un orden teleológico, orden que sólo podría ser finito; orden a cuyo través sólo se podría contemplar la complejidad de las cosas como signo de su diseño providencial. Ahora bien, sorprende, en el pasaje citado, la

³³³ E 1app. (G. II, p. 80; tr. cast, p. 93).

³³⁴ El ejemplo de la piedra que cae y mata a un hombre es aristotélico: “La piedra no cayó para golpear a alguien, luego cayó espontáneamente [*apò toù automátou*], porque también podría haber caído impulsada por alguien para golpear”. ARISTÓTELES (1996), *Phy*, II, 197b 31-32, p. 53.

³³⁵ Para las ocurrencias, concretamente seis, del verbo *concurro* en la *Ética*, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), p. 73. En la regla XII cartesiana leemos: “toda la ciencia humana consiste en esto sólo: que veamos distintamente cómo esas naturalezas simples concurren simultáneamente a la composición de otras cosas”. *Regulae*, XII (AT, 427, 3-6). Huelga decir, eso sí, que las mencionadas naturalezas no son átomos. Sobre este asunto, cfr. SOLÍS, C. (2007), pp. 119-141.

³³⁶ Para las ocurrencias del término *casus* en la *Ética*, únicamente dos, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), p. 52. Como ha mostrado Manzini, en la edición latina de la *Physica* que Spinoza manejó, el término *casus* traduce, indistintamente, *autómaton* y *tyche*. Cfr. MANZINI, F. (2009), p. 129.

³³⁷ E 1app. (G. II, pp. 80-81; tr. cast, p. 93). Todo este pasaje, como señaló De Angelis, se inspira en Maimónides: “Si dices, p. ej., que la materia del trono es madera, su causa eficiente es el ebanista, su formada, cuadrada, de tal estructura, y su finalidad, sentarse en él, preguntarás después: ¿cuál es el objetivo de sentarse sobre el trono? Se te contestará: que quien se sienta sobre él, se eleve sobre el suelo. De nuevo interrogarías: ¿con qué objetivo se alza sobre el suelo? Y te contestarán: para que, así sentado, se agrande ante los ojos de quien le vea. E insistirás: ¿cuál es la finalidad de ese encumbramiento ante quien le contempla? Y te contestarán: para que le teman y le reverencien. Todavía podrías inquirir: ¿para qué ha de ser temido? Y te responderán: para que sean obedecidos sus mandatos. Y seguirás cuestionando: ¿con qué fin se ha de obedecer a sus mandatos? Y te replicarán: con el de evitar que unos hombres dañen a otros. Y si aún indagaras: ¿cuál es la finalidad de impedir que unos hombres inflijan daño a otros?, te contestarán: que su vida prosiga en buen orden. Y así sucesivamente con cualquier otra finalidad hasta llegar a la simple voluntad de Dios (¡exaltado sea!)”. MAIMÓNIDES (2001), I, 69, pp. 185-186.

apelación al azar (*casus*), como el empleo del verbo *concurro*³³⁸, toda vez que Spinoza ha puesto especial énfasis en advertirnos de la espontánea confusión entre libertad e indeterminación. En un trabajo reciente, Warren Montag ha destacado que tal apelación al azar no debe entenderse como si denotase la indeterminación de las cosas. Antes al contrario, tal apelación incidiría en el hecho de que la propia noción de voluntad de Dios se levanta sobre la incapacidad o negativa de reconocer la existencia de encuentros azarosos, entendidos no como indeterminados, sino como sobredeterminados³³⁹.

Por tanto, la complejidad de los procesos naturales muestra, no la causalidad lineal o serial de un diseño providencial, sino más bien el efecto de una concurrencia o trenzado de causas que pueden, al compás, producir un mismo efecto. Quienes ignoran la causalidad múltiple o compleja que rige los procesos naturales, no hacen sino apelar a lo sobrenatural en el intento de que su ignorancia resulte respetable:

Así también, cuando ven la fábrica del cuerpo humano³⁴⁰, quedan estupefactos, y concluyen, puesto que ignoran las causas de algo hecho con tanta precisión, que es obra no mecánica,

³³⁸ Como es sabido Lucrecio no entiende que indeterminación y determinación sean mutuamente excluyentes. Este es un asunto que queda relativamente claro en el célebre pasaje donde explica el *clinamen*, puesto que la declinación o desviación de los átomos acaece *incerto tempore incertisque tempore*, y sin embargo *paulum inclinare necessest*. LUCRECIO. (1976), Vol. 1, II, 218-219, 243. De modo que el principio de determinación que explica el encuentro de los átomos es en sí mismo indeterminado. Creemos que la noción spinoziana de *libre necesidad* es claramente deudora de estas ideas de Lucrecio. Por otro lado, no estará de más señalar que Lucrecio emplea el verbo *concurro* en cinco ocasiones. Cfr. LUCRECIO (1976), Vol. 2, V, 849, p. 168; VI, 97, p. 220; VI, 116, p. 222; VI, 316, p. 234; VI, 363, p. 236. Sobre azar y necesidad en Lucrecio, cfr. SOBRINO, O. (2000), pp. 45-50.

³³⁹ “Lucrecio hebraizante: la lectura de Spinoza del Eclesiastés”, en: ESPINOZA, M & GALCERÁN, (2009), pp. 287-310. Por otro lado, es manifiesto que el pasaje que venimos analizando está inspirado en Aristóteles, concretamente en *Physica* II. Sin ir más lejos, el mismo empleo del verbo *concurro* bien podría ser, como ha sugerido Vittorio Morfino, un remedo latino del griego *sumbaino*. Cfr. MORFINO, V. (2014), p. 101.

³⁴⁰ E 1app. (G. II, p. 81, 10): “corporis humani fabricam”. El origen del sintagma *humani corporis fabrica* es, como ha señalado Gabriel Albiac, inequívocamente vesaliano. De acuerdo con este comentarista, si bien el libro de Vesalio (*De humani corporis fabrica*, 1543) no se halló entre los libros personales de Spinoza, la presencia de otros trabajos anatómicos (como el *Syntagma Anatomicum* de J. Veslingius), unida a la popularidad de Vesalio, serían suficientes para establecer el origen de la expresión mentada. Cfr. ALBIAC, G. (2013), p. 421, nota 45. Nosotros consideramos que esta correspondencia hay que tomarla con suma cautela, puesto que, en realidad, la propia anatomía de Vesalio sería rehén de la mistificación que Spinoza denuncia en el citado pasaje; mistificación que consiste en remitir la complejidad del cuerpo humano al diseño inteligente y premeditado del creador: “Porque, si las articulaciones de los huesos y de los cartílagos, dotadas de una estructura no muy delicada, no estuvieran unidas por ligamentos, absolutamente nada impediría que fueran desencajados por cualquier movimiento y empujados fuera de su sitio natural. Por lo cual, también resulta admirable la sabiduría del Dios creador de las cosas, quien quiso que de distintas partes articuladas entre sí naciera una determinada sustancia tan dura que las recoge a la vez segura y sistemáticamente, y de forma maravillosa evita que se separen y descoynten a causa de los movimientos violentos y continuos, casi incesantes, y al mismo tiempo las dota de una blandura que sólo pueden estirarse y retraerse lo justo para no impedir los movimientos de las articulaciones con los que cada una de ellas debe actuar según su naturaleza y para que no impidan que se produzcan con elegancia; hasta tal punto que ésta es la principal función del ligamento, de la cual deriva principalmente su nombre”. VESALIO, A. (1997), Vol. 1, II, 1, p. 131. Por otro lado, el castellano *fábrica* es de uso común en el siglo XVII, y no en vano Covarrubias lo registra en su *Tesoro*. Apariciones de este término encontramos, por ejemplo, en el *Criticón* de Gracián, obra que Spinoza poseía en su biblioteca. Gabriel Bocángel, en uno de sus más bellos sonetos, escribe lo siguiente: “Huye del sol el sol, y se deshace / la vida a manos de la propia vida, / del tiempo que, a sus partos homicida, / en mies de siglos las edades paze. / Nace la vida, y con la vida nace / del cadáver la fábrica temida”. Cfr; en orden de mención, DE COVARRUBIAS, S. (1994), pp. 530-531; GRACIÁN, B. (1963), I, crisis 3, pp. 25, 30; II, crisis 9, p. 217; BOCÁNGEL, G. (1982), p. 21. Finalmente, en la traducción latina del *Discurso del*

sino divina o sobrenatural, y constituida de tal manera que ninguna parte daña [*laedat*] a otra³⁴¹.

La sola presunción de finalidad genera un imaginario asentado sobre una pléyade de ficciones: «todas las causas finales no son sino ficciones humanas»³⁴². Dominados por semejante disparate antropocéntrico, los hombres consideran la realidad de las cosas en la medida en que tienen un buen o un mal comercio con éstas, de tal modo que les han asignado valores en función de cómo eran afectados por ellas:

De donde han debido formar nociones, con las que intentan explicar la naturaleza de las cosas, tales como Bien, Mal, Orden, Confusión, Calor, Frío, Belleza y Fealdad; y, dado que se consideran a sí mismos como libres, de ahí han surgido nociones tales como Alabanza, Vituperio, Pecado y Mérito. Pero éstas las explicaré más abajo, después de tratar de la naturaleza humana, mientras que aquéllas las explicaré brevemente aquí. Han llamado Bien a todo lo que se encamina a la salud y al culto de Dios, y Mal, a lo contrario de esas cosas. Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman realmente acerca de ellas, sino que sólo se las imaginan, y confunden la imaginación con el entendimiento, creen por ello firmemente que en las cosas hay un Orden, ignorantes como son de la naturaleza de las cosas y de la suya propia³⁴³.

método que Spinoza manejó aparece el sintagma *Fabrica nervorum & musculorum corporis humani*. *Dissertatio*, VI (AT, VI, 571).

³⁴¹ E 1app. (G. II, p.81; tr. cast, p. 94). Este pasaje, creemos, podría estar inspirado en una objeción que hace Gassendi al rechazo cartesiano, *in rebus physicis*, de las causas finales: “(...) ¿de dónde sacaréis mejores argumentos para probar a Dios, que de la consideración del buen orden, proporción y economía de las partes en cada género de criaturas, ya sean animales, ya hombres, ya esa parte de vos mismo que lleva impresa la imagen de Dios, y hasta vuestro mismo cuerpo? De hecho, ha habido muchos grandes hombres que, considerando la anatomía del cuerpo humano, no solo se han elevado al conocimiento de Dios, sino que se han sentido obligados a entonar himnos en su alabanza, contemplando la admirable sabiduría y la providencia singular de que da muestra la perfecta disposición con que Dios ha ordenado las partes del cuerpo”. *Quintae objectiones* (AT, VII, 309; tr. Vidal Peña, p. 247). Por otro lado, la totalidad del pasaje bien podría estar inspirada en el propio Descartes que, como es sabido, se refiere al cuerpo humano como “una máquina que, habiendo sido construida por las manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y es capaz de realizar movimientos más admirables que ninguna de las que pueden ser inventadas por los hombres”. *DM*, V (AT, VI, 56; tr. cast, pp. 40-41). En la versión latina del *Discurso* que manejó Spinoza hallamos el sintagma *manibus Dei factum*. Cfr. *Dissertatio*, V (AT, VI, 571). Finalmente, creemos que otra fuente (a modo de contraejemplo) de este pasaje podría hallarse en Huarte de San Juan, que refiriéndose a las obras del *ánima vegetativa* escribe lo que sigue “(...) que si tiene un pedazo de simiente humana, con buena temperatura, bien cocida y sazónada, hace un cuerpo tan bien organizado y hermoso, que todos los entalladores del mundo no lo sabrían contrahacer, en tanto que, admirado Galeno de ver una fábrica tan maravillosa, el número que tiene de partes, el asiento y figura, el uso y el oficio de cada una por sí, vino a decir que no era posible que el ánima vegetativa ni el temperamento supiesen hacer una obra tan extraña, sino que el autor de ellas era Dios o alguna inteligencia muy sabia”. DE SAN JUAN, J.H. (1989), IV, pp. 294-295. Las cursivas son nuestras.

En el TTP, con el propósito explícito de deshacer el vínculo espontáneo entre lo sobrenatural y Dios, es decir entre lo maravilloso o insólito y lo divino o Dios, escribe Spinoza: “Si las obras insólitas de la naturaleza se llaman obras de Dios y los árboles de una altura insólita se llaman árboles de Dios, no hay que sorprenderse de que en el *Génesis* se llame hijos de Dios a los hombres de gran fortaleza y colosal estatura, aunque fueran hombres impíos, que practicaban el rapto y la prostitución. De ahí que los antiguos, y no sólo los judíos, sino también los paganos, solían referir a Dios absolutamente todo aquello por lo que alguien superaba a los demás (...) Entre los mismos latinos, nada era más frecuente que decir, de un objeto fabricado con gran arte, que estaba hecho con mano divina; si quisiéramos traducirlo al hebreo, habría que decir, como saben los hebraizantes: *fabricado por la mano de Dios*”. TTP, I, 3 (G. III, p. 24; tr. cast, pp. 88-89).

³⁴² E 1app. (G. II, p. 80).

³⁴³ E 1app. (G. II, pp. 81-82; tr. cast, pp. 94-95).

La representación del mundo como ente ordenado teleológicamente es, pues, únicamente atribuible a los desvaríos de la imaginación finalista que forja un Dios-artista, un Dios con ingenio que produce el mundo aplicando normas estéticas³⁴⁴. Por lo demás, lo decisivo tocante a la producción de esta representación de mundo es, insistimos, el modo en que arraiga en la naturaleza humana. Los hombres, en efecto, creen firmemente (*firmiter*) en la verdad de esta representación, que no en vano resulta agradable, por no decir lisonjera, en la medida en que hace del entorno algo que en parte se pliega a la humana circunstancia. Y sin embargo:

(...) aunque los cuerpos humanos convienen en muchas cosas, discrepan, empero, en la mayoría [*in multis conveniant, in plurimis tamen discrepant*], y por eso lo que a uno le parece bueno, parece malo a otro; lo que ordenado a uno, a otro confuso; lo agradable para uno, desagradable para otro³⁴⁵.

Si los hombres entendieran las cosas a través de la norma de verdad que la matemática muestra, ciertamente las cosas serían menos convincentes y agradables, puesto que tal norma de verdad nos enseña que la perfección de las cosas no debe estimarse en relación a cómo nos afectan, sino por su sola potencia. Las cosas «no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana»³⁴⁶. Es, pues, la norma matemática la que nos permite entender las cosas más allá de juicios morales y estéticos, siendo así que ésta tiene un valor crítico inestimable³⁴⁷. El mejor modo de sanar el entendimiento, esto es, de liberarlo de los prejuicios que inhiben su potencia consistirá, entonces, en seguir la norma matemática; verdadera *medicina mentis*.

3.4. La autoridad de la superstición.

En una carta fechada el 14 de Septiembre de 1674, Hugo Boxel escribe una carta a Spinoza en la que plantea qué opinión le merecen las apariciones de espectros y qué tipo de naturaleza, si sutilmente materiales o espirituales, considera que tienen³⁴⁸. La pregunta no le parece impertinente al corresponsal, ya que «los teólogos y filósofos actuales siguen creyendo que existen semejantes criaturas»³⁴⁹ y, además, «hay en toda la antigüedad tal cantidad de ejemplos y de relatos al respecto, que sería realmente difícil negar o poner en duda su existencia»³⁵⁰. Así pues, Boxel establece como criterio de existencia la autoridad o consenso de una tradición que, si bien se remontaría a la antigüedad, seguiría vigente en la actualidad. El relato, en definitiva, sustituye a la investigación racional. ¿Qué contestar y cómo a tamaña ingenuidad?

La respuesta de Spinoza oscilará, *ab initio*, entre la burla y la consideración:

Aunque quizás otros piensen que es mal augurio el que los (espectros o) duendes le hayan movido a escribirme, yo, por el contrario, descubro ahí algo más importante, pues me percato de que no sólo me pueden ser útiles las cosas verdaderas, sino también las sandeces

³⁴⁴ Esta propuesta aparece, por ejemplo, en el padre Nieremberg. Cfr. NIEREMBERG, J.E. (2004), II, 9, pp. 73-75. Sobre el padre Nieremberg, cfr. MARCAIDA, J.R. (2014), pp. 117-132, 170-180, 256-277.

³⁴⁵ E 1app. (G. II, pp. 82-83; tr. cast, p. 96).

³⁴⁶ E 1app. (G. II, p. 83; tr. cast, p. 97).

³⁴⁷ Cfr. ESPINOSA, L. (1995), pp. 103-104.

³⁴⁸ EP 51 (G. IV, pp. 241-242).

³⁴⁹ EP 51 (G. IV, pp. 242; tr. cast, p. 311).

³⁵⁰ EP 51 (G. IV, pp. 242; tr. cast, p. 311).

[*nugas*] y las imaginaciones. Pero dejemos a un lado el saber si existen espectros, fantasmas e imaginaciones, dado que a usted le parece tan raro, no ya negarlos, sino incluso dudar de ellos, como lo es a aquel que está convencido de tantas historias como cuentan los modernos [*Hodierni*] y los antiguos³⁵¹.

Podrá negarse, en efecto, que tales historias no sean pruebas racionales o empíricas de que tales realidades existan, esto es: podrá negarse su valor epistemológico. Pero lo que es manifiesto es la existencia de las historias mismas que, en cuanto tales, documentan registros de la condición humana:

Antes de terminar, sólo le sugeriré una cosa: que aquel deseo que suelen tener los hombres de contar las cosas no como realmente son, sino como desean que sean, se conoce más fácilmente por las narraciones sobre los duendes y los espectros que por otras. La razón principal de este hecho es, creo yo, que, como estas historias no cuentan con más testigos que sus propios narradores, su inventor puede añadir o suprimir, a su antojo, las circunstancias que le resultan más cómodas, sin temer que nadie le contradiga; y finge especialmente aquellas que justifican el miedo que él sintió ante los sueños y los fantasmas, o que robustecen su audacia, su fe y su propio parecer³⁵².

No obstante, la posición de Boxel no se reduce meramente al crédito o a la fe que éste otorga a los relatos, pues considera que pueden indicarse causas que expliquen la existencia de los espectros:

Primera, porque es coherente con la belleza y perfección del universo. Segunda, porque es verosímil que el creador los haya creado, puesto que son más semejantes a él que las creaturas corpóreas. Tercera, porque así como existe el cuerpo sin alma, también existe el alma sin cuerpo. Cuarta, en fin, porque considero que en el aire, lugar o espacio superior, no hay ningún cuerpo oscuro que no tenga sus habitantes y que, por consiguiente, el espacio inconmensurable que está entre nosotros y los astros no está vacío, sino lleno de espíritus que lo habitan. Quizá los superiores y más remotos son verdaderos espíritus, mientras que los inferiores, que están en el aire inferior, son creaturas de una sustancia sutilísima y tenuísima, y, además, invisible. Opino, pues, que se dan espíritus de todo género, pero quizá ninguno de sexo femenino. Este razonamiento no convencerá, de ningún modo, a quienes temerariamente creen que el mundo fue creado fortuitamente [*fortuitò*]³⁵³.

Hoc ratiocinium eos, qui mundum fortuitò creatum esse temerè credunt, nullatenus convincet. La sola idea de una creación fortuita, es decir de una creación carente de propósito o fin, bastaría para cuestionar en bloque lo que para Boxel constituyen argumentos a favor de la existencia de espectros. Spinoza se sentirá inevitablemente interpelado por una sentencia tal, ya que las razones por las que niega la existencia de tales fantasmagorías no se basan, precisamente, en la afirmación de una creación fortuita:

(...) así como es cierto que fortuito y necesario son dos conceptos contrarios, también está claro que quien afirma que el mundo es efecto necesario de la naturaleza divina, niega en absoluto que el mundo haya sido creado por azar; y que, en cambio quien afirma que Dios

³⁵¹ EP 52 (G. IV, pp. 242-243; tr. cast, p. 312).

³⁵² EP 52 (G. IV, pp. 244-254; tr. cast, p. 313).

³⁵³ EP 53 (G. IV, pp. 246-247; tr. cast, pp. 314-315). Como escribe Morfino: “La existencia de los espectros es requerida por una concepción antropocéntrica, finalista y jerárquica del universo y por lo tanto las pruebas de su existencia son pruebas de la existencia de un universo tal”. MORFINO, V. (2014), p. 84.

pudo omitir la creación del mundo, confirma, aunque con distintas palabras, que fue hecho por azar, ya que surgió de una voluntad que pudo no existir³⁵⁴.

Bien es verdad que el azar (*casus*) para Spinoza no podría ser, en rigor, sino azar subjetivo, esto es, déficit de conocimiento. Y es que, ciertamente, afirmar la necesidad de la creación supone negar, al compás, finalidad y azar, así como intelecto y voluntad, en el ser y la acción de Dios. Ante esto, el horror de Boxel se impone: «Si usted atribuye a Dios la necesidad y lo priva de voluntad o libre elección, cabe dudar de si usted no describe y representa al ser infinitamente perfecto a modo de un monstruo»³⁵⁵. En el fondo, lo que Boxel presenta como argumentos no son sino una batería de peticiones de principio que operan dando cobertura *ad hoc* al crédito que, de antemano, éste otorga a los relatos de espectros. Unos (pseudo)argumentos tales sólo son convincentes para aquel que:

(...) cerrando los oídos al entendimiento, se deja seducir por la superstición, la cual es tan enemiga de la recta razón que, a fin de menoscabar el prestigio de los filósofos, da crédito más bien a las viejezuelas³⁵⁶.

Y sin embargo Boxel no cesa en su empeño, apelando de nuevo al consenso en torno a la existencia de dichas *nugae*:

Quienes defienden la existencia de espíritus no sitúan a los filósofos fuera de la fe, pero sí a los que los niegan. Ya que todos los filósofos, tanto antiguos como modernos, creen estar convencidos de la existencia de los espíritus. Plutarco es testigo de ello en los tratados sobre las opiniones de los filósofos y sobre el genio de Sócrates; lo atestiguan también todos los estoicos, pitagóricos, platónicos, peripatéticos, Empédocles, Máximo de Tiro, Apuleyo y otros. De los modernos nadie niega los espectros³⁵⁷.

Si, según Boxel, quienes defienden la existencia de espíritus no sitúan a los filósofos fuera de la fe, pero sí a los que los niegan; ¿quiénes son, empero, los que se sitúan fuera de la fe? Boxel ha trazado una visión de la *historia de la filosofía confesional o piadosa* que no podría sino excluir a los incrédulos e impíos. En el límite, ni siquiera el propio Spinoza podría ser contado entre los filósofos, pues éste ha establecido que «entre la fe o teología y la filosofía no existe relación [*commercium*] ni afinidad alguna»³⁵⁸. No en vano:

(...) el objetivo [*scopus*] de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio el de la fe, como hemos mostrado sobradamente [*ut abunde ostendimus*], no es otro que la obediencia y la piedad³⁵⁹.

¿Quiénes son, pues, los incrédulos e impíos a quienes Boxel excluye del partido de los filósofos? La respuesta de Spinoza supone, claramente, una denuncia ante lo tendencioso de la tesis de su corresponsal:

³⁵⁴ EP 54 (G. IV, p. 251; tr. cast, pp. 318-319).

³⁵⁵ EP 55 (G. IV, p. 256; tr. cast, p. 324).

³⁵⁶ EP 54 (G. IV, p. 253; tr. cast, p. 321). DE COVARRUBIAS, S. (1994), p. 905: “SUPERSTICIÓN. Es una falsa religión y error necio, en que comúnmente suelen caer viejezuelas embaucadoras, que hacen de las muy santas”.

³⁵⁷ EP 55 (G. IV, p. 258; tr. cast, p. 326).

³⁵⁸ TTP, XIV, 5 (G. III, p. 179; tr. cast, p. 318).

³⁵⁹ TTP. XIV, 5 (G. III, p. 179; tr. cast, p. 318).

En cuanto a los espectros y duendes, aún no ha llegado a mis oídos ninguna propiedad inteligible suya, pero sí fantasías que nadie puede comprender. Cuando usted dice que los espectros y duendes de aquí abajo (sigo su forma de hablar, aunque ignoro que la materia de aquí abajo sea de menor valor que la de arriba) constan de una sustancia tenuísima, rarísima y sutilísima, parece hablar de telas de araña, de aire o de vapores. Decir que son invisibles, equivale a decir, a mi juicio, qué no son, no qué son; a menos que quiera indicar que se hacen visibles o invisibles, según les place, y que la imaginación no halla dificultad alguna en ello, como tampoco en otras cosas imposibles...

La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí. Me hubiera admirado que usted hubiera aducido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o a alguno de los atomistas y defensores de los átomos. Pues no es de extrañar que aquellos que han inventado las cualidades ocultas, las especies intencionales, las formas sustanciales y otras mil tonterías, hayan discurrido los espectros y duendes, y que hayan creído a las viejezuelas, con lo que aumentaron la autoridad de Demócrito, cuya buena fama envidiaron tanto que llegaron a quemar todos los libros que él había editado con tanto encomio³⁶⁰.

Dos tríadas, así pues, enfrentadas. La tríada de los *nugatores* Sócrates, Platón y Aristóteles; y la tríada de los atomistas y defensores de los átomos: Demócrito, Epicuro y Lucrecio. Sylvain Zac ha tenido a bien señalar como «Spinoza no pierde ocasión jamás de expresar su desprecio no sólo hacia los platónicos y peripatéticos judíos, sino también hacia los propios Platón y Aristóteles»³⁶¹. Ahora bien, respecto a la tradición atomista, lo cierto es que no encontramos, exceptuando la epístola citada, ninguna referencia o cita explícita³⁶². Analicemos, pues, en su necesaria confrontación, el impacto de ambas referencias en lo que a la cuestión de la finalidad concierne.

3.4.1. Aristóteles.

La ausencia de Platón en la biblioteca de Spinoza es manifiesta, pero no así la de Aristóteles, de quien nuestro filósofo poseía una edición latina de sus obras³⁶³. El desprecio que Spinoza profesa por Aristóteles, en principio, no sería del todo injustificado, puesto que de las once menciones a éste que encontramos en el conjunto de su obra se deduce cierta familiaridad con el pensamiento del estagirita³⁶⁴. Ahora

³⁶⁰ EP 56 (G. IV, pp. 261-262; tr. cast, pp. 330-331). Es más que verosímil que Spinoza se inspire en Diógenes Laercio para este episodio histórico que menciona: “Aristóxeno en sus *Apuntes históricos* cuenta que Platón quiso quemar los escritos de Demócrito, en bloque, todos cuantos lograra reunir, pero que Amidas y Clinias los pitagóricos le disuadieron, diciendo que no obtendría ningún provecho; pues los libros estaban ya en manos de muchos. Y es verosímil. Pues Platón, que menciona casi a todos los filósofos antiguos en ningún lugar cita a Demócrito, ni siquiera donde debería contradecirle, evidentemente porque sabía que se enfrentaba al mejor de los filósofos”. LAERCIO, D. (2007), p. 475. Por otro lado, es difícil sustraerse a la tentación de encontrar en este pasaje de Spinoza una suerte de venganza histórica contra Cicerón. El latino, como es sabido, se refería, en *De senectute*, oblicuamente a los epicúreos, negadores de la inmortalidad del alma, como *minuti philosophi*. Cfr. CICERÓN. (1970), XXI, 85, p. 70.

³⁶¹ ZAC, S. (1963), p. 37.

³⁶² La única fuente epicúrea, si bien indirecta, de la que cabe hallar rastro en la biblioteca de Spinoza es la *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, de Quevedo. Cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), pp. 208, 266. Dicha obra, como es sabido, se atiene más a las fuentes estoicas, especialmente senequianas, que a las propiamente epicúreas, en el intento de rehabilitar a Epicuro desde una perspectiva cristiana. Cfr. ETTINGHAUSEN, H. (2009), pp. 60-62. Para una puesta en común de las tesis epicúreas y spinozistas, cfr. “La fuente epicúrea”, en: TATIÁN, D. (2014), pp. 107-122. Para la importancia del epicureísmo en la filosofía de los siglos XVII y XVIII, cfr. RODRÍGUEZ, M. (1997), pp. 269-296.

³⁶³ Cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), p. 205; MANZINI, F. (2009), pp. 9-12.

³⁶⁴ Cfr. MANZINI, F. (2009), p. 12, nota 2. Los pasajes son los siguientes: KV, 1, Cap. 6 (G. I, p. 42); KV, 2, Cap. 3 (G. I, p. 56); KV, 2, Cap. 17 (G. I, p. 85); CM, I, Cap. 6 (G. I, p. 235); CM, II, Cap. 6 (G. I,

bien, este desprecio por Aristóteles y por los aristotélicos acaso responde más a una estructura mental de la época que a un desdén personal o a una lectura tendenciosa. Como ha señalado Pierre-François Moreau cabe distinguir en los autores del siglo XVII tres variantes o usos del «antiaristotelismo»:

- Un uso humanista, que consiste en oponer la simplicidad de las bellas letras, la riqueza de la tradición retórica, a la aspereza, a la inútil complicación de la técnica filosófica. Forzando un poco (y pasando del maestro a sus epígonos), los barbarismos de la escolástica contra la verdadera herencia de la cultura clásica³⁶⁵. En suma, *Cicerón contra Aristóteles*.

- Un uso científico, que denuncia la física periclitada de las «fuerzas» en nombre de la nueva física matematizada; este argumento halla su vigor en la época moderna en el hecho de que la astronomía geocéntrica ha estado históricamente vinculada al sistema aristotélico. De un modo más general, se desacredita la «filosofía segunda» de Aristóteles (la ciencia de la naturaleza) declarándola llena de seres imaginarios que impiden de hecho el conocimiento de la realidad. Así pues, *Copérnico o Galileo contra Aristóteles*.

- Finalmente, un uso cristiano, que opone la simplicidad no filosófica del Evangelio a la deformación provocada por la influencia del filósofo pagano; esta denuncia resalta a menudo los acentos de la gracia contra la suficiencia de la naturaleza, y los de la pureza del corazón contra la ciencia de los doctores. Esta vez, es el *Evangelio contra Aristóteles*³⁶⁶.

Ciertamente, podemos encontrar en la obras de Spinoza dos de los tres usos que expone Moreau. El científico, en la medida en que Spinoza apuesta por una explicación que se atiene a la causalidad eficiente, al margen de toda consideración en términos de finalidad, cualidades ocultas o formas substanciales; y el cristiano en la medida en que señala la burda tecnificación de la simplicidad de la enseñanza evangélica con arreglo a las invenciones de teólogos cegados por la autoridad de Aristóteles y movidos por la ambición de atraerse el aplauso del vulgo. Ahora bien, cabría preguntarse qué representa, qué suscita, en términos generales, el pensamiento de Aristóteles en el siglo XVII, el signifiante *Aristóteles*. Y en este sentido, como ha señalado Moreau a propósito de Hobbes, «el nombre de Aristóteles funciona, con mucha frecuencia, no como el de un autor, sino como el de una institución»³⁶⁷. A este respecto nos parece relevante que en un pasaje de *Cogitata Metaphysica*, cuando Spinoza expone la opinión (*sententia*) de los peripatéticos relativa a la noción de vida, únicamente examine unos cuantos textos de Aristóteles *como si* el pensamiento de los peripatéticos y el de Aristóteles fueran intercambiables.

En cualquier caso, es claro que la tripartición aristotélica del alma, que comporta la asignación de vida a la materia no es sino ficción, pues «en la materia no hay más que estructuras y operaciones mecánicas»³⁶⁸. Así pues, estamos ante una crítica mecanicista de Aristóteles en cierta sintonía con el programa experimental de la *Royal Society*:

p. 259); TTP, praef. (G. III, p. 9); TTP, I, 2 (G. III, p. 19); TTP, V, 2 (G. III, p. 80); TTP, VII, 4 (G. III, p. 114); TTP, XIII, 1 (G. III, p. 168).

³⁶⁵ Versiones verdaderamente graciosas de este punto de vista puede hallarse en *Gargantúa* de Rabelais y en el *Elogio de la locura* de Erasmo. Cfr. RABELAIS, F. (2008), Cap. XIV, pp. 89-91, Cap. XIX, pp. 104-107; ERASMO. (2011), 51-53, pp. 91-100.

³⁶⁶ MOREAU, P-F. (2012), pp. 39-40.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 38. Sobre la crítica del aristotelismo en el siglo XVII, cfr. SCHMITT, C.B. (2004), pp. 24-25.

³⁶⁸ CM, II, Cap. 6 (G. I, p. 259, 24; tr. cast, p. 260): “in materiâ nihil praeter mechanicas texturas, & operationes dari”. Permítasenos indicar que el término *textura* es de tradición epicúrea, y sin ir más lejos aparece en siete ocasiones en el poema de Lucrecio, siendo un término que indica el modo mismo en que

En nuestro Colegio Filosófico [escribe Oldenburg a Spinoza] nos dedicamos a realizar experimentos y observaciones, hasta el límite de nuestras posibilidades, y estamos empeñados en elaborar una historia de las artes mecánicas, convencidos de que por los principios de la mecánica se pueden explicar perfectamente las formas y las cualidades de las cosas, y que todos los efectos de la naturaleza resultan del movimiento, la figura, la estructura y sus diversas combinaciones, sin necesidad de recurrir a las formas inexplicables y a cualidades ocultas, que son el asilo de la ignorancia³⁶⁹.

La expresión asilo de la ignorancia (*asylum ignorantiae*) será empleada en un pasaje seminal del apéndice de la primera parte de la *Ética*: allí donde Spinoza señala que la delirante incompreensión del supersticioso obcecado por la presunción de finalidad, termina por resolverse apelando a la voluntad de Dios, ese *asilo de la ignorancia*³⁷⁰. Parece, pues, que la tópica peripatética resulta inútil para entender la naturaleza, pues la naturaleza puede ser (cartesianamente) explicada en base a los solos principios de la mecánica. Bastaría, entonces, la sola causalidad eficiente para dar cuenta de la totalidad del mundo físico. Y sin embargo, como tendremos ocasión de mostrar, en el planteamiento spinozista tanto el mecanicismo de Descartes como el finalismo aristotélico se mostrarán como insuficientes para explicar las causas ciertas de los procesos naturales.

3.4.2. Bacon.

Si bien el pensamiento Bacon (1561-1626), como ha señalado Miguel Ángel Granada, pertenece al «paradigma naturalista y a una estructura mental premeccanicista»³⁷¹, ello no le ha sido óbice para señalar la necesidad de abandonar, en la investigación de la naturaleza, las causas finales, «*quae naturalem philosophiam prorsus corruperunt*»³⁷². Y es que, ciertamente:

los átomos se trenzan constituyéndose en cuerpos. Cfr. LUCRECIO (1976), I, 247, p. 94; III, 209, p. 254; IV, 158, p. 26; IV, 196, p. 30; IV, 657, p. 62; V, 776, p. 224; VI, 1084, p. 284. El propio Robert Boyle, plenamente inserto en el programa mecanicista de la época, escribe, a este respecto, lo que sigue: “(...) por más que [la hipótesis atómica y cartesiana; o vacuista y plenista] divergiesen en algunos puntos substanciales la una de la otra, con todo, frente a la peripatética y otras doctrinas vulgares, podrían considerarse como una única filosofía, pues concordaban entres sí y diferían de otras escuelas en este grande y fundamental extremo: en que no sólo se preocupaban de explicar las cosas inteligiblemente, sino que además, mientras esos otros filósofos dan sólo una explicación general y superficial de los fenómenos de la naturaleza a partir de ciertas formas substanciales, que los más ingeniosos de ellos confiesan que son incomprensibles, y de ciertas cualidades reales que personas doctas de otras convicciones consideran igualmente ininteligibles, tanto los cartesianos como los atomistas explican los mismos fenómenos mediante cuerpos pequeños con diversas figuras y movimientos”. BOYLE, R. (1985), pp. 190-191. Los corchetes son nuestros.

³⁶⁹ EP 3 (G. IV, p. 12; tr. cast, p. 86).

³⁷⁰ E 1app. (G. II, p. 81). Y es que, como ha escrito Jacques Monod: “La piedra angular del método científico es el postulado de la objetividad de la Naturaleza. Es decir, la negativa sistemática de considerar capaz de conducir a un conocimiento *verdadero* toda interpretación de los fenómenos dada en términos de causas finales, es decir de *proyecto*. Se puede datar exactamente el descubrimiento de este principio. La formulación, por Galileo y Descartes, del principio de inercia, no fundaba sólo la mecánica, sino la epistemología de la ciencia moderna, aboliendo la física y la cosmología de Aristóteles”. MONOD, J. (1985), p. 30.

³⁷¹ “La reforma baconiana del saber: Milenarismo científicista, magia, trabajo y superación del escepticismo”, en: GRANADA, M.A. (2000), p. 490.

³⁷² BACON, F. (1985), *Delineatio*, p. 48.

(...) el tratamiento de las causas finales mezcladas con las demás en las investigaciones físicas ha entorpecido la indagación severa y diligente de todas las causas reales y físicas, y dado ocasión a los hombres de detenerse en estas causas meramente agradables y especiosas, con gran freno y perjuicio de otros descubrimientos. Esto lo encuentro hecho no sólo por Platón, que siempre echa el ancla en esta orilla, sino por Aristóteles, Galeno y otros, que también suelen caer en estos bajíos de las causas discursivas. Pues decir que las pestañas son para formar un seto vivo o cercado alrededor de los ojos, o que la firmeza de las pieles y los pellejos de los animales es para defenderlos del frío extremos, o que los huesos son para suministrar las columnas o vigas sobre las cuales se alcen las fábricas de los cuerpos de los animales, o que las hojas de los árboles son para proteger el fruto, o que las nubes son para regar la tierra, o que la solidez de la tierra es para dar sostén y morada a los animales, etcétera, todas esas cosas están bien observadas y recogidas en la metafísica, pero en la física son improcedentes. Peor aún, no son sino rémoras y obstáculos que detienen la nave y le impiden continuar su travesía, y por su culpa la búsqueda de las causas físicas ha sido desatendida y pasada por alto. Por eso la filosofía natural de Demócrito y algunos otros, que no suponía una mente o razón en la hechura de las cosas, sino que la atribuía la forma permanente de éstas a infinitos ensayos o pruebas de la naturaleza, que ellos llamaban *fortuna*, me parece ser (en la medida en que puedo juzgar ello a partir de las relaciones y fragmentos que conservamos) más real y mejor observada, en cuanto a las particularidades de las causas físicas, que las de Aristóteles y Platón, las cuales entremezclaban ambas las causas finales, la una con la teología y la otra con la lógica, que fueron respectivamente los estudios favoritos de cada uno de ellos. No es que las causas finales no sean verdaderas y dignas de ser estudiadas, si se las mantiene dentro de la esfera que les corresponde, sino que sus salidas hasta los confines de las causas físicas han generado un desierto y yermo en esa senda³⁷³.

Es claro que esos «algunos otros» equiparables a Demócrito son los epicúreos: de hecho Bacon no hace sino parafrasear un célebre pasaje de Lucrecio³⁷⁴. Demócrito y los suyos han sabido sustraerse, además, tanto al abstraccionismo como a las *formas* en su consideración platonizante:

El entendimiento humano tiende a lo abstracto en virtud de su propia naturaleza y se imagina que lo que es fluctuante es constante. Sin embargo, es mejor seccionar la naturaleza que resolverla en abstracciones. Así hizo la escuela de Demócrito, la cual penetró en la naturaleza más que las demás. Debe tomarse en consideración sobre todo la materia y sus esquematismos y metaesquematismos, así como el acto puro y la ley del acto o movimiento, pues las formas son ficciones del ánimo humano, a no ser que se llame formas a esas leyes del acto³⁷⁵.

En fin: cómo no vincular los citados textos de Bacon con aquel en que Spinoza elogia a los atomistas al tiempo que desprecia a Sócrates, Platón y Aristóteles. Y cómo no considerar que, para Spinoza, el pensamiento atomista se encontraría entre las causas que han permitido considerar la naturaleza en términos de causalidad eficiente. Por otro lado, Bacon ha considerado la finalidad como uno de los *ídolos de la tribu*, y en consecuencia como algo relativo a la incapacidad de la inteligencia³⁷⁶. Ahora bien, es preciso notar que el inglés no ha inhabilitado por completo la finalidad, si bien la

³⁷³ BACON, F. (1988), pp. 108-109.

³⁷⁴ “(...) siendo este mundo una creación natural: los átomos, chocando entre sí espontáneamente y al azar, después de haberse unido de mil maneras en encuentros casuales, vanos y estériles, acertaron por fin algunos a agregarse de modo que dieran para siempre origen a estos grandes cuerpos, tierra, mar, cielo y raza de seres vivientes”. LUCRECIO. (1976), Vol.1, II, 1057-1063, p. 229.

³⁷⁵ BACON, F. (1857), *Works*, Vol. 1, *NO*, I, 51, pp. 258-259 (tr. cast, p. 78).

³⁷⁶ Cfr. BACON, F. (1857), *Works*, Vol. 1, *NO*, I, 48, p. 256 (tr. cast, pp. 75-76).

circunscribe al ámbito humano: «la causa final está tan lejos de ser útil que más bien corrompe las ciencias, excepto en lo que se refiere a las acciones humanas»³⁷⁷.

3.5. Descartes: la emergencia de la *Mathesis*.

En *Regulae* IV, luego de haber establecido Descartes el carácter divino, esto es, productivo, de la *mens humana*, ha creído probar dicho carácter apelando a sus más ciertos productos: la aritmética y la geometría. Ahora bien, los antiguos geómetras no conocieron el álgebra, de tal modo que la resolución de los problemas geométricos operaba sobre criterios a su vez geométricos. Es decir, los antiguos carecían de una notación. Los modernos, empero, pueden «realizar sobre los números lo que los antiguos hacían sobre las figuras»³⁷⁸. No se puede decir, sin embargo, que los antiguos no hayan avanzado en el saber, si bien han sido atolondrados y descuidados a la hora de legar a la posteridad un método de análisis completo y no ya centrado en problemas particulares. Es en este sentido que tanto calculistas (*logistae*) como geómetras ociosos (*geometrae otiosi*) se habrían entretenido con bagatelas. Sus descubrimientos, en definitiva, se habrían hallado «más por casualidad que por arte»³⁷⁹. Y sin embargo, no es por azar si:

(...) antaño los primeros inventores de la filosofía no quisieran admitir para el estudio de la sabiduría a nadie inexperto en la *Mathesis*, como si esta disciplina fuera la más fácil y máximamente necesaria entre todas para educar los ingenios [*ingenia*] y prepararlos para comprender otras ciencias más altas³⁸⁰.

Es indudable, entonces, que los antiguos conocían cierta *Mathesis*, «muy distinta de la matemática vulgar de nuestro tiempo»³⁸¹. Con todo, como señala el francés, los antiguos habrían sido extravagantes e ingenuos, por más que hubieran ideado máquinas como productos de su quehacer científico. Si ello fue así es porque la inteligencia humana no puede dejar de ser fecunda, y ni aun aquellos tiempos de rudeza y simplicidad fueron excepción a la norma. Vestigios de tal saber los tendríamos, señala Descartes, en Pappus y Diofanto. El problema, en el límite, no estribaría en la calidad de los conocimientos de entonces, sino el modo en que fueron transmitidos:

Y fácilmente creería que después fue ocultada por los mismos escritores a causa de una funesta astucia; pues así como es cierto que lo han hecho muchos artistas con sus inventos, quizá ellos temieron que, puesto que era muy fácil y simple, disminuyera su valor una vez divulgada, y prefirieron, a fin de que los admirásemos, mostrarnos en su lugar algunas verdades estériles expuestas sutilmente a partir de consecuencias, como productos de su arte, antes que enseñarnos el arte mismo, que *habría hecho desaparecer absolutamente la admiración*³⁸².

Ahora bien, ¿qué es propiamente la *Mathesis*? En realidad, los estudios particulares formarían parte de la *Mathesis*, es decir, la *Mathesis* vendría a ser el conjunto de las disciplinas en las que las cuestiones se estudian al través del orden y la medida. Y aquí es menester llamar la atención con el término *disciplina*, puesto que resultará clave en la

³⁷⁷ BACON, F. (1857), *Works*, Vol. 1, *NO*, II, 2, p. 342 (tr. cast, p. 181).

³⁷⁸ *Regulae*, IV (AT, X, 373, tr. cast, p. 79).

³⁷⁹ *Íbid.*, IV (AT, X, 375; tr. cast, p. 80).

³⁸⁰ *Íbid.*, IV (AT, X, 375-376). Las cursivas son nuestras.

³⁸¹ *Íbid.*, IV (AT, X, 376; tr. cast, pp. 81-82).

³⁸² *Íbid.*, IV (AT, X, 376-377; tr. cast, p. 82). Las cursivas son nuestras.

insistencia cartesiana en (valga el anacronismo) la importancia decisiva del *contexto de justificación* en el quehacer científico. No en vano, en esta regla IV que nos ocupa Descartes a menudo contrapone lo que se halla por *casus* a lo que se halla por *ars*, distingo que anacrónicamente interpretado anticiparía el par *contexto de descubrimiento-contexto de justificación*. Si para Descartes la totalidad del saber claro y distinto puede ser tal, es porque cabe dar razón de sus productos a un nivel formal que permitiría su oportuna transmisión. La reglamentación cartesiana del saber se pretende rigurosa sin fisuras, por ello el azar es contemplado con no pocas sospechas en cuanto constituye un elemento de incertidumbre e interferencia en la buena marcha de la inteligencia.

Que las cuestiones abordadas en la cuarta regla son decisivas en el pensamiento sistemático del siglo XVII está, así lo creemos, fuera de toda duda razonable. No es casualidad que Louis Meyer, prologuista de los *Principia* spinozianos, evoque a Descartes en términos decididamente encomiásticos. En efecto, luego de pasar revista a la actualidad del saber e incluso al penoso estado de unos estudios dominados por los usos y métodos de la escuela, escribe lo siguiente:

Y, aunque esta tarea fue emprendida por muchos y durante largo tiempo sin éxito , surgió finalmente aquel astro , el más brillante de nuestro siglo, Renato Descartes, el cual, después de *sacar*, con su nuevo método, *de las tinieblas a la luz cuanto había sido inaccesible a los antiguos en las matemáticas* y cuanto se echa de menos en sus contemporáneos , abrió los cimientos incommovibles de la filosofía: sobre ellos se pueden asentar, con orden y certeza matemáticos, la mayor parte de las verdades , como él mismo demostró y como aparece con luz más que meridiana a todos aquellos que han aplicado su mente al estudio asiduo de sus escritos, nunca bastante elogiados³⁸³.

No podría ser casual, a este respecto, que el término que use Meyer sea, justamente, *Mathesis*. Pues bien: es ahora cuando estamos en mejores condiciones para entender la importancia del pasaje spinoziano de E 1app. El planteamiento spinoziano viene a incidir, en definitiva, en la *Mathesis* como factor de enmienda de la inteligencia, como medicina e impulso de una mente que, una vez liberada de las supersticiones, estaría en condiciones para operar óptimamente. El asunto, no obstante, es por qué durante tanto tiempo tal enmienda no habría sido (históricamente) posible, por qué durante tanto tiempo los hombres se habrían encomendado a los dioses en lugar de examinar racionalmente sus circunstancias:

Y de ahí que afirmasen como cosa cierta que los juicios de los dioses superaban con mucho la capacidad humana, afirmación que habría sido, sin duda, la única causa de que la verdad permaneciese eternamente oculta para el género humano, si la Matemática, que versa no sobre los fines sino sólo sobre las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado otra norma de verdad; y, además de la Matemática, pueden señalarse otras causas (cuya enumeración es aquí superflua) responsables de que los hombres se diesen cuenta de estos comunes [*comunnia*] prejuicios y se orientasen al verdadero conocimiento de las cosas³⁸⁴.

Ahora bien, ¿existe una relación de necesidad en el tránsito de la superstición a las nociones comunes? De acuerdo con Morfino, sería menester no interpretar el mentado pasaje en términos positivistas, como si la matemática, una vez hallada, nos situara al abrigo de toda superstición. Y, sobre todo, ¿por qué este dominio de racionalidad

³⁸³ PPC, praef. (G. I, p. 128; tr. cast, p. 129). Las cursivas son nuestras.

³⁸⁴ E 1app. (G. II, pp. 79-80; tr. cast, p. 92).

encuentra tantas dificultades para su implantación política? Es claro, por ejemplo, que en tiempos de Salomón se habría logrado cuestionar la noción de providencia apelando, sin embargo, al azar³⁸⁵. Pero ello constituiría sólo una fase de cuestionamiento, y no propiamente de avance en el saber de una comunidad históricamente dada. La matemática, como escribe Morfino, no sería sino:

(...) un evento singular entre otros, aunque sea portadora de una *norma veritatis* universal: es el hecho de la existencia de Euclides (de las matemáticas griegas) lo que ha hecho posible la apertura de un nuevo camino que conduce al auténtico conocimiento de las cosas, hecho cuya aleatoriedad es subrayada por la utilización spinoziana de la expresión *feri potuit*, que nos indica una necesidad producida por el irrumpir de una contingencia ('pudo ocurrir' y no 'tenía que ocurrir', es decir, 'tendría que haber pasado tarde o temprano')³⁸⁶.

Hay, entonces, una emergencia histórica de la racionalidad que denotaría, en definitiva, que es el conocimiento el que se da en función de la vida y no al revés.

3.6. Superstición y lectura.

Así como el ignorante en su incompreensión de los fenómenos naturales, termina por apelar a la voluntad de Dios trocando su ignorancia en arcano o misterio, quienes ignoran el sentido de las *sententiae* bíblicas, terminan por apelar a los misterios o arcanos del Espíritu Santo en un arrebató que tiene más de necedad que de piedad:

No hay, pues, que extrañarse de que los hombres, a fin de admirar y venerar más la Escritura, procuren explicarla de tal suerte que parezca oponerse de plano a la razón y a la naturaleza. De ahí que sueñen que en las Sagradas Escrituras se ocultan profundísimos misterios y que se fatiguen en investigar semejantes absurdos, descuidando toda otra utilidad; y cuanto descubren en semejantes delirios lo atribuyen al Espíritu Santo y se empeñan en defenderlo con todas sus fuerzas y con toda su pasión³⁸⁷.

La obcecación de algunos intérpretes ha llegado a extremos tales que han convertido a los profetas del Antiguo Testamento en filósofos; una obcecación que muestra claramente hasta qué punto los textos bíblicos pueden devenir *praetexta* para las invenciones (*commenta*) y ficciones (*figmenta*) que los teólogos se empeñan en hallar en las Escrituras:

Y, aunque algunos pasajes de la Escritura nos dicen clarísimamente que los profetas ignoraron ciertas cosas, prefieren afirmar que ellos no entienden esos pasajes, antes que conceder que los profetas ignoraron alguna cosa; o se empeñan en [*conantur*] violentar³⁸⁸ las palabras de la Escritura, hasta el punto de hacerle decir lo que de ningún modo quiere decir³⁸⁹.

Así, como si de inquisidores sádicos se tratase, los teólogos retuercen y torturan el sentido de los textos hasta hacerles confesar cosas que ni en sueños quisieron decir. Los textos, en definitiva, devienen sandeces (*nugae*) más dignas de aristotélicos y platónicos que de profetas que tan sólo quisieron enseñar con arreglo a la idiosincrasia (*ingenium*) de la plebe. Este tipo de operaciones supersticiosas son las que producen disparates en

³⁸⁵ Cfr. TTP, VI, 3 (G. III, pp. 87-88; tr. cast, p. 180).

³⁸⁶ MORFINO, V. (2014), p. 19.

³⁸⁷ TTP, VII, 1 (G. III, p. 98; tr. cast, p. 194).

³⁸⁸ TTP, II, 2 (G. III, p. 35, 6): "extorquere".

³⁸⁹ TTP, II, 2 (G. III, p. 35; tr. cast, pp. 104-105).

virtud de los cuales se considera, no sin cierto entusiasmo, que Josué era un astrónomo a la altura de la astronomía del siglo XVII³⁹⁰. Y sin embargo, tales operaciones tienen efectos en el conjunto de la sociedad, por más que su maquinación pueda atribuirse a los teólogos:

Está en boca de todos [*Omnibus in ore est*]³⁹¹: que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios, que enseña a los hombres la verdadera beatitud o el camino de salvación. Pero lo cierto es que los hechos indican algo rotundamente distinto. El vulgo, en efecto, de nada parece cuidarse más que de vivir según las enseñanzas de la Sagrada Escritura, y vemos que casi todos quieren hacer pasar sus invenciones [*commenta*] por palabra de Dios, y que no pretenden otra cosa que, so pretexto de religión, forzar a los demás a que sientan como ellos³⁹².

El disparate, en efecto, puede alcanzar al conjunto de la sociedad, por más que su esquema general (a saber: el haber convertido las enseñanzas morales de las Sagradas Escrituras en doctrinas especulativas), encuentre en los teólogos las claves de su maquinación:

Vemos, repito, cómo los teólogos se han afanado, las más de las veces, por hallar la forma de arrancar³⁹³ de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina, y que nada hacen con menor escrúpulo y con mayor temeridad, que interpretar las Escrituras o mente del Espíritu Santo³⁹⁴.

Para los teólogos, como escribe Montag, «el conocimiento de la Escritura comienza con un rechazo de la hermenéutica, que podríamos definir así: la postulación de un sobretexo como la verdad del texto»³⁹⁵. Un sobretexo, vale decir, cuya función es garantizar la incomprendibilidad y aun la ilegibilidad del texto sobre el que se superpone, consiguiendo así que el lector perciba en ellos «profundos misterios en la Escritura que no pueden ser explicados en ninguna lengua humana»³⁹⁶. Y así, como ha escrito Zourabichvili:

(...) el *Tratado teológico-político* es a la exégesis de la Biblia, lo que *Don Quijote* a las novelas de caballería: esos profetas a los que se cree superhombres o filósofos, no son más que hombres muy ordinarios; lo que se tiene por apariciones, no son más que alucinaciones. Y de una manera más general, el rabino recorre la *Biblia* como *Don Quijote* la tierra, tomando cada palabra, cada frase como una maravilla³⁹⁷.

³⁹⁰ A este respecto, resulta revelador comprobar las concomitancias entre estas ideas del TTP que comentamos y la correspondencia de Galileo con Benedetto Castelli y Cristina de Lorena, donde aquel circunscribe la enseñanza bíblica a un plano de obediencia y piedad, purgándola de todo contenido científico. Cfr. GALILEO (1987), pp. 39-46, 63-99.

³⁹¹ Cfr. E 1app. (G. II, p. 83, 4): “Omnibus in ore est...”.

³⁹² TTP, VII, 1 (G. III, p. 97).

³⁹³ TTP, VII, 1 (G. III, p. 97, 7): “extorquere”.

³⁹⁴ TTP, VII, 1 (G. III, p. 97; tr. cast, p.193).

³⁹⁵ MONTAG, W. (2005), p. 31.

³⁹⁶ TTP, XIII, 1 (G. III, p. 167, tr. cast, p. 301).

³⁹⁷ ZOURABICHVILI, F. (2014), p. 225. Sobre la relación entre locura y lectura en *El Quijote*, cfr. FOUCAULT, M. (1984), pp. 53-56. Si bien el *Quijote* no se halló en el registro de la biblioteca de Spinoza, Leiser Madanes, considerando que la lengua y literatura española eran parte del tesoro cultural de la comunidad judía de Amsterdam, y que la novela cervantina gozó de una extraordinaria difusión en el siglo XVII, juzga lícito presuponer que Spinoza leyó el *Quijote*. Cfr. “Hobbes, Spinoza y el pusilánime Quijote”, en: FERNÁNDEZ, E. & DE LA CÁMARA, M.L. (2007), p. 556. Sobre la atmósfera de heterodoxias judías en que fragua el pensamiento de Spinoza, cfr. MÉCHOULAN, H.: “Los judíos de

Tales operaciones de falseamiento y adulteración de la enseñanza bíblica comportan toda una serie de desgracias, puesto que sirven para convertir la religión en excusa e instrumento del odio teológico:

(...) tanto han podido la ambición y el crimen, que han hecho que la religión consista, no tanto en obedecer las enseñanzas del Espíritu Santo, cuanto en defender las invenciones de los hombres; más aún, la religión no se reduce a la caridad, sino a sembrar [*sed disseminandis*] discordias entre los hombres y a propagar el odio más funesto, que ensombrecen [*adumbrant*] con el falso nombre de celo divino y fervor ardiente³⁹⁸.

Y es que las Sagradas Escrituras no son, ciertamente, «una carta de Dios, enviada del cielo a los hombres»³⁹⁹, sino más bien un conjunto de textos con una historia atravesada por innumerables vicisitudes relativas tanto a su escritura como a su edición. También en este asunto, se trata de enmendar, de purgar los prejuicios que, bajo la fuerza de su forma religiosa, impiden que los hombres examinen racionalmente sus circunstancias:

Lo que concierne a mi propósito [*institutum*] no es sino enmendar [*emendare*] y suprimir los prejuicios comunes de la teología. Aunque esta tentativa, me temo, llega demasiado tarde. Las cosas, en efecto, han llegado a un punto tal que los hombres no soportan ser corregidos en este asunto, sino que defienden pertinazmente [*pertinaciter*] lo que han abrazado bajo aspecto de religión [*sub specie religionis*]; ni parece que quede lugar alguno para la razón, a no ser para poquísimos, si se compara con el resto. ¡Tanto espacio han ocupado estos prejuicios en la mente del hombre! Me empeñare, no obstante, en ello y no renunciaré a intentarlo, porque no hay razón alguna para desesperar por completo [*prorsus desperandum*]⁴⁰⁰.

Es por ello por lo que será imprescindible establecer un método hermenéutico capaz de establecer las pautas de una lectura e interpretación rigurosa, pues sólo así podremos «liberar nuestra mente de los prejuicios de los teólogos, y no abrazar temerariamente las invenciones de los hombres como si fueran doctrinas divinas»⁴⁰¹. En este envite teórico y práctico se trata, ante todo, de combatir las supersticiones relativas a las Escrituras Sagradas a través del trabajo de la *emendatio*; trabajo que, en el límite, no consiste sino en demarcar qué es invención y adulteración y qué enseñanza en lo tocante a los textos bíblicos. Podría decirse, en fin, que el trabajo de la *emendatio* buscaría deshacer el vínculo funesto entre los teólogos y el vulgo que envenena a la sociedad.

Amsterdam y Spinoza”, en: DOMÍNGUEZ, A. (1992), pp. 49-54; CABALLERO, P.: “La crítica de Orobio de Castro a Spinoza”, en: DOMÍNGUEZ, A. (1992), pp. 229-237.

³⁹⁸ TTP, VII, 1 (G. III, p. 97; tr. cast, p. 194; tr. fr, p. 279).

³⁹⁹ TTP, XII, 1 (G. III, p. 158; tr. cast, p. 288).

⁴⁰⁰ TTP, VIII, 1 (G. III, p. 118; tr. cast, pp. 222-223; tr. fr, p. 327).

⁴⁰¹ TTP, VII, 1 (G. III, p. 98; tr. cast, p. 195).

BLOQUE II: LA VIDA DE LAS COSAS SINGULARES.

1. Introducción.

La primera parte de la *Ética* está consagrada a la explicación de la existencia y acción de Dios: de la existencia de éste tratan las primeras dieciséis proposiciones; de la acción, empero, las que siguen. No obstante, esta primera parte se cerraba, como vimos, con una crítica de las ficciones finalistas, fundamento de las mistificaciones en torno a Dios y la naturaleza. Hemos tenido ya ocasión de mostrar que para Spinoza el conocimiento no constituye un fin en sí mismo, sino un modo de producir unas condiciones dignas de vida. Es por ello por lo que Spinoza no titula *Metaphysica*⁴⁰² o *Theologia*⁴⁰³ a su *opus magnum*, puesto que la investigación que nuestro filósofo despliega está enderezada a mostrar la *via salutis*:

Paso a hora a explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ser eterno e infinito. Pero no las explicaré todas, pues hemos demostrado en la proposición 16 de la Parte I que de aquélla debían seguirse infinitas cosas de infinitos modos, sino sólo las que pueden conducirnos [*ducere*], como de la mano, al conocimiento de la mente [*mentis*] y de su suprema beatitud [*beatitudinis*]⁴⁰⁴.

Y es que, como ha señalado Rousset, la *Ética* «no es otra cosa más que enseñanza de salvación»⁴⁰⁵. Ocurrirá, pues, que a partir de esta segunda parte y hasta el final de la *Ética*, la investigación se desarrollará en el plano de la *naturaleza naturada*, esto es, en el plano de las cosas singulares. Ello no quiere decir, empero, que Dios desaparezca de la escena, sino que sólo aparecerá, en rigor, como *Deus quatenus*, es decir, como Dios expresado *certo et determinato modo*. Y así, como ha escrito Balibar:

(...) la “sustancia” nunca es *otra cosa* que los individuos; especialmente, no “trasciende” o “subyace” a su multiplicidad, como un *paradigma* platónico o la *cosa en sí* (Ding an sich) kantiana, sino que es el nombre mismo con el que designamos la unidad causal de esta infinita multiplicidad de “modos”⁴⁰⁶.

Nada raro que así sea, toda vez que Dios no es sino el tejido infinito de sus propias modificaciones; o dicho de otra manera: «el modo no es realmente distinto de la sustancia modificada»⁴⁰⁷. Que la segunda parte de la *Ética* comience con una referencia a la proposición 16 de la primera parte no es, en modo alguno, irrelevante, y ya el

⁴⁰² De hecho, el sustantivo *metaphysica* no registra ni una sola ocurrencia en la *Ética*. Sí aparecen, empero, los términos *metaphysici* y *entia metaphysica*: el primero, junto el término *theologi*, alude a aquellos teóricos que en su obcecada defensa de la finalidad han distinguido tipos de fines; los segundos operan como sinónimos de *figmenta*, en el contexto de una crítica de las pretendidas facultades absolutas de la *mens* cartesiana. Cfr. GUERET, M & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), p. 212.

⁴⁰³ Como ha señalado Klever, la ética en Spinoza no es sino el estudio de la conducta del hombre. Siendo así que, en consecuencia, “no debemos permitirnos llamar metafísica a *Ética I*”. No obstante, nos parece discutible caracterizar como “física general” la primera parte de la *Ética*; no porque el término no sea apropiado en la medida en que lo real no es más que φύσις, sino porque de hecho del término *physica* no aparece ni una sola vez en la *Ética*. Cfr. KLEVER, W.: “Éthique spinoziste comme physique de l’homme”, en: DOMÍNGUEZ, A. (1992), pp. 30-31.

⁴⁰⁴ E 2praef. (G. II, p. 84; tr. cast, p. 101).

⁴⁰⁵ ROUSSET, B.: “La philosophie appelée éthique”, en: DOMÍNGUEZ, A. (1990), p. 21. Cfr. DELEUZE, G. (2008), pp. 50-51.

⁴⁰⁶ BALIBAR, E. (2009), p. 16.

⁴⁰⁷ BAYLE, P. (2010b), p. 82.

propio Tschirnhaus, perspicaz lector de la *Ética*, sostuvo que tal proposición era la más importante del *De Deo*⁴⁰⁸. No en vano, como ha mostrado Matheron, la proposición 16 de *Ética I* es la que sienta las bases de la génesis de los individuos, esto es, de las cosas singulares⁴⁰⁹.

Es menester señalar la acrobacia especulativa sobre la que se ciernen la primera y segunda parte de la *Ética*: acrobacia que consiste en el uso estratégico del concepto de substancia; uso a través del cual se acomete una conceptualización de las cosas singulares en clave antisubstancialista. A este respecto, no podría ser más revelador el hecho de que el término *substantia* aparezca por última vez apenas a la mitad de E 2⁴¹⁰. Y es que, finalmente, el distingo entre *lo que es en sí* y *lo que es en otro* resulta insostenible desde un inmanentismo sin fisuras como es el de Spinoza⁴¹¹. La Substancia, en definitiva, no es otra cosa que el conjunto de sus atributos expresándose de cierta y determinada manera. No hay, pues, trascendencia alguna de la Substancia respecto a sus modificaciones. Es por ello por lo que Dios ni es sujeto, como apuntó Hegel⁴¹², ni es persona, sino sólo Naturaleza; siendo así que la potencia de Dios se expresa sin residuo alguno, pues «no es nada más que la potencia [*potentia*] de todos los individuos conjuntamente [*simul*]»⁴¹³.

2. Orden y conexión.

“Si la Naturaleza creadora de las cosas, obligara a todas a disolverse en sus partes mínimas, no podría después volver a formar nada con ellas, porque, no estando ellas compuestas de partes, no pueden tener lo que es indispensable a la materia genital, variedad de conexiones, pesos, choques, encuentros, movimientos, que son las causas productoras de todo”.

(Lucrecio)

No existen propiamente jerarquías en la Naturaleza: todo lo que es, es expresión de Dios en proporción a su esencia⁴¹⁴. Pensamiento y extensión son, en igual medida, atributos de Dios; y ambos están siempre ya modificados por sus expresiones finitas: cuerpos en el caso de la extensión, ideas o pensamientos singulares en el caso del pensamiento⁴¹⁵. Como escribe Warren Montag, «la naturaleza es una superficie sin profundidad»⁴¹⁶. Ahora bien, puesto que la esencia de Dios no es otra cosa que su potencia, y esta esencia está esencialmente participada por los modos, ¿qué esencia tienen los modos o cosas singulares?:

Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente puesta [*ponitur*], y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual – y viceversa, aquello que sin la cosa- no puede ser ni concebirse⁴¹⁷.

⁴⁰⁸ Cfr. EP 82 (G. IV, pp. 333-334; tr. cast, pp. 410-411).

⁴⁰⁹ Cfr. MATHERON, A. (1988), p. 15.

⁴¹⁰ E 2P13Lem.4 (G. II, p. 100).

⁴¹¹ Cfr. EZQUERRA, J. (2014), p. 56.

⁴¹² Sobre la lectura hegeliana de Spinoza, cfr. EZQUERRA, J. (2014), pp.57-63; GUEROULT, M. (1968), pp. 462-468; MACHÉREY, P. (2006), pp. 21-53, pp. 55-66.

⁴¹³ TTP, XVI, 1 (G. III, p. 189; tr. cast, p. 335).

⁴¹⁴ Cfr. DELEUZE, G. (2008), pp. 27-28, 44-45; ESPINOSA, L. (1995), p. 160.

⁴¹⁵ E 2P1-E 2P2 (G. II, pp. 86-87; tr. cast, pp. 103-104).

⁴¹⁶ MONTAG, W. (2005), p. 27.

⁴¹⁷ E 2def.2 (G. II, p. 84; tr. cast, p. 101).

Cada cosa singular es, en efecto, producto de la necesidad que conforma el orden común de la naturaleza; y es esta misma necesidad aquella que explicará su existencia o su inexistencia. De ahí que la existencia de una cosa singular sea siempre limitada, puesto que determinación implica finitud. No obstante, ocurre que la complejidad de las cosas singulares no está *a priori* determinada:

Entiendo por cosas singulares las que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos concurren [*concurrunt*] en una sola acción de tal manera que todos sean simultáneamente [*simul*] causa⁴¹⁸ de un mismo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular⁴¹⁹.

Queda así esbozada la primera consideración de las cosas singulares como realidades abiertas, susceptibles de constituirse en unidades operativas de mayor complejidad en función de los encuentros en que se constituyan. De tal modo que un cardumen sardinas, o un hormiguero, serían, desde esta perspectiva, individuos singulares siempre y cuando fueran causa de adecuada de sus acciones. Como escribe Marilena Chauí:

(...) actuar en común o actuar como causa única para la realización de una misma acción vuelve a los componentes partes constituyentes del individuo, de manera que individualidad significa unidad causal. Hay individuo singular cuando los constituyentes operan o actúan como causa única de acciones. Aquello que sería meramente extrínseco (una unión de componentes) se vuelve intrínseco (una unión de constituyentes) cuando es percibido desde el punto de vista de la acción conjunta para la producción de un único efecto⁴²⁰.

Esta esencial relacionalidad de las cosas singulares explica, asimismo, que su duración, es decir su continuación en la existencia, sea indefinida, puesto que ella dependerá del *comercio* con lo otro:

Digo indefinida, porque no puede [una cosa singular] ser limitada en modo alguno por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, la cual, en efecto, pone [*ponit*] necesariamente existencia a la cosa, pero no se la quita⁴²¹.

Y es que todo lo que es, es necesariamente producido por causas externas con independencia de su potencia y aptitud⁴²². Siendo así que, paradójicamente, existen cosas, los hombres entre ellas, de suyo innecesarias: «La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista»⁴²³. Por tanto, como ha escrito Morfino, «la esencia de una cosa sólo es concebible *post festum*»⁴²⁴. Los hombres, así pues, son cosas singulares entre cosas singulares.

Los hombres sólo pueden conocer aquello que puede afectarles: «el ser en cuanto ser, es decir, por sí mismo, en cuanto substancia, en nada nos afecta»⁴²⁵. En consecuencia: «No percibimos ni sentimos [*sentimus*] cosa alguna más que cuerpos y modos del pensar»⁴²⁶.

⁴¹⁸ Se sobreentiende: *causa adecuada*.

⁴¹⁹ E 2def.7 (G. II, p. 85; tr. cast, p. 102).

⁴²⁰ CHAUI, M. (2004), p. 195.

⁴²¹ E 2def.5 (G. II, p. 85; tr. cast, p. 102). Los corchetes son nuestros.

⁴²² Cfr. EP 58 (G. IV, pp. 266-267; tr. cast, pp. 336-338).

⁴²³ E 2ax. 1 (G. II, p. 85; tr. cast, p. 102).

⁴²⁴ MORFINO, V. (2014), p. 28.

⁴²⁵ CM, I, Cap. 3 (G. I, p. 240, tr. cast, pp. 237-238).

⁴²⁶ E 2ax.4 (G. II, p. 86).

No existen, insistimos, jerarquías ni entre los atributos ni entre las modificaciones de éstos: «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas»⁴²⁷. Es menester considerar la expresión *ordo et connexio*, así como su equivalente *ordo et concatenatio*, en su radicalidad. Como ha señalado Morfino, se trata de una hendíadis que no sólo sustituye la expresión *ordo et series* del TIE, sino que, además, tiene la función crítica de sustraerse del área semántica del griego *kósmos*, es decir, «la de permitir pensar un orden ontológico independiente tanto de una fundamentación moral como estética»⁴²⁸. Y naturalmente que en dicha hendíadis, el término primordial es el segundo: *connexio*, término que deriva del verbo *connectere*, que significa *trenzar*⁴²⁹. En definitiva, este orden que es conexión o trenzado de causas, es un orden complejo: el propio de potencias que se entrecruzan.

Así, lo que en el TIE se presentaba como fundamento mismo del conocimiento, a saber: la concordancia entre el aspecto formal y el aspecto objetivo de las ideas⁴³⁰, se convierte en la *Ética* en la tesis que permitirá entender la producción de los modos de la extensión como esencialmente simultánea a la producción de los modos del pensamiento; tesis que supondrá la ruina del dualismo substancial cartesiano: «A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre»⁴³¹. Toda consideración substancialista o esencialista del hombre queda, pues, críticamente aniquilada: «la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios»⁴³². Es por ello por lo que todo conocimiento será conocimiento de Dios en los dos sentidos del genitivo:

(...) la mente [*mentem*] humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; y, por ende, cuando decimos que la mente [*mentem*] humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto es infinito, sino en cuanto que se despliega [*explicatur*] a través de la naturaleza de la mente [*mentis*] humana, o sea, en cuanto constituye la esencia de la mente [*mentis*] humana) tiene esta o aquella idea⁴³³.

⁴²⁷ E 2P7 (G. II, p. 89, tr. cast, p. 109).

⁴²⁸ MORFINO, V. (2014), p. 29. Es en este sentido que la ontología spinoziana puede considerarse como riguroso contrapunto a toda concepción que, sustentada en la presuposición de un Dios trascendente, considera que el orden del mundo obedece a un diseño, a un plan escrupuloso (y hasta higiénico) del creador. Esta perspectiva la encontramos, por ejemplo, en Baltasar Gracián: “Quien oye decir mundo, concibe un compuesto de todo lo criado, muy concertado y perfecto, y con razón, pues toma el nombre de su misma belleza. *Mundo quiere decir lindo y limpio*. Imagínase un palacio muy bien trazado al fin por la Infinita Sabiduría, muy bien ejecutado por la Omnipotencia, alhajado por la Divina Bondad para morada del Rey hombre, que como partícipe de razón presida en él y le mantenga en aquel primer concierto en que su Divino Hacedor le puso. De suerte que mundo no es otra cosa que una casa hecha y derecha por el mismo Dios y para el hombre, ni hay otro modo de declarar su perfección”. GRACIÁN, B. (1963), I, crisi 6, p. 49. Las cursivas son nuestras. Como es sabido, Spinoza poseía un ejemplar de *El criticón* en su biblioteca. Cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), p. 215.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁴³⁰ Cfr. TIE, 41-42 (G. II, pp. 16-17).

⁴³¹ E 2P10 (G. II, p. 92; tr. cast, p. 112).

⁴³² E 2P10cor. (G. II, p. 93; tr. cast, p. 112).

⁴³³ E 2P11cor. (G. II, pp. 94-95; tr. cast, pp. 114-115). Cfr. EP 32 (G. IV, p. 174, 2-5). Para las ocurrencias del término *mens* en la *Ética*, concretamente 590, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), pp. 206-212. No podría ser casualidad el contraste entre el empleo harto habitual de *mens* respecto al escasísimo empleo del término *anima*. Este último término sólo aparece en ocho ocasiones en la *Ética*, y siempre en contextos de polémica anticartesiana. *Ibid.*, p.41; cfr. GIANCOTTI, E. (1970), Vol. 1, pp. 70-72. Sobre el empleo del término *mens* en Spinoza, cfr. CRAPULLI, G. & GIANCOTTI, E. (1969), pp. 121-184; “Mens”, en: TOTARO, P. (2009), pp. 81-99.

De la identidad⁴³⁴ de los modos de la extensión y los modos del pensamiento se sigue, asimismo, que la relación entre éstos no se basa en jerarquía alguna. Contrariamente a la tesis cartesiana, la mente no es más real, ni más fácilmente cognoscible que el cuerpo⁴³⁵. Así, la relación entre ambas no es de interacción jerárquica, sino la propia entre una idea y su objeto: «El objeto de la idea que constituye la mente [*mentem*] humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa»⁴³⁶. En consecuencia, no cabe ningún conocimiento descarnado; si hay diferencia entre los seres humanos y el resto de individuos, ella no se basará en una diferencia substancial, sino de grado:

Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común, y no se refiere más a los hombres que a los restantes individuos [*ad reliqua individua*], todos los cuales, aunque en diversos grados⁴³⁷, están animados. De cada cosa hay en Dios necesariamente una idea, de la cual Dios es causa del mismo modo que lo es la idea del cuerpo humano, y, por ello, todo cuanto hemos dicho acerca de la idea del cuerpo humano debe decirse necesariamente de la idea de cualquier cosa⁴³⁸.

Puesto que las ideas y los cuerpos son realidades que expresan lo mismo bajo distintos atributos, las diferencias entre individuos conciernen a ambos aspectos⁴³⁹; siendo así que éstas deben asentarse en la complejidad psicofísica de los individuos. Un individuo humano consta, en efecto, de mente y cuerpo; pero lo decisivo es constatar que ambos aspectos son y operan al compás⁴⁴⁰. Por tanto, la excelencia (*praestantia*) de una mente humana con respecto a las demás mentes es pareja a la ventaja de los cuerpos humanos respecto de otros cuerpos:

(...) cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas simultáneamente [*simul*], tanto más apta es su mente [*mens*] que las demás para percibir muchas cosas simultáneamente [*simul*]⁴⁴¹.

⁴³⁴ Identidad, que no *paralelismo*, puesto que éste último término es más bien leibniziano. Cfr. JAQUET, CH. (2013), pp. 23-26.

⁴³⁵ Cfr. *Meditationes*, II (AT, VII, 23-34); *DM*, IV (AT, VI, 31-33); *Notae*, III-VII (AT, VIII-II, 343-344).

⁴³⁶ E 2P13 (G. II, p. 96; tr. cast, p. 116).

⁴³⁷ E 2P13 (G. II, p. 96, 20): “omnia (...) animata sunt”. Sobre la reminiscencia bruniana de esta tesis, cfr. ZAC, S. (1963), pp. 90-93. Sorprende, en este pasaje, el empleo del participio *animatus*. Quizá su empleo se deba, como nos sugirió nuestro amigo Juan Domingo Sánchez, a una razón puramente lingüística, toda vez que *mentatus* es un término inexistente en latín. En cualquier caso, no estamos ante una tesis *animista*, puesto que lo que sostiene Spinoza es que no hay *cosa singular* de la cual no exista idea en Dios. Cfr. CM, II, cap. 7 (G. I, pp. 262-263; tr. cast, pp. 263-264).

⁴³⁸ E 2P13sch. (G. II, p. 96; tr. cast, p. 117).

⁴³⁹ Cfr. E 2P7sch. (G. II, p. 90).

⁴⁴⁰ A este respecto, no podría ser más revelador el harto frecuente empleo del adverbio *simul*, que traduce el griego *hama*, y que registra sólo en la *Ética* un total de 92 ocurrencias. Cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), p. 12. Sobre la importancia de este adverbio en E 2, cfr. JAQUET, CH. (2013), pp. 44-45. Creemos, por otra parte, que Spinoza podría haber retomado una tesis que Aristóteles sugiere pero no afirma con rotundidad, a saber, la afirmación de la unidad operativa entre alma y cuerpo: “En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo”. Entonces, ocurre que pese a que sea el alma lo que entiende, “parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio”. Y, por tanto el cuerpo, “desde luego, resulta afectado conjuntamente [*hama*] en todos estos casos”. ARISTÓTELES. (1907), *DA*, I: 1, 403a 18, p. 6 (tr. de Tomás Calvo).

⁴⁴¹ E 2P13sch. (G. II, p. 97; tr. cast, p. 117). No querríamos dejar de señalar que un tema recurrente en las *Regulae* cartesianas es el la *aptitud de los ingenios*. Cfr. *Regulae*, III (AT, X, 367); VI (AT, X, 383-384); X (AT, X, 402); XI (AT, X, 408); XII (AT, X, 416). Si bien Descartes jamás identifica, como Spinoza, cuerpo y mente, la noción de *ingenium* funciona, sin embargo, como vaso comunicante entre las varias operaciones de que es capaz la *vis cognoscens*. Cfr. *Regulae*, XII (AT, X, 415-416). Por otro lado,

En adelante, referirse al hombre será referirse a éste en términos de composición o constitución de cuerpos o en términos de composición o constitución de ideas: «la idea que constituye el ser formal de la mente humana [*humanae mentis*] no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas»⁴⁴². No se da, por tanto, ni mente más allá de las ideas que constituyen a ésta, ni cuerpo más allá de los cuerpos que componen a éste.

Si bien el título de la segunda parte de la *Ética*, *De natura et origine mentis*, parece anunciar que la deducción está enderezada a mostrar las causas ciertas de la producción de la realidad mental, la verdad es que tal demostración es, asimismo, demostración de las causas ciertas de la producción de la realidad extensa. Es en este sentido en el que Macherey se pregunta retóricamente por qué Spinoza no llamó a esta segunda parte et *De natura et origine mentis et corporis*, puesto que los estudios de la mente y del cuerpo no se suceden el uno al otro, sino que son simultáneos tan pronto como la mente se define como *idea corporis*⁴⁴³. No es, pues, sorprendente el hecho de que nuestro autor se vea impelido, por el propio orden de razones de su escritura, a esbozar una física del cuerpo humano, toda vez que sólo cabe hablar por separado de las ideas y los cuerpos desde el punto de vista de la exigencia demostrativa.

3. Física de los individuos.

“¡Oh perfección: dependo
Del total más allá,
Dependo de las cosas!
Sin mí son y ya están”.

(Jorge Guillén)

Digamos, en primer lugar, que el esbozo de la física del cuerpo humano que sigue a E 2P13 recupera, en el contexto de una nueva ontología, algunos puntos del programa epistemológico del TIE. En efecto, en el mentado programa, Spinoza ha establecido cuatro medios a cuyo través efectuar la *emendatio intellectus*:

1. Conocer con exactitud nuestra naturaleza, la cual deseamos perfeccionar, y conocer a la vez, tanto como sea necesario, la naturaleza de las cosas.
2. Colegir correctamente, a partir de dicho conocimiento, las diferencias, concordancias y oposiciones entre las cosas.
3. Concebir rectamente qué pueden soportar y qué no.
4. Comparar esto con la naturaleza y con la potencia del hombre, ya que así se verá fácilmente cuál es la suprema perfección que puede alcanzar el hombre⁴⁴⁴.

expresiones como “lentitud del ingenio” (*tarditas ingenii*) parecen sugerir la idea de una velocidad del pensamiento; y en este sentido una distinción rotunda entre lo corpóreo y lo espiritual no parece asomar en esta obra inconclusa. Cfr. *Regulae*, VII (AT, X, 388); XI (AT, X, 407-409).

⁴⁴² E 2P14 (G. II, p. 103; tr. cast, p. 124).

⁴⁴³ MACHEREY, P. (1997), Vol. 2, p. 13. De acuerdo con Wolfson, esta definición de la mente como *idea corporis* no sería “nada sino una nueva manera de reiterar la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo”. Si bien este comentarista documenta esta postura con argumentos de orden histórico y filológico, sorprende esta postura en la medida en que por otro lado reconoce con acierto que Spinoza “ha abolido la distinción entre lo potencial y lo actual”; distinción sin la cual, añadimos nosotros, la tesis aristotélica es inconcebible. WOLFSON, H.A. (1961), Vol. 2, pp. 48, 45.

⁴⁴⁴ TIE, 25 (G. II, p. 12).

Se trata, en definitiva, de establecer la potencia del hombre en relación a las cosas que le afectan. Por eso el conocimiento, como ya pudimos indicar, no vale sino en tanto que comporta un aumento de nuestra potencia. Siendo así que el conocimiento de las *differentias*, *convenientias* et *oppugnantias* resulta ineludible, puesto que las relaciones entre las cosas siguen este esquema tripartito. Esta tripartición sobrevivirá, aunque con enmiendas, a la forma definitiva de la *Ética*, si bien una elaboración previa a ésta la hallamos en la célebre epístola 32 a Oldenburg, donde Spinoza retoma la centralidad de la categoría de relación como fundamento mismo del conocimiento:

Por cohesión [*cohaerentiam*] de las partes no entiendo, pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se acomoda [*sese accommodat*] a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se acomodan [*invicem se accommodant*] realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y se considera por tanto como un todo y no como una parte. Por ejemplo, cuando los movimientos de las partículas de la linfa, de quilo, etc., habida cuenta de su tamaño y su figura se acomodan [*se accommodant*] unos a otros de suerte que concuerden plenamente entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido, entonces, y solo entonces, el quilo, la linfa, etcétera, son considerados como partes de la sangre; en cambio, cuando concebimos las partículas linfáticas por razón de su figura y movimiento, como diversas de las partículas del quilo, entonces las consideramos como un todo, y no como una parte⁴⁴⁵.

En el pasaje citado aparece la expresión *leges sive natura*, que no indica sino la identidad entre la naturaleza de la cosa y las leyes que rigen la existencia y la operación de la cosa. El principio de individuación, así como de inteligibilidad del individuo, es menester situarlo en la unidad operativa en que consiste un todo; y es en virtud de un todo así entendido que podemos distinguir partes que rigen esa unidad operativa. Pese al ejemplo concreto que aporta Spinoza, el caso es que esta racionalidad de la naturaleza es común a todas las cosas singulares:

Ahora bien, todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben ser concebidos del mismo modo que acabamos de concebir la sangre, puesto que todos ellos están rodeados por otros y se determinan mutuamente a existir y a operar [*ad operandum*] de cierta y determinada manera [*certa, ac determinata ratione*], de suerte que, al mismo tiempo, se mantenga siempre constante el conjunto, es decir, en todo el universo, la misma proporción entre movimiento y reposo. De donde se sigue que todo cuerpo, en cuanto que esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe concordar [*convenire*] con su todo y cohesionar [*cohaerere*] con los demás cuerpos. Pero, como la naturaleza del universo no es limitada, como la naturaleza de la sangre, sino absolutamente infinita, sus partes son de mil maneras moduladas por esa naturaleza de potencia [*potentiae*] infinita y son forzadas a padecer infinitas variaciones⁴⁴⁶.

⁴⁴⁵ EP 32 (G. IV, pp. 170-171; tr. cast, p. 236).

⁴⁴⁶ EP 32 (G. IV, pp. 172-173; tr. cast, p. 237). El parecido con Lucrecio es, a este respecto, claro: “Porque, ciertamente [*certe*], la materia no es una masa compacta [*cohaeret*], pues que vemos menguar cada cuerpo y cómo todos parecen derretirse en el dilatado curso del tiempo y cómo la vejez los retira de nuestra vista; y no obstante, la suma de las cosas queda incólume [*summa manere*], porque los cuerpos que abandonan una cosa disminuyen la que dejan, pero aumentan aquella a la que se adhieren, hacen envejecer a la primera, y a ésta, al contrario, florecer; y tampoco se detienen en ella. Así, la suma de las cosas se renueva sin cesar [*sic rerum summa nouatur semper*], y los mortales se prestan mutuamente la vida [*et inter se mortales mutua uiuunt*]. Unas gentes crecen, otras disminuyen, y en un breve espacio se

El uso del verbo *convenio*⁴⁴⁷ anuncia lo que será una idea-fuerza en la *Ética* desde al menos tres puntos de vista diferenciables: el ontológico, el gnoseológico y el ético-político. Y es que, en efecto, tal verbo es el indicado para establecer el hecho mismo de que, en virtud de las relaciones en que se constituyen los singulares, podamos conocer adecuadamente a través de nociones comunes formando, en consecuencia, una cierta comunidad humana. Si el conocimiento adecuado es posible, no es sino porque «omnia corpora in quibusdam conveniunt»⁴⁴⁸. Lo común de los cuerpos es, en su aspecto ontológico, que están contenidos en el atributo extensión; y, en su aspecto físico, el hecho de que pueden estar en movimiento o en reposo, así como moverse más lenta o más rápidamente. Ahora bien, ¿cómo se explica el movimiento sin apelar a un motor sustraído a la cadena o red causal?

Un cuerpo es, en efecto, una cosa singular que, como tal, es siempre determinada en virtud de un principio de causalidad externa. Es por ello por lo que lo establecido en E 1P28 es recuperado en este esbozo de física como lema:

Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro, y así al [*in*] infinito⁴⁴⁹.

Así pues, la consideración de los cuerpos como causas y efectos a la vez permite entender que el principio de causalidad externa no supone depotenciación alguna de las cosas, ya que «la potencia de las cosas naturales no es sino la misma potencia de Dios sólo a través de la cual todas las cosas se hacen y determinan»⁴⁵⁰. Dicho principio, antes al contrario, permite la consideración de las cosas en términos de relación⁴⁵¹ y no de substancia:

Todas las maneras por las que [*quibus*] un cuerpo es afectado por otro se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo afectante [*afficientis*]; de suerte que un solo y mismo cuerpo es movido de diversas maneras según la diversidad de la naturaleza de los cuerpos que lo mueven, y, por el contrario, cuerpos distintos son movidos de diversas maneras por un solo y mismo cuerpo⁴⁵².

El par *afficientis-affectedi*, acaso la aplicación a escala modal del par *naturans-naturata*, pone de relieve que todo cuerpo existente posee un papel activo en el despliegue de la potencia de Dios, puesto que todo cuerpo, en cuanto que es causa, es cuerpo afectante. Ahora bien, ¿en qué consiste la potencia de los cuerpos?

Si bien Spinoza reconoce la existencia de *corpora simplicissima*, lo primero que es menester considerar es que tales cuerpos no son átomos, sino cuerpos cuya composición es mínima. Tales cuerpos, pues, «no son *absolutamente* simples, sino solamente los más

sucedan las generaciones de vivientes y se pasan, como corredores, la antorcha de la vida”. LUCRECIO. (1976), Vol. 1, II: 67-79, p. 163. Sobre el naturalismo lucreciano, cfr. “Lucrecio”, en: SANTAYANA, G. (2009), pp. 35-62

⁴⁴⁷ Para las ocurrencias de éste verbo en la *Ética*, concretamente 69, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), pp. 85-86.

⁴⁴⁸ E 2P13Lem2 (G. II, p. 98, 2).

⁴⁴⁹ E 2P13Lem3 (G. II, p. 98; tr. cast, pp. 118-119).

⁴⁵⁰ TTP, III, 1 (G. III, p. 46).

⁴⁵¹ Cfr. MACHEREY, P. (2006), p. 220.

⁴⁵² E 2P13Ax.1 (G. II, p. 99; tr. cast, pp. 119-120).

simples en relación a los cuerpos compuestos»⁴⁵³. En consecuencia, la distinción entre cuerpos simples y cuerpos compuestos, distinción de linaje aristotélico⁴⁵⁴, debe ser tomada con las debidas cautelas. No obstante, la diferencia entre ambos tipos de cuerpos es la suficiente como para que sus criterios de distinción sean diversos: mientras que los *corpora simplicissima* «sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud»⁴⁵⁵, los cuerpos compuestos se distinguirán por su *forma*.

En cierto sentido, la mínima composición de los cuerpos simplicísimos prácticamente roza la ininteligibilidad, pues, no en vano sólo podemos formar ideas adecuadas de aquello que constituye unidad operativa. Así las cosas, como ha escrito Gueroult, la física de los cuerpos simplicísimos sería propiamente una física abstracta, toda vez que se ocuparía de cosas que «jamás existen como tales, de modo separado, en la Naturaleza»⁴⁵⁶. Por otro lado, en la medida en que Spinoza tratará de fijar la aptitud y potencia de los cuerpos humanos, ocurrirá que la investigación se centrará en los cuerpos compuestos:

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que chocan entre sí [*invicem incumbant*], o bien –si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad- de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos⁴⁵⁷.

Así pues, la unión de cuerpos simplicísimos compone un cuerpo compuesto si y sólo si existe una *certa ratio* que comunique tales cuerpos haciendo de éstos una unidad operativa. Tal *certa ratio* opera, pues, como principio de individuación de los cuerpos compuestos: si ella se mantiene, es imposible que la forma que reviste el cuerpo se trueque en otra. Es preciso pues, contemplar permanencia y variación como aspectos complementarios:

Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos, y a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar de aquéllos, ese individuo retendrá [*retinebit*] su naturaleza tal y como era antes, sin cambio alguno en su forma⁴⁵⁸.

El empleo del término *forma*⁴⁵⁹ no debería mover a engaño, pues este término tiene un sentido radicalmente antiaristotélico: «La «forma» no es en efecto sino la unión de las partes mecánicamente producida por la presión de los ambientes»⁴⁶⁰. Así las cosas, la forma es el cuerpo mismo, es decir, el modo en que éste se compone por la unión de cuerpos más simples. En este sentido, podría decirse que la forma es la configuración o

⁴⁵³ GUEROUT, M. (1974), p. 160. Cfr. DELEUZE, G. (2008), p. 340.

⁴⁵⁴ Cfr. ARISTÓTELES (1996), *DC*, III, 1, 298a 27-32, p. 163; ARISTÓTELES (2003), *DA*, III, 12, 434b 10. Cfr. WOLFSON, H.A. (1961), Vol. 2, pp. 64-65.

⁴⁵⁵ E 2P13Ax.2 (G. II, p. 99; tr. cast, p. 120).

⁴⁵⁶ GUEROUT, M. (1974), pp. 156-157.

⁴⁵⁷ E 2P13def. (G. II, pp. 99-100; tr. cast, p. 120).

⁴⁵⁸ E 2P13Lem4 (G. II, p. 100; tr. cast, p. 121).

⁴⁵⁹ Para las ocurrencias de éste término en la *Ética*, en total 28, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), p. 144.

⁴⁶⁰ GUEROUT, M. (1974), p. 177. Para Alquié, sin embargo, la idea spinozista de *forma* o de ley que resiste a las deformaciones, sería “una idea mucho más próxima a Aristóteles que al mecanicismo de Descartes”. ALQUIÉ, F. (2003), p. 158.

conformación de los cuerpos simples: algo, en este sentido harto más cercano a lo que Aristóteles llama σχῆμα⁴⁶¹ que a lo que llama μορφή:

(...) la naturaleza según la forma es más imperiosa que la naturaleza material. Si cada uno de los animales y de sus partes consistiera en su configuración [*skhémati*] y color, sería correcto lo que dice Demócrito, pues parece pensar así. Al menos afirma que a todo el mundo le resulta evidente cuál es la forma [*morphén*] del hombre, al ser reconocible por su configuración y color. Sin embargo, también el cadáver tiene la misma forma [*morphén*] en su aspecto [*skhématos*], pero en cambio no es un hombre⁴⁶².

No en vano, aunque sólo sea una vez, Spinoza parece identificar los términos *figura* y *forma*:

Según sean mayores o menores las superficies por medio de las cuales chocan entre sí [*sibi invicem incumbunt*] las partes de un individuo, o sea, de un cuerpo compuesto, con mayor o menos facilidad –respectivamente– pueden ser compelidas a cambiar de sitio, y, consiguientemente, con mayor o menor facilidad puede sobrevenir que ese individuo revista otra figura⁴⁶³.

De modo que el uso del *término* forma aparece depurado de toda teleología, de todo antropomorfismo. Un individuo puede conservar su forma sin cambio alguno en la medida en que sea capaz de conservar o mantener su *ratio* de movimiento y reposo. El individuo puede, en consecuencia, aumentar o disminuir sus partes componentes, así como cambiar el sentido de los movimientos de éstas, sin que sufra una *mutatio* en su forma⁴⁶⁴. Es por ello por lo que, como sostiene Zourabichvili, para Spinoza se trata justamente de pensar «la permanencia de la identidad de un cuerpo a través de sus composiciones y descomposiciones con otros cuerpos»⁴⁶⁵.

En el plano de la naturaleza extensa existen diversos niveles de composición que explican, asimismo, diversa la complejidad de los infinitos cuerpos que constituyen la *facies totius universi*. Sin embargo, todos observan un esquema ontológico que les es común. Tal esquema es la relación todo-partes que comunica universalmente todos los cuerpos, desde los más simples hasta los más complejos; desde los *cuerpos simplicísimos* hasta la naturaleza extensa concebida como *individuo total*⁴⁶⁶. Es en este sentido en el que permanencia y variación parecen, paradójicamente, coincidir en un complejo juego de equilibrios que atraviesa la *facies totius universi*, «la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma»⁴⁶⁷. Casi valdría decir que *todo permanece porque todo varía según proporciones constantes*⁴⁶⁸:

⁴⁶¹ Cfr. ARISTÓTELES (1996), *Phy*, II, 193b 10, p.37; ARISTÓTELES (1961), *PA*, 640b 28, 30, 33, 35, p. 66.

⁴⁶² ARISTÓTELES (1961), *PA*, 640b 28-35, p. 66.

⁴⁶³ E 2P13Ax.3 (G. II, p. 100; tr. cast, p. 121).

⁴⁶⁴ E 2P13Lem.5-7 (G. II, pp. 100-101; tr. cast, pp. 121-122).

⁴⁶⁵ ZOURABICHIVILI, F. (2014), pp. 38-39. Cfr. BALIBAR, E. (2009), pp. 33-35.

⁴⁶⁶ E 2P13Lem.7sch. (G. II, pp. 101-102; tr. cast, pp. 122-123).

⁴⁶⁷ EP 64 (G. IV, p. 278; tr. cast, p. 351). El sintagma *facies totius universi* posee resonancias bíblicas y cabalísticas manifiestas, cfr. WOLFSON, H.A. (1934), vol 1. pp. 244-245; YOVEL, Y. (1995), p. 170, nota 5, p. 413. Una expresión similar se halla en Descartes, a saber: “toute la fabrique de l’universe”. *Météores*, IV (AT, VI, 269). En la edición latina que manejó Spinoza, leemos “totius universi fábrica”. *Meteora*, IV (AT, VI, 670). Cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), p. 209.

⁴⁶⁸ En este aspecto, el linaje epicúreo de la física spinoziana no podría ser más evidente. En efecto, es Lucrecio quien presenta una naturaleza regulada por leyes ciertas en la que la toda *permanencia* se opera sobre *variaciones*, y en la que toda cosa está de continuo expuesta a la descomposición de sus texturas por

Así como en la lengua hebrea la morfología y la sintaxis están indisolublemente unidas y los nombres de cosas y de acciones pueden llegar a intercambiarse, así también la realidad spinoziana es plástica y articulada en campos de energía, por cuya dinámica imparable las “partes” se convierten en “situaciones” y “procesos” cambiantes⁴⁶⁹.

Ocurre, por tanto, que la existencia y la operación del cuerpo humano sigue, como los restantes cuerpos, una legalidad que permite su inteligencia cierta. Así pues, el cuerpo humano se compone de muchísimos individuos compuestos; unos fluidos, otros blandos y otros duros, y con arreglo a esta composición diversa es afectado de muchísimas maneras. Tales afecciones no deben ser contempladas como puramente pasivas, sino como la vida misma del cuerpo humano, vida que sólo cabe concebir en términos de relación: «Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus, a quibus continuo quasi regeneratur»⁴⁷⁰. El uso del verbo *indigeo*⁴⁷¹ no podría ser, a este propósito, más revelador, toda vez que indica el carácter insustancial del cuerpo.

Bien es verdad que el cuerpo humano, del mismo modo que cualquier otra cosa singular, es *insustancial*. Ahora bien, ello no quiere decir que el cuerpo humano sea puramente menesteroso: el cuerpo humano, *ut reliqua omnia*, se define por su potencia, siendo así que «puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras»⁴⁷². El cuerpo humano, en definitiva, es cuerpo afectante a la vez que afectado; realidad inserta en procesos causales que permiten explicar adecuadamente su producción-conservación, así como su postrera destrucción.

4. El conocimiento perceptivo.

“Afirmamos, en efecto, que nosotros vemos la cera en sí si está presente, y que no deducimos que está presente por el color o la figura; de donde yo concluiría al punto que la cera es aprehendida por los ojos y no únicamente por la razón, si no viese desde la ventana los transeúntes por la calle, que creo ver no menos usualmente que la cera. Pero, ¿qué veo excepto sombreros y trajes en los que podrían ocultarse unos autómatas? Sin embargo, juzgo que son hombres”.

contacto con otras de mayor fuerza. Una naturaleza, en definitiva, que se está renovando sin cesar en la medida en que generación y destrucción son procesos concurrentes. Siendo así que toda vida es pasajera, y por así decir, prestada: “Pues la vejez cede siempre el puesto, expulsada por la juventud, y es forzoso que las cosas se renueven unas con otras; nada es entregado al negro abismo del Tártaro. Hace falta materia para que crezcan las nuevas generaciones, las cuales, sin embargo, seguirán en pos de ti, una vez cumplida su vida; y no menos que tú perecieron las anteriores y seguirán pereciendo. Así los seres van naciendo incesantemente el uno del otro; la vida a nadie se da en propiedad, a todos en usufructo”. LUCRECIO (1976), Vol. 1, 3, 964-971, p. 307. Sobre la física de Lucrecio, cfr. SERRES, M. (1994). Para una confrontación entre la física epicúrea y la spinozista, cfr. “Spinoza y Epicuro: la física”, en: MOREAU, P-F. (2014), pp. 25-38.

⁴⁶⁹ ESPINOSA, L. (1995), p. 115.

⁴⁷⁰ E 2P13Post.4 (G. II, p. 102). Incluso si Descartes escribe su *Traité de l'homme ex suppositione*, y considerando, asimismo, que para Spinoza el cuerpo humano no es una máquina creada por Dios, nos parece que esta idea de la continua “cuasiregeneración” del cuerpo humano nos reenvía claramente a Descartes: “(...) parece una propiedad común a todos los cuerpos que pueden crecer y alimentarse en virtud de la unión de las pequeñas partes de los otros cuerpos”. TH, 104 (AT, XI, 201; tr. cast, p.116). Como es sabido, Spinoza poseía en su biblioteca una traducción latina del *Traité de l'homme*. Cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), p. 209.

⁴⁷¹ Para las ocurrencias de éste verbo, concretamente 16, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), p. 178.

⁴⁷² E 2P13Post.6 (G. II, p. 103; tr. cast, p. 124).

(Descartes)

Spinoza contempla las ideas desde dos puntos de vista complementarios: por un lado, las ideas son expresiones singulares del Pensamiento; por otro son conceptos de la mente «que la mente [*mens*] forma por ser una cosa pensante»⁴⁷³. La definición de la mente como *res cogitans* es manifiestamente cartesiana⁴⁷⁴, y sin embargo nuestro autor introduce de inmediato una demarcación con respecto a Descartes:

Digo concepto más bien que percepción, porque la palabra *percepción* parece indicar que la mente [*mentem*] padece por obra del objeto; en cambio, *concepto* parece expresar una acción de la mente [*mentis*]⁴⁷⁵.

La actividad de la mente se expresa mejor con el término *conceptus* que con el término *perceptio*, toda vez que la actividad de las cosas es su potencia, y en consecuencia si la actividad de la mente se expresara por sus *perceptiones* ello comportaría reducir el conocimiento a la pasión⁴⁷⁶. Sin embargo, definir a la mente por su capacidad de producir conceptos, parece implicar su comprensión en términos de conocimiento adecuado, *como si* toda mente conociera adecuadamente. Es preciso, pues, tomar esta definición con las debidas cautelas, toda vez que lo cierto es que «todos los hombres nacen ignorantes de las cosas»⁴⁷⁷. De modo que el padecimiento, la ignorancia es, por defecto, más frecuente, que el concepto, que la inteligencia. Ahora bien, ¿por qué hay ignorancia más bien que conocimiento?

Por inadecuado que sea, no hay individuo que no ponga en juego en su ser y operación cierto conocimiento. Por escasa que sea, todo individuo tiene cierta aptitud para afectar y para ser afectado: «La mente [*mens*] humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo»⁴⁷⁸. Y es que, en efecto, la percepción será siempre previa a la concepción. Como apunta Macherey, el conocimiento ligado a la percepción de las cosas exteriores, es «la forma espontánea, y por tanto, en un sentido la más natural del conocimiento humano»⁴⁷⁹. Es en este sentido que hay que considerar el desarrollo del conocimiento en términos de un *proceso epigenético* que parte de lo más simple e inadecuado en su esforzada marcha hacia lo más complejo y adecuado. Las representaciones imaginarias, pues, «constituyen el material de base sobre el cual trabaja nuestra actividad mental»⁴⁸⁰.

Todo conocimiento implica, asimismo, una relación con el entorno en que es y opera cada cosa singular:

⁴⁷³ E 2def.3 (G. II, p. 84; tr. cast, p. 102).

⁴⁷⁴ Cfr. *Meditationes*, II (AT, VII, 27-28); *Meditationes*, III (AT, VII, 33, 49); *Meditationes*, IV (AT, VII, 53, 59); *Meditationes*, VI (AT, VII, 78, 81, 86).

⁴⁷⁵ E 2def.3exp. (G. II, p. 85; tr. cast, p. 102). Las cursivas son nuestras.

⁴⁷⁶ Tesis, por otro lado, que el joven Spinoza ha sostenido en el KV. Cfr. KV, II, Cap. 15, 5 (G. I, p. 79; tr. cast, pp. 129-130).

⁴⁷⁷ E 1app. (G. II, p. 78; tr. cast, p. 90).

⁴⁷⁸ E 2P14 (G. II, p. 103; tr. cast, p. 124).

⁴⁷⁹ MACHEREY, P. (1997), p. 159.

⁴⁸⁰ MACHEREY, P. (1997), p. 176.

La idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano, y, a la vez, la del cuerpo exterior⁴⁸¹.

Ocurre, en consecuencia, que la percepción de los cuerpos exteriores estará tan mediada por la percepción del propio cuerpo, como la percepción de los cuerpos exteriores por la percepción del propio cuerpo. Ahora bien, en la medida en que se trata de un conocimiento por padecimiento, esto es, por percepción, las ideas que la mente forma de los cuerpos exteriores «indican [*indicant*] más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores»⁴⁸². La forma límite de este modo de constitución imaginaria no sería otro que la imaginación teleológica, que en el fondo no sería sino el registro delirante de la percepción espontánea de los cuerpos exteriores:

Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales el vulgo suele explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la constitución de la imaginación [*imaginationis constitutionem*]⁴⁸³.

Es preciso, pues, considerar la importancia del término *constitutio*⁴⁸⁴, que denota el estado del cuerpo tal y como es fijado por las afecciones que recibe del exterior; estado cuya duración es *a priori* indefinida, toda vez que tal *constitutio corporis* puede tener una duración más allá del comercio con los cuerpos afectantes que la determinan:

Si el cuerpo humano es afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, la mente [*mens*] humana contemplará ese cuerpo exterior como actualmente existente o como presente, hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o presencia de dicho cuerpo⁴⁸⁵.

Y es que la afección implica unos efectos cuya duración trasciende a la propia presencia real del cuerpo afectante. De ahí que la duración del afecto sea indefinida, puesto que ésta no puede ser excluida sino por otro afecto. A este respecto, es importante señalar, con Gueroult, que la exclusión de un afecto por otro «no debe nada a su verdad, sino todo a su fuerza mayor»⁴⁸⁶. Por tanto:

⁴⁸¹ E 2P16 (G. II, p. 103; tr. cast, p. 125).

⁴⁸² E 2P16cor.2 (G. II, p. 104; tr. cast, p. 125).

⁴⁸³ E 1app. (G. II, p. 83; tr. cast, p. 96).

⁴⁸⁴ Para las ocurrencias de este término en la *Ética*, concretamente 22, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), p. 80. Para la traducción de *constitutio*, cfr. GUEROULT, M. (1974), p. 196, nota 5. De acuerdo con Gueroult, sería mejor traducir *constitutio* por *disposición*, puesto que “la palabra *constitutio* no expresa la complexión o naturaleza del cuerpo, sino una de sus disposiciones pasajeras”. Nosotros creemos, empero, que, en rigor, Spinoza no contempla naturaleza finita que no sea pasajera y de continuo expuesta a mutaciones, así como a crecimientos o menguas de potencia. La constitución del cuerpo humano, puede producirse por efecto de representaciones imaginarias, pero no por ello menos reales. Y es que, en verdad “*corporis constitutio, seu affectus, idem est*”; y el hombre no es otra cosa que afecto: “Un afecto cualquiera de un individuo discrepa [*discrepat*] del afecto de otro, tanto cuanto difiere la esencia del uno de la esencia del otro”. E 3P18dem. (G. II, p. 154), E 3P57 (G. II, p. 186; tr. cast, p. 222).

⁴⁸⁵ E 2P17 (G. II, p. 104; tr. AD, p. 94).

⁴⁸⁶ GUEROULT, M. (1974), pp. 211-212.

La mente [*mens*] podrá contemplar, como si estuviesen presentes, aquellos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez, aunque ni existan ni estén presentes⁴⁸⁷.

Velut praesentia essent. He aquí el vínculo que Spinoza traza entre percepción y alucinación: puesto que el contacto con otros cuerpos imprime vestigios en el cuerpo humano. Y tales vestigios tienden a actualizarse⁴⁸⁸. Como ha escrito Gueroult:

(...) el proceso que engendra lo que llamamos alucinación, fenómeno raro y anormal, no es ni raro ni anormal, sino corriente, pues no es otra cosa que el proceso mismo del cual resulta la percepción: esté el cuerpo representado presente o ausente, la representación es la misma y nace del mismo mecanismo. Psicológicamente, entonces, la diferencia entre alucinación y percepción es nula⁴⁸⁹.

Ahora bien, ¿cómo es posible, una vez sentado que no se da interacción entre cuerpos sin contacto, que una afección se actualice una vez desaparecida la presencial real del cuerpo afectante?

De acuerdo con Spinoza:

Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo exterior a chocar frecuentemente con otra parte blanda, cambia [*mutat*] el plano de ésta y le imprime ciertos como vestigios del cuerpo exterior que impulsa a aquélla⁴⁹⁰.

El plano de la parte blanda del cuerpo humano no cambiará por una determinación tal si no es por su recurrencia, puesto que de acuerdo con un principio de inercia, todo cuerpo resiste a su deformación. Así pues, el cambio del plano de cualquier parte fluida se da si y sólo si la frecuencia (*saepe*) de la determinación, la cual imprime vestigios al cuerpo humano, modifica su tendencia. Ahora bien, una vez establecida la equivalencia entre el ángulo de incidencia (ley de choque elástico) y el ángulo de reflexión (ley de reflexión)⁴⁹¹, esta otra tendencia termina por actualizar el vestigio original en la forma diferida de la huella⁴⁹². En consecuencia:

Mientras los cuerpos exteriores determinan las partes fluidas del cuerpo humano, de tal modo que choquen con frecuencia con las más blandas, hacen cambiar sus planos (*por el postulado 5*); de donde resulta (*ver ax. 2 después del coro del lema3*) que las primeras rebotan contra las segundas de distinta manera que solían; y que después, al proseguir su movimiento espontáneo y chocar con esos nuevos planos, rebotan de la misma manera que cuando fueron lanzadas por los cuerpos exteriores contra los primeros planos; y que, por tanto, mientras siguen ese movimiento de rebote, afectan de la misma manera al cuerpo humano. Y esto lo pensará de nuevo la mente [*mens*] humana (*por 2/12*), es decir (*por 2/17*), que la mente [*mens*] humana contemplará de nuevo el cuerpo exterior como presente, y ello tantas cuantas veces las partes fluidas del cuerpo humano choquen, en su movimiento espontáneo, contra los mismos planos. De ahí que, aunque los cuerpos exteriores, por los que

⁴⁸⁷ E 2P17cor. (G. II, p. 105; tr. AD, p. 94).

⁴⁸⁸ Cfr. BOVE, L. (2009), pp. 57-59.

⁴⁸⁹ GUEROULT, M. (1974), p. 210.

⁴⁹⁰ E 2P13post.5 (G. II, p. 99; tr. AD, p. 92).

⁴⁹¹ E 2P13ax.2 (G. II, p. 99).

⁴⁹² Cfr. COHEN, D.: “Capítulo IV. Imaginación y corporalidad en la filosofía de Baruj Spinoza”, en: JÁUREGUI, C. (2010), pp. 95-99.

el cuerpo humano fue afectado una vez, no existan, la mente [*mens*] los contemplará como presentes tantas cuantas veces se repita esta acción del cuerpo⁴⁹³.

Así las cosas, como escribe Macherey:

Es, pues, suficiente que el cuerpo humano haya sido una sola vez afectado por un cuerpo exterior para que la percepción, o idea de esta afección, se reproduzca a continuación indefinidamente, con el solo soporte de la impresión de esta afección conservada por el cuerpo humano mismo⁴⁹⁴.

No obstante, es preciso notar que la explicación de los mecanismos perceptivos y alucinatorios precisará apelar a la experiencia, siendo así que encontramos una significativa intervención de ésta en un orden de razones que se pretende deductivo:

Vemos, pues, que puede suceder que contemplemos [*contemplabitur*] como presentes cosas que no existen, lo que sucede a menudo. Y puede suceder que esto acontezca por otras causas; pero aquí me basta haber mostrado una por la que puedo explicar la cuestión como si la hubiera demostrado por su verdadera causa. Con todo, no creo haberme alejado mucho de la verdad, supuesto que todos los postulados que aquí he admitido apenas contienen cosa alguna que no conste por la experiencia, de la cual no nos está permitido dudar una vez que hemos mostrado que el cuerpo humano existe tal y como lo sentimos⁴⁹⁵.

5. Imaginación y necesidad.

“El alma jamás entiende sin el concurso de una imagen”

(Aristóteles)

Así pues, la imaginación no es conocimiento adecuado, pero lo cierto es que los mecanismos perceptivos o imaginativos son tan necesarios como cualesquiera otros. Las imágenes, bien es verdad, no reproducen las figuras de las cosas, y sin embargo: «las imaginaciones de la mente, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno, es decir, la mente no yerra por imaginar»⁴⁹⁶. Ocurre entonces que la imaginación no es ni desviación ni suplencia de una razón viciada por un uso incorrecto. Antes al contrario, la imaginación vehicula la manera inmediata en que ciertos y determinados individuos se constituyen merced a unos mecanismos de unión y concatenación de imágenes que dotan al entorno de cierta significación:

Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos simultáneamente [*simul*], cuando más tarde la mente [*mens*] imagine a uno de ellos, recordará inmediatamente también a los otros⁴⁹⁷.

⁴⁹³ E 2P17cor.dem. (G. II, p. 105; tr. AD, p. 94).

⁴⁹⁴ MACHEREY, P. (1997), p. 179.

⁴⁹⁵ E 2P17sch. (G. II, p.105; tr. cast, p. 127).

⁴⁹⁶ E 2P17sch. (G. II, p. 106). “En lo que atañe a las ideas, si se consideran en sí mismas y no las refiero a ninguna otra cosa, no pueden ser propiamente falsas; puesto que si me imagino una cabra o una quimera, es verdad que imagino tanto la una como la otra”. *Meditationes*, III (AT, VII, 37).

⁴⁹⁷ E 2P18 (G. II, p. 106; tr. cast, p. 128). Misma idea en TTP IV, I (G. III, p. 58; tr. cast, p. 136): “(...) que el hombre, al recordar una cosa, recuerde inmediatamente otra semejante o percibida simultáneamente con ella, es una ley que se sigue [*sequitur*] necesariamente de la naturaleza humana”.

Tan pronto como el cuerpo humano es una superficie trazable a través del contacto con los cuerpos exteriores que lo afectan y disponen⁴⁹⁸, resulta claro que el entorno donde los cuerpos sean afectados y dispuestos resultará determinante a la hora de establecer dicha significación a la que hacíamos referencia:

Por ejemplo, del pensamiento del vocablo *pomum*, un romano pasará inmediatamente al pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza con ese sonido articulado, ni nada de común, sino que el cuerpo de ese mismo hombre ha sido a menudo afectado por las dos cosas, esto es, que dicho hombre ha oído a menudo la voz *pomum* mientras veía el mismo fruto y, de este modo, cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes por la costumbre, en los respectivos cuerpos. Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al pensamiento del jinete, y de ahí a la guerra, etc. Pero un campesino pasará del pensamiento del caballo al de un arado, un campo, etc; y así cada uno pasará de un pensamiento a tal o cual otro, según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera⁴⁹⁹.

El conocimiento, así las cosas, se da en función de una vida. Y la vida es, para las cosas singulares que son los hombres, *conatus*⁵⁰⁰. Nunca al revés. Tres ejemplos: el romano, el soldado y el campesino; tres entornos, luego tres contextos semánticos en los que los signos se impregnan de tales o cuales significaciones en función, sin embargo, de un idéntico mecanismo asociativo de imágenes⁵⁰¹. La costumbre (*consuetudo*), pues, se erige como rudimento de racionalidad en la medida en que establece un orden en base a un criterio de frecuencia⁵⁰². La frecuencia de ciertos hechos que afectan a los hombres implica, en consecuencia, la forja de asociaciones que, si bien equívocas, constituyen disposiciones y rutinas en los individuos. Tales asociaciones, huelga decirlo, no son inocentes, toda vez que explican la política espontánea de una comunidad humana.

La teoría de la imaginación de la *Ética*, como ha señalado Balibar, «no es una teoría sobre alguna facultad humana (individual o genérica, como la memoria, la percepción, la voluntad, etc.), sino una teoría sobre la estructura en la que los individuos primariamente se constituyen a sí mismos»⁵⁰³. Es en este sentido que una cierta unión y concatenación de signos puede sentar las bases del hallazgo de *nociones comunes*, aunque puede asimismo impedirlo en la medida en que ésta se materializa en ceremonias, incluso en meras leyes, susceptibles de ser reproducidas indefinidamente. Un caso límite de ello habría sido el del Estado hebreo, régimen político en el que se habría consolidado la servidumbre a través del hábito de la obediencia:

(...) el pueblo no podía hacer nada sin sentirse obligado a recordar en ese momento la ley y cumplir las órdenes que sólo dependían del dictamen del que tenía el poder. No les estaba

⁴⁹⁸ Cfr. VINCIGUERRA, L. (2012), pp. 139-142.

⁴⁹⁹ E 2P18sch. (G. II, p. 107; tr. cast, p. 129).

⁵⁰⁰ Cfr. CM I, Cap. 6 (G. I, p. 260): “(...) por vida entendemos la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser”.

⁵⁰¹ Cfr. DELEUZE, G. (2008), pp. 259-262.

⁵⁰² Cfr. BOVE, L. (2009), pp. 21-36. La vinculación entre frecuencia y racionalidad fue ya planteada por Aristóteles: “Es correcto decir que la fortuna es algo hurtado a la razón, pues la razón se ocupa o bien de las cosas que son siempre o bien de las cosas que son las más de las veces [*epi tò poly*], mientras que la fortuna está entre las cosas que se producen al margen de éstas”. *Phy*, II, 197a 16-18). En *GA* (IV, 727b 30), llega incluso a identificar frecuencia y naturaleza: “Lo que se produce las más de las veces [*epi tò poly*] es lo más acorde con la naturaleza”.

⁵⁰³ BALIBAR, E. (2009), p. 49.

permitido, por ejemplo, arar, sembrar, recolectar a su voluntad, sino según cierto y determinado [*certum, & determinatum*] precepto de la ley; ni tampoco comer algo, vestirse, cortar el pelo o la barba, ni alegrarse ni hacer absolutamente nada, sino era de acuerdo con los preceptos y mandatos prescritos en las leyes. Y no sólo eso, sino que estaban obligados a colocar en las puertas, en las manos y entre los ojos ciertos signos [*signa*] que les llamaran [*monerent*] siempre a la obediencia⁵⁰⁴.

Tales signos, así pues, no hacen sino codificar normas que, por sí solas, no tendrían la eficacia suficiente como para neutralizar la puntual violencia de que una comunidad humana dada es capaz. En la medida en que los signos son capaces de fijar pautas y hábitos de conducta puede llegar a ocurrir, en efecto, que la vida de una comunidad devenga una «práctica continua de la obediencia»⁵⁰⁵. Y esta obediencia puede ser, además, vivida por los súbditos no como servidumbre, sino como libertad en la medida en que los deseos y las prescripciones de la ley coincidan. Ahora bien, los signos operan, además, como modos de identificación entre los hombres, y es en este sentido que éstos son instancias que pueden conservar el *ingenium* de un pueblo incluso si éste ha desaparecido en cuanto *imperium*⁵⁰⁶. Así las cosas, la subsistencia *absque imperio* de los judíos, no se debió, en rigor supersticioso, a que Dios les hubiera elegido sino a causas puramente naturales:

Respecto a que los judíos han subsistido tantos años dispersos y sin Estado, no es nada extraño, una vez que se separaron de todas las naciones, hasta el punto de concitar contra sí el odio de todas; y esto no sólo por la práctica de ritos externos contrarios a los de las demás naciones, sino también por el signo de la circuncisión, que observan con toda religiosidad⁵⁰⁷.

Por tanto, como sentencia Spinoza, «el signo de la circuncisión puede [*posse*], a este respecto, tanto que estoy persuadido de que él sólo basta para conservar eternamente a esta nación»⁵⁰⁸. Una nación podría, entonces, conservarse por la sola potencia de un signo supersticiosamente interpretado. Tal es, pues, la ambivalencia de un régimen de conducta basado en un conocimiento inadecuado.

Y es que, en efecto, el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano se opera en un régimen de causalidad inadecuada en el que, literalmente, conocemos como por «consecuencias sin premisas»⁵⁰⁹. Si ello es así es porque la mente humana únicamente es capaz de remitir las afecciones del cuerpo a sí misma, y en consecuencia

⁵⁰⁴ TTP, V, 1 (G. III, p. 75; tr. cast, p. 161). En este sentido, la coincidencia entre Spinoza y Pascal es manifiesta. En efecto, también el francés entiende que el hábito forja identidad: “Queréis llegar a la fe, y no sabéis el camino; queréis curaros de la infidelidad y preguntáis el remedio de ello: aprended de los que han estado ligados como vosotros, y que apuestan ahora todo su bien; son gentes que saben el camino que vosotros queréis seguir, y curados de un mal del que vosotros queréis curar. Seguid el modo por donde ellos comenzaron, haciendo como si creyesen, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente, eso mismo os hará creer, y os embrutecerá [*abêtira*]”. PASCAL, B. (1977), III, 3, 451, p. 157. Cfr. III, 2, 449, p. 153. Para un análisis de este texto, cfr. ALBIAC, G. (2011), pp. 147-149. Sobre Pascal, puede verse el *inmisericorde* ensayo de Borges. Cfr. “Pascal”, en: BORGES, J.L. (2011), pp. 269-272.

⁵⁰⁵ TTP, XVII, 3 (G. III, p. 216; tr. cast, p. 376).

⁵⁰⁶ Sobre la relación entre el *ingenium* y el Estado, cfr. MOREAU, P-F. (2010), pp. 80-93.

⁵⁰⁷ TTP, III, 3 (G. III, p. 56; tr. cast, p. 133). Sobre el análisis spinozista de la historia del pueblo hebreo en concreto y de la historia en general, cfr. ESPINOSA, F.J.: “Metafísica y concepción de la historia en Spinoza”, en: CARVAJAL, J. & DE LA CÁMARA, M.L. (2008), pp. 33-47.

⁵⁰⁸ TTP, III, 3 (G. III, p. 57; tr. cast, p. 131; tr. fr, p. 177).

⁵⁰⁹ E 2P28dem. (G. II, p. 113; tr. cast, p. 136).

no logra captar que sus determinaciones siguen el orden común de la naturaleza en que todo individuo está inserto:

Digo expresamente que la mente [*mens*] no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada externamente [*externe*], a saber, según el encuentro fortuito [*fortuito occursu*]⁵¹⁰ con las cosas, a contemplar [*contemplandum*] esto o aquello; y no cuantas veces es determinada internamente [*interne*] –a saber, porque contempla [*contemplatur*] muchas cosas simultáneamente [*simul*]- a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que es internamente [*interne*] dispuesta, de ese modo o de otro, entonces contempla [*contemplatur*] las cosas clara y distintamente⁵¹¹.

El conocimiento inadecuado no es, pues, vicio o defecto de la naturaleza humana, sino reflejo de nuestra posición en un *orden y conexión* de cosas al cual estamos sujetos. El individuo humano, en este sentido, está siempre «a merced de los encuentros»⁵¹². Y tales encuentros, ciertamente, no obedecen a providencia alguna. Es por ello por lo que el individuo vive en la incertidumbre de no saber cuánto durará su cuerpo ni los cuerpos exteriores, toda vez que la duración de uno y de otros está sujeta a un encadenamiento infinito de causas⁵¹³. Y sin embargo, tal incertidumbre, propia de un conocimiento inadecuado, jamás es reductible a una ignorancia plena, a un patetismo de la inteligencia. Puesto que toda realidad singular coincide con su potencia, toda idea implica una dosis de conocimiento: «La falsedad consiste en una privación de conocimiento que implican las ideas inadecuadas, es decir, mutiladas y confusas»⁵¹⁴. Por tanto: «la falsedad no puede consistir en una privación absoluta (...), ni tampoco en una absoluta ignorancia, pues ignorar y errar son cosas distintas»⁵¹⁵.

El error, entonces, no puede ser concebido como una nada del entendimiento, puesto que no hay idea que no encierre cierto y determinado conocimiento. Si el principio de necesidad afecta a la totalidad del orden común de la naturaleza, no será entonces extraño si: «Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas»⁵¹⁶. Queda claro, pues,

⁵¹⁰ Sobre la expresión *encuentro fortuito*, cfr. DELEUZE, G. (2001), pp. 68-69.

⁵¹¹ E 2P29sch. (G. II, p. 114; tr. cast, p. 137).

⁵¹² DELEUZE, G. (2008), p. 247.

⁵¹³ E 2P30-E2P31 (G. II, pp. 114-116; tr. cast, pp. 138-139).

⁵¹⁴ E 2P35 (G. II, p. 116): “Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadequatae, sive mutilatae et confusae, involvunt”.

⁵¹⁵ E 2P35dem. (G. II, p. 117; tr. cast, p. 140).

⁵¹⁶ E 2P36 (G. II, p. 117; tr. cast, p. 141). En este sentido, la distancia con la doctrina de la imaginación del TIE es notoria. En el TIE, en efecto, el ejercicio de la imaginación y del entendimiento son inversamente proporcionales: “cuanto menos entiende la mente y más cosas perciba, mayor poder tiene de fingir, y cuanto más entiende, más disminuye ese poder”, siendo así que el trabajo de la ficción es tanto como la ausencia de trabajo del entendimiento: “(...) cuanto menos han llegado los hombres a conocer la Naturaleza, más fácilmente pueden fingir muchas cosas: como que los árboles hablan, que los hombres se transforman al instante en piedras o en fuentes, que aparecen espectros en los espejos, que la nada se convierte en algo e incluso que los dioses se truecan [*mutari*] en bestias y en hombres, y otras infinitas cosas de este género”. Cfr. E 1P8sch.2 (G. II, p. 49). Esta concepción, o más bien imaginación, en virtud de la cual se darían transformaciones sin regla ni ley, también es denunciada por Lucrecio: “(...) si las cosas salieran de la nada, cualquiera podría nacer de cualquiera, nada necesitaría semilla; del mar podrían surgir de repente los hombres, de la tierra la familia escamígera, y las aves brotarían del cielo; el ganado y demás animales, bestias salvajes de toda especie, ocuparían, naciendo al azar, desiertos y cultivos; ni los frutos en los árboles se mantendrían los mismos, sino que cambiarían: todos podrían producirlo todo” LUCRECIO. (1976), Vol. 1, I, 159-166, p. 89. No obstante, la fuente de esta idea apuntaría a las

que el error, tal y como Spinoza lo entiende, es un *error más allá del bien y el mal*. Y es por ello (así lo creemos) por lo que en la *Ética* el sustantivo *deceptio* no registra una sola ocurrencia, pues Spinoza ha puesto especial cuidado en no moralizar el error⁵¹⁷. Desde este punto de vista, la distancia respecto a un autor como Quevedo es manifiesta. Quevedo, en *Providencia de Dios I (Inmortalidad del alma)*, parte como Spinoza del ejemplo clásico de la falacia de los sentidos aplicada a la distancia del sol respecto al observador:

Advierte que los ojos te persuaden a creer una *mentira* más de setenta veces mayor que el globo de la tierra y del mar. Ves desde muy lejos una torre, o edificio, que perfectamente es cuadrado o redondo; y no puedes decir, ni afirmar otra cosa, creyendo a los ojos, a quien torneó la distancia, donde llegó su fuerza limitada (...) Miras muchos hombres de un mismo tamaño en diferentes distancias. Jurarás por lo que ves que unos son mucho menores que otros, y desigualísimos siendo iguales.⁵¹⁸

Y contra esta falacia de los sentidos:

La perspectiva con la razón y con la demostración, te enseña que la desigualdad es de las distancias y no de los cuerpos. Pudiera convencer a los ojos de otras muchas *burlas* que hacen; mas estas bastan por todas. Pues si la razón te enseña la verdad de la mentira de tus ojos, y te desengaña del *engaño* que ves, no puedes negar que se ve mejor lo que se cree por persuasión de la razón⁵¹⁹.

Los términos *mentira*, *burla* y *engaño* dejan claro, a nuestro parecer, que para Quevedo se trata de considerar el error desde un punto de vista moral que tiende a considerar los sentidos y la imaginación no en su realidad efectiva, sino como falta o privación de una inteligencia que nos revelaría la realidad de las cosas. Nada que ver, en consecuencia, con la tematización spinoziana del asunto.

6. La emergencia de la razón.

“Quienes ignoran las verdaderas causas de las cosas lo confunden todo, y, sin repugnancia mental alguna forjan árboles que hablan como los hombres, y se imaginan que los hombres se forman tanto a partir de piedras como de semen, y que cualesquiera formas se truecan en cualesquiera otras”.

Metamorfosis de Ovidio, como ha señalado justamente Zourabichvili. Cfr. ZOURABICHVILI, F. (2014), pp. 207-211.

Por otro lado, no sólo existe una diferencia de poder entre imaginación y entendimiento, puesto que además las operaciones a cuyo través las imaginaciones y las intelecciones se producen siguen “leyes totalmente diferentes”. TIE, 58 (G. II, p. 22; tr. cast, p. 98). Añádese a ello que la doctrina de la imaginación y el entendimiento del TIE parece subsistir, en su núcleo esencial, en el TTP, donde será retomada para distinguir con precisión entre conocimiento profético y razón: “Dado, pues, que los profetas percibieron las revelaciones de Dios en virtud de su imaginación, no cabe duda de que pudieron percibir muchas cosas que caen fuera de los límites del entendimiento. Porque a partir de palabras y de imágenes se pueden formar muchas más ideas que a partir de los solos principios y nociones, sobre los que se levanta todo el edificio de nuestro conocimiento natural”. TTP, I, 4 (G. III, p. 28; tr. cast, p.94). Cfr. TTP, II, 1 (G. III, p. 29; tr. cast, pp. 96-97).

⁵¹⁷ Sí aparece, empero, el verbo *decipio* en cinco ocasiones. Pero excepto en un pasaje (E 4P50sch.), todas ellas aparecen en el contexto de la refutación de la doctrina cartesiana del error, concretamente en E 2P49sch. Cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), p. 98.

⁵¹⁸ DE QUEVEDO, F. (1772), Vol. 6, p. 97. Las cursivas son mías. En la cita actualizo la ortografía y la puntuación.

⁵¹⁹ *Ibid.*, pp. 97-98. Las cursivas son mías. En la cita actualizo la ortografía, la puntuación y la sintaxis.

(Spinoza)

Hemos visto que el conocimiento inmediato es, para Spinoza, de tipo pasivo. El individuo humano, siempre ya situado en corrientes de determinación, se halla de continuo expuesto al contacto con las realidades exteriores que le afectan. Es en este sentido que el individuo humano se asemeja a un conjunto de superficies susceptibles de ser trazadas y moldeadas justo por ese contacto, por ese comercio con realidades que lo circundan. Concretamente, el cuerpo humano, además de definirse por una *proporción de movimiento y reposo*, es también una memoria de huellas o trazos (*vestigia*), un historial de afecciones o imágenes que pueden ser acústicas, visuales, etc. Como sostiene L. Vinciguerra, el hombre spinoziano podría considerarse un *autómata semiótico*, siendo así que la actividad/pasividad del cuerpo podría llamarse, asimismo, *trazabilidad*:

The traceability of the body, that is, all the ways it is able to trace and to be traced, must therefore correspond to its memory. It would not be inappropriate to speak of a kind of *scriptura*, and to view the body as a field of inscribing and writing practices made up of signs left by other bodies and their interpretations. The memory penetrates so deeply into the essence of the body that it becomes part of its individual identity. And if, as we said, the body is nothing more than the extension of its corporal practices, it now seems that these practices are the very exercise of memory⁵²⁰.

Ocurre, pues, que la inmediata constitución de los individuos humanos se fija merced a un régimen de causalidad adecuada en la que éstos son y operan en la relativa oscuridad de un conocimiento mutilado y confuso. Un régimen, así pues, en el que sólo se ponen en juego los mecanismos de la imaginación y la memoria. El problema que se plantea es, entonces, cómo superar este régimen causal, cómo producir racionalidad dentro de unas condiciones que, objetivamente, parecen condenarnos a vivir en los signos⁵²¹.

6. 1. Sentidos de la experiencia.

“Sentimos y experimentamos que somos eternos”.

(Spinoza)

Como hemos podido ya indicar, Spinoza se ha servido del recurso a la experiencia para confirmar la verdad de su física de los cuerpos humanos. Y lo cierto es que, en la medida en que la explicación del conocimiento perceptivo se basa en dicha física, resulta que la experiencia parece convenir con un orden de razones que se pretende deductivo. Ahora bien, ¿qué tipo de conocimiento aporta la experiencia?

No será hasta E 2P40sch2 que Spinoza, luego de haber explicado la génesis causal de los términos trascendentales, así como de las nociones universales, enumere y explique los tres géneros de conocimiento que existen:

En virtud de lo todo lo antedicho, resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: *primero*, a partir de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos de un modo mutilado y confuso (ver Corolario de la Proposición 29 de

⁵²⁰ VINCIGUERRA, L. (2012), p. 139.

⁵²¹ Cfr. DELEUZE, G. (2008), pp. 295-296.

esta Parte): y por eso suelo llamar a tales percepciones «conocimiento por experiencia vaga»⁵²²; *segundo*, a partir de signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas (ver Escolio de la Proposición 18 de esta Parte). En adelante, llamaré, tanto al primer modo de contemplar [*contemplandi modus*] las cosas como a este segundo, «conocimiento del primer género», «opinión» o «imaginación»; *tercero*, a partir, por último, del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (ver Corolario de la Proposición 38; Proposición 39 con su Corolario y Proposición 40 de esta Parte); y a este modo de conocer lo llamaré «razón» y «conocimiento del segundo género». Además de estos dos géneros de conocimiento, hay un tercero –como mostraré más adelante–, al que llamaremos «ciencia intuitiva». Y este género de conocimiento procede [*procedit*], a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas⁵²³.

Es menester considerar que la referencia a los tres géneros de conocimiento aparece prácticamente al final de la segunda parte de la *Ética*⁵²⁴. De modo que, en principio, no quedaría especialmente claro qué género o qué géneros han operado hasta entonces en la escritura de la *Ética*. Ahora bien, teniendo en cuenta que «no es propio de la razón contemplar [*contemplari*] las cosas como contingentes, sino como necesarias»⁵²⁵, podríamos decir que, por defecto, la *Ética* estaría escrita según las exigencias de la *ratio*, es decir, de acuerdo con el segundo género de conocimiento. Y sin embargo, lo que no parece que sea objeto de una explicación es cómo se pasa del primer género al segundo. Podríamos, siguiendo la terminología de Spinoza en E 3, conjeturar que se trataría, en efecto, de un paso (*transitio*), pero ajustándonos *katà póda* al texto spinoziano, lo cierto es que esta cuestión no queda especialmente clara. Y sin embargo...

Y sin embargo resultan curiosas las muchas variantes con que Spinoza llama al primer género de conocimiento, variantes que en efecto contrastan con la economía descriptiva con que se refiere al segundo y al tercer género de conocimiento. A tenor de esto, se nos antoja necesario preguntarnos si, en efecto, serían rigurosamente equivalentes el conocimiento *ab experientia vaga*⁵²⁶ y el conocimiento *ex signis* o, si, dicho de otro modo, es toda *experientia* una *experientia vaga*.

En lo tocante a la experiencia vaga, Spinoza ha señalado que se trata de una experiencia que no es determinada por el entendimiento, «sino que es así llamada porque ocurre por acaso; y, como no tenemos ninguna otra experiencia que la impugne, permanece ante nosotros como algo incommovible»⁵²⁷. La *experientia vaga* sería, si nuestra

⁵²² La expresión *experientia vaga* la toma Spinoza de Bacon. Cfr. *NO*, I, 92 (*Works*, Vol. I, p. 288); *NO*, I, 100 (*Works*, Vol. I, p. 310).

⁵²³ E 2P40sch.2 (G. II, p. 122; tr. cast, pp. 146-147). Cfr. E 1P29 (G. II, pp. 70-71).

⁵²⁴ En el TIE, empero, reconoce cuatro tipos de conocimiento o, hablando más propiamente, cuatro *modos de percibir*, saber: 1. La percepción de oídas o a partir de algún signo de los llamados arbitrarios. 2. La percepción por experiencia vaga. 3. La percepción en la que la esencia de una cosa es deducida a partir de otra, pero no adecuadamente, puesto que opera del efecto a la causa. 4. La percepción en la que una cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima. TIE, 19 (G. II, p. 10). Parece claro, pues, que en el TIE la diferencia entre *percepción* y *concepto* no está aún trazada. Cfr. E 2def.3exp. (G. II, pp. 84-85; tr. cast, p. 102).

⁵²⁵ E 2P44 (G. II, p. 125; tr. cast, p. 150).

⁵²⁶ La expresión *experientia vaga* la toma Spinoza de Bacon. Cfr. *NO*, I, 92, 100 (*Works*, Vol. I, pp. 288, p. 310).

⁵²⁷ TIE, 19 (G. II, p. 10): “(...) sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, et nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat, et ideo tanquam inconcussum apud nos manet”. Nos parece, cuando menos, arriesgado traducir, como hace Atilano Domínguez, *experimentum* por *experimento*. No deja de

interpretación es correcta, el conjunto de experiencias concretas basadas en nuestros choques o encuentros (*occursus*) con las cosas externas. De algún modo, se trataría de una suerte de generalización a cuyo través sabríamos que el fuego es apto para producir llamas o que los perros ladran. Aunque, en realidad, lo que sabríamos no sería sino que en la mayoría de los casos que hemos encendido un fuego éste ha prendido y que en la mayoría de los casos en que nos hemos encontrado con perros, tales perros ladraban. Así pues, la experiencia vaga sería un conocimiento abstracto, es decir no *per causas*, susceptible de ser desmentido por la sola incorporación de nuevos *experimenta* que reconfigurasen su perspectiva. En consecuencia, la idea de una percepción que se sigue de un encuentro o choque azaroso con las cosas acusaría un conocimiento impropio, válido *ad usum vitae* pero exento de rigor. No en vano: «la experiencia no nos enseña la esencia de ninguna cosa»⁵²⁸.

Como vimos, en E 2P29sch Spinoza distingue entre una determinación externa de la mente en la que ésta es dispuesta a contemplar algo mutilada y confusamente en virtud de un encuentro o choque fortuito (*occursus fortuitus*), y una determinación interna en la que la mente es dispuesta a contemplar simultáneamente muchas cosas clara y distintamente. Los adverbios *externe* e *interne*⁵²⁹ sólo aparecen en este pasaje de la *Ética*, pero lo decisivo es que aparecen luego de haber establecido Spinoza que todas las cosas singulares son y operan en virtud de un principio de causalidad externa. Las cosas singulares, las mentes entre ellas, son determinadas *ab alio*⁵³⁰. ¿Qué sentido tiene entonces distinguir entre una determinación externa y otra interna?

Hemos tenido ya ocasión de señalar que, finalmente, Spinoza habría mostrado que el distingo entre *lo que es en sí* y *lo que es en otro* resulta impropio desde la perspectiva de un inmanentismo radical. Y es que cada cosa singular es *Deus quatenus*, esto es, Dios expresado *certo et determinato modo*, siendo así que cada cosa singular es una dosis, un *quantum* de la potencia infinita de Dios. Es por ello por lo que Spinoza afirma que no hay cosa que no produzca efectos. Por tanto, la pareja de términos *externe-interne* denotaría dos distintos regímenes cognoscitivos y, en consecuencia, causales: el primero respondería a un régimen de causalidad inadecuada o parcial; el segundo, empero, a un régimen de causalidad adecuada. Ahora bien, ¿sería la experiencia un conocimiento meramente inadecuado?

ser curioso, por cierto, que en una nota del TIE aparezca, aunque solo una vez, el término *empirici*, cuya traducción exacta es *empíricos* y no *empiristas*. Haciendo uso de ese término Spinoza bien podría haber tenido en mente un bellissimo pasaje de Bacon, que es el que sigue: “Ciertamente, hijos míos, los hábitos de las artes y las ciencias son, según opinión común, o empíricos o racionales. Pero todavía no fue posible ver a éstos en buena unión y armonía. Porque los empíricos [*empirici*], a la manera de las hormigas [*formicae more*], se limitan a acumular y manipular. Los racionales [*racionales*], empero, a la manera de las arañas [*araneorum more*], tejen telas segregándolas de sí mismos. En el término medio está la abeja, que extrae materia de las flores (así del jardín como del campo), pero al mismo tiempo transformándola y repartiéndola también por su propio poder”. En cualquier caso, creemos que Spinoza emplea *experimentum* en el sentido aristotélico de ἐμπειρία, es decir, el *experimentum* en su sentido médico: “(...) y de allí llamamos empíricos [escribe Covarrubias] a los que curan sin haber estudiado, sólo por la experiencia que tienen, como los que se han criado sirviendo en los hospitales o les han comunicado algunas recetas”. En orden de mención: TIE, 29, nota 4 (G. II, p.13); BACON, F. (1985), p. 148; DE COVARRUBIAS, S. (1994), p. 528. Los corchetes son nuestros. Sobre la ἐμπειρία en Aristóteles, cfr. *Metaphysica*, I, 1, 981a ss.

⁵²⁸ EP 10 (G. IV, p. 47; tr. cast, p. 122).

⁵²⁹ GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), pp. 135, 187.

⁵³⁰ Cfr. E 1Def7 (G. II, p. 46); E 1P28 (G. II, p. 69).

El término *experientia vaga* sólo registra una ocurrencia en la *Ética*, en abierto contraste con las 16 ocurrencias de *experientia*⁵³¹. En lo que concierne a E 2, encontramos únicamente tres ocurrencias de *experientia*, dos de las cuales en el contexto de la refutación de las pretendidas facultades de la *mens* cartesiana con que se cierra la segunda parte de la *Ética*. Y encontramos, asimismo, 15 ocurrencias del verbo *experior*⁵³², dos de las cuales aparecen en dicho contexto. Puesto que se trata de un pasaje (E 2P49) de clara polémica anticartesiana, el empleo spinoziano tanto del sustantivo *experientia* como del verbo *experior* tiene una intención crítica. Y es que, como veremos más adelante, el empeño de nuestro autor va a consistir en denunciar la mistificación en que se basa la experiencia cartesiana de la libertad.

6. 2. Razón y nociones comunes.

De acuerdo con Spinoza, lo común sería aquello que «está igualmente en la parte y en el todo»⁵³³, si bien eso común «no constituye la esencia de ninguna cosa singular»⁵³⁴. Y así, lo común de los cuerpos sería el hecho de convenir en ciertas cosas, esto es, convenir:

(...) en el hecho de que implican el concepto de un solo y mismo atributo (por la definición 1 de esta parte). Además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente, y, en términos absolutos, en que pueden moverse o estar en reposo⁵³⁵.

Por tanto, como ha señalado Gueroult, la intención de esta proposición es doble: por un lado oponer los objetos de la razón a los objetos del conocimiento imaginativo, pero por otro oponer los objetos de la razón a los objetos de la ciencia intuitiva⁵³⁶. En consecuencia, la razón conocería lo común de las esencias singulares, toda vez que: «Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente»⁵³⁷. Y lo cierto, a este respecto, es que Spinoza, como ha señalado Macherey⁵³⁸, ya habría adelantado la caracterización de este conocimiento al distinguir entre una determinación externa de la *mens* y otra en que ésta:

(...) es determinada internamente [*interne*] –a saber, porque contempla [*contemplatur*] muchas cosas simultáneamente [*simul*]– a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que es internamente [*interne*] dispuesta, de ese modo o de otro, entonces contempla [*contemplatur*] las cosas clara y distintamente⁵³⁹.

Es menester considerar que en el pasaje citado aparecen los verbos *contempler*⁵⁴⁰ e *intelligo*⁵⁴¹; verbos que, en principio, denotarían regímenes cognoscitivos diferentes,

⁵³¹ Cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), p. 129.

⁵³² *Ibid.*, p. 129.

⁵³³ E 2P37 (G. II, p. 128; tr. cast, p. 142).

⁵³⁴ E 2P37 (G. II, p. 128; tr. cast, p. 142).

⁵³⁵ E 2P13Lem2 (G. II, p. 99; tr. cast, p. 118).

⁵³⁶ Cfr. GUEROUULT, M. (1974), p. 327.

⁵³⁷ E 2P38 (G. II, p. 118; tr. cast, p. 142).

⁵³⁸ Cfr. MACHEREY, P. (1997), pp. 275-276.

⁵³⁹ E 2P29sch. (G. II, p. 114; tr. cast, p. 137).

⁵⁴⁰ Para las ocurrencias de este verbo en la *Ética*, 103 en total, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), pp. 81-82.

⁵⁴¹ Para las ocurrencias de este verbo en la *Ética*, 231 en total, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), pp. 184-186.

pero que en el pasaje parecen operar como si fueran sinónimos. Y es que, en efecto, el verbo *contemplor* denota conocimiento imaginativo por afección externa, mientras que el verbo *intelligo* denota conocimiento racional, esto es, conocimiento por causas. Sin embargo, como ya hemos señalado, «no es propio de la razón contemplar [*contemplari*] las cosas como contingentes, sino como necesarias»⁵⁴². ¿Cómo es posible esto?

La posibilidad de una disposición interna de la mente implica que ésta pueda funcionar con arreglo a sus propias leyes. Por tanto, la mente no percibiría «cosas en particular, sino las relaciones entre las cosas»⁵⁴³. Es decir, la mente percibiría las *convenientias, differentias et oppugnantias* entre las cosas. Y así, tal conocimiento por disposición interna de la mente representaría un esfuerzo cuya virtud sería liberar la mente de los límites que le imponía el conocimiento imaginativo⁵⁴⁴. Pasamos, pues, de la relativa oscuridad del conocimiento imaginario, que inevitablemente aislaba al individuo en la soledad de sus afecciones, a un conocimiento capaz de dar cuenta de las relaciones en que se constituyen los singulares. Y decimos pasamos porque, en rigor, no hay un corte, una discontinuidad en sentido fuerte, entre el conocimiento imaginario y el conocimiento racional, puesto que: «no podemos entender [escribe Spinoza a Balling] casi nada de lo que la imaginación no forme alguna imagen a partir de un vestigio»⁵⁴⁵. Es en este sentido que puede decirse que el paso de la imaginación a la razón no comporta la supresión de los mecanismos de distorsión propios de la imaginación, sino más bien su inteligencia. La razón, por tanto, no elimina, no destruye lo imaginario, más bien logra entender su necesidad, no siendo ésta otra distinta a la del resto de procesos que configuran la naturaleza⁵⁴⁶.

Las implicaciones prácticas del conocimiento del segundo género no son, por lo demás, baladíes. Si los mecanismos de la imaginación y la memoria configuran cierta comunidad humana en la medida en que el entorno adquiere con ellos una significación compartida, el conocimiento por nociones comunes nos revela que: «la mente [*mens*] humana es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuanto más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos»⁵⁴⁷. De aquí extraerá nuestro autor una tesis fundamental, a saber, que *la unión hace no sólo la fuerza, sino asimismo la inteligencia*.

6. 3. El trabajo de lo imaginario: trascendentales y universales.

“Las significaciones de las palabras parecen depender en mayor grado, o totalmente, del vulgo, y por eso hay que pedírselas a él, pues, ¿quién sino el vulgo nos enseñó a hablar? Precisamente por esta razón casi todos los que hasta hoy han escrito tomaron como fundamento de discusión lo que más frecuentemente está en boca de los hombres... Pero, ¿hay en el vulgo alguna certidumbre y estabilidad? De ninguna manera. ¿Cómo va haber nunca, en consecuencia, sosiego en las palabras?

⁵⁴² E 2P44 (G. II, p. 125; tr. cast, p. 150).

⁵⁴³ MACHEREY, P. (1997), p. 289. Cfr. DELEUZE, G. (2009), pp. 424-425.

⁵⁴⁴ Cfr. MACHEREY, P. (1997), pp. 276-277.

⁵⁴⁵ EP 17 (G. IV, p. 77; tr. cast, p. 159). Los corchetes son nuestros. Nos parece revelador, a este respecto, un pasaje del TIE en que Spinoza explica la generación de una *idea verdadera* “(...) para formar el concepto de esfera forjo a capricho [*fingo ad libitum*] su causa, a saber, que un semicírculo gira en torno a su centro y que de esta rotación surge, por así decirlo, la esfera”. TIE, 72 (G. II, p. 27; tr. cast, p. 105). El sintagma *fingo ad libitum* nos resulta revelador en la medida en que parece denotar que, en ciertos casos, puede haber una solidaridad entre ficción y producción de conceptos. Cfr. TIE, 72-73 (G. II, pp. 27-28; tr. cast, pp. 105-106).

⁵⁴⁶ Cfr. E 2P35sch. (G. II, p. 117).

⁵⁴⁷ E 2P39cor. (G. II, pp. 120-121; tr. cast, p. 143).

(Francisco Sánchez)

Todo conocimiento, desde el más oscuro al más claro, indica cierta actividad mental, cierta producción de ideas, por inadecuadas que éstas sean. Es en este sentido que hay, si se nos permite la expresión, un *trabajo de lo imaginario*. El conocimiento inadecuado tiene, en efecto, esquemas y ritmos propios que Spinoza llama, sin mayor distinción, *modi cogitandi* y *modi imaginandi*. En rigor, se trataría de recursos a cuyo través memorizamos, distinguimos e imaginamos con mayor facilidad las cosas⁵⁴⁸. El problema de tales recursos sería, empero, no identificarlos como recursos, sino considerar que se adecuan a la naturaleza de las cosas. Es por ello por lo que Spinoza advierte que:

(...) en la investigación de las cosas hay que poner todo cuidado en no confundir los seres reales con los entes de razón. Pues una cosa es investigar la naturaleza de las cosas y otra, los modos como nosotros las percibimos. Si confundimos uno con otra, no podremos entender ni los modos de percibir ni la naturaleza real⁵⁴⁹.

Así pues, una vez sentada la naturaleza puramente humana de dichos recursos, se tratará, asimismo, de explicar su trama causal. De ahí que tanto los términos trascendentales como las nociones universales caigan en la *Ética* bajo una crítica de corte nominalista. Vamos por partes.

Tocante a la génesis de los términos trascendentales, hallamos su clave explicativa en mecanismos de economía de la imaginación. Puesto que la capacidad de la imaginación, esto es, la capacidad que el cuerpo tiene de formar imágenes, es limitada, ocurre que en ocasiones ésta es superada con largueza (*longe*), produciéndose entonces una total confusión en el individuo así afectado. Y esta confusión, producto del literal bombardeo de afecciones con que es afectado un individuo dado, sólo puede resolverse apelando a una clasificación del todo abstracta, pues:

(...) si las imágenes están por completo confundidas en el cuerpo, la mente [*mens*] imaginará asimismo todos los cuerpos confusamente, sin distinción alguna, y los considerará agrupándolos, en cierto modo, bajo un solo atributo, a saber: bajo el atributo de «Ser», de «Cosa», etc⁵⁵⁰.

Y en el caso de las llamadas nociones universales, si bien éstas entrañan un grado de abstracción, es decir, de confusión, menor, no deja de ser similar al de los términos trascendentales. En efecto, en la génesis de las nociones universales asistimos a una operación de reducción de la multiplicidad a la unidad en la que las diferencias son subsumidas. En este caso, tales nociones guardan estrecha relación con la frecuencia y regularidad de las afecciones que constituyen a los individuos, siendo así que:

(...) debe notarse que esas nociones no son formadas, sino que varían en cada cual a tenor de la cosa por la que el cuerpo ha sido más a menudo afectado, y que el alma imagina o recuerda más fácilmente. Quienes, por ejemplo, hayan reparado con admiración, más que nada, en la bipedestación humana, entenderán por la palabra «hombre» un animal de posición erecta; pero quienes están habituados a considerar otra cosa, formarán de los hombres otra imagen común, a saber: que el hombre es un animal que ríe, un bípedo sin

⁵⁴⁸ CM, I, Cap. 1. (G. I, p. 234; tr. cast, pp. 230-231). Cfr. EP 12 (G. IV, pp. 57-59; tr. cast, pp. 132-133).

⁵⁴⁹ CM, I, Cap. 1. (G. I, pp. 235-236; tr. cast, pp. 232-233).

⁵⁵⁰ E 2P40sch.1 (G. II, p. 121; tr. cast, p. 145).

plumas, un animal racional, y, de esta suerte, formará cada cual, según la disposición de su cuerpo, imágenes universales de las demás cosas⁵⁵¹.

Lo más destacable, tocante a la génesis de los trascendentales y universales, es el hecho de que en su explicación Spinoza estaría ligando grandes tesis filosóficas al solo trabajo de lo imaginario. El viejo lema, de linaje aristotélico, en virtud del cual no hay ciencia de los individuos viene a sufrir su ruina completa, pues, en rigor, no existe ciencia más que de los individuos, de los singulares. Y es que nuestro autor no se limita a señalar que trascendentales y universales sean abstracciones sin fundamento *in re*, sino que además explica causalmente su producción como efectos específicos de un conocimiento inadecuado. En consecuencia, lo que en la historia de la filosofía habrían sido grandes controversias, no habrían distado de ser grandes malentendidos producto de una pésima inteligencia de las cosas basada, a su vez, en una pésima inteligencia del lenguaje. No en vano, ya desde sus primeros pasos filosóficos Spinoza ha vinculado estrechamente imaginación, ficción y lenguaje. Y así, en el *De intellectus emendatione*, en el contexto de la diferencia entre imaginación e intelección, leemos que:

(...) dado que las palabras forman parte de la imaginación, es decir, que, forjamos [*fingamus*] muchos conceptos conforme al orden vago con que las palabras se componen [*componuntur*] en la memoria a partir de cierta disposición del cuerpo, no cabe la menor duda de que también las palabras, lo mismo que la imaginación, pueden ser causa de muchos y grandes errores, si no los evitamos con esmero. Añádase a ello que las palabras están constituidas [*constituta*] según el capricho y la capacidad [*captum*] del vulgo⁵⁵², y que, por tanto, no son más que signos de las cosas, tal como están en la imaginación y no en el entendimiento⁵⁵³.

La arbitrariedad del signo, la polisemia de los términos son cuestiones perfectamente anticipadas en el pensamiento de Spinoza. No obstante, cabe señalar al menos dos aspectos importantes del lenguaje tal y como Spinoza lo concibe⁵⁵⁴. Por un lado, el lenguaje habla de prácticas humanas, de experiencia popular codificada en signos⁵⁵⁵, siendo así que «las palabras sólo tienen un significado fijo en virtud del uso»⁵⁵⁶. Pero,

⁵⁵¹ E 2P40sch.1 (G. II, p. 121; tr. cast, pp. 145-146).

⁵⁵² La locución *ad captum vulgi* aparece en Bacon. Cfr. *NO*, praef. (*Works*, I, p. 237).

⁵⁵³ TIE, 88-89 (G. II, p. 33; tr. cast, p. 113). “Hay [escribe Bacon] también ídolos que surgen del acuerdo y de la asociación del género humano entre sí y a los cuales solemos llamar Ídolos del foro, a causa del comercio y consorcio entre los seres humanos; pues los hombres se asocian por medio de los discursos, pero los nombres se imponen a las cosas a partir de la comprensión del vulgo [*ex captu vulgi*]. Así, una mala e inadecuada imposición de nombres mantiene ocupado el entendimiento de una manera asombrosa. Las definiciones o explicaciones con que los doctos han acostumbrado a defenderse y protegerse en algunos casos son completamente incapaces de restablecer la situación, ya que las palabras ejercen una extraordinaria violencia sobre el entendimiento y perturban todo, llevando a los hombres a innumerables e inanes controversias y ficciones”. BACON, F. *NO*, XLIII (*Works*, I, p. 252; tr. cast, p. 71). Sobre la crítica baconiana del lenguaje, cfr. CARVAJAL, J. (1992), pp. 53-74.

⁵⁵⁴ Sobre la importancia del lenguaje para la correcta interpretación de Spinoza, cfr. MISRAHI, R. (1975), p. 46.

⁵⁵⁵ Cfr. BOVE, L.: “Lenguaje-poder: el envite de la interpretación”; en: GALCERÁN, M. & PINO, M (2009), pp. 101-12.

⁵⁵⁶ TTP, XII, 1 (G. III, p.160, 18; tr. cast, p. 291): “Verba ex solo usu certam habent significationem”. El empleo del adjetivo *certus* no deja espacio alguno a la duda: es el uso de la palabra aquello que determina su significado. *Le Monde*, I, (AT, XI, 4): “(...) des mots, qui ne signifient rien que par l’ institution de hommes”. Cfr. FERNÁNDEZ, E.: “Historia de las palabras: la importancia del uso”, en: CARVAJAL, J. & DE LA CÁMARA, M.L. (2008), pp. 205-220; MISRAHI, R. (1975), pp. 41-51. Sobre la importancia del lenguaje en la filosofía moderna, cfr. DASCAL, M. “Lenguaje y conocimiento en la filosofía moderna”, en: DE OLASO, E. (1994), pp. 15-51.

por otro lado, el lenguaje, o más concretamente los usos incorrectos del lenguaje, están a la base de los errores:

Y si los hombres no tienen de Dios un conocimiento tan claro como el que tienen de las nociones comunes, ello se debe a que han unido al nombre de «Dios» imágenes de las cosas que suelen ver: lo que difícilmente pueden los hombres evitar, pues son continuamente afectados por cuerpos exteriores. Pues, en verdad, la mayor parte de los errores consisten simplemente en que no aplicamos con corrección los nombres a las cosas⁵⁵⁷.

7. Crítica de las facultades del alma cartesiana.

La segunda parte de la *Ética* se cierra con dos proposiciones que ocupan prácticamente ocho páginas en el texto latino de Gebhardt. Una extensión tal no es arbitraria, puesto que en estas páginas se halla una refutación muy detallada de la doctrina cartesiana de la libertad de la voluntad. Tal refutación se opera en dos momentos diferenciables: por un lado se establece el carácter ficticio de la voluntad y el entendimiento cartesianamente concebidos; por otro se acomete una resignificación tanto de la noción de voluntad como de la noción de entendimiento.

Así las cosas, en E 2P48 leemos que:

No hay en la mente [*mente*] ninguna voluntad absoluta o libre, sino que la mente es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así al [*in*] infinito⁵⁵⁸.

Y es que, en efecto, tan pronto como la mente es un modo se entiende que ésta se halla expuesta a la misma sobredeterminación que rige cualquier otra cosa singular existente en acto; sobredeterminación en virtud de la cual nada cabe concebir que no sea producto de tramas causales. Así las cosas, la propia noción de facultad sería quimérica, puesto que ésta atribuiría cierta indiferencia a la voluntad en virtud de la cual podría *determinarse a querer esto o aquello*. Así las cosas, tal facultad, tal pretendida facultad, «u otras semejantes⁵⁵⁹, o son completamente ficticias, o no son más que entes metafísicos, o sea, universales, que solemos formar a partir de los particulares»⁵⁶⁰.

Ocurre entonces que la comprensión tanto de la voluntad como del entendimiento en términos de *facultates* halla su razón de ser en la hipóstasis de lo realmente existente, a saber: la existencia y operaciones de las cosas singulares. En consecuencia:

(...) el entendimiento y la voluntad se relacionan con tal y cual idea, o con tal y cual volición, de la misma manera que «lo pétreo» con tal y cual piedra, o «el hombre» con Pedro y Pablo⁵⁶¹.

⁵⁵⁷ E 2P47sch. (G. II, p. 128; tr. cast, p. 155).

⁵⁵⁸ E 2P48 (G. II, p. 129; tr. cast, pp. 155-156). La distancia respecto a las tesis cartesianas es manifiesta: “La mente humana es aquello por lo que originariamente son realizadas las acciones cognitivas por el hombre, y consiste sólo en la facultad de pensar [*in solâ cogitandi facultate*], como fundamento interno”. *Notae*, I (AT, VIII-II, 342; tr. J. P. García).

⁵⁵⁹ E 2P48sch. (G. II, p. 129, 16): “et similes facultates”. Cfr. *Meditationes*, IV (AT, VII, 53, 56, 57): *facultas judicandi; facultas eligendi; facultas recordandi; facultas imaginandi*.

⁵⁶⁰ E 2P48sch. (G. II, p. 129; tr. cast, p. 156).

⁵⁶¹ E 2P48sch. (G. II, p. 129; tr. cast, p. 156). Cfr. EP 2 (G. IV, p. 9; tr. cast, pp. 82-83).

La voluntad y el entendimiento quedarán, desde un nominalismo insobornable, reducidas a voliciones e intelecciones: «En la mente no se da ninguna volición, es decir, afirmación y negación, aparte de aquella que implica la idea en cuanto que es idea»⁵⁶². No hay, consiguientemente, distinción real entre voluntad y entendimiento. Es preciso advertir la carga anticartesiana que comportan estas tesis, por más que Spinoza no mencione a Descartes. En efecto, Descartes cree haber podido fundar la libertad de la voluntad, puesto que «es manifiesto por la luz natural que la percepción del intelecto debe siempre preceder a la determinación de la voluntad»⁵⁶³. Con arreglo a esta tesis, el francés ha intentado explicar que la indiferencia y la libertad de la voluntad es algo que *experimentamos*⁵⁶⁴ en nosotros mismos, algo propiamente evidente⁵⁶⁵ y sin embargo indemostrable que nos habla de nuestro origen divino. Se diría que lo fundamental del error para Descartes es su carácter *accidental*, es decir, *no necesario*:

(...) todo error, que puede alcanzar [*accidere*] a los hombres, que no a las bestias, jamás sobreviene [*contingit*] en virtud de una mala inferencia, sino sólo de que se admiten ciertas experiencias poco comprendidas, o de que se emiten juicios con ligereza [*temere*] y sin fundamento⁵⁶⁶.

Y así, no estando la voluntad «circunscrita por ningún límite»⁵⁶⁷ es claro que el hombre puede considerarse, a este respecto, hecho a «imagen y semejanza de Dios»⁵⁶⁸. Por tanto, el error se explicaría por la desproporción entre voluntad y entendimiento. El hombre estaría como escindido entre su participación de la nada, de la que el error del intelecto da cuenta, y su participación de la divinidad de la que da cuenta una voluntad tendencialmente infinita⁵⁶⁹:

¿De dónde nace, pues, mis errores? Del hecho solamente de que, siendo más amplia la voluntad que el intelecto, no la contengo [*contineo*] dentro de sus límites, sino que la

⁵⁶² E 2P49 (G. II, p. 130). Cfr. PPC, praef. (G. I, p. 132; tr. cast, pp. 133-134).

⁵⁶³ *Meditationes*, IV (AT, VII, 60; tr. J. Gil). Sobre el rol de la voluntad en Descartes, cfr. LAUTH, R. (2006), pp. 72-78.

⁵⁶⁴ A lo largo de la cuarta meditación, el verbo *experior* aparece un total de ocho ocasiones. Cfr. *Meditationes*, IV (AT, VII, 53-59, 62).

⁵⁶⁵ “Que hay libertad en nuestra voluntad, y que por libre arbitrio podemos asentir o bien no asentir muchas cosas, es tan evidente que debe ser contado entre las primeras y principales nociones comunes que son innatas en nosotros”. *Principia*, I, 39 (AT, VIII, 19).

⁵⁶⁶ *Regulae*, II (AT, X, 365).

⁵⁶⁷ *Meditationes*, IV (AT, VII, 56).

⁵⁶⁸ *Meditationes*, IV (AT, VII, 57).

⁵⁶⁹ “Así, cuando pienso tan sólo sobre Dios y me concentro del todo en Él, no encuentro ninguna causa de error o falsedad; pero cuando me vuelvo a mí mismo experimento, empero, que estoy sujeto [*obnoxium*] a innumerables errores”. *Meditationes*, IV (AT, VII, 54). Cfr. *Regulae*, III (AT, X, 370; tr. cast, p. 74). Ciertamente sorprende la distancia de esta escisión entre el aspecto divino y el aspecto puramente humano, sin duda tema recurrente en las *Meditationes*, y lo que, con las debidas cautelas, podríamos llamar *optimismo de la inteligencia* de las *Regulae*. En efecto, luego de haber establecido las dos formas legítimas del conocimiento (a saber: intuición y deducción) escribe Descartes: “Así pues, como es tanta la utilidad de este método que entregarse sin él a las letras parece que sería más nocivo que provechoso, me he persuadido fácilmente de que con anterioridad ha sido de algún modo vislumbrado por los grandes ingenios bajo la guía incluso de la sola naturaleza. Pues tiene la mente humana no sé qué de divino, en donde las primeras semillas de pensamiento útiles han sido arrojadas de tal modo que a menudo, aunque descuidadas y ahogadas por estudios contrarios, producen un fruto espontáneo”. *Regulae*, IV (AT, X, 373). Por otro lado, el carácter *divino* de la inteligencia es una tesis recurrente en Aristóteles. Cfr. *Met*, XII: 9, 1074 b 15-16; *EN*, X, 7, 1177 a 12-1178 a 8; *DA*, I, 4, 408 b 29.

extiende además a lo que no entiendo, y, siendo indiferente a ello, se desvía fácilmente de lo verdadero y lo bueno. Y entonces me equivoco y peço⁵⁷⁰.

Muy al contrario, las dos proposiciones que cierran el *De natura et origine mentis* sólo pueden comprenderse, insistimos, como destrucción pausada de la fundamentación cartesiana de la libertad de la voluntad, fundamentación pareja a su teoría del error⁵⁷¹. Y así, luego de establecer que «la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo»⁵⁷², Spinoza retomará su tesis en virtud de la cual la falsedad consiste en la privación de conocimiento implicada en toda idea mutilada y confusa; tesis que naturalmente se confronta con la cartesiana que relacionaba error con voluntad viciada:

En este mal uso del libre albedrío se encuentra aquella privación que constituye la forma del error; la privación, repito, se encuentra en la misma operación en tanto que procede de mí, pero no en la facultad que he recibido de Dios, ni aun en la operación en tanto que de él depende⁵⁷³.

Ahora bien, ¿se trata únicamente de una crítica a Descartes?

Hemos tenido ya ocasión de ver que en la crítica de las causas finales Spinoza no confrontaba sus tesis con otras en el intento de una refutación, sino que mostraba las causas ciertas a cuyo través arraigaban en la naturaleza humana las ficciones finalistas. Pues bien, la estrategia que nuestro autor sigue en su crítica de las pretendidas facultades absolutas de la *mens* cartesiana viene a ser similar a esa otra, toda vez que no es de ningún modo reductible a una refutación al uso. Muy al contrario, lo que Spinoza va a mostrar es la efectividad de las ficciones relativas a la voluntad y al entendimiento, ficciones a las que, bien es verdad, la metafísica cartesiana habría dado cobertura teórica. Es en este sentido que Spinoza interpela y advierte a los lectores para que operen una serie de distingos con los que evitar una serie de confusiones muy extendidas. Si ello es así es, creemos, porque nuestro ha comprendido bien cómo el cartesianismo se ha establecido como *sentido común filosófico* de la época.

Y es que, a juzgar por L. Meyer, Descartes representa un acontecimiento epistemológico en la época, toda vez que ha sabido engrandecer a filosofía elevándola con la exigencia de rigor matemático:

Y, aunque esta tarea fue emprendida por muchos y durante largo tiempo sin éxito, surgió finalmente aquel astro, el más brillante de nuestro siglo, Renato Descartes, el cual, después de sacar, con su nuevo método, de las tinieblas a la luz cuanto había sido inaccesible a los antiguos en las matemáticas y cuanto se echa de menos en sus contemporáneos, abrió los cimientos incommovibles de la filosofía: sobre ellos se pueden asentar, con orden y certeza matemáticos, la mayor parte de las verdades, como él mismo demostró y como aparece con luz más que meridiana a todos aquellos que han aplicado su mente al estudio asiduo de sus escritos, nunca bastante elogiados⁵⁷⁴.

Y no en vano, una estrategia tal y como la mencionada llega a su paroxismo tan pronto como una vez hechas una serie de advertencias previas, nuestro autor sigue justo el

⁵⁷⁰ *Meditationes*, IV (AT, VII, 58). Sobre el error en Descartes, cfr. WILLIAMS, B. (2012), pp. 211-213.

⁵⁷¹ Cfr. GUEROULT, M. (1974), pp. 490, 499.

⁵⁷² E 2P29cor. (G. II, p. 131; tr. cast, p. 158).

⁵⁷³ *Meditationes*, IV (AT, VII, 60; tr. J.Gil).

⁵⁷⁴ PPC, praef. (G. I, p. 128; tr. cast, p. 129).

mismo esquema de objeciones y respuestas en el que se han consolidado las tesis de las *Meditationes* cartesianas. ¡Tal es la envergadura de la astucia de Spinoza!

No sin razón, Spinoza considerará preciso advertir a los lectores, presumiblemente imbuidos de cartesianismo, de que distingan «cuidadosamente entre la idea, o sea, un concepto de la mente [*mentis*], y las imágenes de las cosas que imaginamos»⁵⁷⁵, así como «entre las ideas y las palabras con que significamos las cosas»⁵⁷⁶. Spinoza, en efecto, no escatima en enfatizar la importancia de estos distinguos, sin los cuales operaríamos en una confusión plena. En consecuencia, será menester operarlos con sumo cuidado, puesto que lo que está en juego concierne a la vez al aspecto teórico y al aspecto práctico de la vida. Lo que se arriesga aquí no es sino una doctrina «de conocimiento absolutamente obligado tanto para la especulación como para ordenar sabiamente la vida»⁵⁷⁷. Ahora bien, ¿qué prejuicios están implicados en la elusión de esos distinguos?:

(...) quienes piensan [*putant*] que la ideas consisten en imágenes que se forman en nosotros por el encuentro con cuerpos [*ex corporum occursu*], se persuaden de que aquellas ideas de cosas de las que no podemos formar imagen alguna no son ideas, sino ficciones que forjamos en virtud del libre arbitrio de la voluntad; así pues, consideran las ideas como pinturas mudas en un lienzo, y, apresados [*praeoccupati*] por este prejuicio, no ven que la idea, en cuanto que es idea, implica afirmación o negación⁵⁷⁸.

El conocimiento, es decir, la idea, no es pues representación, sino actividad de la *mens*⁵⁷⁹. La noción representativa del conocimiento supone una concepción pasiva de la *mens* que Spinoza ha desechado, como vimos, en E 2def.3. Por tanto, será preciso insistir en que las ideas, expresiones ciertas y determinadas del Pensamiento, de ningún modo consisten en palabras o imágenes. Y así, «de tales prejuicios podrá desembarazarse fácilmente quien atienda a la naturaleza del conocimiento, la cual no implica en absoluto el concepto de la extensión»⁵⁸⁰.

Una vez hechas estas advertencias, Spinoza, se plantea a sí mismo cuatro objeciones, asumiendo, de modo fingido, posiciones convergentes con cierto cartesianismo. Vamos por partes.

La **primera** atañe al hecho de tener experiencia de que la facultad de asentir puede extenderse a infinitas cosas que no percibimos, y que para ello no precisamos de una mayor facultad de entender. De una experiencia tal, se seguiría que entendimiento y

⁵⁷⁵ E 2P49sch. (G. II, p. 131; tr. cast, p. 159).

⁵⁷⁶ E 2P49sch. (G. II, p. 131; tr. cast, p. 159).

⁵⁷⁷ E 2P49sch. (G. II, p. 132; tr. cast, p. 159).

⁵⁷⁸ E 2P49sch. (G. II, p. 132; tr. cast, p. 159). En este pasaje resuenan, cual caja de resonancia, las palabras de Descartes a Hobbes con las que le reprochaba su crítica de la posibilidad misma de idea de Dios: “Ahí quiere entender por el vocablo idea no tanto las imágenes engañosas de las cosas materiales en la fantasía corpórea, lo cual, así sentado es fácil de probar, ya que ninguna idea del ángel ni del propio Dios podría haber”. *Responsio ad tertiae objectiones* (AT, VII, 181).

⁵⁷⁹ Cfr. MACHEREY, P. (1997), Vol. 2, pp. 391-392.

⁵⁸⁰ E 2P49sch. (G. II, p. 132; tr. cast, p. 159). Que el pensamiento no es un “acto corpóreo” es algo que Spinoza tiene claro ya en el primer tramo (1661-1665) de su correspondencia con Oldenburg. Cfr. EP 4 (G. IV, p. 13). Hobbes, por su parte, sostiene contra Descartes que “una cosa pensante es algo corpóreo”. De hecho, en una carta remitida a Descartes y Mersenne, afirma que, en realidad, el espíritu no es sino un “cuerpo sutil y fluido”. *Secundae objectiones* (AT, VII, 173). Cfr. *a Mersenne, para Descartes*, 7 febrero 1641 (AT, III, 301).

voluntad son diversos, toda vez que aquél es finito y ésta infinita. Es decir, la voluntad tendría más extensión (o sería más amplia) que el entendimiento. Ello sería cierto, contra-argumenta Spinoza, si por *intellectus* se entendiera las solas ideas claras y distintas. El caso es, además, que no hay voluntad infinita alguna, puesto que no podemos sentir o percibir (*sentire sive percipere*) infinitas cosas simultáneamente. Una tesis tal, en definitiva, se basa en la hipóstasis de las voliciones, las cuales, merced a esta hipóstasis, se transmutan en una facultad que sería causa de las mismas. Y así, cuando tales individuos sostienen que la voluntad se extiende hasta el infinito, están, antes al contrario, confirmando que la voluntad es un ente universal, pues: «*Universal*, en efecto, se dice igualmente de uno, de muchos, y de infinitos individuos»⁵⁸¹.

La **segunda** concierne a que nada enseñaría la experiencia más claramente (*clarius*) que el hecho de que podemos suspender el juicio y no asentir a las cosas que percibimos. La idea, desde esta perspectiva, sería previa al juicio, así como la verdad o falsedad residiría en el juicio y no en la propia idea. No hay, contra-argumenta Spinoza, tal pretendida *facultas*: eso que se da como suspensión del juicio es, en realidad, sólo una percepción. Dicho de otro modo: no hay percepción que no afirme algo; y esta afirmación sólo podría ser negada por otra percepción⁵⁸². Así las cosas, una experiencia tal se basa en una mistificación en virtud de la cual percibiríamos antes de enjuiciar.

La **tercera** consistiría en señalar que una supuesta igualdad de realidad o perfección (*realitas sive perfectio*) de las afirmaciones, igualdad en virtud de la cual no precisaríamos mayor potencia para afirmar algo verdadero que para afirmar algo falso. Y así cabría establecer la diferencia entre voluntad y entendimiento. Si ello fuera así, contra-argumenta Spinoza, no cabría establecer distinción alguna entre las ideas. Pero, puesto que toda idea remite a su *ideatum*, la excelencia (*praestantia*) de éstas será tanta como la de sus *ideata*. En consecuencia, toda idea implicará un grado mayor o menor de afirmación de realidad.

La **cuarta** plantea una paradoja, cuyo enunciado es el que sigue: «si el hombre no opera [*operatur*] en virtud de la libertad de su voluntad, ¿qué sucederá si está en equilibrio, como el asno de Buridán? ¿Perecerá de hambre y de sed?»⁵⁸³. Dentro de la disyunción exclusiva que se plantea en la paradoja, nuestro autor no parece decidirse. En este caso, es como si Spinoza estuviera poniendo a prueba sus propias tesis, pero esta vez de un modo no fingido:

Si lo admito, parecería que pienso en un asno, o en una estatua de hombre, y no en un hombre, pero si lo niego, entonces el hombre se determinaría a sí mismo, y, por consiguiente, tendrá la facultad de dirigirse a donde quiera y hacer lo que quiera⁵⁸⁴.

Y en efecto, la suma cautela con la que reconoce que no sabría qué contestar es, cuando menos, significativa:

Si me preguntan: ¿acaso tal hombre no debe ser estimado más bien como un asno que como un hombre?, respondo que no lo sé, como tampoco sé cómo ha de ser estimado el que se ahorca, o cómo han de ser estimados los niños, los necios, los locos, etc⁵⁸⁵.

⁵⁸¹ E 2P49sch. (G. II, p. 134; tr. cast, p. 161).

⁵⁸² Cfr. GUEROULT, M. (1974), pp. 511-512.

⁵⁸³ E 2P49sch. (G. II, p. 133; tr. cast, p. 160).

⁵⁸⁴ E 2P49sch. (G. II, p. 133; tr. cast, pp. 160-161).

⁵⁸⁵ E 2P49sch. (G. II, p. 135; tr. cast, p. 163).

En su monumental comentario a E 2 Gueroult no destaca éste último pasaje, dejando entrever que lo que Spinoza quiere señalar, más allá de la paradoja, es que ya se trate de un animal o de un hombre, ora estúpido, ora razonable, lo decisivo es constatar que nada opera jamás por la libertad de la voluntad, sino siempre por necesidad natural⁵⁸⁶. Nosotros creemos, empero, que, además, con los ejemplos del ahorcado, los niños, los necios y los locos, nuestro autor está anticipando casos-límite de su teoría de la afectividad, como veremos más adelante.

Llegados a este punto, Spinoza cierra esta segunda parte de la *Ética* indicando cuánto ofrece (*conferat*) esta doctrina *ad usum vitae*. Como hemos podido ya señalar, Spinoza no ha escatimado en advertirnos de que esta doctrina sobre la voluntad y el entendimiento tiene una doble incidencia, a la vez teórica y práctica. A este respecto, no nos parece de ningún modo anecdótico el empleo del verbo *confero*, que no en vano es el mismo con que Spinoza señalaba la vanidad de los bienes ansiados por el vulgo. Y es que tales bienes:

(...) no sólo no nos ofrecen [*conferunt*] ningún remedio para conservar nuestro ser, sino que incluso y con frecuencia causan la muerte de quienes las poseen y siempre causan la de aquellos que son poseídos por ellas⁵⁸⁷.

Desde esta perspectiva, es claro que la utilidad de dicha doctrina se basa en su potencia práctica, esto es, en su capacidad para producir racionalidad *ad usum vitae*. Y así, del mismo modo que las narraciones bíblicas poseían valor salvífico en la medida en que su lectura enmendaba los ánimos⁵⁸⁸, la propia *Ethica* sólo enseña la *salus* en cuanto (*quatenus*) muestra una práctica de vida basada en la potencia de la razón. Por tanto, tal doctrina sería salvífica o saludable en lo tocante a cuatro aspectos:

1. En cuanto nos enseña que obramos por el solo mandato de Dios, y somos partícipes de la naturaleza divina, y ello tanto más cuanto más perfectas acciones llevamos a cabo, y cuanto más y más entendemos a Dios. Por consiguiente, esta doctrina, además de conferir al ánimo un completo sosiego, tiene también la ventaja de que nos enseña en qué consiste nuestra más suprema [*summa*] felicidad o beatitud, saber: en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan sólo aquello que el amor y la piedad [*pietas*] aconsejan.

2. En cuanto nos enseña cómo debemos comportarnos ante los sucesos de la fortuna (los que no caen bajo nuestra potestad, o sea, no se siguen de nuestra naturaleza)⁵⁸⁹, a saber:

⁵⁸⁶ GUEROULT, M. (1974), p. 513.

⁵⁸⁷ TIE, 7 (G. II, p. 7; tr. cast, p. 78).

⁵⁸⁸ Cfr. TTP, V, 2 (G. III, p. 79; tr. cast, p. 167). Cfr. 1.2, pp. 16-19.

⁵⁸⁹ E 2P49sch. (G. II, p. 136; 7-8): “res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt, hoc est circa res, quae ex nostra natura non sequuntur”. Cfr. TIE, 108, (G. II, p. 39, 21-24). En este pasaje, encontramos la voluntad explícita de transformar una noción heredada. En efecto, la dicotomía entre aquello que está en nuestra potestad (o en nuestra mano) y aquello que no lo está es recurrente en el estoicismo; particularmente en Séneca. Cfr. SÉNECA. (1928), *DI*, I, 6, 4, p. 24; II, 2, 1, p. 168. Tal noción, por lo demás, ha podido conocerla Spinoza a partir de tres dos fuentes presentes en su biblioteca: Epicteto y *Las pasiones del alma* cartesianas. Vamos por partes.

Dicha noción aparece, en efecto, en Epicteto; pero también en la traducción en verso que Francisco de Quevedo hiciera del *Manual*. Cfr. EPICTETO (1991), 1, 1, pp. 3-5; vv. 1-16, p. 121. En la edición latina que Spinoza manejó de *Las pasiones del alma*, encontramos tesis tan típicamente estoicas como la necesidad de distinguir entre “res quae penitus à nobis pendent ab aliis quae ex nobis solis pendent”. No obstante, Descartes rechaza la *vulgaris opinio* en virtud de la cual los sucesos obedecerían a una fortuna

aguardando [*expectare*] y soportando con ánimo sereno [*aequo animo*]⁵⁹⁰ las dos caras de la fortuna [*fortunae*], ya que de los eternos decretos de Dios se siguen todas las cosas con la misma necesidad con que se sigue de la esencia del triángulo que sus tres ángulos valen dos rectos.

3. Esta doctrina contribuye [*confert*] a la vida social, en cuanto enseña a no odiar, ni despreciar a nadie, a no burlarse de nadie, ni encolerizarse contra nadie, a no envidiar a nadie. Además es útil en cuanto enseña a cada uno a contentarse con lo suyo, y a auxiliar al prójimo, no por mujeril misericordia, ni por parcialidad o superstición, sino sólo por la guía de la razón, según lo demanden el tiempo y las circunstancias.

4. (...) esta doctrina es contribuye [*confert*] no poco [*non parum*] a la sociedad común [*ad communem societatem*], en cuanto enseña de qué modo han de ser gobernados y conducidos [*ducendi*] los hombres, a saber: no para que sean siervos, sino para que hagan libremente las cosas que son óptimas [*quae optima sunt*]⁵⁹¹.

8. El hombre *in rerum natura*.

“El hombre es un animal que imagina ser un hombre”

(Nicolás Gómez Dávila)

Una vez establecido que el principio de causalidad externa afecta a la totalidad de las cosas singulares, y que esta causalidad sigue un orden y conexión necesarios, es claro que la teoría cartesiana de la libertad de la voluntad no podía ser sino síntoma de ignorancia de dicha causalidad necesaria. Más aún: tan pronto como Spinoza ha demostrado que, además, intelecto y voluntad son una y la misma cosa, no cabrá concebir teoría y acción como aspectos diferenciados de la vida de los seres humanos. Pues bien, es en este sentido que Spinoza inaugura la tercera parte de la *Ética* denunciando, precisamente, cómo la mistificación teórica de la vida humana produce efectos en la práctica, y cómo, incluso, lo uno y lo otro se retroalimentan forjando una moral odiosa. Y es que:

La mayoría [*plerique*] de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen leyes comunes [*communes*] de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba⁵⁹²,

por definición arbitraria. Muy al contrario, aclara el francés, lo cierto es que la providencia divina dirige todas las cosas de acuerdo con un decreto eterno e inmutable. Todas, excepto el propio libre arbitrio humano, donación asimismo necesaria de una *directio Dei* tal. Y es que el hombre cartesiano, en cuanto espíritu, está en el mundo *como un imperio dentro de otro imperio*. DESCARTES, R. (1650), Art. 146, pp. 167-168. Cfr. *PA*, II, arts. 144-146 (AT, XI, 336-440; tr. lat, pp. 164-170). Por otro lado, la definición de fortuna que encontramos en TTP III debe ser contemplada en rigor anticartesiano: “Por fortuna no entiendo otra cosa que la dirección [*directionem*] de Dios, en cuanto que dirige los asuntos humanos a través de cosas externas e inesperadas”. TTP, III, 1 (G. III, p.46; tr. cast, p. 120). Para las ocurrencias del término *fortuna* en Spinoza, cfr. GIANCOTTI, E. (1970), Vol. 1, pp. 436-437.

⁵⁹⁰ El término *aequo animo* es de uso habitual en Séneca. Cfr. SÉNECA. (1928), *DP*, III, 14, 5, p. 26; *DC*, II, 3, 2, p. 54; VII, 4, 3, p. 72; XVI, 18, 2, p. 98; *DI*, I, 11, 7, p. 134; II, 14, 4, p. 198; II, 25, 4, p. 218; III, 37, 5, p.344. Se halla, asimismo, en Lucrecio. Cfr. LUCRECIO. (1976), Vol. 1, I, 42, p. 78; III, 939, p. 304; III, 962, p. 306; Vol.2, V, 1119, p. 186.

⁵⁹¹ E 2P49sch. (G. II, p. 136; tr. cast, pp. 163-164).

⁵⁹² La práctica totalidad de este párrafo puede entenderse como una crítica a Cicerón, que como es sabido interpreta el griego *πάθος* como *perturbatio*: “He aquí [escribe] la definición de Zenón: la perturbación, lo que él denomina *πάθος*, es un movimiento del alma contrario a la naturaleza, que se desvía de la recta

más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian, o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia y sutileza la impotencia de la mente [*mentis*] humana⁵⁹³.

Plerique, qui de affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt... No (o no sólo) los filósofos, no los teólogos: la mayoría de los que han tratado el tema de los afectos y de la conducta humana. No en vano, el término del que se sirve Spinoza para señalar el alcance de esta mistificación, a saber: *plerique*, es el mismo con que ya había señalado el alcance de la ficción finalista⁵⁹⁴. Y lo cierto es que esto último dista de ser coincidencia: del mismo modo que el prejuicio finalista, el prejuicio antropocéntrico produce una visión de mundo y unas prácticas de vida que están lejos de ser inocentes. En consecuencia, en esta ocasión tampoco se trata de una mera refutación al uso.

Así las cosas, dicha mayoría moralista ha concebido al hombre como excepción en la naturaleza, como ser tan libre como *maravilloso* que no sigue, como el resto de seres, el orden natural. Por tanto, aquéllos conciben al hombre como perturbación, como monstruosidad respecto del común de las cosas. Y así arraiga el juicio moral, o más bien moralista, que arruina la posibilidad de una inteligencia que estableciese las causas ciertas de la afectividad y conducta humana. Es por ello por lo que tales moralistas, en lugar de atribuir la impotencia e inconstancia humanas a la posición del hombre de cosa entre cosas, la atribuyen al hombre mismo, a su naturaleza viciada⁵⁹⁵. Como ha indicado Macherey, concebir al hombre tal que así implica situarlo, a la vez, en exceso y en falta con respecto a la naturaleza de las cosas. En exceso en la medida en que se cree que el hombre goza de un poder extraordinario; en falta porque no siendo tal este poder, este privilegio se transforma en su contrario y deviene presa de la moralización supersticiosa⁵⁹⁶. Y sin embargo, no todos se han engolfado en esta mistificación:

No han faltado, con todo, hombres excelentísimos [*praestantissimi*]⁵⁹⁷ (a cuyo empeño [*labor*] y diligencia [*industriae*] confesamos deber mucho), que han escrito muchas cosas

razón". CICERÓN (2005), IV, 6, p. 333. Una perspectiva similar a la ciceroniana parece seguir Hobbes, que titula al capítulo XII de su *De homine De affectibus, sive perturbationibus animi*. En efecto, el filósofo inglés, prácticamente parafraseando al latino, escribe lo que sigue: "Se llaman *perturbaciones* porque las más de las veces perjudican el recto razonamiento. Y lo perjudican por el hecho de que están en contra del bien verdadero y a favor del inmediato y aparente, el cual casi siempre, y tenidas en cuenta todas las circunstancias, se revela como malo". HOBBS, TH. (2008), p. 133.

⁵⁹³ E 3praef. (G. II, p. 137; tr. cast, p. 167).

⁵⁹⁴ Cfr. E 1app. (G. II, p. 78, 6).

⁵⁹⁵ Cfr. DELEUZE, G. (2001), pp. 34-40.

⁵⁹⁶ Cfr. MACHEREY, P. (1998), pp. 7-8.

⁵⁹⁷ En este pasaje Spinoza, como apunta L. Strauss, "es probable que piense en autores como Séneca y Cicerón". STRAUSS, L. (2009), p. 190. Wolfson, sin embargo, apunta que Spinoza se referiría, principalmente, a Descartes, pero asimismo a Aristóteles y a los filósofos medievales que han tratado la cuestión ética. Cfr. WOLFSON, H.A. (1969), Vol. 2, pp. 181-182. Nosotros creemos, empero, que Spinoza podría haber tenido en mente a Gracián cuando escribió tales líneas. En cierto sentido, la perspectiva de Gracián en el *Criticón* aunaría un moralismo que lamenta la perfidia humana y una cierta sabiduría práctica con que aminorar sus efectos deletéreos. Sobre el probable influjo de Gracián en Spinoza, cfr. CARVAJAL, J.: "Resonancias de Gracián en Spinoza", en: DOMÍNGUEZ, A. (1994), pp. 201-214.

preclaras acerca de la recta conducta⁵⁹⁸, y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia, pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede la mente [*mens*], por su parte, para temprarlos [*moderandis*]⁵⁹⁹.

Tales hombres, pues, no han determinado la naturaleza de los afectos, ni tampoco lo que puede la mente respecto a ellos. Es decir, no han obtenido un conocimiento cierto, causal, de sendos asuntos. No obstante, esta empresa ha sido, al menos, ensayada:

Ya sé que el celeberrimo Descartes, aun creyendo que la mente [*mentem*] tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, sin embargo, explicar los afectos humanos por sus primeras causas, y mostrar, a un tiempo, por qué vía puede la mente [*mens*] tener un imperio absoluto sobre los afectos; pero a mi parecer al menos, no ha mostrado nada más que la agudeza de su gran ingenio [*ingenii*]⁶⁰⁰, como demostraré en su lugar⁶⁰¹.

Pese la ironía que se permite Spinoza, bien es verdad que Descartes ha abordado la cuestión de las pasiones desde una perspectiva que se pretendía, con arreglo a su acostumbrado *nemo ante me*, novedosa: «mi designio no ha sido explicar las pasiones como orador, ni tampoco como filósofo moral, sino solamente como físico»⁶⁰². Es decir, el francés se ha desmarcado de las dos perspectivas hegemónicas en el tratamiento que los antiguos han dado a las pasiones, tal y como se deduce del primer artículo de las *Pasiones del alma*⁶⁰³. Pues bien, la intención, el gesto cartesiano (viene a decir Spinoza) es, indudablemente, razonable; mas su ejecución teórica es, empero, pésima. No obstante, la perspectiva con que se confronta el razonamiento spinoziano no es otra que aquella propia de quienes resuelven su ignorancia en santidad:

Ahora quiero volver a los que prefieren, tocante a los afectos y actos humanos, detestarlos y ridiculizarlos más bien que entenderlos. A éstos, sin duda, les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios e ineptias [*ineptias*] humanas al modo de la geometría, y pretenda demostrar, siguiendo un razonamiento cierto, lo que ellos proclaman que repugna a la razón, y que es vano, absurdo o digno de horror. Pero mi razón es ésta [*mea haec est ratio*]: nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su virtud [*virtus*] y su potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza⁶⁰⁴.

⁵⁹⁸ En el pasaje citado aparece la expresión *recta ratio*, expresión clásica que traduce la aristotélica *orthòs lógos*. Cfr. ARISTÓTELES. (2011), *EN*, VI, 1138b 20. Sobre este asunto, cfr. MANZINI, F. (2009), pp. 43-55.

⁵⁹⁹ E 3praef. (G. II, p. 137; tr. cast, p. 167).

⁶⁰⁰ La expresión *agudeza del ingenio*, típicamente barroca, aparece en Descartes. Cfr. *Regulae*, IX (AT, X, 400, 13).

⁶⁰¹ E 3praef. (G. II, pp. 137-138; tr. cast, pp. 167-168).

⁶⁰² Descartes a ¿?. 14.8.1649. (AT, XI, 326). Spinoza ha podido conocer esta carta, puesto que se halla incluida en la edición latina de las *Pasiones del alma* que manejó. Cfr. DESCARTES, R. (1650), s/p.

⁶⁰³ Sobre la importancia de las pasiones en autores *discutiblemente* llamados pre-cartesianos, cfr. FERNÁNDEZ, E.: “Defensa de las pasiones en autores precartesianos”, en: DOMÍNGUEZ, A. (2002), pp. 45-69.

⁶⁰⁴ E 3praef. (G. II, p. 138; tr. cast, p. 168).

Nada es, pues, *contra natura*, nada es monstruoso⁶⁰⁵. El principio de causalidad necesaria que siguen todas las realidades singulares impide entender que un hecho cualquiera suponga una perturbación del orden de la naturaleza. Y es que la naturaleza no se ajusta a modelos estéticos ni morales; la naturaleza, en fin, no tiene escrúpulos. Y así, este punto de vista, como apunta Macherey, supondrá considerar la afectividad humana como totalmente integrada dentro del orden común de las cosas⁶⁰⁶. Desde esta perspectiva, puede decirse que Spinoza se aplica a un razonamiento análogo al que ha seguido en su crítica del milagro: del mismo modo que en TTP VI el necessitarismo opera arruinando la distinción entre lo extraordinario y lo ordinario en la acción divina, en E 3praef. éste opera arruinando la distinción entre conductas rectas y conductas viciadas o viciosas.

Los afectos, por tanto, reconocen causas ciertas que permitirán su inteligencia en términos rigurosos; los afectos, en definitiva, no representan el aspecto ininteligible de lo humano que, por ello, habría de ser tenido por monstruoso o enfermizo. Ocurre, entonces, que toda moralización es efecto de una ignorancia no confesada. Y es que desde el punto de vista de la razón, toda moralización es vana: un modo patético y artificioso de enmascarar la ignorancia en la que están instalados los individuos. La actitud que encarna la razón no es pues el ejercicio del lamento, ni asimismo de la censura; más bien es el laborioso esfuerzo por entender la trama de las cosas incluso en las circunstancias más adversas. Es en este sentido que Spinoza, en plena guerra naval entre Inglaterra y Holanda, escribe a Oldenburg lo siguiente:

Si aquel célebre burlón viviera en estos tiempos, realmente moriría de risa. A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como las restantes cosas [*ut reliqua*], no son más que una parte de la naturaleza y que desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con los demás. En efecto, yo constato que sólo por esa falta de conocimiento algunas cosas naturales, que sólo percibo parcial y mutiladamente [*ex parte & mutilatè*], y que no concuerdan en modo alguno con nuestra mentalidad filosófica, me parecían antes vanas, desordenadas y absurdas⁶⁰⁷.

El argumento, en efecto, no es de tipo *moral*. Nuestro autor, dicho de otro modo, no indica que sea malo reír o llorar ante la incomprensión; nos dice, antes al contrario, que filosóficamente hablando, no tenemos *derecho racional* a travestir moralmente una incomprensión o perplejidad cualquiera⁶⁰⁸. Por tanto, escribe Spinoza, será preciso tratar:

(...) de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia de la mente [*mentis*] sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y de la mente [*mentis*], y considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos⁶⁰⁹.

⁶⁰⁵ Cfr. DEL LUCCHESI, F.: “Monstruos y milagros en el siglo XVII. De Malebranche a Spinoza”, en: ESPINOZA, M. & GALCERÁN, M. (2009), pp. 267-286; RODRÍGUEZ, M.: “Magos, brujos, demonios y milagros en los albores de la modernidad”, en: ORDÓÑEZ, J. & MORALES, E. (2006), pp. 155-177.

⁶⁰⁶ Cfr. MACHEREY, P. (1998), Vol. 3, pp. 10-11.

⁶⁰⁷ EP 30 (G. IV, p. 166; tr. cast, pp. 230-231).

⁶⁰⁸ Cfr. E 4P55sch. (G. II, p. 244); TP, Cap. 1 & 4 (G. IV, p. 274).

⁶⁰⁹ E 3praef. (G. II, p. 138; tr. cast, p. 168).

9. Contra Descartes: de la interacción a la identidad.

“Porque, realmente, conjugar lo mortal con lo eterno, suponerles sentimientos comunes y funciones recíprocas, es puro delirio; en efecto, ¿puede imaginarse nada más discordante, más contradictorio e inarmónico que un ser mortal unido a otro inmortal y perenne, para en estrecha unión arrostrar la furia de unas mismas tormentas?”

(Lucrecio)

“Para divertir a las damas de la corte Hernán Cortés ordenó a los indios que llevaba, que ejecutasen muchos de sus variados juegos y vistosas juglarías que sabían hacer, a uso de su tierra de México, pues llevaban volatineros, jugadores de palos en los pies y jugadores de pelota de hule, prestidigitadores, titiriteros, bailadores y volteadores. Agradó bastante todo lo que hicieron, con grandísima habilidad, no sólo a las damas, sino que el pueblo entero de Guadalupe se solazó viendo con admiración a aquellos esbeltos hombres desnudos, de color de bronce y aspecto triste, hacer suertes y gracias donosísimas”.

(Francisco López de Gómara)

Se impone, en consecuencia, establecer un orden de razones capaz de superar el moralismo. Es en este sentido que las definiciones de E 3 se aplican a sustituir las nociones *morales* de virtud y vicio por las nociones *éticas* de causa adecuada y causa inadecuada y, en consecuencia, de acción y pasión. Ello no quiere decir, empero, que Spinoza no se sirva del término *virtus*⁶¹⁰; quiere decir, antes al contrario, que éste debe ser entendido en su rigor etimológico, a saber, como fuerza (*vis*). No es en absoluto baladí que dicho término sea así empleado, toda vez que este empleo arruina la distinción moral entre conductas rectas y conductas viciadas o viciosas; distinción por otro lado insostenible tan pronto como se ha establecido que la libertad de la voluntad no es más que una quimera.

Entonces, si en E 2 nuestro autor ha explicado los distintos géneros de conocimiento haciendo hincapié en la adecuación o inadecuación de los mismos, en E 3 este esquema es retomado aplicándolo a la conducta humana:

Digo que *actuamos* [*agere*], cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada: es decir (por la definición anterior)⁶¹¹, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y por el contrario, digo que *padezco*, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial⁶¹².

En uno y otro caso encontramos un aspecto común, es decir: actuemos o padezcamos, de nuestra naturaleza se sigue algo. Y, ciertamente, con arreglo a E 1P36 no podría ser de otro modo. En consecuencia, la pasividad nunca lo es de modo absoluto; pero, asimismo, tampoco la actividad, toda vez que el hombre, aunque actúe adecuadamente, no es *causa sui*:

⁶¹⁰ Para las ocurrencias del término *virtus*, 95 en total, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), pp. 355-356.

⁶¹¹ “Llamo *causa adecuada* aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo *inadecuada o parcial* aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola”. E 3def.1 (G. II, p. 139; tr. cast, p. 168).

⁶¹² E 3def.2 (G. II, p. 139, tr. cast, p. 169).

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, conjuntamente [*simul*], las ideas de esas mismas afecciones. Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por *afecto* una acción; en los otros casos, una pasión⁶¹³.

Por tanto, la potencia del cuerpo (y, en consecuencia, de la mente) es una potencia variable, ya que es siempre producto de afecciones susceptibles de aumentarla o disminuirla. Nada extraño, toda vez que el cuerpo humano «puede ser afectado de muchas maneras»⁶¹⁴. Si ello es así es porque el cuerpo humano está en permanente contacto con otras cosas singulares que lo mueven y disponen. No obstante, ello no implica que no logre configurarse con arreglo a su potencia:

El cuerpo humano puede tolerar [*pati*] muchas mutaciones, sin dejar por ello de retener las impresiones o vestigios [*vestigia*] de los objetos (ver acerca de esto el postulado 5 de la parte II), y, por consiguiente, las imágenes mismas de las cosas⁶¹⁵.

Y es que, en efecto, las *mutationes* que el cuerpo humano puede tolerar expresan, empero, una paradójica potencia, una resistencia incluso, pues:

No obstante, tampoco la naturaleza humana tolera [*patitur*] ser coaccionada sin límite, y, como dice Séneca, el trágico, nadie ha contenido largo tiempo regímenes políticos violentos [*violenta imperia*], mientras que los moderados duran [*durant*]⁶¹⁶.

Es en este sentido que Spinoza entiende que cada cosa se define por su *potencia* y por su *tolerancia*, entendiéndola ésta última en su sentido biológico, es decir: entendiéndola por *tolerancia* la capacidad de un ser vivo para soportar variaciones en el medio en que afecta y es afectado. Desde esta perspectiva, actividad y pasividad llegarán incluso a complementarse; todo ello dentro de una consideración de la individualidad en términos de composición de relaciones; consideración que impedirá concebir una *parte rectora* (*tò hegemonikón*)⁶¹⁷ en el individuo:

Nuestra mente [*mens*] hace [*agit*] ciertas cosas, pero padece ciertas otras, a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces hace [*agit*] necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente otras⁶¹⁸.

Es menester advertir, por tanto, que actividad y pasividad son parejas al conocimiento que ponen en juego en su ser y en su operar los individuos. Existe, pues, una proporcionalidad directa entre la adecuación/inadecuación del conocimiento que el individuo pone en juego y sus operaciones. Llegamos, en consecuencia, a una

⁶¹³ E 3def.3 (G. II, p. 139; tr. cast, p. 166, tr. ing, p. 278).

⁶¹⁴ E 3post.1 (G. II, p. 139; tr. cast, p. 169).

⁶¹⁵ E 3post.2 (G. II, pp. 139-140; tr. cast, p. 169).

⁶¹⁶ TTP, V, 1 (G. II, p. 74; tr. cast, p. 159). Es sin duda destacable la presencia de Séneca en la biblioteca de Spinoza. En efecto, nuestro autor poseía dos ediciones de sus *epístolas* (una en latín, otra en traducción holandesa a cargo de Glazemaker), además de una edición de sus *Tragedias*. Cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), pp. 214, 217, 218.

⁶¹⁷ Empleo este término en su sentido estoico, o, más concretamente, epictetiano. Cfr. EPICTETO (1991), 29, 7, pp. 58-59. Para la importancia filosófica del concepto de *hegemonikón*, cfr. RIST, J. (1985), pp. 34-35; ELORDUY, E. (1972), Vol. 2, pp. 136-137. Como es sabido, Spinoza poseía en su biblioteca un volumen de obras de Epicteto entre las que se hallaba su celeberrimo *Manual*. Cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), p. 213.

⁶¹⁸ E 3P1 (G. II, p. 140; tr. cast, pp. 169-170).

concepción esencialmente no jerárquica de la individualidad en la que, naturalmente, el aspecto mental del individuo no señorea sobre el aspecto corpóreo. Ni viceversa: «Ni el cuerpo puede determinar a la mente [*mentem*] a pensar, ni la mente [*mens*] puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a ninguna otra cosa (si la hay)»⁶¹⁹. En efecto, el límite de la mente no puede venir dado por un cuerpo; ni el límite de un cuerpo por una mente. Conque no hay interacción alguna entre lo mental y lo corpóreo: más bien, retomando E 2P7, se da una relación de identidad entre ambos aspectos; identidad que comporta simultaneidad en la existencia y operación. Y así: «el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es, por naturaleza, simultáneo con el orden de las acciones y pasiones de la mente»⁶²⁰.

No carece de importancia que E 3P2sch. sea indudablemente el pasaje más extenso de la tercera parte de la *Ética*, toda vez que su cometido es mostrar las causas ciertas, a saber: los prejuicios, que impiden entender la identidad entre lo corpóreo y lo mental. No en vano, este pasaje ocupa tres largas páginas en el texto latino de Gebhardt. ¿Por qué, se pregunta Spinoza, dicha identidad no resulta evidente? ¿Cómo es posible que algo tan claro no se imponga por la sola fuerza de su verdad?:

Pero, aunque estas cosas sean de tal modo que no quede razón [*ratio*] alguna para dudar, apenas creo que, sin la comprobación de la experiencia, pueda inducir a los hombres a sopesarlas con ánimo sereno [*aequo animo*]: ¡Tan firmemente [*firmiter*] persuadidos están de que el cuerpo se mueve o reposa por la simple indicación de la mente, y de que el cuerpo hace muchas cosas que solo dependen de la voluntad de la mente y de su habilidad para pensar [*excogitandi arte*]!⁶²¹.

A bote pronto, el intérprete estaría tentado de percibir en el pasaje citado que Spinoza adivina que la razón es impotente como instrumento de enmienda ante un prejuicio tal; y que, por tanto, habría de ser la experiencia la que, paradójicamente, podría lograr remover al mismo. Y es que el mentado prejuicio está, del mismo modo que el prejuicio del orden teleológico, *firmiter* arraigado en unos hombres que, justo por ello, no son capaces de cultivar la razón. Será preciso, en consecuencia, ensayar contraejemplos que logren minar la fuerza de éste sacando a la luz su inconsistencia lógica. Es en este sentido que la apelación a la experiencia operará dando cobertura a una razón que, por sus propias fuerzas, se mostraría incapaz de revertir las ficciones que encara:

Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie le ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que la mente [*mente*] lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo con tanta precisión [*tam accurate*] como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora de que en los animales se observan muchas cosas que superan [*superant*] con largueza la humana sagacidad, y de que los sonámbulos hacen en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; lo cual muestra suficientemente [*satis ostendit*] que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que su propia mente admira⁶²².

⁶¹⁹ E 3P2 (G. II, p. 141; tr. cast, p. 171).

⁶²⁰ E 3P2sch. (G. II, p. 141).

⁶²¹ E 3P2sch. (G. II, pp. 141-142; tr. cast, pp. 171-172; tr. AD, pp. 128-129; tr. ing, p. 280).

⁶²² E 3P2sch. (G. II, p. 142; tr. cast, p. 172; tr. AD, p. 128; tr. ing, p. 280).

Tan pronto como la mente no puede determinar al cuerpo, ni viceversa, el sólo enunciado “lo que el cuerpo puede en cuanto corpóreo” es un pleonasma. Pero un pleonasma inteligente, toda vez que denuncia que el cuerpo es a menudo considerado en su dependencia respecto al *espíritu*⁶²³; consideración que, en efecto, impide entender su potencia⁶²⁴. Es decir: si nadie ha determinado lo que puede el cuerpo es porque éste se ha entendido como comparsa del espíritu. Ante esto, Spinoza arroja al lector los ejemplos de la conducta de algunos animales y de los sonámbulos, los cuales ponen en entredicho la tesis de la primacía del espíritu sobre el cuerpo. Y en verdad que son ejemplos usados estratégicamente, puesto que tienen como propósito que el lector considere hasta qué punto lo que cree saber de este asunto es tanto como lo que de hecho ignora. La estrategia discursiva es, pues, manifiesta:

(...) nadie sabe de qué modo, ni con qué medios, la mente [*mens*] mueve al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene de la mente [*mente*], por tener ésta mando [*imperium*] sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, y no hacen sino confesar con palabras especiosas que ignoran, sin admiración [*absque admiratione*], la verdadera causa de aquella acción. Dirán, empero, que sepan o ignoren [*sciant sive nesciant*] con qué medios mueve la mente [*mens*] al cuerpo, experimentan, sin embargo, que si la mente no fuera apta para pensar, el cuerpo sería inerte. Y que, además, saben por experiencia que están bajo la sola potestad de la mente [*mentis potestate*] tanto el hablar como el callar, y otras muchas que, por ende, creen que dependen del mandato de la mente [*mentis*]. Ahora bien, en lo que atañe a lo primero, les pregunto: ¿no enseña también la experiencia, y al contrario, que si el cuerpo está inerte, la mente [*mens*] es, a la vez [*simul*], inepta para pensar? Pues cuando el cuerpo reposa durante el sueño, la mente [*mens*] permanece, a la vez [*simul*] adormecida, y no tiene, como en la vigilia, potestad para pensar⁶²⁵. Además, creo que todos tenemos experiencia de que al mente [*mentem*] no siempre es igualmente apta para pensar sobre un mismo objeto, sino que, según el cuerpo sea más apto para ser excitado por la imagen de tal o cual objeto, en esa medida es la mente [*mentem*] más apta para contemplar tal o cual objeto⁶²⁶.

Así pues, los registros de la experiencia se muestran de un modo ambivalente: por un lado sirven como justificación de la ignorancia; pero por otro pueden funcionar como ariete contra las creencias que conforman dicha ignorancia. Ahora bien, no parece fácil

⁶²³ Empleo aquí el término *espíritu* con la intención expresa de captar en su especificidad la tesis que combate Spinoza, tesis que naturalmente no comprende la *mens* como *idea corporis*, sino como substancia finita que, inexplicablemente para Spinoza, se comunica con el cuerpo e incluso puede dominarlo.

⁶²⁴ Cfr. DELEUZE, G. (2001), pp. 27-29. “En cuanto a lo que luego decís [escribe Gassendi a Descartes], que entonces no concedíais al cuerpo la virtud de moverse por sí mismo, no veo tampoco como podríais defenderlo ahora, como si todo cuerpo tuviera que ser inmóvil por naturaleza, y todo movimiento tuviera que provenir de un principio incorpóreo, de modo que ni el agua pudiera correr ni el animal andar sin la ayuda de un motor inteligente o espiritual”. *Quintae objectiones* (AT, VII, 260; tr. cast, p. 210). Los corchetes son nuestros.

⁶²⁵ Gassendi, como es sabido, niega la definición cartesiana de la mente como *res cogitans*; y niega además que el pensamiento sea posible sin el cuerpo. La definición cartesiana, escribe Gassendi: “no persuadirá a quienes no comprendan cómo puede ser que podáis pensar en medio de un profundo letargo, o también en el útero materno”. *Quintae objectiones* (AT, VII, 264). No sería extraño que Gassendi hubiera encontrado la inspiración en un bellísimo verso de Lucrecio: “cum pariter mens et corpus sopita quiescunt”. LUCRECIO. (1976), Vol.1, III, 920, p. 302. Sobre el sueño en Lucrecio, cuestión vital en el *De rerum natura*, cfr. I, 105, p. 84; I, 131-135, p. 86; III, 112-116, p. 248; III, 909-910, p. 302; III, 919-925, pp. 302, 304; III, 977, p. 306; III, 1045-1052, p. 312; III, 1066, p. 321; Vol. 2, IV, 757-772, IV, 907-1029, pp. 78, 80, 82, 84, 86.

⁶²⁶ E 3P2sch. (G. II, p. 142; tr. cast, p. 172; tr. AD, p. 129).

lograr que la experiencia funcione del segundo modo, puesto que para ello será preciso atravesar un juego de creencias que no sólo se presentan como evidentes, sino que además se resisten a ser falsadas. Existe, por así decir, una *pertinacia de las ficciones*:

(...) dirán que no puede suceder que de las solas leyes de la naturaleza, en tanto que se la considera como puramente corpórea, puedan deducirse las causas de los edificios, de las pinturas, y de cosas similares, que sólo se hacen con el arte humano, y que tampoco el cuerpo humano sería capaz de edificar un templo si no estuviera determinado y conducido [*ducereturque*] por la mente [*mente*]. Pero ya he mostrado que ellos ignoran lo que puede el cuerpo, o lo que puede deducirse de la sola contemplación de su naturaleza, y han experimentado que se producen muchas cosas en virtud de las solas leyes de la naturaleza, cuya producción nunca hubieran creído posible sin la dirección de la mente [*mentis directio*], como son las que hacen los sonámbulos durante el sueño, y que a ellos mismos les asombra cuando están despiertos⁶²⁷.

Es decir que incluso aunque tales hombres concedieran que el espíritu no es del todo independiente del cuerpo, no por ello dejarían de considerar a éste como subordinado a aquél, puesto que las actividades que conciernen a la inteligencia humana, como es el caso de las artes, precisarían de la conducción y dirección del espíritu. Es en este sentido que Spinoza se sirve de la expresión *mentis directio*, expresión que indica hasta qué punto la ficción espiritualista no deja de ser una versión a escala de ficción teleológica. Y es que, en efecto, tal *mentis directio* sería análoga a la *directio Dei*⁶²⁸ que imagina aquel que atribuye finalidad a la acción de Dios. Y así, esa pretendida dirección de la mente, basada a su vez en el fantasmagórico mando (*imperium*) que ésta tendría sobre el cuerpo, es a menudo puesta en entredicho en experiencias tan comunes como cotidianas, como es el caso de las incontinencias verbales o afectivas:

De donde resulta que muchos crean que sólo hacemos libremente las cosas que apetecemos levemente, porque el apetito de esas cosas es fácilmente contrareestado por la memoria de otra cosa que recordamos con frecuencia⁶²⁹.

Se establecería así una relación de proporcionalidad inversa entre la recurrencia de los apetitos y las acciones libres. Desde este punto de vista, un individuo actuaría tanto más libremente cuanto menos potentes fueran los apetitos que determinaran su acción. Y sin embargo, será precisamente la experiencia de este desajuste la que muestre que la libertad de la voluntad no es más que mistificación:

Si los hombres no tuviesen experiencia de que hacemos muchas cosas de las que después nos arrepentimos, y de que a menudo, cuando somos atormentados [*conflictamur*] por afectos contrarios, vemos lo mejor y seguimos lo peor, nada impediría que creyesen que lo hacemos todo libremente. Así, el niño cree que apetece libremente la leche, el muchacho irritado, que quiere libremente la venganza, y el tímido, la fuga. También el ebrio cree decir por libre decisión de su mente [*mentis*] lo que, ya sobrio, quisiera haber callado, y asimismo el que delira, la charlatana, el niño y otros muchos de esta laya creen hablar por libre decisión de la mente [*mentis*], siendo así que no pueden contener [*continere*] el impulso que les hace

⁶²⁷ E 3P2sch. (G. II, pp. 142-143; tr. cast, p. 173; tr. AD, pp. 129-130).

⁶²⁸ Sólo en E 1app. el verbo *dirigo* aparece en tres ocasiones. Cfr. E 1app. (G. II, pp. 78, 5; 79, 7, 10). Para la expresión *directio Dei*, reformulada en términos necessitaristas e inmanentistas, cfr. TTP, III, 1 (G. III, pp. 45-46).

⁶²⁹ E 3P2sch. (G. II, p. 143; tr. AD, p. 130). Sobre la relación entre la memoria y los afectos, cfr. TOTARO, P. "Nota sobre la memoria y la teoría de los afectos", en: FERNÁNDEZ, E. & GARCÍA, M.L. (2007), pp. 215-221.

hablar⁶³⁰. De modo que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas por las que son determinados [*a quibus determinantur*]⁶³¹.

Como ha escrito Pierre François Moreau:

En el nivel individual, se podría llegar a pensar que no existe pasión o comportamiento humano que no sea vea al mismo tiempo acompañado casi siempre por el engaño de sí mismo, esto es, por la ilusión necesaria y perpetuamente reproducida acerca de los motivos de nuestras acciones y de nuestro supuesto dominio de ellas⁶³².

Por tanto, la ilusión de indeterminación de la voluntad, pareja a la ilusión del poderío del espíritu sobre el cuerpo, no son más que los modos con que los hombres dan cobertura a sus prejuicios. Los hombres, en este sentido, se imaginan tanto más libres cuanto más ignoran que su conducta sigue reglas y leyes como toda cosa singular. Del mismo modo que en la ilusión teleológica⁶³³, los hombres toman la consciencia de sus apetitos por conocimiento de los mismos: y es en el cruce entre aquella consciencia y esta ignorancia que se forja la ilusión de indeterminación de la conducta. Ahora bien, no hay, propiamente, conducta al margen del afecto, puesto que ser es afectar y ser afectado:

(...) porque las decisiones de la mente [*mentis*] no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo. Porque cada cual lo templa todo [*omnia moderatur*]⁶³⁴ según su afecto, y quienes son atormentados [*conflictantur*] por afectos

⁶³⁰ No disponemos de evidencias que muestren que Spinoza leyera a Plutarco pero, como es sabido, éste dedica uno de sus ensayos a la charlatanería (*adoleskhía*), fenómeno que describe como variante de la *akrasía*. Un indicio, pero sólo un indicio, de la posible lectura de dicho texto estriba en que el ejemplo del borracho es empleado por ambos autores como ejemplo de suma incontinencia. Ahora bien, el griego trata la cuestión desde una perspectiva moralista que tiende a considerar la charlatanería como pasión y enfermedad del alma incapaz de dominio de sí (*enkráteia*). Bien es verdad que, ante tal constatación, Plutarco sostiene que la filosofía debe ser remedio (*phármakon*) y tratamiento (*iatreia*) de la charlatanería, y en este sentido coincidiría con Spinoza en el valor terapéutico de ésta. La diferencia fundamental, a este respecto, es que para Spinoza la *akrasía* se explica por la posición del hombre en la naturaleza, y no por una flaqueza humana susceptible de censura o juicio. Cfr. “Sobre la charlatanería”, en: PLUTARCO (1995), Vol. VII, pp. 245-279. Por otro lado, sí es probable que Spinoza leyera el *Criticón*, obra donde cabría encontrar una fuente, a modo de contraejemplo, del pasaje citado: “Llamó acertadamente el Filósofo Divino al compuesto humano sonoro, animado instrumento que cuando está bien *templado* hace maravillosa armonía; mas cuando no, todo es confusión y disonancia. Compónese de muchos y muy diferentes trastes, que con dificultad grande se ajustan y con grande facilidad se desconciertan. La lengua, dijeron algunos, ser la más dificultosa de *templar*; otros, que la codiciosa mano. Éste dice que los ojos, que nunca se sacian de ver la vanidad; aquél, que las orejas, que jamás se ven hartas de oír lisonjas propias y murmuraciones ajenas. Tal dice, que la loca fantasía, y cual, que el apetito insaciable. No falta quien diga que el profundo corazón, ni quien sienta que las maleadas entrañas; mas yo, con licencia de todos éstos, diría que el vientre y esto en todas las edades. En la niñez por golosina, en la mocedad por la lascivia, en la varonil edad por la voracidad y en la vejez por la violencia. Es el vientre el bajo y aun el vil de esta humana consonancia. Y esto no obstante, no hay otro Dios para algunos. Hizo siempre apóstatas lo sabios, no dijo cuántos, porque los más, y con menos razón hacen mayor guerra a la razón. Es la *embriaguez* fuente de todos los males, reclamo de todo *vicio*, origen de toda *monstruosidad*, manantial de toda *abominación*”. GRACIÁN, B. (1963), III, crisis 2, pp. 272-273. Las cursivas son nuestras.

⁶³¹ E 3P2sch. (G. II, pp. 143-144; tr. cast, p. 174).

⁶³² “El engaño de sí”, en: MOREAU, P-F. (2014), p. 115.

⁶³³ Cfr. E 1app. (G. II, p. 78; tr. cast, p. 90).

⁶³⁴ Para las ocurrencias del verbo *moderor* en la *Ética*, concretamente 17, cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), p. 214. No carece de importancia que todas las ocurrencias de

contrarios no saben lo que quieren, y quienes carecen de afecto son impulsados aquí y allá por cosas sin importancia⁶³⁵.

Nam unusquisque ex suo affectu omnia moderatur. Y es que los afectos son el ritmo⁶³⁶ y el temple⁶³⁷ en que consiste la conducta de cada cual. El afecto expresa, asimismo, la unidad psicofísica en que consiste cada individuo, siendo así que:

(...) tanto la decisión como el apetito de la mente [*mentis*] son, por naturaleza, simultáneas [*simul esse natura*], o, más bien [*vel potius*], son una y la misma cosa, a la que llamamos decisión cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y determinación cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión⁶³⁸.

No podríamos dejar de observar que entre los contraejemplos a cuyo través Spinoza subvierte la tesis espiritualista se hallan la apelación a la conducta animal y a los sonámbulos como figuras-límite entre el sueño y la vigilia. Es preciso considerar ambos contraejemplos en su carga anticartesiana, y por ello trataremos por separado uno y otro caso con el propósito de mostrar su importancia en el espacio intelectual del que Spinoza es deudor.

9. 1. La inteligencia de los brutos: saber y autoridad.

“Muchos filósofos hubo entre los antiguos que viendo y tanteando los muchos y grandes trabajos de la vida humana, juzgaron (y aun lo dejaron por escrito) ser más aventajada la vida de los otros animales, ya que no la de los hombres: cuanto quiera que los hombres se jacten, que

dicho verbo se hallen entre la tercera y la quinta parte de la *Ética*, que son las partes explícitamente dedicadas a la afectividad. Si ello es así es porque a partir de E 3 *modus* y *affectus* parecen, puntualmente, coincidir. No en vano el latín *modus* significa, además de *modo* o *manera*, *cadencia*, *medida*, *templanza*, o *moderación*. En el prefacio del TTP, precisamente, Spinoza ilustra el lamentable estado de los hombres atizados por la superstición indicando que fluctúan miserablemente y *sine modo*, entre el temor y la esperanza. Cfr. TTP, praef. (G. III, p. 5). Es con arreglo a estas consideraciones por lo que traducimos, en este pasaje, el verbo *moderor* por *templar*, con el propósito de evitar una interpretación intelectualista de este decisivo pasaje. Cfr. DE MIGUEL, R. (1946), “moderor”, “modus”, pp. 579-580; DE COVARRUBIAS, S. (1994), “moderor”, “modo”, “templar”, pp. 757, 915.

⁶³⁵ E 3P2sch. (G. II, pp. 143-144; tr. cast, p. 174).

⁶³⁶ A este respecto resulta interesante que Descartes se sirva en dos ocasiones del verbo *moderor*, en su acepción musical, en el *Compendium musicae*. Es decir, allí donde se establece una relación entre el *sonido* de una composición y el *afecto* que éste excita a través del *movimiento del ánimo*. Cfr. CM, X (AT, X, 116; tr. cast, pp. 86-87). En esta obra es frecuente, asimismo, el empleo del sustantivo *modus*. Cfr. especialmente, CM, XII-XIII (AT, X, 131-141; tr. cast, pp. 102-113).

⁶³⁷ Usamos este término en su sentido de *disposición o estado de ánimo*, pero asimismo como sinónimo de *temperatura*; sinonimia que aflora en ciertos usos técnicos del lenguaje. Cfr. COROMINAS, J. (1983), T5, “templar”, p. 457; DE COVARRUBIAS, S. (1994), “destemplar”, “templar”, pp. 420, 915. El vínculo entre el calor o temperatura y las pasiones aparece muy claramente en autores que Spinoza conocía con detalle. Sin ir más lejos aparece en el *De ira* de Séneca: “¿No es cierto, si bien no sea connatural la ira, que ha de ser adoptada, por cuanto tantas veces resultó útil? Levanta y enciende [*incitat*] los ánimos; y nada, sin ella, extraordinario en la guerra el valor culmina, si de ahí no ha sido prendida la llama [*flamma*] y esta acicate ha estimulado y enviado hacia el peligro a los decididos”. SÉNECA. (1928), DI, I, 7, 1, p. 122 (tr. cast, p. 46). Por lo demás, el vínculo entre pasión y calor es un tema recurrente en Descartes, que retomando la aristotélica identificación entre *calor* y *vida*, sostiene que hay una proporción entre la calidad de la pasión y el calor del cuerpo que ésta moviliza. Cfr. TH (AT, XI, 167, 202); A Elisabeth. Crossen. Mayo, 1646 (AT, IV, 408-409; tr. cast, pp. 144-145); A Chanut. Egmont. Primeros de febrero, 1647 (AT, IV, 603-611; tr. cast, pp.233-240); PA, art. 102 (AT, XI, 402; tr. C. Bergés, p.141); art. 103 (AT, XI, 403; tr. C. Bergés, p.142); art. 107 (AT, XI, 407; tr. C. Bergés, p.143); arts. 122-123 (AT, XI, 418; tr. C. Bergés, pp. 148-149); arts. 200-202 (AT, XI, 479-480; tr. C. Bergés, pp. 179-180).

⁶³⁸ E 3P2sch. (G. II, p. 144; tr. cast, p. 174).

con la razón hacen ventaja a los demás animales. El poeta Menandro dijo ser más dichosas as bestias, que no los hombres. Porque las bestias no están sujetas a vanas opiniones, que son una de las abominables fatigas de los mortales. Ni se alteran con agüeros, ni se espantan con fantasmas o visiones nocturnas, ni suelen con agonías y congojas estrecharse; ni por honras y valores estrecharse”.

(Francisco Sánchez de las Brozas)

El problema de la inteligencia y conducta de los brutos es indudablemente uno de los problemas filosóficos más acuciantes del pensamiento de los siglos XVI y XVII⁶³⁹. Más aún: constituye un debate que permite considerar simultáneamente cuestiones de orden teológico, moral, cognoscitivo y ontológico. Y es que, en efecto, tal problema afecta a la distinción entre hombre y animal; a la discusión en torno a la inmortalidad del alma e incluso a la racionalidad misma de las demostraciones de la existencia de Dios. La Iglesia Católica, sin duda sabedora de las disputas en torno a la consistencia de las tesis inmortalistas, prescribió en el concilio de Letrán que los profesores de filosofía no enseñaran doctrina alguna contraria a la inmortalidad personal⁶⁴⁰. Es el propio Descartes quien lo recuerda en la dedicatoria de sus *Meditationes*:

Y por lo que se refiere al alma, aunque muchos han juzgado que no es fácil descubrir su naturaleza, y algunos hasta se han atrevido a decir que los conocimientos humanos demuestran que perece al mismo tiempo que el cuerpo y que sólo la fe sostiene lo contrario, no obstante, como los tales están condenados por el concilio de Letrán celebrado durante el papado de León X, en su sesión VIII, que expresamente encarga a los filósofos cristianos que refuten los argumentos de aquéllos y demuestren la doctrina verdadera con todos sus recursos, no he vacilado en intentar también esto⁶⁴¹.

Dedicatoria que, no en vano, va dirigida a los *preclaros* teólogos de la Sorbona. Y el caso es que tras la dogmática católica que fija el concilio de Letrán (1513), no será posible publicar nada, en contexto cristiano, contra el dogma de la inmortalidad salvo a riesgo de pagar, en el límite, con la propia vida. Siendo así que incluso filósofos que se sabían bajo el abrigo de sus protectores, ora seculares, ora eclesiásticos, acostumbrarán a pronunciarse con una cautela exquisita allí donde advirtieran al dogma confrontado con el examen racional o la observación:

(...) en absoluto comprendo reflexivamente [escribe Vesalio] cómo el cerebro realiza su función en la imaginación, el raciocinio, el pensamiento, la memoria o cualquier otra forma en que pueda o quiera dividirse la energía del alma noble. Y no creo que el anatómico deba además indagar nada de esto a causa de que los teólogos excluyen a los animales irracionales de toda capacidad de raciocinio y de casi toda facultad del alma llamada por nosotros noble. Aunque, por la estructura del cerebro, el mono, el perro, el caballo, el gato, todos los cuadrúpedos que hasta ahora he visto, también todas las aves y la mayor parte de géneros de peces se parecen casi totalmente al hombre y al diseccionador no se le presenta ninguna

⁶³⁹ Para hacernos una idea aproximada de la importancia de este problema en el espacio intelectual de estos siglos, bastará con observar el apasionamiento con que Pierre Bayle acomete el problema de la inteligencia de los brutos en su extenso artículo del *Dictionnaire* dedicado a Rorarius. Cfr. BAYLE, P. (1996), pp. 313-377. Por otro lado, en una obra sin pretensiones propiamente enciclopédicas como la de Bayle, a saber, el *Tesoro de la lengua castellana*, de Covarrubias, encontramos algunas entradas con una vasta extensión y abundantes referencias eruditas dedicadas a los animales. Cfr. DE COVARRUBIAS, S. (1994), “Abeja”, pp. 3-4; “águila”, pp. 29-32; “buitre”, pp. 210-211; “buey”, pp. 211-212; “cigüeña”, pp. 311-312; “delfín”, pp. 403-404; “elefante”, pp. 451-457; “gallo”, pp. 574-576.

⁶⁴⁰ Cfr. RODRÍGUEZ, M. (2008), p. 17.

⁶⁴¹ *Meditationes, ad theologiae* (AT, VII, 2-3).

diferencia que exija pensar en funciones distintas en los hombres y en estos animales. A no ser que alguien diga con razón que, el hombre, el animal más perfecto que hemos conocido, ha obtenido una masa cerebral muy grande, que es incluso tres veces mayor que la de las vacas; después, proporcionalmente a su cuerpo, obtuvieron un cerebro también grande el mono y luego el perro, como si los animales se distinguieran por el tamaño del cerebro, cuando más cerca y claramente parecen dotados de la capacidad del alma noble. Pero cuanto más examino la naturaleza del corazón, del hígado, de los testículos y de los órganos que les sirven, cuyas funciones, por no hablar de su formación y degeneración, no dudamos que sean comunes a muchos animales, y cuanto menos estoy convencido de que sobre las funciones del alma noble se debe pensar de modo distinto al que nos enseña nuestra muy santa y verdadera religión, tanto más me sorprende leer la opinión de los teólogos escolásticos y de los filósofos seglares⁶⁴².

En el capítulo III de su *Examen de Ingenios*, obra que Spinoza podría haber leído⁶⁴³, Huarte de San Juan analiza en detalle las opiniones de Aristóteles y Galeno relativas a la relación entre el ánima racional y el cerebro y, más concretamente, relativas a la inteligencia animal ¿Qué condiciones debe tener el cerebro (*celebro*, en el castellano de Huarte de San Juan) para que el ánima racional pueda pensar y discurrir? Tal es su pregunta. Y el modo mismo en que el médico la plantea denotaría la aceptación de una manifiesta dependencia del pensamiento respecto del cerebro. Y del cerebro, además, en cuanto que está sano, *bien templado*, como dice bellamente Huarte. De otro modo, sería propiamente ininteligible el hecho de que una herida en la cabeza pudiera producir pérdidas de memoria, de inteligencia, o de imaginación⁶⁴⁴. Habría, por tanto, una relación entre la compostura del cerebro y el trabajo del ánima racional. La experiencia anatómica, a este respecto, confirmaría un parecido entre el pensamiento animal y el pensamiento humano:

(...) si abrimos la cabeza de cualquier bruto animal, hallaremos que su cerebro está compuesto de la misma forma y manera que el del hombre, sin faltarle ninguna condición de las dichas⁶⁴⁵. *Por donde se entiende que los brutos animales usan también de prudencia y*

⁶⁴² VESALIO, A. (1997), Vol. 2, VII, 1, p. 450. Los corchetes son nuestros.

⁶⁴³ Cfr. MOREAU, P-F.: "Spinoza y Huarte de San Juan", en: DOMÍNGUEZ, A. (1994), pp. 155-158. Para hacerse una idea de la importancia del *Examen de ingenios* en el naciente espacio intelectual del siglo XVII basta con observar que se tradujo tanto al latín como al francés, al italiano, al inglés, y al holandés. Cfr. DE SAN JUAN, J.H. (1989), pp. 119-122; CHOMSKY, N. (1972), pp. 28-30.

⁶⁴⁴ Cfr. DE SAN JUAN, J.H. (1989), p. 285. Este argumento es rigurosamente materialista, y probablemente inspirado en Lucrecio o, incluso más probablemente, en Plinio. Veamos los textos. En el tercer canto de su poema, escribe Lucrecio: "En fin, ¿por qué cuando la aguda fuerza del vino ha invadido a un hombre y su ardor se ha infundido y esparcido por las venas, sigue pesadez en los miembros, se entumescen las piernas, vacila el paso, se traba la lengua, se nubla el juicio, se anegan los ojos, surgen gritos y querellas entrecortadas de hipidos y, en fin, las usuales consecuencias de la embriaguez? ¿Por qué sucede esto, sino porque la ardiente violencia del vino tiene por efecto habitual perturbar al alma en el cuerpo mismo?". LUCRECIO. (1976), Vol. 1, III, 474-483, p. 275. Cfr. Vol. 1, III, 445-448, p. 273; III, 824-829, p. 297.

En el capítulo VII de su *Historia Natural*, Plinio, luego de señalar el valor vital de la memoria y contar algunos casos de memoria prodigiosa, escribe: "Y no hay otra cosa tan frágil en el hombre: acusa los daños de las enfermedades, de un accidente e incluso del miedo, unas veces de forma parcial, otras total. Uno que fue golpeado con una piedra olvidó solo las letras; otro que resbaló desde un tejado muy alto se olvidó de su madre, parientes y vecinos; otro, estando enfermo, de sus esclavos; y el orador Mesala Corvino, hasta de su propio nombre. Por eso con frecuencia intenta y trata de alejarse incluso de un cuerpo tranquilo y fuerte. También se interrumpe al deslizarse el sueño, hasta el punto de que la mente vacía pregunta en qué lugar está". PLINIO. (2003), VII, 24, p. 46.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, pp. 280-285.

*razón mediante la compostura de su cerebro, o que nuestra ánima racional no se aprovecha de este miembro por instrumento para sus obras, lo cual no se puede afirmar*⁶⁴⁶.

No se puede afirmar, en efecto, en cuanto es tesis herética. Tanto la observación anatómica como la autoridad de Galeno y Aristóteles parecen inclinar al médico a reconocer inteligencia en los animales. ¿Cuál sería pues la diferencia entre animal y hombre? Una vez sentado que la conducta animal revela grados de inteligencia, lo que Huarte confirma es, además, que existen diferencias de ingenio incluso entre animales de una misma especie; diferencias que habrían pasado desapercibidas al propio Galeno:

Y si Galeno considerara las sendas y caminos de la hormiga y contemplara su prudencia, su misericordia, su justicia y su gobernación, se le acabara el juicio, viendo un animal tan pequeño con tanta sabiduría sin tener preceptos ni maestro que lo enseñase. Pero, sabida la temperatura que la hormiga tiene en su cerebro, y viendo cuán apropiada es para la sabiduría (...) *cesará la admiración* y entenderemos que los brutos animales, con el temperamento de su cerebro y con los fantasmas que les entran por los cinco sentidos, hacen los discursos y habilidades que les notamos. Y entre los animales de una misma especie, el que fuere más disciplinable e ingenioso, nace de tener el cerebro más bien templado; y si por alguna ocasión o enfermedad se le alterase el buen temperamento del cerebro, perdería luego la prudencia y habilidad, como lo hace el hombre⁶⁴⁷.

Naturalmente, tanto la obra de Vesalio (*De humani corporis fabrica*, 1543) como el *Examen de Ingenios* (1575), fueron libros perseguidos por la Inquisición; lo que no es extraño toda vez que una y otra obra dan pruebas de no seguir la doctrina oficial de la Iglesia Católica en aspectos tan importantes como la inmortalidad del alma y la disección de cuerpos humanos:

(...) en el examen de las partes del propio cerebro poco se puede ver en la vivisección, ya que aquí, quieras o no, hasta por causa de nuestros teólogos debemos prescindir de la razón y del pensamiento en animales irracionales, pese a que tienen la misma estructura que el hombre. Y así, el estudioso de anatomía y experto en disección de cadáveres que no está afectado de ninguna herejía entiende bien qué problemas podría tener si decidiera hacer alguna vivisección del cerebro, que, por otro lado, haría muy gustosamente⁶⁴⁸.

Una y otra obra muestran, en efecto, una fisura manifiesta entre el saber y la autoridad; fisura que tiene especial relación con el desprestigio de la erudición y el comentario: desprestigio cuyo reverso es la apuesta por la observación cuidadosa del cuerpo humano singular tal y como éste se muestra en la experiencia anatómica y el razonamiento. Es en este sentido que Vesalio escribe, no sin ironía, contra unos médicos que no habrían hecho sino, por así decir, parafrasear y celebrar *ciega y torpemente* a Galeno:

De tal manera han confiado todos en él, que no he encontrado ni un solo médico que piense que en los libros de anatomía de Galeno se ha encontrado alguna vez ni el más ligero error y mucho menos que pueda encontrarse, si bien, aparte de que Galeno rectifica frecuentemente y varias veces señala los errores de unos libros en otros, al estar más preparado con el paso del tiempo, diciendo acto seguido lo contrario, ahora nos consta, basándonos en el renacido arte de la disección, en la lectura atenta de los libros de Galeno y en muchos lugares de los mismos aceptablemente corregidos, que él en persona nunca diseccionó un cuerpo humano recién muerto. Sin embargo, sabemos que, engañado por sus monos (aunque se le

⁶⁴⁶ DE SAN JUAN, J.H. (1989), III, p. 286. Las cursivas son nuestras.

⁶⁴⁷ Ibid., IV, pp. 299-300. Las cursivas son nuestras.

⁶⁴⁸ VESALIO, A. (1997), Vol. 2, VII, 19, p. 481.

presentaron cadáveres humanos secos y como preparados para examinar los huesos), frecuentemente criticaba sin razón a los médicos antiguos que se habían ejercitado en disecciones humanas⁶⁴⁹.

Lo que está en juego en las líneas de Vesalio no es simplemente la crítica de una tradición hegemónica (esto es, la galénica) de la medicina; lo que está en juego es una crítica al saber mismo en cuanto *heredado*. Sin que podamos detenernos demasiado en este asunto, parece una constante en determinados autores del siglo XVI y XVII el hecho de señalar el modo ingenuo en que las autoridades científicas y filosóficas son recibidas sin apenas ápice de crítica. *Como si* se tratara de una revelación. Es cierto que esta crítica, por lo caricaturesco de algunas de sus formas, más bien parecería una venganza de alumnos desengañados contra unos profesores *a posteriori* percibidos como pésimos⁶⁵⁰. Pero en cualquier caso, es indudable que es un reproche recurrente:

(...) cuanto más pienso [escribe F. Sánchez “el escéptico”] más dudo; nada puedo abarcar perfectamente. Desespero. Pero persisto. Más aún. Acudo a los Doctores para requerir de ellos ávidamente la verdad. Y ellos, ¿qué? Cada uno se construye una ciencia a partir de fantasías, bien ajenas, bien propias. De éstas infieren otras, y de éstas a su vez otras, sin tomar en consideración, hasta desarrollar un laberinto de palabras sin fundamento alguno de verdad. A partir de ello, en definitiva, no vas a entender las cosas naturales [*res naturales*], sino que vas a aprender una maraña de nuevas cosas y ficciones que no hay mente capaz de entender. Pues, ¿quién va a entender lo que no existe? Muestra de ello son los átomos de Demócrito, las ideas de Platón, los números de Pitágoras, los universales de Aristóteles, el entendimiento agente y las inteligencias. Con estas cosas pescan a los ignorantes, proclamando que han descubierto lo desconocido y lo oculto de la Naturaleza. Estos se lo creen, y sin más miramientos acuden volando a Aristóteles, le dan vueltas y más vueltas, se lo aprenden de memoria: es más docto el que más cosas de Aristóteles sabe recitar [*doctior est qui plura ex Aristotele novit recitare*]⁶⁵¹.

Y ante tal estado de la cuestión, sólo cabe empezar de nuevo situando la inteligencia al margen del peso de la autoridad. En consecuencia, escribe Sánchez:

Tampoco me pidas citas de muchas autoridades o reverencia hacia los autores; estas cosas son más propias de un ánimo servil e indocto que de uno libre y que busca la verdad. Seguiré sólo a la Naturaleza con la razón. *La autoridad manda creer; la razón demuestra*. Aquélla es más adecuada para la fe; ésta, para las ciencias. Por tanto, confirmaré mediante la razón

⁶⁴⁹ VESALIO, A. (1997), Vol. 2, dedicatoria a Carlos V, p. 20.

⁶⁵⁰ El paroxismo de este punto de vista se halla, en nuestra opinión, en Francis Bacon. En efecto, Bacon, contrapone una y otra vez las *tinieblas de la antigüedad* a las *luces de la naturaleza* tal y como éstas se muestran merced a las artes y ciencias históricamente disponibles y asimismo perfectibles. Es en este sentido que Bacon resulta, por hipótesis, paulino; pues Pablo dice la verdad *en el mesías*, y contrapone una y otra vez el régimen antiguo de la *carne* al régimen nuevo del *espíritu*. Se trata, para Bacon, de redimir el saber del orgullo y la curiosidad propia de los antiguos, más preocupados, según él, en litigios y discusiones vanas que en mejorar la vida humana a través del conocimiento y dominio de la naturaleza: *Scientia inflat, sed charitas aedificat*. Sin ir más lejos, el tono de sermón de la *Redargutio*, que habla tanto en primera persona del singular como del plural, recordaría a una exhortación paulina que proclama la necesidad de estar a la altura de los tiempos. De este modo, la antigüedad queda epistemológicamente desautorizada, aunque podamos apoyarnos en según qué descubrimientos como los ingenios mecánicos ideados por los matemáticos griegos, así como recuperar la dignidad especulativa del atomismo. Sobre la función que desempeña el *dictum* paulino en la obra Bacon, cfr. BACON, F. (1988), pp. 29-30. Para la importancia en Bacon de la crítica de la antigüedad, cfr. ROSSI, P. (1990), pp. 99-132.

⁶⁵¹ SÁNCHEZ, F. (1984), pp. 53, 55. Los corchetes son nuestros.

cuanto parezcan haber dicho rectamente los otros; pero cuanto parezcan haber dicho falsamente lo rebatiré con la misma razón⁶⁵².

La crítica del saber en cuanto *heredado* llega al paroxismo en la obra de Descartes. En efecto, en la obra cartesiana asistimos a una clara desautorización del modelo de *saber libresco*:

Es menester leer los libros de los antiguos, puesto que es un gran beneficio el que podamos servirnos de los trabajos de tantos hombres: de una parte para conocer lo que ya en otro tiempo ha sido hallado rectamente, y de otra, además para advertir lo que queda aún por hallar en las demás ciencias. Sin embargo, está el gran riesgo de que quizás algunos errores, contraídos en una lectura demasiado atenta de ellos, se nos adhieran [*adhaereant*] a pesar de nuestras resistencias y precauciones. Pues los escritores suelen tener un ingenio tal, que cuantas veces por una irreflexiva credulidad han caído en la aceptación de una opinión controvertida, siempre se empeñan en [*conentur*] llevarnos a ella con sutilísimos argumentos; mientras que al contrario, cuantas veces encontraron afortunadamente algo cierto y evidente, nunca lo muestran a no ser envuelto en diferentes rodeos y ambigüedades, temiendo sin duda que la simplicidad el argumento disminuya la importancia del hallazgo, o porque rehúsan la verdad manifiesta (...) Pero aun cuando todos [los autores] estuviesen de acuerdo entre sí, no bastaría, sin embargo, su doctrina: pues, por ejemplo, nunca llegaremos a ser matemáticos, por mucho que sepamos de memoria las demostraciones de otros, a no ser que también nuestro ingenio [*ingenio*] sea apto para resolver cualquier problema; no llegaremos a ser filósofos, aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles, si no podemos emitir un juicio firme sobre las cuestiones propuestas: pues de este modo parecería que hemos aprendido no ciencias, sino historias⁶⁵³.

Non scientias, sed historias. El propio valor de la lectura queda, así las cosas, cuestionado en su raíz misma. El saber, en definitiva, no parece estar en los libros:

La reputación [escribe Descartes al padre Mersenne], la temo más de lo que la deseo, pues estimo que siempre, de alguna manera, disminuye la libertad y el ocio de quienes la adquieren, cosas éstas que poseo tan perfectamente, y que estimo de tal suerte que no hay monarca en el mundo lo bastante rico como para comprármelas. Esto no me impedirá acabar el pequeño tratado que he comenzado, mas no deseo que se sepa, a fin de tener siempre la libertad de repudiarlo; y trabajo en él muy lentamente, porque hallo mayor placer en instruirme a mí mismo que en poner por escrito lo poco que sé. Actualmente estudio la química y la anatomía de manera conjunta, y *todos los días aprendo algo que no encuentro en los libros*⁶⁵⁴.

⁶⁵² *Íbid.*, pp. 59, 61. Las cursivas son nuestras.

⁶⁵³ *Regulae*, III (AT, X, 367). Los corchetes son nuestros. Cfr. *DM*, I (AT, VI, 4-7; tr. cast, pp. 5-7). A este respecto, merece la pena señalar la distancia entre Descartes y Quevedo, por más que sean contemporáneos. En efecto, en uno de los poemas más bellos de su producción literaria, leemos:

“Retirado en la paz de estos desiertos, / con pocos pero doctos libros juntos, / vivo en conversación con los difuntos / y escucho con mis ojos a los muertos.

Si no siempre entendidos, siempre abiertos, / o enmiendan o secundan mis asuntos / y en músicos callados contrapuntos / al sueño de la vida hablan despiertos.

Las grandes almas que la muerte ausenta, / de injurias de los años, vengadora, / libra, ¡oh gran don Josef!, docta la imprenta.

En fuga irrevocable huye la hora; / pero aquélla el mejor cálculo cuenta / que en la lección y estudio nos mejora”. DE QUEVEDO, F. (1996), p. 95.

⁶⁵⁴ *A Mersenne*, 15 de abril de 1630. AT, I, 136-137 (tr. P. Lomba, p. 17). Las cursivas son nuestras.

De tal modo que, para producir conocimiento, mejor sería no haberse dedicado a la erudición e incluso no haber pisado las *instituciones oficiales* del saber. Puede ocurrir, bien es cierto, que la conciencia de la vanidad del saber oficial llegue demasiado tarde, es decir, puede ocurrir que la inteligencia se malogre antes de descubrirse invadida por un saber que no es tal salvo en cuanto consagrado por la autoridad competente. En cualquier caso, el *honnête homme* puede reclamar para sí una libertad cuya condición necesaria será, justamente, sustraerse de las instituciones y figuras que detentan el saber:

Un hombre discreto [*honneste homme*] no tiene la obligación de haber visto todos los libros, ni de haber aprendido cuidadosamente todo lo que se enseña en las escuelas; habría incluso una especie de defecto en su educación, si hubiera empleado demasiado tiempo en el ejercicio de las letras. Hay muchas otras cosas que hacer durante la vida, el curso de la cual debe ser tan bien medido, que le quede la mayor parte para practicar buenas acciones, que le deberían ser enseñadas por su propia razón, si todo lo aprendiera de ella. Pero él entró ignorante en el mundo, y al no estar apoyado su conocimiento de la primera edad más que sobre la debilidad de los sentidos y la autoridad de los preceptores, es casi imposible que su imaginación no se encuentre llena de una infinidad de falsos pensamientos antes de que la razón pueda dirigirla; de suerte que después tendrá necesidad de muy buen natural, o de las instrucciones de algún sabio, tanto para deshacerse de las malas doctrinas de las que se preocupó, como para echar los primeros fundamentos de una ciencia sólida descubrir todas las vías por las que pueda elevar su conocimiento hasta el grado más alto que pueda alcanzar⁶⁵⁵.

Ello no quiere decir, sin embargo, que en el empeño en producir conocimiento pueda prescindirse de una reglamentación; quiere decir que es preciso transitar otro método sustraído a las fábricas y prácticas consagradas del saber:

Los mortales están dominados [*tenentur*] por una curiosidad tan ciega que a menudo [*saepe*] conducen sus ingenios [*ingenia*] por vías desconocidas, sin motivo alguno de esperanza, sino tan sólo para tantear si se encuentra allí lo que buscan: como alguien que ardiese en tan estúpido deseo de encontrar un tesoro, que vagase continuamente por las calles, tratando de

⁶⁵⁵ *Recherche* (AT, X, 495-496; tr. cast, pp. 89-90). Sobre el *honnête homme*, figura antropológica del siglo XVII, cfr. HAZARD, P. (1989), pp. 151-153; ALBIAC, G. (2013), pp. 197-205. En realidad, fuera del espacio intelectual francés del siglo XVII, el *honnête homme* es algo análogo a lo que los clásicos del siglo de Oro español llaman el *gentil hombre*. Se trata de un término que registra Covarrubias en su *Tesoro*, pero que aparece por ejemplo en *La gitanilla* y en *El licenciado vidriera*, de Cervantes. El asunto dista de ser irrelevante, puesto que la problemática antropológica del *gentil hombre* guarda estrecha relación con la cuestión del *ingenio* o, más concretamente, del *ingenio liberal*. Cfr., en orden de mención: DE COVARRUBIAS, S. (1994), p. 587; CERVANTES, M. (1982), Vol. 1, pp. 99-102; CERVANTES, M. (1982), Vol. 2, pp. 103-106. A este respecto, las palabras de Remo Bodei, luego de analizar la correspondencia entre la princesa Elisabeth y Descartes, se nos antojan imperdibles: “El proceso de *democratización* de la *magnanimidad* aristotélica –que en España se convertirá en un modelo para el soldado *gentil hombre* y para la nobleza de sangre- será posteriormente desarrollado por Spinoza. No pudiendo apoyarse en el libre albedrío, la generosidad no presupone, en efecto, en él sino el deseo racional de servir a los demás sin perjudicarse inútilmente a sí mismo”. BODEI, R. (1995), p. 390. No es casual, entonces, que Spinoza se refiera en TTP XX a los hombres que cultivan las ciencias y las artes, y que en consecuencia son imprescindibles en una *república libre*, como hombres de natural liberal (*liberalis ingenii*), esto es, *generosos*. Y no deja de ser, por cierto, un punto humorístico que Leibniz “tenga visos de ser hombre de natural liberal y sea versado en toda ciencia”. Si bien sería una “temeridad”, escribe Spinoza a Schuller, confiarle sus escritos sin saber qué anda haciendo en Francia. Cfr. EP 72 (G. IV, p. 305). Para varios parangones entre el pensamiento spinoziano y el leibniziano, cfr. CABAÑAS, L. & ESQUISABEL, O. (2014). Sobre el término *liberal*, que en el siglo XVII español designa una cualidad del *ingenio*, cfr. DE COVARRUBIAS, S. (1994), p. 713. No sería raro que Spinoza pudiera haberse inspirado también en Maquiavelo, que como es sabido titula al capítulo XVI de *El príncipe sobre la liberalidad y la parsimonia*; capítulo en que el secretario florentino tematiza, básicamente, las cualidades que el ingenio o natural del príncipe requiere para el ejercicio de sus funciones. Cfr. MAQUIAVELO, N. (2011), *El príncipe*, XVI, pp. 53-54.

encontrar por causalidad alguno perdido por un caminante. Así estudian casi todos los químicos, la mayor parte de los geómetras y no pocos filósofos; y ciertamente no niego que algunas veces vagan tan felizmente que encuentren algo de verdad; sin embargo no por ello concedo que son más industrioses, sino sólo más afortunados. Así que es mucho más acertado no pensar jamás en buscar la verdad de las cosas que hacerlo sin método: pues es del todo cierto [*certissimum*] que esos estudios desordenados y esas meditaciones oscuras turban la luz natural y ciegan el ingenio; y todos los que así acostumbran a andar en las tinieblas, de tal modo debilitan la penetración de su mirada que después no pueden soportar la plena luz: lo cual también lo comprueba la experiencia [*quod etiam experiētiā comprobatur*], pues muy a menudo [*saepissimè*] vemos que aquellos que nunca se han dedicado al cultivo de las letras, juzgan mucho más firme y claramente sobre cuanto les sale al paso que los que continuamente han residido en las escuelas⁶⁵⁶.

No en vano (y de vuelta a las *Regulae*) entre la segunda y tercera *regla* parece adivinarse una voluntad manifiesta de identificar a los eruditos u hombres de letras (*litterati*)⁶⁵⁷ y los escolásticos u hombres de escuela (*scholastici*)⁶⁵⁸. De una u otra manera, ambos tipos humanos responderían a ingenios ociosos. Disertadores o disputadores, ambos encarnarían el común síntoma en virtud del cual la economía y simplicidad de los argumentos ciertos revelaría, más que su fuerza, su flaqueza:

(...) es un defecto común a los mortales el considerar las cosas difíciles como más bellas, y la mayor parte creen no saber nada cuando la causa de alguna cosa la encuentran muy clara y simple, mientras que admiran ciertos razonamientos sublimes y profundos⁶⁵⁹.

No disponemos de ninguna evidencia documental que permita sostener que Spinoza haya conocido una copia manuscrita del texto de las *Regulae*. Ni de lo contrario. Lo

⁶⁵⁶ *Regulae*, IV (AT, X, 371).

⁶⁵⁷ “(...) aunque los eruditos [*litterati*] estén convencidos quizá de que tales conocimientos [los ciertos y evidentes] son muy pocos, porque de acuerdo con un vicio común al género humano descuidaron reflexionar en ellos, en la idea que son demasiado fáciles y obvios a cada cual, yo les advierto, sin embargo, que son muchos más de los que piensan y que son suficientes para demostrar con certeza innumerables proposiciones, sobre las que hasta ahora no han podido disertar sino de un modo probable. Y porque creyeron que era indigno de un hombre culto [*homine litterato*] confesar que ignoraba alguna cosa, de tal modo se acostumbraron a adornar sus falsas razones que después se convencieron poco a poco a sí mismos, y así las han presentado como verdaderas”. *Regulae*, II (AT, X, 363; tr. cast, p. 64). Los corchetes son nuestros.

⁶⁵⁸ “Y, sin embargo, no por ello condenamos aquella manera de filosofar que otros han seguido hasta ahora, ni las máquinas de guerra de los silogismos probables de los escolásticos, tan apropiadas para las disputas: en verdad, ejercitan los espíritus de los jóvenes y los promueven con cierta emulación; y es mucho mejor instruirlos en tales opiniones, aunque parezcan inciertas, ya que son discutidas entre los eruditos, que si se los deja libres y abandonados a sí mismos. Pues quizá sin guía se encaminarían al abismo; pero mientras continúen sobre las huellas de sus predecesores, aunque alguna vez se aparten de la verdad, sin embargo emprenderán ciertamente un camino más seguro, por lo menos en el sentido de que ha sido ya experimentado por otros más prudentes. Y nosotros mismos nos alegramos de haber sido educados así, en otro tiempo, en las escuelas; pero puesto que ya estamos libres de aquel juramento, que nos ligaba a las palabras del maestro [*sed quia illo jam soluti sumus sacramento quod ad verba Magistri nos adstringebat*], y por fin, con una edad bastante madura, hemos sustraído la mano a la férula, si queremos seriamente proponernos a nosotros mismos reglas, con cuya ayuda ascendamos hasta la cumbre del conocimiento humano, seguramente ha de ser admitida entre las primeras aquella que nos advierte que no abusemos del ocio, como hacen muchos que desdeñan todo lo que es fácil y no se ocupan sino en las cosas difíciles, sobre las cuales componen ingeniosamente conjeturas ciertamente sutilísimas y razonamientos muy probables, pero después de muchos trabajos al fin advierten demasiado tarde que tan sólo han aumentado el número de dudas, sin haber aprendido ciencia alguna”. *Regulae*, II (AT, X, 363-364; tr. cast, pp. 66-67).

⁶⁵⁹ *Regulae*, IX (AT, X, 401; tr. cast, p. 106).

cierto, a este respecto, es que la edición de la obra no se efectúa hasta 1701⁶⁶⁰. En cualquier caso, es claro que Spinoza parece seguir una perspectiva crítica en lo tocante a la producción de inteligencia en las *instituciones* del saber:

Las Academias que se fundan con los gastos del Estado se establecen [*instituuntur*] no tanto para cultivar los ingenios [*ingenia*] cuanto para reprimirlos: mas en una república libre [*sed in libera republica*], las ciencias y las artes se cultivan óptimamente [*optime*] si se permite a cualquiera que lo pide enseñar públicamente, pero asumiendo él los gastos y el peligro de su reputación⁶⁶¹.

No obstante, parece manifiesto que reclamar para sí una *libertas docendi*, que no sería sino el aspecto público de otra *libertas philosophandi*⁶⁶², de tal calibre no podría sino ocasionar molestia e inquietud, cuando no horror, a los poderes establecidos. Es en este sentido que algunos autores como Quevedo o el Descartes posterior a la redacción de las *Regulae* (1628), ensayarán vías intermedias en las que razón y fe pudieran conciliarse de alguna manera. Para blindar el espacio del poder y la autoridad. Y esta operación, naturalmente, pasará por arrebatar la inteligencia a los brutos. Se trata, insistimos, de una cuestión crucial en el pensamiento del siglo XVII, y no en vano el propio Pierre Bayle habrá de lamentar, ya en las postrimerías del siglo, que en lo tocante a la negación de la inteligencia animal:

(...) el parecer del señor Descartes sea tan difícil de defender y esté tan alejado de lo verosímil, pues, por lo demás, es muy favorable a la verdadera fe, única razón que impide a algunas personas separarse de él⁶⁶³.

De aquí en adelante analizaremos por separado uno y otro envite en lo que concierne al problema de inteligencia de los brutos. Vamos a ello.

9. 1. 1. Quevedo.

“Cerrar podrá mis ojos la postrera
sombra, que me llevaré el blanco día;
y podrá desatar esta alma mía
hora, a su afán ansioso lisonjera;

mas no de esotra parte en la ribera
dejará la memoria en donde ardía;
nadar sabe mi llama la agua fría,
y perder el respeto a ley severa:

Alma a quien todo un Dios prisión ha sido,
venas que humor a tanto fuego han dado,
médulas que han gloriosamente ardido,

su cuerpo dejará, no su cuidado;

⁶⁶⁰ Cfr. TURRÓ, S. (1985), p. 273. De acuerdo con Juan Domingo Sánchez, Spinoza podría haber conocido una copia manuscrita de las *Reglas* a través de Glazemaker, traductor al holandés de Descartes. Cfr. SÁNCHEZ, J.D. (1986), p. 58.

⁶⁶¹ TP (G. III, Cap. VIII & 49, p. 346; tr. cast, p. 219; tr. ing, p. 741).

⁶⁶² Cfr. TTP, XX (G. III, pp. 239-247).

⁶⁶³ “Rorario”, en: BAYLE, P. (1996), p. 313.

serán ceniza, mas tendrán sentido.
polvo serán, mas polvo enamorado”.

(Quevedo)

En la diatriba contra los ateístas que encontramos en su póstuma *Providencia de Dios*, Quevedo comienza compendiando las que considera más relevantes tesis tocantes a la inmortalidad o mortalidad del alma; así entre los antiguos como entre los modernos. Naturalmente su intención explícita es refutar los argumentos ateístas; siendo así que se trata de ser, ante todo, un «cristiano filósofo»⁶⁶⁴. Es por ello por lo que nuestro autor censura el punto de vista de Torcuato Taso, el cual pedía «discurrir como filósofo, creyendo como cristiano»⁶⁶⁵. Quienes creen que el alma es mortal y que, en consecuencia, *muere el hombre como muere la bestia*, no hacen sino reducir el compuesto humano al solo cuerpo. No obstante, el hombre es, en cuanto pecador, algo entre la bestia y la divinidad:

Si siendo hombre afirmo que soy como el jumento, ¿quién podrá negar que no soy bestia y afirmar que soy racional? Mas la respuesta es concluyente, y se le concede y se le niega. Que se hizo bestia por el pecado, por vicios, y por la ignorancia, se lo concedemos; mas que habiéndole Dios hecho hombre, no tiene alma eterna, ni es racional, se lo negamos⁶⁶⁶.

La inteligencia y las virtudes que el ateísta cree percibir en los brutos no son tales. De acuerdo con Quevedo, el ateísta se basa en los relatos que ha leído en Tácito, en Esopo, y asimismo en Plutarco y otros. La piedad de la cigüeña, la misericordia de las hormigas no son más que fábulas antropomórficas, atribuciones erróneas basadas en un isomorfismo que no es tal:

(...) ves cada día muchas veces habilidades y advertencias, y te arrojas a llamarlas maravillas
(...) ¿Ponderas que hable un tordo, una picaza, un papagayo y un cuervo; y no ponderas la industria del hombre, que enseñó a hablar a las aves?⁶⁶⁷

Es, pues, el hombre el maestro de los animales: y no al revés. Bien es verdad que los brutos a menudo exceden en fuerzas al hombre; y sin ir más lejos, el propio nacimiento del hombre nos hablaría de la fragilidad de su condición, pues el hombre nace desarmado por naturaleza. Y sin embargo, espeta Quevedo al ateísta:

Tú, para que conocieses la dignidad de tu alma, naciste con un cuerpo más desabrigado que las ovejas y los corderillos; y tan débil, sin defensa, que un mosquito ejecuta en él una herida, y una picadura de una araña le enferma y le derriba. Y siendo el valentón del mundo el entendimiento humano, y a quien solo debes la victoria universal de todo, te ocupas en difamarle⁶⁶⁸.

Quienes se fingen semejantes a las bestias viven en el embrutecimiento más delirante: «Es el cuerpo con los apetitos, inclinaciones y vicios el que tienen igual con las bestias; y ellos dicen que el alma. Nunca dicen que viven como bestias, y siempre mueren como

⁶⁶⁴ QUEVEDO, F. (1772), Vol. 6, p. 92. Para las citas, actualizamos la sintaxis y la puntuación. Y, puntualmente, la ortografía.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 92.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 92.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, pp. 96-97.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 102.

ellas»⁶⁶⁹. Probablemente, lo que el ateaista no confiesa es que cuando se iguala a las bestias se hurta de poder ser castigado. Desde este punto de vista, es claro que la tesis mortalista arruinaría una moral y una política basada en la retribución de virtudes y en el castigo de los vicios:

Cada día ves en los animales y aves todos los delitos en otros: robos, heridas, muertes y otros muchos; y no se puede decir: no ha habido quien llame pecado el hurtar del lobo, ni el herir y despedazar del león. Y esto no por otra cosa sino porque no obran con voluntad, que es la autora de la culpa, y sólo obedecen a la naturaleza⁶⁷⁰.

En el límite, la creencia en la mortalidad del alma es, más que ignorancia, enfermedad y hasta herejía:

Hasta la mentira obstinada y error contumaz de tan diferentes sectas de herejes, que todos creen en la inmortalidad de las almas, y castigan tu desatino con el fuego que por otros errores merecen; que puedes en este punto aprender vergüenza de ellos. Calvino, cuyo nombre es anagrama de Luciano, siendo abominable hereje, quemó vivo a Juan Servet⁶⁷¹. Mira cuál eres, que hasta de los heresiarcas eres condenado⁶⁷².

Como apostilla Borges, Quevedo, en la obra que nos ocupa, «prefiere la intimación al razonamiento»⁶⁷³. Pero, más allá del sarcasmo borgiano, ¿puede decirse que esa preferencia es tal? Lo cierto es que durante el transcurso del texto a menudo se busca (acaso *en rigor jesuita*)⁶⁷⁴ atemorizar al lector arrojando imágenes horribles a cuyo través generar el desprecio del cuerpo y de lo sensible. Cuando no, directamente el odio y el asco por tales cosas:

Vuelve, pues, a desandar tu ser y tu vida desde este estado en que dominas con solo tu entendimiento y alma las aves, peces, animales, tierra, agua, fuego, y aire; a lo que fuiste

⁶⁶⁹ *Íbid.*, p. 93.

⁶⁷⁰ *Íbid.*, p. 117.

⁶⁷¹ Parece claro que Quevedo hace referencia, quizá cautelosamente, a Miguel Servet. Sobre el debate teológico entre Calvino y Miguel Servet, puede verse la excelente introducción de Ángel Alcalá, así como, por supuesto, el propio cruce de cartas entre ambos humanistas. Cfr, respectivamente, SERVET, M. (2003), Vol. 1, pp. LXVII-CX; pp. 167-247. Creemos que la referencia a Servet no es ni mucho menos anecdótica. En efecto, en una carta fechada el 22 de septiembre de 1533 escribe Servet (*a la Señoría*) lo siguiente:

“Muy honorables señores:

Estoy detenido en acusación criminal de parte de Juan Calvino, el cual me ha acusado falsamente diciendo que yo he escrito: 1. Que las almas son mortales; y también. 2. Que Jesucristo no tomó de la Virgen María más que la cuarta parte de su cuerpo.

Son cosas horribles y odiosas. *De todas las herejías y de todos los demás crímenes, no hay otro tan grande como el de hacer al alma mortal. Pues en todos los demás hay esperanza de salvación, pero no en este. Quien lo afirma, no cree que haya Dios, ni justicia, ni resurrección, ni Jesucristo, ni Sagrada Escritura, ni nada: sino que todo muere y que ser hombre y bestia es todo lo mismo. Si yo hubiera dicho esto, y no solo dicho, sino escrito públicamente, para hundir al mundo, me condenaría yo mismo a muerte*”. *Íbid.*, pp.240-241. Las cursivas son nuestras.

⁶⁷² DE QUEVEDO, F. (1772), Vol. 6, p. 95.

⁶⁷³ “Quevedo”, en: BORGES, J.L. (2011), p. 198.

⁶⁷⁴ Cfr. BODEI, R. (1995), pp. 146-151. Una de las autoridades modernas que son recurrentes en el texto de Quevedo es el padre Lesius, pero también el padre Suárez, ambos de la Compañía de Jesús. Cfr. pp. 92, 115; 127,129, 132-133, 140.

antes que el alma racional te ennobleciese: te hallarás una masa vergonzosa de asco y horror, sazónada con veneno⁶⁷⁵.

Se comprende entonces la gravedad de los errores del ateuista, pues en su pertinacia terminan por divinizar justo aquello que nos asemeja a las bestias, a saber, el cuerpo:

¿Ves la locura de tu cuerpo y aquel entendimiento soberbio que te he referido, con que osa ser remedo del cielo, y desmentirse humano, mentirse divino, desconocerse tierra y encaramarse todo en vida, y todo alma, hasta en los movimientos? Pues si lo adviertes, no es otra cosa sino una envidia desaprovechadamente competidora de la hermosura, perfecciones, inmortalidad y grandeza del alma⁶⁷⁶.

Es curioso, a este respecto, el uso (manifiestamente tendencioso) de ideas de Séneca: así a nivel terminológico, como conceptual. Sin ir más lejos la noción de *aequanimitas* (*igualdad del ánimo*, vierte Quevedo), funciona de modo apologetico a través de la voz autorizada de Tertuliano⁶⁷⁷. Se trata, en efecto, de operar una selección de fuentes antiguas con el propósito, ora implícito, ora explícito, de blindar el espacio de la fe católica:

Aprende, pues, de otros, Ateuista, la dignidad que alcanza en el mundo la opinión, aun mal enseñada, y tan defectuosamente creída de la inmortalidad del alma, y de las palabras de Tertuliano el camino de hallar la verdad, para conseguir gloria eterna, exenta de la lima del tiempo, que tiene postrero día, para aquella fama y honra que será sepulcro a todas las grandezas y blasones del mundo⁶⁷⁸.

Naturalmente, si bien el recurso a Séneca (*mi Séneca*, escribe a menudo Quevedo) es habitual, nuestro autor cree poder argumentar en pos de la inmortalidad del alma a través de fuentes bíblicas. Es en este sentido que el *libro de Job*, que Quevedo considerará una fuente bíblica del estoicismo⁶⁷⁹, es movilizado. El empleo de esta fuente nos da una imagen bastante severa de la labor apologetica de Quevedo, toda vez en el siglo XVII no han faltado autores, como Uriel da Costa⁶⁸⁰, que han negado que pueda encontrarse una sola referencia a la inmortalidad del alma en el Antiguo Testamento⁶⁸¹.

⁶⁷⁵ DE QUEVEDO, F. (1772), Vol. 6, p. 101. Indudablemente, el desprecio del cuerpo es un tema recurrente en la producción escrita de Quevedo. En uno de sus poemas, sin ir más lejos, leemos: “Llenos de paz serena mis sentidos / y la corte del alma sosegada, / sujetos y vencidos / apetitos de ley desordenada, / por límite a mis penas / aguardo que desate de mis venas / la muerte prevenida la alma, que anudada está en la vida, / disimulando horrores / a esta prisión de miedos y dolores, / a este polvo soberbio y presumido, ambiciosa ceniza, sepultura portátil, / que conmigo la he traído / sin dejarme contar hora segura”. DE QUEVEDO, F. (1996), p. 107. Cfr. pp. 72-78.

⁶⁷⁶ DE QUEVEDO, F. (1772), Vol. 6, p. 104

⁶⁷⁷ De hecho, el *De anima* es frecuentemente citado durante la obra que nos ocupa. Y asimismo el *De patientia*.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 107.

⁶⁷⁹ Cfr. ETTINGHAUSEN, H. (2009), pp. 35-38.

⁶⁸⁰ “(...) Luego de iniciada mi obra, llegué incluso (preciso es que todas las cosas, del mismo modo en que acaecieron, sean lisa y llanamente, narradas) a sumarme, con resolución y firme decisión, a la opinión de quienes defienden como temporales los premios y castigos de la vieja ley, y apenas si se preocupan de la otra vida ni de la inmortalidad de las almas. Y me fortifiqué, sobre todas las demás, en la convicción de que la ley de Moisés guarda total silencio al respecto, no ofreciendo a los observantes y transgresores sino premio o pena temporales (...) Llegué, finalmente, a la conclusión de que la ley no era de Moisés, sino uno de tantos inventos humanos como en el mundo son”. DA COSTA, U. (1985), pp. 33, 35. Sobre Uriel da Costa, cfr. “Acosta”, en: BAYLE, P. (2010), pp. 39-51.

⁶⁸¹ Cfr. ALBIAC, G. (2013), pp. 306-343. Sin ir más lejos, en el TTP spinoziano no se halla ni una sola mención a la inmortalidad (personal) del alma. De hecho, en TTP XIV, nuestro autor compendia los

Ahora bien, ¿qué ocurre con el legado antiguo y, en general las naciones que no se han confesado cristianas?

De acuerdo con Quevedo, «desde las primeras niñeces del mundo»⁶⁸² gentes y naciones han tenido religión, culto impetratorio y por supuesto han creído al alma inmortal o eterna. Y es que:

(...) si no hay alma eterna, premio ni castigo, ni otra vida y toda Religión es mentira; se seguiría que sólo los animales y brutos más viles, que no creen esto, aciertan, sino que sólo ellos son capaces de la verdad, y de razón. Y que sólo el hombre ni tiene una ni conoce la otra⁶⁸³.

Si la verdad es, pues, católica, es *moralmente inaceptable* toda tesis atea⁶⁸⁴. ¿Qué hacer, entonces, con la psicología aristotélica? Quevedo, en efecto, muestra sus simpatías por Aristóteles, o, más bien, por Aristóteles en la medida en que coadyuva en la ilustración de la fe católica:

Permitió la Majestad Eterna que por las plumas de los Filósofos se deslizaran algunos resplandores de la verdad, anticipados con providencia para vencer con su disposición la ignorancia contumaz: lo cual se reconoce en *Aristóteles, cuya doctrina es prólogo admitido de la Teología Escolástica. Y con cuya Lógica, Filosofía y Metafísica se confeccionan todos los argumentos de las Escuelas Católicas*, sirviendo de antídoto a la doctrina de Platón⁶⁸⁵.

Resulta curioso, a este respecto, el empleo de fuentes aristotélicas en el quehacer apologético de Quevedo. Y es que bien sabe nuestro autor que hay en el estagirita ideas que repugnan a la fe católica (como la afirmación de la eternidad del universo), y aun que hay aporías internas a la problemática misma de la psicología aristotélica. Si hay algún aspecto que preocupa especialmente al español es la relación entre imaginación e intelecto. La cuestión crucial, a este respecto, no es sino si existe una acción *propia*mente espiritual del alma o si, por el contrario, toda actividad del alma precisa del concurso de las imágenes o fantasmas. En el primer caso, el alma sería *separable*; en el segundo no⁶⁸⁶. O dicho de otro modo: ¿puede haber una acción del alma *exenta* de la mezcla con el cuerpo?

El alma no es, para Aristóteles, un cuerpo, pero sí «algo del cuerpo [σώματος τι]»⁶⁸⁷. ¿Cómo podría, entonces, haber una actividad del alma que prescindiera del concurso del cuerpo? Quevedo sabe que este es un problema nuclear en la psicología aristotélica y no en vano advierte de los quebraderos de cabeza que costó a Juan Filópono, Averroes, e incluso al propio Santo Tomás⁶⁸⁸. No obstante, e incluso al margen de la fe católica,

dogmas fundamentales de las Escrituras y, no en vano, jamás hace mención a dicho asunto. Cfr. TTP, XIV, 3 (G. III, pp. 177-178; tr. cast, pp. 315-316).

⁶⁸² DE QUEVEDO, F. (1772), Vol. 6, p. 111.

⁶⁸³ *Íbid.*, p. 111.

⁶⁸⁴ *Íbid.*, pp. 111-112.

⁶⁸⁵ *Íbid.*, p. 122. Las cursivas son nuestras.

⁶⁸⁶ *Íbid.*, pp. 121-128. Cfr. ARISTÓTELES (1907), *DA*, I, 1, 403a 3-5, p. 6 (tr. T. Calvo, p. 134).

⁶⁸⁷ ARISTÓTELES (1907), *DA*, II, 2, 414a 20-21 (tr. T. Calvo, p. 174). Quevedo cita este famoso pasaje, como todos los demás de Aristóteles, en latín. Cfr. DE QUEVEDO, F. (1772), Vol. 6, p. 121.

⁶⁸⁸ Si nos atenemos a lo escrito, Quevedo no parece dar muestras de conocimiento de la obra de Gómez Pereira (*Antoniana Margarita*, 1554), donde el oriundo de Medina del Campo negó, con especial tesón y contra Aristóteles, la inteligencia y hasta la sensibilidad de los brutos. Descartes, sin embargo, sí parece haber sabido de esta obra. Pese a las evidentes concomitancias entre la obra de Gómez Pereira y la obra

nuestro autor parece centrarse en las aporías internas a la propia argumentación aristotélica. Y es que si se aceptara que el alma nada especula sin el cuerpo, no se entiende a través de qué imágenes pudo sostener Aristóteles que el mundo era eterno. Es en este sentido que Quevedo arriesga una distinción entre *intelecciones comunes u ordinarias* y *extraordinarias*, con el doble propósito de salvaguardar el dogma de la inmortalidad del alma y de no reducir el pensamiento a la imaginación: «pues el cuerpo solo no es hombre, sino cadáver: y el alma separada no es hombre sino espíritu»⁶⁸⁹.

En consecuencia, la distinción entre hombre y bruto es una distinción real en la medida en que existe, de acuerdo con Quevedo, una actividad propiamente espiritual del alma humana que no se halla en ningún animal. Es falsa, por tanto, la *sententia* del *Eclesiastés*: *no muere el hombre como muere la bestia*. Es por ello por lo que puede decirse que nuestro autor, recuperando lo fundamental del argumento del salmista, añade o postula, sin embargo, una dimensión de trascendencia acaso ausente en el texto: *sólo la vida bajo el sol es vanidad*.

9. 1. 2. Descartes.

“Porque es menester no desconocerse: somos autómatas, tanto como espíritus; y de ahí proviene que el instrumento por el cual se hace que la persuasión no sea la sola demostración. ¡Qué pocas cosas hay demostradas! Las pruebas no convencen más que al espíritu.”

(Blaise Pascal)

En una carta al Marqués de Newcastle, fechada el 23 de noviembre de 1646, escribe Descartes lo siguiente:

(...) Y aunque Montaigne y Charron hayan dicho que hay más diferencia de hombre a hombre que de hombre a bestia, jamás se ha encontrado, no obstante, una bestia tan perfecta que haya empleado algún signo para hacer entender a otros animales algo que no tenga que ver con sus pasiones. Y no existe en absoluto hombre tan imperfecto que no los use, de suerte que los sordos y los mudos inventan signos por los que expresan sus pensamientos: lo cual me parece un fuerte argumento para probar que lo que hace que las bestias en absoluto hablan como nosotros, es que ellas no tienen pensamiento alguno, y no por falta de órganos. Y no se puede decir que no hablen entre ellas, sino que nosotros no las entendemos: puesto que del mismo modo que los perros y otros animales nos expresan sus pasiones, ellos nos expresarían también sus pensamientos si los tuvieran⁶⁹⁰.

El argumento, de linaje aristotélico, en virtud del cual los animales tienen voz y pasiones, pero no lenguaje⁶⁹¹, es recurrente en Descartes. Ahora bien, Aristóteles no halla problema en nombrar al hombre como un *animal dotado de palabra*, toda vez que ello encaja en su teoría de la definición por género y diferencia específica. El interés, empero, que tiene el fragmento citado de la carta gravita en que el francés identifica a

de Descartes, el francés, acaso con cierta soberbia, dice no tener especial necesidad de leer la obra en cuestión... Bayle, sin embargo, parece emparejar a ambos autores cuando se refiere, en su artículo sobre Rorarius, a “la opinión de Pereira y Descartes”. Cfr., en orden de mención, *A Mersenne*, 23 de Junio 1641 (AT, III, 386-387); BAYLE, P. (1996), p. 361. Sobre la novedad e importancia del libro de Gómez Pereira, cfr. RODRÍGUEZ, M. (2008b), pp. 3-57.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 141.

⁶⁹⁰ AT, IV, 575. Cfr. *DM*, V (AT, VI, 57-60). Sobre el lenguaje como propiedad específicamente humana en Descartes, cfr. CHOMSKY, N. (1972), pp. 31-35.

⁶⁹¹ Cfr. ARISTÓTELES. (1959), *Pol.* 1253a 7-19, p.10 (tr. cast, pp. 50-51).

los escritores que, habiendo recuperado un cierto legado de la antigüedad, han insistido en el hecho incontestable de la inteligencia animal. El propio Montaigne ha dedicado páginas y páginas a la cuestión en su *Apología de Ramón Sibiuda*⁶⁹². Descartes, en cambio, se cuida mucho de no nombrar al hombre como animal, puesto que animal es sinónimo de *máquina* o *autómata*⁶⁹³. Y sin embargo, como le reprocha Gassendi:

Bien sé que podréis mostrarnos operaciones mucho más elevadas que las efectuadas por los brutos; pero, aunque el hombre sea el mas noble y perfecto de los animales, no deja de ser uno de ellos; así que, aunque eso pruebe que sois algo más que una fantasía o imaginación humana, seguiréis siendo una de ellas. Pues el nombre de *espíritu* [*mens*] con que os designáis, se refiere en todo caso a una naturaleza más noble, pero no diferente⁶⁹⁴.

La voluntad manifiesta de no definirse en términos de animal le llevará, en consecuencia, a evitar definirse en términos corpóreos: «Nego me enim esse corpus»⁶⁹⁵, escribe a Gassendi. Y es que nombrar así (y sólo así) al hombre implicaría reducirlo a mero cuerpo y, por tanto, eliminar la noción de alma incluso a nivel explicativo. No por casualidad Arnauld, en sus objeciones a la cuarta meditación, advierte incluso una insuficiencia del mecanicismo a la hora de dar cuenta de la conducta animal. De acuerdo con Arnauld, la sola *configuración cierta del cuerpo* del bruto sería insuficiente para explicar sus operaciones:

(..) es de temer que tal opinión no pueda hallar crédito en el ánimo de los hombres si muy fuertes razones no vienen a sostenerla y probarla. Pues parece increíble, a primera vista, que, sin que alma alguna intervenga, la luz que desde el cuerpo del lobo se refleja en los ojos de la oveja mueva los hilillos de los nervios ópticos, y que, en virtud de ese movimiento, que llega basta el cerebro, los espíritus animales se difundan en los nervios de modo que provoquen la huida de la oveja⁶⁹⁶.

Ahora bien, incluso aceptando que las operaciones del cuerpo intervienen, de alguna manera, en la actividad del espíritu, ello no quiere decir que todos los movimientos de los brutos sean idénticos a los nuestros. La atribución de inteligencia a los animales se basa, por lo demás, en una insuficiente distinción entre lo que concierne al cuerpo y lo que concierne al solo espíritu. Y, muy al contrario, si no fuéramos estorbados por esta confusión concluiríamos que:

(...) toda acción [contesta Descartes a Arnauld] de los brutos se asemeja sólo a las que efectuamos sin contribución de nuestro espíritu. De donde concluiremos necesariamente que no conocemos en dichas acciones ningún otro principio de movimiento que la sola disposición de los órganos y la continua afluencia de los espíritus animales, producidos por el calor del corazón, *junto con* ello, reconoceremos que, hasta ahora, solo hemos atribuido a esas acciones otro principio porque, no distinguiendo entre los dos que hemos mencionado, y viendo que uno de ellos — dependiente solo de los espíritus animales y los órganos— reside

⁶⁹² Cfr. MONTAIGNE, M. (2007), II, Cap. XII, pp. 654-709.

⁶⁹³ Cfr. *Meditationes*, II (AT, VII, 25-31). Sobre los autómatas en Descartes, cfr. ROBINET, A. (1982), pp. 81-93.

⁶⁹⁴ *Quintae objectiones* (AT, VII, 269; tr. cast, p. 217). “Hay que probar [había escrito un poco más arriba] asimismo que las almas de los brutos no son corpóreas, dado que piensan, o si lo preferís, además de las funciones de los sentidos externos, conocen algo interiormente, y no sólo despiertos, sino también dormidos”. *Quintae objectiones* (AT, VII, 262; tr. cast, p. 212). Los corchetes son nuestros.

⁶⁹⁵ *Quintae responsiones* (AT, VII, 353). Cfr. *DM*, IV (AT, VI, 33).

⁶⁹⁶ *Quartae objectiones* (AT, VII, 205; tr. cast, pp. 167-168).

en los brutos tanto como en nosotros, hemos dado en creer que el otro — dependiente del espíritu y el pensamiento— residía también en ellos⁶⁹⁷.

Ahora bien, si la indistinción entre las operaciones del cuerpo y las operaciones del espíritu, y la consiguiente atribución de inteligencia al bruto, se basan en prejuicios; ¿cómo arraigan tales prejuicios en los hombres?

En una carta a Mersenne, fechada el 30 de Julio de 1640, escribe Descartes lo siguiente:

Con respecto a las bestias brutas, estamos tan acostumbrados a persuadirnos de que ellas sienten como nosotros que nos resulta imposible deshacernos de esta opinión. Pero si también estuviéramos acostumbrados a ver autómatas que imitaran perfectamente nuestras acciones, y a no tomarlos más que por autómatas, no dudaríamos de ningún de ningún modo de que todos animales sin razón no serían sino autómatas⁶⁹⁸.

De acuerdo con Descartes, la atribución de inteligencia a los brutos se explica, en efecto, por un prejuicio contraído en la infancia. En una carta a More, fechada el 15 de abril de 1649, escribe Descartes:

Sed nulli praeiudicio magis omnes assueimus, quam ei, quod nobis ab ineunte aetate persuasit, bruta animantia cogitare (...) Sed, examinando quidnam sit hac de re maxime probabile, nulla video rationem, praeter hanc unam, quòd, cùm habent oculos, aures, linguam & reliqua sensuum organa *sicut nos*, verisimiles sit illa sentire *sicut nos*; & quia in nostro sentiendi modo cogitatio includitur, similem etiam illis cogitationem esse tribuendam⁶⁹⁹.

El argumento de Descartes es, cuando menos, sugerente: una cierta anatomía común entre el cuerpo de los brutos y los cuerpos humanos estaría a la base de la atribución de inteligencia a los brutos. Ahora bien, esta anatomía común no justificaría el paso en falso de postular inteligencia, que no vida, en el autómata. Es por ello por lo que si bien los animales están desprovistos de razón, no dejan de ser, sin embargo, vivientes⁷⁰⁰. De modo que la diferencia entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto sería análoga a la que existe entre un autómata bien regulado y otro desregulado. Se entiende entonces que Descartes sólo pueda dar cuenta de la vida desde un punto de vista mecánico:

Consideremos, pues, para evitar este error, que la muerte no ocurre nunca por ausencia del alma, sino porque alguna de las principales partes del cuerpo se corrompe; y pensemos que el cuerpo de un hombre vivo difiere del de un hombre muerto como difiere un reloj u otro autómata (es decir, otra máquina que se mueve por sí misma), cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los cuales fue creado, con todo lo necesario para su funcionamiento, del mismo reloj, u otra máquina, cuando se ha roto y deja de actuar el principio de su movimiento⁷⁰¹.

Es en este sentido que Descartes rompe la aristotélica identidad entre alma y vida, que Gassendi, empero, sí mantiene en sus objeciones. En último término, dicha identidad se basaría en un malentendido puramente lingüístico:

⁶⁹⁷ *Quartae responsiones* (AT, VII, 230-231; tr. cast, p. 187).

⁶⁹⁸ AT, III, 121.

⁶⁹⁹ AT, V, 275-276; 276-277. Las cursivas son nuestras. Cfr. *Quartae responsiones* (AT, VII, 231). Sobre este tramo de correspondencia entre More y Descartes, cfr. WILLIAMS, B. (2012), pp. 358-359.

⁷⁰⁰ Cfr. PA, 50 (AT, XI, 369-370).

⁷⁰¹ PA, 6 (AT, XI, 330-331; tr. C. Bergés).

La oscuridad que aquí halláis obedece al equívoco que hay en la palabra *alma* [*anima*] mas la he aclarado tantas veces que me causa vergüenza insistir. Por ello, solo diré que los nombres han sido impuestos a las cosas, las más de las veces, por gentes ignorantes, por lo cual no se acomodan siempre con propiedad a las cosas que significan. Sin embargo, una vez admitidos, no somos libres de cambiarlos; solo podemos enmendar su significado cuando comprobamos que no se los entiende bien. Y así, como los primeros autores de los nombres acaso no distinguieron, en nosotros, ese principio por el que nos nutrimos, crecemos, y realizamos —sin intervención del pensamiento— todas las demás funciones que tenemos en común con los brutos, de ese otro principio por el que pensamos, designaron a ambos con el nombre de *alma*; y viendo mas tarde que el pensamiento era distinto de la nutrición, llamaron *espíritu* [*mentem*] a eso que en nosotros tiene la facultad de pensar, creyendo que era la parte principal del alma. Pero yo, fijándome en que el principio por el que nos nutrimos y aquel por el que pensamos son enteramente distintos, he dicho que el nombre de *alma*, cuando significa conjuntamente a ambos, es equívoco; y que, a fin de entender por el precisamente *ese acto primero, o esa forma principal del hombre*, debe decirse solo del principio por el cual pensamos; de modo que, para eliminar esa ambigüedad, lo he llamado casi siempre *espíritu*⁷⁰².

La fractura que Descartes introduce entre vida y actividad mental, y la consiguiente negación de la inteligencia animal es sin duda uno de los puntos más discutidos de su pensamiento. Y, en efecto, sus objetores no cejarán en el empeño de señalar que no está nada claro que no haya cuerpos pensantes, así como que no haya animales inteligentes⁷⁰³. Sin duda alguna, ambos puntos constituyen unos de los aspectos más candentes de discusión en torno a las *Meditaciones*. Es por ello por lo que, probablemente, el límite lógico de las objeciones aparece allí donde el mecanicismo es denunciado a la vez como insuficiente para explicar las operaciones humanas y las operaciones de los brutos:

Y no podemos persuadirnos, ni con mucho, de que todas sus operaciones puedan explicarse suficientemente por medio de la mecánica, sin atribuirles sentimientos, ni alma, ni vida: al contrario, estaríamos dispuestos a apostar, dígase lo que se quiera, que eso es imposible y hasta ridículo. Y, por último, si es cierto que los monos, los perros y los elefantes obran así en todas sus operaciones, no faltará quien diga que también las acciones de los hombres son semejantes a las de las máquinas, sin admitir en ellos ni sentimientos ni entendimiento, dado que, si la débil razón de los brutos difiere de la del hombre, ello será sólo cuestión de grado, sin mutación de esencia⁷⁰⁴.

Descartes insistirá en que la atribución de inteligencia a los brutos no es de ningún modo demostrable, y que incluso admitiéndose pensamiento en los brutos ello no arruinaría la distinción entre el espíritu humano y el cuerpo. No dejará, asimismo, de insistir en la obstinación en que incurrir quienes siguen las opiniones recibidas sin llegar propiamente a cuestionarlas de raíz⁷⁰⁵.

9. 2. El ensueño de la libertad: de Descartes a Spinoza.

9. 2. 1. Descartes: de la duda al sueño.

⁷⁰² *Quintae responsiones* (AT, VII, 355-356; tr. cast, p. 283).

⁷⁰³ Cfr. *Objectiones sextae* (AT, VII, 412-414).

⁷⁰⁴ *Objectiones sextae* (AT, VII, 413; tr. cast, p. 316). Cfr. *Philosophi & Geometrae ad dominum Cartesium, Objectiones sextae* (AT, VII, 420).

⁷⁰⁵ *Sextae responsiones* (AT, VII, 425-427).

“Entre estas demandas y respuestas fatigado y combatido (sospecho que fue cortesía del sueño piadoso, más que natural), me quedé dormido, y luego que desembarazada el alma se vio ociosa, sin la tarea de los sentidos exteriores, me embistió de esta manera la comedia siguiente, y así la recitaron mis potencias a oscuras, siendo yo para mis fantasías auditorio y teatro”.

(Quevedo)

9. 2. 1. 1. *Regulae*.

Si bien la problemática del sueño y la vigilia no aparece, de modo directo en el texto de las *Regulae*, es claro que sí aparece sugerido el problema de la duda⁷⁰⁶. No en vano, como prescribe la segunda regla: «Conviene tratar tan sólo de aquellos objetos sobre los que nuestros ingenios [*ingenia*] parezcan suficientes para obtener un conocimiento cierto e indudable»⁷⁰⁷. Así las cosas, las ciencias deben armarse sobre juicios o proposiciones capaces de sustraerse a la duda:

Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos, o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que no quede duda alguna sobre aquello que entendemos; o, lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción⁷⁰⁸.

Naturalmente, con una definición tal de intuición el filósofo francés no sólo se desmarca del sentido que el término intuición tiene *en las escuelas*, sino que, además, la cuestión religiosa parece desplazarse a un segundo plano tan pronto como el conocimiento es algo más que la creencia. Si la intuición junto con la deducción constituyen las dos vías de conocimiento cierto, parece que el espacio de la fe debiera seguir otros derroteros:

Y estos dos caminos [intuición y deducción] son los más ciertos para la ciencia, y no deben admitirse más por parte del espíritu, sino que todos los demás deben ser rechazados como sospechosos y sujetos a error. *Lo que no impide, sin embargo, que creamos que todo lo que ha sido revelado por Dios como más cierto que todo conocimiento, puesto que la fe, que se refiere a cosas oscuras, no es una acción del espíritu, sino de la voluntad; y si ella tiene algunos fundamentos en el entendimiento, pueden y deben ser descubiertos ante todo por una u otra de las vías ya dichas, como quizás alguna vez mostraremos más ampliamente*⁷⁰⁹.

La problemática de la fe queda, entonces, al margen del programa epistemológico de las *Regulae*. Ahora bien, ¿puede el conocimiento humano prescindir del recurso a la divinidad? Y lo cierto es que el enderezamiento del *ingenium* no precisa recurso alguno a la divinidad: basta con enmendar el ingenio a través del ejercicio de la intuición de la mente; ejercicio cuyo hábito redundará en la enmienda de la lentitud del ingenio y la ampliación de su capacidad⁷¹⁰.

Que no es preciso el recurso a la divinidad para producir conocimiento cierto queda confirmado definitivamente en la regla XI. En efecto, Descartes, luego de haber

⁷⁰⁶ Como ha escrito Popkin, las *Regulae* constituyen un trabajo previo al “intento de Descartes de resolver la *crise pyrrohnienne*”. POPKIN, R.H. (1983), p. 270.

⁷⁰⁷ *Regulae*, II (AT, X, 362).

⁷⁰⁸ *Regulae*, III (AT, X, 368; tr. cast, p. 72).

⁷⁰⁹ *Regulae*, III (AT, X, 370; tr. cast, p. 74). Las cursivas son nuestras.

⁷¹⁰ Cfr. *Regulae*, VII (AT, X, 387-388).

establecido su enunciado⁷¹¹, retoma la problemática de la intuición de la mente para llevar al culmen lo que ya habían esbozado las reglas tercera y séptima. Siendo así que se trata de aclarar, en primer lugar, el porqué del esbozo y asimismo la pertinencia de su culmen:

Y hubo de hacerse así, porque requerimos dos cosas para la intuición de la mente, a saber, que la proposición sea entendida clara y distintamente y que, además [lo sea] toda simultáneamente y no sucesivamente [*tota simul & non succesivè*]. La deducción, por el contrario, si la consideramos en su modo de ser hecha, como en la regla tercera, no parece realizarse toda simultáneamente [*non tota simul*], sino que implica un cierto movimiento de nuestro ingenio [*ingenii nostri*] que infiere una cosa de otra, y por ello allí la distinguimos, con derecho, de la intuición. Pero si atendemos a ella en cuanto hecha, como en lo dicho en la regla séptima, entonces no designa ningún ya ningún movimiento, sino el término de un movimiento, y por ello añadimos que es vista por la intuición cuando es simple y clara, pero no cuando es múltiple y oscura, a la cual dimos el nombre de enumeración o deducción [*enumerationis, sive inductionis*]. Y es que entonces no puede ser comprendida toda simultáneamente [*non tota simul*] por el entendimiento, sino que su certeza depende en cierto modo de la memoria, en la cual deben retenerse los juicios sobre cada una de las partes enumeradas, para así colegir de todos ellos uno solo⁷¹².

Ahora bien, ¿hay propiamente distinción que no sea, en el fondo, analítica, entre intuición y deducción? Nos dice Descartes:

Era necesario distinguir todas estas cosas para la interpretación de esta regla; pues, una vez que la novena ha tratado sólo de la intuición de la mente y la décima únicamente de la enumeración, ésta explica con qué acuerdo [*quo pacto*] estas dos operaciones se ayudan y completan mutuamente [*se mutuò juvent & perficiant*] hasta el punto que parezcan aunarse en una sola [*ut in unam videantur coalescere*] por un cierto movimiento del pensamiento que atentamente y la vez intuye cada singular y transita a otras [*attentè intuentis simul & ad alia transeuntis*]⁷¹³.

Es claro que si se trata de enderezar el *ingenium* (en el doble sentido de autómatas y potencia generativa) justamente para volverlo fecundo en ciencia, tanto mecanismos de economía de análisis como el recurso a instancias que agudicen el mismo no deberían, en principio, ser incompatibles. Así las cosas, apostilla Descartes: «No hay nadie que no vea que esta es la razón a cuyo través se corrige la lentitud del ingenio [*ingenii tarditatem emendari*] y se aumenta su capacidad»⁷¹⁴. Ahora bien, ¿es realmente posible un conocimiento así?

El programa epistemológico de las *Regulae* consiste, en cierto sentido, en postular un régimen de la inteligencia que opere al margen de las interferencias de la voluntad, la memoria e incluso las pasiones. De ahí la necesidad de que el proceso de intuición de las naturalezas simples deba transcurrir sin interrupción alguna, como sustrayéndose a toda distracción que pudiera entorpecer la buena marcha del proceso. Ahora bien, ¿no

⁷¹¹ “Luego de haber intuido algunas proposiciones simples, si de ellas concluimos alguna otra cosa, es útil recorrerlas con un movimiento continuo y sin interrupción del pensamiento, reflexionar en sus mutuas relaciones [*mutuos respectus*] y concebir distintamente, en cuanto pueda ser [*quantum fieri potest*], varias cosas a la vez [*simul*], pues así nuestro conocimiento se vuelve harto más cierto [*certior*] y, sobre todo, se aumenta la capacidad del ingenio [*augetur ingenii capacitas*]”. *Regulae*, XI (AT, X, 407).

⁷¹² *Regulae*, XI (AT, X, 407-408). Pascal, crítico feroz de Descartes, escribe que “la memoria es necesaria para todas las operaciones de la razón”. PASCAL, B. (1977), 97, p. 56. Cfr. 193-197, pp. 77-78.

⁷¹³ *Regulae*, XI (AT, X, 408).

⁷¹⁴ *Regulae*, XI (408-409, 8-10). Los corchetes son nuestros.

retoma la problemática de la indistinción entre sueño y vigilia de las *Meditationes*, desde el punto de vista de un escepticismo metódico, justo esta necesidad de que la mente trabaje *atenta, en plena vigilia*? Lo cierto es que no hay, en el texto de las *Regulae*, apelación alguna a una garantía externa que legitime la validez del conocimiento. Y ello implica el consecuente riesgo de que, de este modo, se pueda estar explicando la reglamentación y el orden de un saber puramente autorreferencial. Pero, entonces, ¿cómo asegurar que los juicios o las ideas se refieran con verdad a algo otro?

Como ha escrito Shea, en la medida en que Descartes dice ocuparse de las cosas en cuanto percibidas por el intelecto, «se trata de un punto de vista completamente epistemológico»⁷¹⁵. Que Descartes fuera consciente, hasta la preocupación, de este problema se confirma, a nuestro parecer, en *El Mundo o Tratado de la luz*:

Proponiéndome aquí tratar de la luz, quiero advertiros en primer lugar que puede existir alguna diferencia entre el sentimiento que tenemos de ella —es decir, la idea que se forma en nuestra imaginación por la mediación de nuestros ojos— y lo que existe en los objetos que produce en nosotros este sentimiento —es decir, lo que hay en la llama o en el sol que se llama con el nombre de la luz—. Pues, aunque cada cual normalmente se persuade de que las ideas que tenemos en nuestro pensamiento son enteramente semejantes a los objetos de que proceden, no veo ninguna razón que nos asegure que sea así, sino que, por contra, observo numerosas experiencias que deben hacernos dudar de ello⁷¹⁶.

9. 2. 1. 2. *Meditationes*.

Indudablemente, uno de los problemas más acuciantes en el pensamiento cartesiano posterior a la redacción de las *Regulae* (1628) es la dificultad para establecer un criterio de distinción entre la vigilia y el sueño. En efecto, la búsqueda de la certeza se ve perturbada de continuo por tal indistinción:

¡Cuán frecuentemente me persuade [*persuadet*] el reposo nocturno de las cosas más triviales, como, por ejemplo, que estoy aquí, que llevo puestas unas vestiduras, que estoy sentado junto al fuego, cuando sin embargo estoy echado en mi cama después de desvestirme! Pero ahora veo ese papel con los ojos despiertos [*vigilantibus oculis*], y no está adormilada esta cabeza que muevo, y extendiendo esta mano con prudencia y ciencia [*prudens & sciens*], cosas que para el durmiente no suceden con tanta distinción. Como si no me acordase de que he sido engañado en sueños por los mismos pensamientos. Cuando pienso con más atención [*attentius*] el asunto veo rotundamente que la vigilia nunca puede distinguirse del sueño con indicios ciertos [*certis indiciis*]; y de tal manera me invade el estupor que el mismo estupor me confirma la opinión de que sueño⁷¹⁷.

El problema se plantea, por tanto, con toda radicalidad: la incertidumbre es interior al protagonista de la meditación. No se trata únicamente de que los sentidos nos engañen o nos muestren una realidad dudosa; se trata, además, de que la incertidumbre constituye una experiencia que cuestiona la veracidad de quien se aplica a las meditaciones. En su objeción a la primera meditación, Hobbes adivina que lo que en ella está en juego es el viejo problema del criterio⁷¹⁸ (κρίτηριον, escribe el inglés), que Descartes habría retomado:

⁷¹⁵ SHEA, W.R. (1993), p. 194.

⁷¹⁶ *Le Monde* (AT, XI, 3; tr. cast, p. 45).

⁷¹⁷ *Meditationes*, I (AT, VII, 19). Cfr. *DM*, IV (AT, VI, 32); IV (AT, VI, 39); IV (AT, VI, 40).

⁷¹⁸ Sobre el problema del criterio en el escepticismo moderno entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, cfr. POPKIN, R.H. (1983), capítulos IV-VIII, pp. 115-258.

Consta suficientemente, por las cosas dichas en esta Meditación, que no hay κριτήριον alguno a cuyo través distinguir entre nuestros sueños y la vigilia y las sensaciones verdaderas: y que, además, las imágenes [*phantasmata*] que tenemos estando despiertos [*vigilantes & sentientes*] no son accidentes inherentes a objetos exteriores, y que no hay argumento que pruebe que tales objetos existan externamente⁷¹⁹.

Más aún: en realidad Descartes no habría hecho sino retomar un lugar común del escepticismo antiguo. Y es que ya Platón, y otros filósofos posteriores, habrían observado la dificultad que entraña dicha distinción. El francés, entonces, no sería novedoso en ese aspecto. La respuesta de Descartes es contundente, y fundamentalmente advierte que las razones para la duda funcionan como recurso metodológico, es decir, las razones para la duda no se fundan en su verdad, sino en su verosimilitud. Siendo así que el propósito de la meditación habría consistido en proponer tales razones «para preparar el espíritu de los lectores para considerar las cosas inteligibles»⁷²⁰. El objetivo de Descartes es, pues, análogo al del médico, pues no puede omitir el médico «la descripción de las enfermedades cuyo método de cura quiere enseñar»⁷²¹. Ahora bien, ¿a qué viene esta analogía entre el trabajo de la primera meditación y el trabajo del médico?

No creemos que esta analogía sea una mera ocurrencia o simplemente una manera fácil de contestar a la objeción hobbesiana. Creemos, antes al contrario, que dicha analogía remitiría al género literario mismo de la obra cartesiana, a saber, la meditación. El latín *meditatio* es un sustantivo formado a raíz del verbo *meditor*, que a su vez remite al griego μελετάω. Considerando estas referencias etimológicas la conclusión, así nos parece, se impone: el trabajo de las meditaciones consiste en *preparar con cuidado* el espíritu de los lectores. Y este trabajo busca, en un primer momento, procurar las condiciones que permitan *considerar las cosas inteligibles*. De ahí el carácter metódico, y no meramente escéptico, de la duda cartesiana; de ahí que se trate de *enmendar* el espíritu de los lectores de los prejuicios que lo malogran. Estamos, entonces, ante un trabajo terapéutico. Y sin embargo, ¿bastaría con esta suerte de *meditatio mentis*?

En verdad, es preciso extender la duda, al menos como recurso metodológico, a la totalidad de casos que conforman el sistema de opiniones que, acostumbradas, se presentan como evidencias ante quien no las cuestiona de raíz. De manera que se impone *postular*, para la filosofía primera, algo análogo a lo que Arquímedes pedía en la mecánica: «un punto que fuese firme e inmóvil»⁷²². Ahora bien, para ello hay que partir de algo que es, rigurosamente hablando, una *suposición*:

Supongo [*suppono*], por tanto, que todo lo que veo es falso; y creo [*credo*] que nunca ha existido nada de lo que la mendaz memoria [*mendax memoria*] me representa, que no tengo ningún sentido absolutamente: el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras. ¿Qué es entonces lo verdadero? Quizá solamente que nada hay cierto [*nihil esse certi*]⁷²³.

⁷¹⁹ *Objectiones tertiae* (AT, VII, 171).

⁷²⁰ *Responsio ad objectiones tertiae* (AT, VII, 171-172).

⁷²¹ *Ibid.*, p. 172.

⁷²² *Meditationes*, II (AT, VII, 24).

⁷²³ *Meditationes*, II (AT, VII, 24). No sería en absoluto extraño que Descartes haya encontrado cierta inspiración en la crítica escéptica de Francisco Sánchez. En efecto, el filósofo-médico escribe, a este respecto, lo siguiente: “Nihil scimus; suppone nominis (scientiae) explicationem a me traditam, ut oratio

Naturalmente, el enunciado que predica que *nada es cierto* no puede ser, dentro de la lógica, verdadero⁷²⁴. Es decir, en rigor no puede haber un conocimiento cierto de la propia incertidumbre del yo. Ahora bien, la conciencia, ya que no el conocimiento, de la incertidumbre, produce, como por efecto rebote, la certidumbre del propio pensamiento. Incluso haciendo abstracción del mundo físico y del propio cuerpo que pertenece al mundo físico; incluso suponiendo que no que haya un Dios veraz, sino un engañador potentísimo, el *cogito*, y no el *sensus*, sería un hecho cierto. La operación cartesiana es rotundamente clara: la separación entre *cogito* y *sensus* implica la necesidad de hallar la certidumbre en el solo pensamiento. Con ello, como escribe Barry Stroud, «Descartes ha perdido el mundo»⁷²⁵. Pero, ¿puede garantizar la certidumbre el solo pensamiento?

No se puede, en efecto, sentir sin el cuerpo, pero como dice Descartes: «me ha parecido sentir muchas cosas en sueños que finalmente advertí no haber sentido»⁷²⁶. Pero el pensamiento, por su parte, sigue otros derroteros:

¿Y pensar? Aquí hallo [*Hic invenio*] lo que sigue: el pensamiento existe, y no puede serme arrebatado. Yo soy, yo existo: es cierto [*certum est*]. Pero, ¿por cuánto tiempo? Sin duda, mientras pienso [*quamdiu cogito*], ya que podría ocurrir que si dejara de pensar al punto dejara de existir⁷²⁷.

No querríamos dejar de advertir que el sintagma *hic invenio* encierra cierta confusión, toda vez que, en rigor, el pensamiento no podría tener lugar salvo siendo (u ocurriendo en el) cuerpo. Una *res cogitans*, propiamente hablando, no podría localizarse en el espacio. ¿A qué *lugar* alude, entonces, dicho sintagma? En cualquier caso, no parece claro que tal *res cogitans* pueda sustraerse de toda mezcla o comercio con el cuerpo: «¿Qué soy? Una cosa que piensa. ¿Y eso qué es? Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente»⁷²⁸. ¿Acaso la imaginación y el sentir puede sustraerse a la esencia y operación del cuerpo?

El asunto es que si la *vis imaginandi* es, como indica el francés, parte de su pensamiento, por más que no implique verdad ni certidumbre, no se entiende en qué sentido una imaginación puede atribuirse al *ego*:

Yo soy, igualmente, el que al fin siente, es decir [*sive*], advierto las cosas sensibles a través de los sentidos, como, por ejemplo, cuando ahora veo la luz, oigo un ruido o siento calor. Todo esto es falso, puesto que duermo [*dormio enim*]. Pero, ciertamente me parece que veo, que oigo y que siento calor, y esto no puede ser falso, y es lo que propiamente [*proprie*] se llama en mí sentir [*sentire*]; y esto, tomado con precisión, no es otra cosa que pensar [*cogitare*]⁷²⁹.

Incluso admitiendo que no quepa distinguir rectamente entre estar despierto y estar soñando, parece increíble que el pensamiento pueda prescindir del concurso de la

procedat: hincque colligamus nihil sciri: *supponere enim non est scire, sed fingere: quare ex suppositis fictiones prodibunt, non scientia*” SÁNCHEZ, F. (1984), p. 108. Las cursivas son nuestras. Sobre Francisco Sánchez (*el escéptico*), cfr. POPKIN, R. H. (1983), pp. 74-81.

⁷²⁴ Cfr. LUCRECIO. (1976), Vol. 2, IV, 469-477, p. 49.

⁷²⁵ STROUD, B. (1990), p. 23.

⁷²⁶ *Meditationes*, II (AT, VII, 27).

⁷²⁷ *Meditationes*, II (AT, VII, 27).

⁷²⁸ *Meditationes*, II (AT, VII, 28).

⁷²⁹ *Meditationes*, II (AT, VII, 29).

imagen. En sus objeciones a la segunda meditación, un Hobbes verdaderamente zumbón reprocha a Descartes justo este asunto:

*Soy una cosa pensante, correcto. De lo que se colige que pienso, es decir, de que tengo una imagen [cogito, sive phantasmata habeo], ora despierto, ora en sueño [sive vigilans, sive somnians], ya que soy pensante. Toda vez que pienso y soy pensante significan lo mismo*⁷³⁰.

En realidad, de acuerdo con Hobbes, Descartes da (desde el punto de vista lógico) un paso en falso que consiste en identificar, anulando el distingo entre potencia y acto, pensamiento y cosa pensante. En el fondo, indica el inglés con magnífica ironía, se trataría de un malentendido semejante a decir que «paseo, luego soy una cosa paseante»⁷³¹. Descartes, así las cosas, ha anulado asimismo la distinción entre el *sujeto* y las *facultades*. Es sorprendente que Hobbes apele, en un gesto que tiene algo de humor inglés, a distingos peripatéticos cuando, finalmente, se trata de argumentar que el pensamiento es algo corpóreo (*corporeum aliquid*). De modo que en este sentido, para Hobbes no habría más sujeto (o substancia) que los cuerpos. Muy al contrario, el propósito de Descartes, en la medida en que es *apologético*, consiste en salvar lo espiritual situándolo al margen de las determinaciones mecánicas. Aunque lo es asumiendo con ápices de crítica el *discurso heredado*:

Mas yo he advertido muchas veces, y principalmente en ese mismo lugar, que llamo idea a todo lo que el espíritu concibe de un modo inmediato [*immediate*]; de suerte que, cuando deseo o temo, como a la vez [*simul*] concibo que deseo y temo, cuento dichos querer y temor en el numero de las ideas; y he usado ese nombre por ser ya de común empleo entre los filósofos, que significan con el las formas de las percepciones del entendimiento divino, y ello aunque no reconozcamos en Dios fantasía ni imaginación corpórea alguna; y no conozco otro nombre que sea mejor⁷³².

Parece claro, entonces, que la actividad mental, en cuanto mental, se sustrae a determinaciones físicas, tanto temporales como espaciales. Pero, insistimos, ¿es posible tal cosa? Al comienzo de la tercera meditación, Descartes se aplica, no sin cierta violencia, a sustraerse de todo comercio con el cuerpo con la intención explícita de llevar la introspección del espíritu hasta el límite:

Cerraré ahora los ojos, taparé los oídos, apartaré mis sentidos, destruiré en mi pensamiento todas las imágenes aun de las cosas corporales, o, al menos, puesto que eso difícilmente puede conseguirse, las consideraré vanas y falsas, y hablándome, observándome con atención, intentaré conocer y familiarizarme progresivamente conmigo mismo⁷³³.

La radicalización de la duda lleva a unos límites rayanos en el delirio, ya que si la suspensión del juicio es tamaña, el pensamiento se movería en una estricta, o pretendidamente estricta soledad desentendida, por hipótesis, de todo comercio con lo otro. Si metodológicamente ese aislamiento nos facilita el acceso a lo espiritual, ¿qué queda del mundo físico que la soledad del *cogito*, potenciada además por la postulación del engañador supremo, juzga dudoso y hasta mendaz? Descartes insiste hasta la saciedad en la incertidumbre propia de los conocimientos relativos al *sensus*, pero si la certidumbre sólo se pudiera garantizar en base a un pensamiento cuya verdad no puede

⁷³⁰ *Objectiones tertiae* (AT, VII, 172).

⁷³¹ *Ibid.*, p. 172.

⁷³² *Responsiones ad objectiones tertiae* (AT, VII, 181; tr. cast, p. 147).

⁷³³ *Meditationes*, III (AT, VII, 34; tr. J.Gil).

reconocer un tercero, el riesgo de la alucinación permanece⁷³⁴. Podría ocurrir, entonces, que la alucinación fuera hábil hasta el punto de que quien la sufriera creyera estar emitiendo juicios ciertos. En efecto, como escribirá Descartes años más tarde:

(...) a menudo cuando dormimos, y hasta a veces estando despiertos, imaginamos tan fuertemente ciertas cosas que nos parece que las estamos viendo ante nosotros o sintiéndolas en nuestro cuerpo, aunque no están en él de modo alguno⁷³⁵.

Y el asunto es que, además, este radicalismo escéptico de Descartes llevaría, si se dejara a su suerte, justo a la negación de los dos principios que pretende demostrar, a saber, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. En relación con el segundo principio, es claro que por vía imaginativa es imposible conocer a Dios, toda vez que es imposible imaginar un ser infinito. Es aquí, lógicamente, donde nuestro autor entiende que hay que apelar a Dios para demostrar la propia existencia substancial, y no sólo operativa, del pensamiento. La idea de Dios no puede, en definitiva, ser producida por una substancia finita, sino que debe ser innata:

No es de extrañar que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea, como el signo del artífice impreso en su obra, y no es necesario que ese signo sea una cosa diferente de la obra en sí. Sólo del hecho de que Dios me haya creado, es muy creíble [*valde credibile*] que haya sido hecho en cierto modo a su imagen y semejanza, y esa semejanza, en la que está contenida la idea de Dios, la perciba por la misma facultad con que me percibo a mí mismo: es decir, cuando concentro mi atención en mí, no solamente considero que soy una cosa incompleta y dependiente de otra, una cosa que aspira indefinidamente a lo mayor y mejor, sino que también reconozco que aquel de quien dependo posee estas cosas mayores no indefinidamente y en potencia, sino en realidad y en grado infinito, y que, por tanto, es Dios⁷³⁶.

Será la posesión de una idea tal la que permita, para Descartes, superar las objeciones escépticas, especialmente las relativas a la indistinción entre sueño y vigilia, tal y como él mismo las ha considerado. Como ha señalado Popkin, el gran empeño de Descartes no habría consistido sino en mostrar que el *cogito* era algo más que una certeza subjetiva; y que, en consecuencia, los puentes entre certeza subjetiva y verdad objetiva eran algo más que *desiderata*⁷³⁷. No deja ser puntualmente irónico que Descartes apele a la fuerza del citado argumento de la bondad y veracidad divinas para, finalmente, contentarse con el recurso a la endeblez (*infirmitas*) humana de la que la sujeción al error da cuenta⁷³⁸. De manera que, en este sentido, es manifiesto el marcado acento apologético que atraviesa las *Meditationes* cartesianas.

9. 2. 2. Spinoza.

“Suelen acontecer los fantasmas a los que no están bien despiertos ni bien dormidos, y tienen flaqueza de cabeza. Otras veces suceden por el mucho miedo que la persona tiene, y cualquiera sombra o cuerpo, no distinguiendo lo que es, le parece aquello que él teme y tiene representado en su imaginación”.

⁷³⁴ Cfr. STROUD, B. (1984), pp. 32-33.

⁷³⁵ PA, XXVI (AT, XI, 349; tr. C Bergés). Cfr. PA, XXI (AT, XI, 344-345); TH (AT, XI, 173-174, 184, 197-200); Recherche (AT, X, 511); Dioptrique, VI (AT, VI, 141).

⁷³⁶ Meditationes, III (AT, VII, 51; tr. J. Gil, con una levisima modificación).

⁷³⁷ POPKIN, R.H. (1983), p. 314.

⁷³⁸ Cfr. Meditationes, VI (AT, VII, 95, 12-16).

(De Covarrubias)

Luego de este largo rodeo por problemáticas cartesianas estamos en mejores condiciones para entender el alcance de la crítica de Spinoza. Como ya hemos tenido ocasión de señalar, Spinoza considerará que la pretendida potencia que Descartes atribuyó al espíritu no es realmente tal; y que el hecho de que hubiera tratado de mostrar dicha tesis apelando a una explicación causal de las pasiones era muestra de la *agudeza de su gran ingenio*. Tuvimos ocasión, además, de mostrar que la expresión *agudeza del ingenio* es una expresión que, si bien típicamente barroca, emplea Descartes en las *Regulae*. La ironía spinoziana es, entonces, hiperbólica: hasta el propio léxico del adversario es impugnado como *ingenioso*. ¿Quiere eso decir que en el fondo Descartes habría sido más un *literato* que un *filósofo*?

El caso es que más allá de lo brusco de la pregunta, es claro que lo que Macherey ha dado en llamar el «antihumanismo teórico de Spinoza»⁷³⁹ va claramente dirigido contra Descartes. En efecto, el filósofo francés ha procurado situar el aspecto espiritual del hombre al margen de la causalidad eficiente que rige los procesos mecánicos, esto es, naturales⁷⁴⁰. Se entiende, entonces, que cuando Spinoza alude a quienes conciben al hombre como una suerte de extraterrestre cuya esencia y operación se sustrae a las reglas y leyes que constituyen el tejido de la naturaleza, esté aludiendo también a Descartes. Y en verdad la apelación al sonámbulo en E3P2sch habría que entenderla, asimismo, en su carga anticartesiana, toda vez que funciona subvirtiendo las tesis espiritualistas y voluntaristas de las que aquel ha hecho gala⁷⁴¹. Ahora bien, esta subversión aparece, in *nuce*, en el TIE, donde ya la *ficción* es vinculada al delirio y al sueño:

Advertimos que la ficción, considerada en sí misma, no difiere mucho del sueño, excepto que en sueños no se presentan las causas que se presentan, a través de los sentidos, a los que están despiertos, en virtud de las cuales éstos coligen que dichas representaciones no son producidas, en ese momento, por las cosas exteriores. El error, en cambio, como enseguida se verá, es *soñar despiertos* y, si es muy evidente, se llama delirio⁷⁴².

No podría ser causalidad, a este respecto, que la *Ética* lleve a culmen lo que en el TIE era una nota al margen, y no podría ser casualidad que esos que sueñan o deliran sean justamente quienes siguen las tesis cartesianas. Vale la pena citar el texto *in extenso*:

Pero cuando soñamos que hablamos, creemos que hablamos por libre decisión de la mente [*ex libero mentis decreto*], y sin embargo no hablamos o, si lo hacemos, ello sucede en virtud de un movimiento espontáneo del cuerpo. Soñamos, además, que ocultamos a los hombres ciertas cosas, y ello por la misma decisión de la mente [*mentis decreto*] en cuya virtud, estando despiertos, no osamos hacer. Y siendo ello así, me gustaría mucho saber si hay en la mente dos clases de decisiones, unas fantásticas y otras libres. Y si no se quiere llevar tan

⁷³⁹ MACHEREY, P. (1998), Vol. 3, p. 7, nota 1.

⁷⁴⁰ Cfr. HUBBELING, H.G. (1981), pp. 40-41.

⁷⁴¹ Cfr. ALLENDESALAZAR, M. (1988), pp. 65-67; “El engaño de sí”, en: MOREAU, P-F. (2014), pp. 114-115.

⁷⁴² TIE, 64, nota 9 (G. II, p. 33, tr. cast, p. 101). Las cursivas son nuestras. Creemos que Lucrecio bien podría ser inspirador de la nota spinoziana: “Muchos durante el sueño revelan importantes secretos [*per somnum rebus loquuntur*], y a veces prestaron testimonio de su propio crimen. Muchos afrontan la muerte. Muchos, creyendo dar con todo el cuerpo en tierra desde un alto monte, despiertan sobresaltados y, saliendo del sueño como enloquecidos [*quasi mentibus capti*], a duras penas vuelven en sí, tan agitado está su cuerpo.” LUCRECIO. (1976), Vol.2, IV, 1118-1023, p. 86.

lejos la locura [*Quod si eo usque insanire non libet*], debe necesariamente concederse que esa decisión de la mente [*mentis decretum*] que se cree libre, no se distingue de la imaginación o del recuerdo mismo, y no es más que la afirmación implicada [*involvit*] en la idea, en cuanto que es idea (ver proposición 49 de la parte II). Y, de esta suerte, tales decisiones surgen en la mente [*in mente*] con la misma necesidad que las ideas de las cosas existentes en acto. Así pues, quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión de la mente [*ex libero mentis decreto*] sueñan con los ojos abiertos⁷⁴³.

Resulta revelador que Spinoza esté asociando las grandes tesis cartesianas al sueño y a la locura: lo que han sido grandes tesis del *celebérrimo* filósofo quedan desmontadas como sueños y locuras que se toman a sí mismas como demostraciones y principios. Ahora bien, lo revelador, a este respecto, es que las grandes experiencias de delirio que Spinoza desvela las sitúa, sobre todo, en el espacio de la afectividad. Siendo así que el puente lógico y temático entre E 1app. y E 3P2sch es claro. Como ha recordado Warren Montag, la imagen de un hombre capaz de ejercer un dominio absoluto sobre su cuerpo es, en efecto, análoga a la imagen del Dios capaz de gobernar el mundo merced a su voluntad incondicionada⁷⁴⁴. La articulación de ambas críticas nos sitúa, de una vez por todas, en condiciones óptimas para entender al hombre *in rerum natura*, y no como si estuviera en la naturaleza *veluti imperium in imperio*, es decir, según la representación que habría sido frecuente a lo largo de la historia del pensamiento. Y así, como apostilla Hampshire:

In rejecting the Christian idea of God as a transcendent creator, Spinoza was also rejecting the Christian idea that the human beings are together exceptional in nature and 'like islands' cut off from the rest of Nature by the possession of a supernatural soul. Nothing is supernatural, and the distinguished powers of *human beings*, are including their peculiar powers of human beings, *are the products of natural processes*⁷⁴⁵.

Es cierto, sin embargo, que en E 3P2sch jamás identifica Spinoza quiénes han sido los secuaces de esta mistificación, pero sin embargo durante todo el pasaje se refiere, en tercera persona del plural, a quienes creen (*credunt*), están persuadidos (*persuasi sunt*), o dicen (*dicunt*) que el espíritu domina sobre el cuerpo, y que incluso es capaz de dirigirlo. ¿A quiénes alude y, sobre todo, por qué no los identifica como tales?

Es evidente que, al margen del nombre y apellido de los hombres aludidos en la crítica spinoziana, hay un filósofo, un *celebérrimo* filósofo, que ha sostenido todas y cada una de la tesis cuya falsedad demuestra Spinoza en E 3P2, a saber: Descartes. Por lo demás, esto no queda rotundamente claro hasta E 5praef, donde nuestro filósofo retoma la crítica desplegada de E 3P2 en adelante con la intención explícita de mostrar cuánto y en qué grado puede la razón *in affectus*, pues «que no tenemos sobre ellos un dominio absoluto ya lo he demostrado antes»⁷⁴⁶. No obstante, es preciso señalar que Spinoza advierte que las mencionadas tesis no han sido sostenidas únicamente por Descartes, sino asimismo por los estoicos, los cuales:

(...) pensaron [*putarunt*] que los afectos dependían absolutamente de nuestra voluntad, que nosotros podíamos dominarlos absolutamente. Sin embargo, por la protesta de la

⁷⁴³ E 3P2sch. (G. II, p. 144; tr. cast, p.175; tr. ing, p. 282).

⁷⁴⁴ Cfr. MONTAG, W. (2005), pp. 62-64.

⁷⁴⁵ HAMPSHIRE, S. (2005), p. XXI. Las cursivas son nuestras.

⁷⁴⁶ E 5Praef. (G. II, p. 277; tr. AD, p. 243). Sobre este asunto, cfr. FERNÁNDEZ, E.: "Dominio de los afectos", en: BLANCO, J. (1999), pp. 73-112.

experiencia, que no en verdad por sus propios principios, se vieron obligados a reconocer que se requiere no poca práctica [*usum*] y tesón [*studium*] para contenerlos y reglarlos [*ad eosdem coercendum et moderandum*]. Es lo que alguno se ha esforzado en mostrar (si recuerdo bien) con el ejemplo de dos perros, a saber, uno doméstico y el otro de caza, ya que con la práctica [*usu*] pudo conseguir al fin que el doméstico se acostumbrara a cazar y el de caza, en cambio, a dejar de perseguir liebres. Esta opinión es no poco apreciada por Descartes⁷⁴⁷.

Descartes, en este sentido, no habría sino actualizado las tesis estoicas del dominio sobre los afectos. Lo curioso, o más bien sintomático, a tenor de esto, es que el ejemplo (que Spinoza atribuye a los estoicos) de los perros es prácticamente idéntico al que Descartes emplea para explicar que «aquellos que tienen las almas más débiles podrían adquirir un dominio muy absoluto sobre todas sus pasiones sabiendo adiestrarlas y conducir las»⁷⁴⁸.

10. *Conatus* y conocimiento.

“Pero mi tristeza es sosiego
porque es natural y justa
y es lo que debe haber en el alma
cuando piensa que existe
y las manos cogen flores sin darse cuenta”.

(Alberto Caero)

Como ya pudimos señalar anteriormente, el desarrollo del conocimiento debe contemplarse en términos de proceso epigenético. Si hay inadecuación más bien que adecuación del conocimiento es porque el conocimiento adecuado no constituye jamás un presupuesto, sino un resultado que es siempre fruto de un esfuerzo en común. Y sin embargo, ocurre que «cada cosa se esfuerza, en cuanto es en sí [*quantum in se est*], por perseverar en su ser»⁷⁴⁹. Es preciso advertir la decisiva importancia de la fórmula *quantum in se est*. Cada cosa es, en efecto, una dosis de la potencia de Dios; una manera, un modo en que éste se expresa con una *cierta y determinada cadencia*⁷⁵⁰. A

⁷⁴⁷ E 5Praef. (G. II, pp. 277-278; tr. cast, pp. 329-330; tr. AD, p.243; tr. ing. p. 365).

⁷⁴⁸ PA, art.50 (AT, XI, 370; tr. C. Bergés, p. 124).

⁷⁴⁹ E 3P6 (G. II, p. 146; tr. cast, p. 177): “Unaquaque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur”. Para la traducción de este pasaje, cfr. EZQUERRA, J. (2014), p. 68; MADANES, L. “Moral y muerte: examen de algunas referencias de Unamuno a Spinoza”, en: DOMÍNGUEZ, A. (1990), pp. 448-449; MATHERON, A. (1988), p. 9. Para las ocurrencias del verbo *conor* (un total de 144) y del verbo *persevero* (un total de 25), cfr. GUERET, M. & TOMBEUR, P. & ROBINET, A. (1977), pp. 74-76, p. 256. Para las fuentes filosóficas, fundamentalmente estoicas, pero no sólo, de la noción spinoziana de *conatus*, cfr. WOLFSON, H.A. (1961), Vol. 2, pp. 195-204.

⁷⁵⁰ Si bien el verbo *participo*, que traduce el griego *μετ-έχω*, únicamente aparece sólo en dos ocasiones en E 4, parece claro que esta tesis tiene un linaje aristotélico manifiesto: “Y es que para todos los vivientes que son perfectos (es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea) la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismo (si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta) con el fin de participar [*metéjosin*] de lo eterno y lo divino en cuanto pueden [*é dýnantai*]. Todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente”. La diferencia crucial a este respecto, entre Aristóteles y Spinoza reside en el papel asignado a la finalidad. Aristóteles, en efecto, no extiende a todas las cosas una tal participación en lo eterno y lo divino justo porque cada naturaleza está jerarquizada en función del fin al que responde. Para Spinoza, empero, todo ser es perfecto justo por el hecho de ser. Cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), p. 249; ARISTÓTELES. (1907), DA, II: 4; 415 a 27- 415 b 12, p. 62 (tr. T. Calvo, con una ligera modificación).

tenor de esto, es preciso considerar el principio de causalidad externa, en virtud del cual se dice que todo lo que es finito es *coactus*⁷⁵¹, desde un punto de vista relativo. Tomar este principio de causalidad externa de modo absoluto supondría arrebatar a las cosas singulares su potencia, es decir, negarles toda realidad.

Es por ello por lo que se impone considerar el principio de causalidad externa en términos de una causalidad múltiple. En consecuencia, nada será absolutamente interno ni absolutamente externo: habrá, en efecto, regímenes de causalidad adecuada en los que los individuos sean y operen con una relativa autonomía, así como habrá regímenes de causalidad inadecuada o parcial en la que los individuos sean y operen con una relativa heteronomía. En cualquier caso, es manifiesto que «ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior»⁷⁵². Así pues, cada cosa singular afirma su esencia al tiempo que «se opone a todo aquello que pueda suprimir [*tollere*] su existencia»⁷⁵³. En consecuencia, la cosa y su esfuerzo o tendencia (*conatus*) por perseverar son rigurosamente idénticas: «El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la cosa misma»⁷⁵⁴. De modo que el límite de la cosa será un límite variable, puesto que dependerá de su comercio con lo otro. Incluso aunque Spinoza se sirva del término *forma* en E 2 es claro que esa forma no representa, a la aristotélica, el culmen o la clausura de la potencia. Y así, como ha escrito Deleuze:

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 más⁷⁵⁵.

El latín *conatus* puede considerarse como traducción del griego ὄρμη, cuyo significado es tendencia o impulso⁷⁵⁶. Sin ir más lejos, se trata de un término que aparece en Aristóteles para señalar qué diferencia hay entre las cosas que son por *naturaleza* y las cosas que proceden del *arte*. Las cosas que proceden del arte, dice Aristóteles, «no tienen ninguna tendencia innata al cambio»⁷⁵⁷. Ahora bien, justamente es ese distingo entre arte y naturaleza el que Spinoza ha abolido negando la finalidad⁷⁵⁸. Y es que para nuestro autor no existen cosas animadas e inanimadas, toda vez que la ley del *conatus* se extiende al conjunto de las cosas singulares y, por tanto, no hay cosa singular que no esté viva⁷⁵⁹.

⁷⁵¹ Cfr. E 1Def7 (G. II, p. 46).

⁷⁵² E 3P4 (G. II, p. 145; tr. cast, p. 176). El influjo lucreciano es aquí manifiesto: “Pero ahora, siendo distintos los nexos que ensamblan los elementos y eterna su materia, las cosas permanecen incólumes [*incolumi remanent*] hasta que chocan con una fuerza lo bastante violenta para deshacer su tejido [*textura*]”. LUCRECIO (1976), Vol. 1, I, 244-247. Cfr. Vol. 1, II, 946-954, p. 221

⁷⁵³ E 3P6dem (G. II, p. 146; tr. cast, p. 177).

⁷⁵⁴ E 3P7 (G. II, p. 146; tr. AD, p. 133). Cfr. CM, I, cap. 6 (G. I, p. 248); CM, II, cap. 6 (G. I, p. 260).

⁷⁵⁵ DELEUZE, G. (2008), p. 380.

⁷⁵⁶ Cfr. WOLFSON, H.A. (1961), Vol. 2, pp. 196-197.

⁷⁵⁷ ARISTÓTELES. (1996), *Physica*, II, 192b 18, p. 34. El término ὄρμη aparece también en *Metaphysica*, V, 1023a 9.

⁷⁵⁸ Cfr. “Spinoza y Epicuro: la física”, en: MOREAU, P-F. (2014), p. 37.

⁷⁵⁹ Cfr. WOLFSON, H.A. (1961), Vol. 2, p. 200. Sobre el concepto de vida en Spinoza, cfr. DOMÍNGUEZ, A.: “Actitud de Spinoza ante la vida y la muerte”, en: DOMÍNGUEZ, A. (2002), pp. 94-101. Como escribe Hampshire: “La importancia de esta doctrina del *conatus* (...) consiste en que atempera una explicación del mundo físico que, de otro modo, parecería demasiado crudamente mecánica o atomística. Y es que su descripción (...) está mucho más cerca de la biología y física modernas”. HAMPSHIRE, S. (1982), pp. 57, 59.

Es evidente, por otro lado, que la noción de *conatus* guarda esencial relación con la idea de inercia física⁷⁶⁰. Y sin embargo, por el propio modo en que Spinoza demuestra E 3P6, no se trata de una concepción pasiva de las cosas en virtud de la cual la inercia sería reductible a la resistencia que un cuerpo opone a otros cuerpos:

(...) todas las cosas singulares son modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera (por el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I), esto es (por la Proposición 34 de la Parte I), cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios es y actúa [*agit*], y ninguna cosa tiene en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida o suprimida [*tollat*] de su existencia (por la Proposición 4 de esta Parte), sino que, por el contrario, se opone a todo aquello que puede suprimir [*tollere*] su existencia (por la Proposición anterior), y, de esta suerte, se esfuerza cuanto puede y es en sí [*in se est*] por perseverar en su ser⁷⁶¹.

Es menester advertir la radicalidad del planteamiento spinoziano, toda vez que la identidad entre *potentia* y *conatus* (*potentia sive conatus*, escribe Spinoza), acaso la aplicación a escala de la identidad entre Dios y Naturaleza, arrastra consecuencias demoledoras para toda consideración esencialista de la realidad⁷⁶². En efecto, si la tendencia de la cosa coincide, asimismo, con su esencia actual, es manifiesto que los distintos regímenes cognoscitivos habrán de contemplarse como regímenes de perseverancia. No cabe, entonces, corte alguno entre vida y conocimiento:

La mente [*mens*], 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 suyo⁷⁶³.

Conque si la vida y el conocimiento no son sino ritmos o modulaciones de la tendencia a perseverar, nada extraño si tanto lo bueno como lo malo habrán de definirse en función de las investiduras del *conatus*:

(...) 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 deseamos⁷⁶⁴.

Es claro, pues, que el bien y el mal no preexisten como referentes a los cuales las modulaciones del *conatus* habrían de ajustarse de una u otra manera. Más aún: no podría hablarse propiamente del bien y del mal, y sí de lo bueno y de lo malo entendidos como factores de aumento o mengua de potencia⁷⁶⁵. Es por ello por lo que conviene designar con arreglo a un léxico riguroso tales factores como *tránsitos* a una mayor o a una menor potencia⁷⁶⁶, esto es, como *alegrías* o *tristezas* en las que, por cierto, se pone en juego todo el ser:

⁷⁶⁰ Como había escrito ya Descartes, “cada cosa tiende, en cuanto está en ella [*quantum in se est*], a permanecer en el mismo estado en que está”. *Principia*, II, 43 (AT, VIII, 66). Sobre la mecánica cartesiana, cfr. CLARKE, D.M. (1986), pp. 219-241; SHEA, W.R. (1991), pp. 387-441.

⁷⁶¹ E 3P6dem (G. II, p. 146; tr. cast, p. 177).

⁷⁶² Cfr. ALBIAC, G. (2013), p. 458 (nota 152), p.480; EZQUERRA, J. (2014), pp. 127-128.

⁷⁶³ E 3P9 (G. II, p. 147; tr. cast, p. 178).

⁷⁶⁴ E 3P9sch (G. II, p. 148; tr. cast, p. 179).

⁷⁶⁵ Sobre el criterio ético de lo bueno y lo malo en Spinoza, cfr. DELEUZE, G. (2001), pp. 42-56.

⁷⁶⁶ Tales *tránsitos* son indicados en la *Ética* con el muy frecuente empleo de los verbos *augeo* (36 ocurrencias) y *juvo* (36 ocurrencias), si se trata de alegrías; y de *minuo* (35 ocurrencias) y *coerceo* (89

La idea de todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o refrena [*coerctet*] la potencia de actuar [*agendi potentiam*] de nuestro cuerpo, a su vez aumenta o disminuye, favorece o refrena [*coerctet*], la potencia de obrar de nuestra mente [*mentis nostrae*]⁷⁶⁷.

Que cada individuo expresa o despliega su potencia sin resto, ya que toda potencia está siempre ya en acto, es claramente una tesis dirigida contra Descartes, que ya desde el segundo artículo de *Las pasiones del alma*, se resiste, por así decir, a atribuir acción al cuerpo:

Considero, además, que no reparamos en que ningún *sujeto* obra más *inmediatamente* contra nuestra alma que el cuerpo al que está unida, y que por consiguiente debemos pensar que lo que en ella es una *pasión* es generalmente en él una *acción*; de suerte que no hay mejor camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones que examinar la diferencia existente entre el alma y el cuerpo, a fin de conocer a cuál de los dos se debe atribuir cada una de las funciones que hay en nosotros⁷⁶⁸.

Del mismo modo que en las *Meditationes*, para Descartes lo fundamental es, de nuevo, distinguir qué concierne a lo mental y qué a lo físico. En el caso de Spinoza, tan pronto como existe identidad entre lo mental y lo corpóreo, la distinción, a lo sumo, funciona a nivel analítico o de nomenclatura. El *conatus*, así las cosas, pone en juego ambos planos de existencia y operación de cada individuo:

Este esfuerzo, cuando se refiere a la mente sola [*ad mentem*], se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez a la mente [*ad mentem*] 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 hacer [*ad agendum*]. 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*⁷⁶⁹.

Como ya indicamos, para Spinoza la potencia con que un individuo persevera en la existencia es variable, toda vez que depende de su comercio con el entorno. La vida de las cosas singulares es, si se nos permite la expresión, la vida de *esencias transeúntes*:

Vemos, pues, que la mente puede tolerar [*posse pati*] grandes cambios, y transitar [*transire*] ya a una mayor perfección, ya a una menor, y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza⁷⁷⁰.

Considerando que la individualidad humana es siempre compleja, es evidente que el hombre puede ser afectado y dispuesto de múltiples maneras. Bien es cierto que cada cosa singular es realidad afectante a la vez que afectada, esto es, realidad siempre ya inserta en un tejido de relaciones en virtud de las cuales, y aun con oscilaciones, puede perseverar en su ser. Entonces, si bien existen unos afectos primarios que serían el

ocurrencias). Cfr., en orden de mención, GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), pp. 47-48, pp. 192-193, p. 213, pp. 60-61.

⁷⁶⁷ E 3P11 (G. II, p. 148; tr. cast, p. 180).

⁷⁶⁸ PA, art. 2 (AT, XI, 328; tr. C. Bergés, p. 101). Las cursivas son nuestras.

⁷⁶⁹ E 3P9sch. (G. II, pp. 148-149; tr. cast, p. 179).

⁷⁷⁰ E 3P11sch. (G. II, pp. 148-149; tr. cast, p. 180).

deseo (*cupiditas*), la alegría (*laetitia*)⁷⁷¹ y la tristeza (*tristitia*), es menester considerar cómo los restantes surgen de éstos tres. Es por ello por lo que, en el límite, habrá tantas alegrías o tristezas como variaciones admita la esencia de un individuo dado. Ello justifica, por ejemplo, que cuando el afecto de alegría sea referido tanto a la mente como al cuerpo, Spinoza lo llame placer (*titillatio*)⁷⁷² o jovialidad (*hilaritas*); así como que cuando el afecto de tristeza sea asimismo referido al cuerpo y a la mente, lo llame dolor vel melancholia⁷⁷³. Como ha mostrado Wolfson, Spinoza ha tomado la pareja de términos *laetitia-tristitia* de la traducción latina de *Las pasiones del alma* cartesianas, términos que traducen, respectivamente, *joye* y *tristesse*. De hecho, de las 48 pasiones que refiere Spinoza en E 3, las primeras 43 están tomadas, al menos en lo que concierne a su nomenclatura, de dicha traducción⁷⁷⁴.

Y sin embargo, si bien el léxico de las pasiones spinozistas es en buena medida cartesiano, su teoría de las pasiones supondrá la ruina, en primer lugar, de la separación funcional del alma y el cuerpo que Descartes se afanó en establecer. Es en este sentido que para Spinoza se da, por ejemplo, un régimen relativamente productivo de la *imaginatio* que comunica la actividad de la mente y el cuerpo: ««La mente [*mens*] se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de

⁷⁷¹ Como escribe Jesús Ezquerro, “la palabra *laetitia* era usada en la antigua Roma para designar el vigor, la fecundidad, la exuberancia de la naturaleza, su fuerza vital. Por ejemplo, las *Georgica* de Virgilio empiezan así: «Quid faciat laetas segetes», Qué hace fértiles los campos, y Catón opone *ager laetus* a *ager siccus*, es decir, el campo *fecundo* al campo yermo”. EZQUERRA, J. (2014), p. 101. Como es sabido, Spinoza poseía en su biblioteca nada menos que tres ediciones de las obras completas de Virgilio. Cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), pp. 207, 218, 219. Digamos además que en Lucrecio es relativamente frecuente el uso del sustantivo *laetitia*, así como del adjetivo *laetus* para designar, justamente, el aspecto productivo de la naturaleza, *las fuerzas de Venus*. Una expresión especialmente conspicua y frecuente de Lucrecio es, sin ir más lejos, *pabula laeta*, es decir, *lozanos pastos*. No obstante, para lo que aquí nos interesa, bastará con considerar el pasaje que sigue: “Muchas veces, en efecto, enferma [*aegret*] el cuerpo exterior y visible, mientras otra parte latente en nosotros es feliz [*laetatur*]; y también muchas veces sucede, a la inversa, que el que es desgraciado de espíritu se regocija [*laetatur*] en todo su cuerpo; tal como a un enfermo puede dolerle el pie, y acaso su cabeza no siente molestia [*dolore*] alguna. Además, cuando están sumidos en el blando sueño los miembros y el pesado cuerpo yace extendido, insensible, hay algo, sin embargo, en nosotros que entre tanto se agita de mil modos y recibe en sí los movimientos del gozo y los estériles cuidados del corazón [*laetitiae motus et curas cordis inanis*]”. LUCRECIO. (1976), Vol. 1, III, 106-115, pp. 247, 249. Para el término *alegría*, cfr. DE COVARRUBIAS, S. (1994), pp. 55-56.

⁷⁷² Es preciso considerar la connotación *táctil* que el término *titillatio* tiene en latín. Dentro de una física que postula que es imposible relación sin contacto, esta apuesta léxica de Spinoza no nos parece irrelevante. El propio Lucrecio, fiel a Epicuro, entiende que el sentido fundamental de lo humano es el tacto. Y no por casualidad, toda vez que el tacto es el sentido privilegiado para entender una naturaleza donde no cabe interacción sin choque o encuentro entre las cosas: “Hay también átomos de los que no puede pensarse rectamente que sean lisos ni del todo corvos, con púas ganchudas, sino más bien con ganchillos salientes, capaces más de cosquillar los sentidos que de herirlos [*titillare magis sensus quam laedere possint*]: de esta clase es el sabor del tartrato y la ínula. En fin, que el fuego ardiente y la helada escarcha nos punzan los sentidos con agujones distintos, nos lo revela el tacto del uno y de la otra. El tacto [*tactus*], sí, el tacto, ¡oh santos poderes divinos! es el sentido del cuerpo, sea que un objeto extraño se insinúe, sea que un producto de nuestro organismo nos duela o nos deleite escapándose por el acto fecundo de Venus, sea que un choque ponga en conmoción los átomos del propio cuerpo y con su tumulto confundan el sentido”. LUCRECIO. (1976), Vol. 1, II, 429, p. 187. No parece, por otro lado, irrelevante que en la traducción latina de la *Dioptrique* cartesiana, concretamente en el contexto de una explicación mecánica del sensorio humano en su relación con el alma, aparezca el término *titillatio*, que traduce el francés *chatouillement*. Cfr. *Dioptrique*, VI (AT, VI, 606).

⁷⁷³ Sobre la melancolía en Spinoza, cfr. “Prudencia y melancolía”, en: TATIÁN, D. (2014), pp. 63-69. Para la melancolía, una de las pasiones centrales del barroco, cfr. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F. (2007).

⁷⁷⁴ Cfr. WOLFSON, H.A. (1961), pp. 207-210.

actuar [*potentia agendi*] del cuerpo»⁷⁷⁵. Incluso en un régimen de causalidad inadecuada en que el individuo es y opera, *quantum potest*, elaborando afecciones externas, es claro que siempre hay una actividad, un trabajo del individuo. Es por ello por lo que Spinoza está aplicando el modelo de la alucinación perceptiva (E 2P16-P18) en un espacio que es ahora el de la propia relación afectiva, al margen, incluso, de que sean relaciones humanas. De tal modo que lo que aquí está en juego no es ya si la percepción espontánea de los cuerpos se ajusta a un esquema delirante, sino si la afección externa aumenta o favorece nuestra potencia. Se trata, pues, de discernir qué imaginaciones convienen a nuestra naturaleza, y cuáles no; y se trata, asimismo, de operar el esfuerzo de sustraerse a las imaginaciones que redundan en mengua de nuestra potencia. Y así: «el que ama se esfuerza necesariamente por tener presente y conservar la cosa que ama, y, al contrario, el que odia se esfuerza por apartar y destruir la cosa que odia»⁷⁷⁶.

Existe, por tanto, una disposición o una tendencia (*dispositio seu conatus*) a eliminar todo aquello que frena y mengua nuestra potencia. La *mens*, en definitiva, intenta que la afección no inhiba la potencia del cuerpo del cual es idea:

Cuando la mente imagina aquellas cosas que disminuyen o refrenan [*coercent*] la potencia de actuar [*potentia agendi*] del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras cosas que excluyan la existencia de aquéllas⁷⁷⁷.

De ahí la *aversión* que la mente tiene por aquello que imagina o advierte como nocivo. Naturalmente, todos estos hechos siguen una casualidad cierta, y ya desde E 3praef ha aclarado Spinoza que la conducta humana es, *de iure*, plenamente inteligible; lo que quiere decir que observa reglas y leyes. Así las cosas, e independientemente del grado de conocimiento que impliquen las acciones humanas, es claro que la elaboración de los afectos sigue unas leyes de *asociación*⁷⁷⁸ y *semejanza*⁷⁷⁹ a cuyo través los individuos pueden, en un primer momento, reconocerse entre sí. Y si bien el reconocimiento entre los individuos puede sentar las bases del conocimiento por nociones comunes, es claro que reconocimiento y conocimiento no son lo mismo. Si bien ello no es óbice para que los solos vínculos asociativos y de semejanza, por más que no incluyan el conocimiento de la causa eficiente, tengan efectos del todo reales. En definitiva, ni las alegrías ni las tristezas que experimentamos precisan de un conocimiento claro para ser tales, es decir, los afectos tienen, nunca mejor dicho, *carta de naturaleza*.

No será sorpresa, pues, que la vida común halle en la fluctuación del ánimo (*fluctuatio animi*) una de sus más habituales modulaciones. Los seres humanos, así las cosas, son *como niños*:

Pues la experiencia nos muestra que los niños, a causa de que su cuerpo está continuamente como en equilibrio [*veluti in aequilibrio*], ríen o lloran por el mero hecho de ver reír o llorar

⁷⁷⁵ E 3P12 (G. II, p. 150; tr. cast, p. 182).

⁷⁷⁶ E 3P13sch. (G. II, p. 150; tr. cast, p. 183).

⁷⁷⁷ E 3P13 (G. II, p. 150; tr. cast, p. 182).

⁷⁷⁸ “Si la mente [*mens*] ha sido afectada una vez por dos afectos simultáneamente [*simul*], cuando más tarde sea afectada por uno de ellos, también será afectada por el otro”. E 3P14 (G. II, p. 151; tr. cast, p. 183).

⁷⁷⁹ “En virtud del solo hecho de imaginar que una cosa es semejante en algo a un objeto que suele afectar a la mente [*mentem*] de alegría o tristeza, aunque eso en que se asemejan no sea la causa eficiente de tales afectos, amaremos u odiaremos esa cosa”. E 3P16 (G. II, pp. 152-153; tr. cast, p. 185).

a otros, desean imitar en seguida todo cuanto ven hacer a los demás, y, en fin, quieren para ellos todo lo que imaginan que deleita a los otros⁷⁸⁰.

Si la *fluctuatio animi* es tan recurrente es porque la constitución de los individuos responde a un modelo de casualidad múltiple en el cual, literalmente, el individuo es construido por el entrecruzamiento de las potencias a las cuales se halla expuesto de continuo:

Pues el cuerpo humano (*por el Postulado 1 de la Parte II*) está compuesto de muchísimos individuos de diversa naturaleza, y, de esta suerte (*por el Axioma 1, que sigue al Lema 3, que sigue –véase- a la Proposición 13 de la parte II*), puede ser afectado de muchas y distintas maneras, también podrá afectar de muchas y distintas maneras, por consiguiente, a una sola y misma parte del cuerpo. Por ello, podemos concebir fácilmente que un solo y mismo objeto pueda ser causa de muchos y contrarios afectos⁷⁸¹.

Y es que, en efecto, los individuos son literalmente contruidos por las afecciones que experimentan, no habiendo entonces distinción entre el individuo y sus afectos: «Un afecto cualquier de un individuo discrepa [*discrepat*] del afecto de otro tanto cuanto difiere la esencia del uno de la esencia del otro»⁷⁸². Los afectos, como ya indicamos, son el *temple* y el *ritmo* de los individuos, de tal manera que poseen una dimensión espacio-temporal que permite a los individuos ubicarse en un entorno dado. O dicho de otro modo: los afectos tienen una duración, y esa duración constituye a los individuos mientras sea tal:

(...) la constitución del cuerpo o el afecto es lo mismo [*corporis constitutio, seu affectus idem est*], sea la imagen de una cosa pretérita o futura, sea la de una presente. Y de este modo, el afecto de alegría o tristeza es el mismo, ya la imagen lo sea de una cosa pretérita, ya lo sea de una cosa presente⁷⁸³.

Que lo decisivo no es, entonces, la verdad de la afección, sino la potencia con que es capaz de durar, de producir efectos sobre el individuo:

Llamo aquí pasada o futura a una cosa en cuanto que hemos ido o seremos afectados por ella; por ejemplo en cuanto que la vimos o veremos, nos repuso o repondrá, nos dañó o dañará, etc. Pues, en cuanto que la imaginamos así, afirmamos su existencia, es decir, que el cuerpo no es afectado por un afecto que excluya la existencia de la cosa; y por tanto (*por 2/17*), el cuerpo es afectado por la imagen de esa cosa como si la cosa estuviera presente⁷⁸⁴.

Reaparece, en consecuencia, el problema de la alucinación, esta vez bajo la forma del juego irónico entre la expectativa del individuo y unos hechos susceptibles de desmentirla. Nada raro, pues, si a menudo sucede que los afectos son *inconstantes*, ya que en un régimen de causalidad inadecuada es harto complicado cerciorarse de que las cosas ocurrirán con arreglo a una previsión. La variabilidad de los individuos, su permanente exposición a las fluctuaciones del ánimo, es tanta como la variabilidad de los afectos que experimentan. Se entiende entonces cómo unos afectos pueden surgir de otros, aun siendo todos ellos modulaciones del deseo y de la alegría y la tristeza:

⁷⁸⁰ E 3P32sch. (G. II, p. 165; tr. cast, p. 199).

⁷⁸¹ E 3P17sch. (G. II, p. 154; tr. cast, p. 186). Cfr. BALIBAR, E. (2009), pp. 16-19; ALBIAC, G. (2011), pp. 239-240.

⁷⁸² E 3P57 (G. II, p. 186; tr. cast, p. 222).

⁷⁸³ E 3P18dem (G. II, p. 154; tr. cast, pp. 186-187).

⁷⁸⁴ E 3P18sch1. (G. II, p. 154; tr. AD, pp. 139-140).

En virtud de lo que acabamos de decir, entendemos qué son la esperanza, el miedo, la seguridad, la satisfacción y el remordimiento de conciencia [*conscientiae morsus*]. En efecto: la *esperanza* no es sino *una alegría inconstante, surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos*. Por el contrario, *el miedo es una tristeza inconstante, surgida de la imagen de una cosa dudosa*. Si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la *seguridad*, y del miedo, la *desesperación*; es decir, *una alegría o tristeza surgida de la imagen de una cosa que hemos temido o esperado*. La *satisfacción*, a su vez, es *una alegría surgida de la imagen de una cosa pretérita de cuya realización hemos dudado*. El *remordimiento de conciencia* [*conscientiae morsus*], por último, *es una tristeza opuesta a la satisfacción*⁷⁸⁵.

De manera que parecería que el afecto funciona como principio de individuación. Ahora bien, como ha señalado Warren Montag:

El *conatus* en la *Ética* es, a un tiempo, un principio de singularización (o de individuación) y un principio de transindividuación. Las continuas interacciones con los cuerpos y fuerzas que le son externas son condición de existencia de cualquier cosa, y en tanto que tales son inevitables, pero tales encuentros acarrear tanto riesgos como beneficios⁷⁸⁶.

No nos parece que se trate de un concepto forzado o excesivo el de *transindividualidad*. No, al menos, considerando que en realidad la estructura del afecto puede llegar a ser sobremanera compleja y funcionar como una relación móvil y susceptible de ampliar su alcance, esto es, su capacidad para conectar y ordenar términos singulares. Y así, como ha escrito Balibar, se da entre los hombres una:

(...) continua comunicación o circulación de los afectos entre individuos, que es además el proceso en el que se refuerza cada afección individual. Este es claramente un proceso, como la doble cara de Jano, colectivo y personal, en el que son creadas tanto las “identidades” colectivas como personales⁷⁸⁷.

10.1. El papel del cerebro en el conocimiento.

Sorprende, a primera vista, el escaso empleo del término *cerebrum* en la *Ethica*. Más aún: de las nueve ocurrencias que registra, seis se insertan en un contexto de polémica anticartesiana⁷⁸⁸. Las tres restantes, empero, aparecen en la crítica de las ficciones teleológicas que perpetra E 1praef, es decir allí donde Spinoza explica que la creencia en la finalidad guarda estrecha relación con la *disposición del cerebro* que enjuicia de un modo delirante. Al margen de las referencias aludidas, no encontramos en la *Ethica* la asignación de ningún papel decisivo del cerebro en la elaboración del pensamiento.

⁷⁸⁵ E 3P18sch2. (G. II, p. 155; tr. cast, pp. 187-188). Hemos preferido verter *conscientiae morsus* en su literalidad, con el fin de conservar la etimología. Cfr. DE COVARRUBIAS, S. (1994), “morder”: p. 763, “remorder”: p. 859. Atilano Domínguez vierte el par *gaudium-conscientiae morsus* por *grata sorpresa-decepción*; Shirley, en cambio, apuesta por traducir *joy and disappointment*; y, finalmente, Matheron propone *hereuse surprise et échec inattendu*. Cfr., en orden de mención, SPINOZA, B. (2000), p. 140; SHIRLEY, S. (2002), pp. 288-289; MATHERON, A. (1988), p. 128.

⁷⁸⁶ MONTAG, W. (2007), p. 58.

⁷⁸⁷ BALIBAR, E. (2009), p. 52.

⁷⁸⁸ Cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), p. 57. Los pasajes en que el término funciona en el contexto de polémica anticartesiana son los que siguen: E 2P48sch, en el contexto de una crítica del conocimiento entendido como representación, y E 5Praef en el contexto de una refutación del dualismo cartesiano.

¿Quiere eso decir que Spinoza habría reconocido, aunque fuera por omisión, que el pensamiento puede darse sin cerebro?

El asunto es que el término *cerebrum* es poco frecuente en la pluma de Spinoza, y de hecho el monumental léxico de Emilia Giancotti únicamente registra quince ocurrencias del mismo, repartidas entre PPC, CM, TIE y E⁷⁸⁹. No registra, eso sí, las tres ocurrencias en el TTP⁷⁹⁰ y la única y exclusiva en la epístola 76 dirigida al mentecato Albert Burgh⁷⁹¹. Vamos por partes.

En el TTP el término *cerebrum* aparece ligado a una crítica de la imaginación profética que pretende establecer la realidad efectiva de la misma. El modo en que los profetas se representaron a Dios tendría que ver, entonces, no con una revelación sobrenatural, sino con la *dispositio imaginationis* de cada profeta. El caso de Moisés, sin embargo, habría sido otro:

(...) como Moisés no había formado (como ya he dicho) en su cerebro ninguna imagen de Dios, y Dios tan sólo se revela a los profetas (como también he probado) según la disposición de sus imaginaciones, Dios no se le apareció bajo ninguna imagen. Y esto sucedió, repito, porque repugnaba a la imaginación de Moisés⁷⁹².

Por otro lado, dicho término aparece también allí donde se recupera la crítica de la adulteración y forzado de las Escrituras desplegada, fundamentalmente, en TTP VII. La voluntad obstinada y obcecada de retorcer las Escrituras y ajustarlas sin escrúpulo alguno es en ocasiones tamaña que plantea incluso un dilema moral: «¿Qué hacer con quienes no ven más que lo que les agrada? ¿Qué es esto digo, sino negar la misma Escritura y forjar otra con su propio cerebro?»⁷⁹³. En cualquier caso, no parece que el pensamiento se confunda con el cerebro, pues si Cristo puede ser llamado, en rigor, filósofo es porque conoció por nociones comunes, conocimiento imprescindible toda vez que éste pretendía enseñar al género humano y no sólo a los judíos. Y es que, en efecto, «una cosa se entiende propiamente cuando es percibida por la pura mente, sin ayuda de palabras e imágenes»⁷⁹⁴.

No obstante, la ocurrencia quizá más relevante del término que nos ocupa la hallamos en la célebre epístola 76. En ella, Spinoza replica a un enloquecido y fascinado Burgh que había preguntado al filósofo cómo podía saber que su filosofía era la verdadera:

Si, en cambio, me pregunta usted cómo sé eso, le contestaré del mismo modo que sabe usted que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; y que con esto basta, no lo negará nadie *que tenga el cerebro sano y no sueña con espíritus inmundos, que nos inspiran ideas falsas similares a las verdaderas*, ya que lo verdadero es índice de sí mismo y de lo falso⁷⁹⁵.

⁷⁸⁹ Cfr. GIANCOTTI, E. (1970), Vol. 1, p. 140.

⁷⁹⁰ Cfr. TTP, II, 2 (G. III, p. 40, 6); TTP, VIII, 1 (G. III, p. 118, 3); TTP, VIII, 2 (G. III, p. 123, 14).

⁷⁹¹ Cfr. EP 76 (G. IV, p. 320, 5).

⁷⁹² TTP, II, 2 (G. III, p. 40, tr. cast, p. 110).

⁷⁹³ TTP, VIII, 2 (G. III, p. 123; tr. cast, p. 231).

⁷⁹⁴ TTP, IV, 2 (G. III, p. 65; tr. cast, p. 146).

⁷⁹⁵ EP 76 (G. IV, p. 320; tr. cast, p. 397). Las cursivas son nuestras.

En realidad, la referencia al cerebro y al sueño no haría sino retomar lo que constituye un lugar común para Spinoza ya desde el TIE, a saber, la crítica de las alucinaciones⁷⁹⁶. Ahora bien, para lo que aquí nos interesa, ¿en qué sentido tener el cerebro sano capacitaría para entender un teorema de la geometría? Creemos que no queda especialmente clara en Spinoza la relación entre pensamiento y cerebro, y que ello es indicio de la posición anticartesiana de nuestro autor. En efecto, si bien tanto para Descartes como para Spinoza el pensamiento no es reducible al cerebro ni es explicable en términos puramente mecánicos⁷⁹⁷, es claro que para Spinoza el pensamiento no tiene lugar en una glándula pineal que, inexplicablemente, comunicaría lo mental y lo físico. No es causal que Spinoza advierta, con evidente sarcasmo, que la, por así decir, solución cartesiana del problema sería apenas creíble si no fuera tan aguda:

Verdaderamente, no puedo dejar de asombrarme de que un filósofo que había establecido [*statuerat*] firmemente no deducir nada sino de principios evidentes de por sí, ni afirmar nada que no percibiera clara y distintamente, y que había censurado tantas veces a los escolásticos el que hubieran querido explicar cosas oscuras mediante cualidades ocultas, parta de una hipótesis más oculta que cualquier cualidad oculta⁷⁹⁸.

No obstante, si bien Spinoza se limita, en el prefacio de E 5 a exponer el dualismo cartesiano tal y como es expuesto en *Las pasiones del alma*, no ha sido ésta la única obra en que Descartes ha arriesgado una explicación mecánica de la interacción entre la máquina y el espíritu apelando al movimiento de los espíritus animales⁷⁹⁹. Como ya pudimos indicar, Spinoza poseía en su biblioteca, además de una traducción latina de *Las pasiones del alma*, traducciones de la *Dióptrica* y del *Tratado del hombre*, obras ambas en las que se ensaya una explicación mecánica de los procesos neuroperceptivos. Y además, en las dos últimas obras mentadas se plantea el problema del papel del espíritu en el conocimiento, problema que se agrava tan pronto como el modelo explicativo es un modelo mecánico donde toda interacción lo es por contacto:

Ya sabemos que es el alma quien siente y no el cuerpo, pues se observa que, cuando está en éxtasis o entregada a una profunda contemplación, el cuerpo permanece sin sentimiento, aunque diversos objetos la exciten. Y se conoce que esto no es propiamente en cuanto ésta reside en los miembros que sirven de órganos a los sentidos exteriores, sino en tanto que reside en el cerebro, órgano en el que se ejerce esa facultad que llaman sentido común. Afirmo tal, pues se observan heridas y enfermedades que, no atacando sino al cerebro, impiden generalmente todos los sentidos, aunque el resto del cuerpo no deje por ello de estar animado⁸⁰⁰.

Ocurre entonces que, si bien es el alma el sujeto de la sensación, ésta no siente sino a través del cuerpo; siendo así que el cuerpo humano ha de contemplarse como una suerte de conjunto de circuitos regidos por leyes mecánicas⁸⁰¹. Y, naturalmente, ni el cerebro ni la propia glándula pineal se sustraen a dichas leyes:

⁷⁹⁶ Cfr. 4. pp. 90-94; 9.2.1, p. 145; 9.2.2, pp. 145-147.

⁷⁹⁷ No podía ser, a este respecto, más sintomática la ausencia total del término *machina* en la *Ética*.

⁷⁹⁸ E 5Praef. (G. II, p. 279; tr. cast, p. 331).

⁷⁹⁹ Sobre este asunto, cfr. WILLIAMS, B. (2012), p. 356, pp. 365-370. En la *Ética*, el término *spiritus* aparece en diez ocasiones: todas ellas, excepto una (E 4P68sch) en el contexto de la refutación del dualismo antropológico cartesiano. Cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), p. 310.

⁸⁰⁰ *Dioptrique*, IV (AT, VI, 109; tr. cast, p. 81). Cfr. 9.1, pp. 123-125.

⁸⁰¹ Sobre el modelo mecanicista del cuerpo cartesiano, cfr. RODIS-LEWIS, G. (1990), pp. 149-167.

En relación con las partes de sangre que llegan a alcanzar el cerebro, no sólo sirven para alimentar y conservar sus sustancias, sino principalmente para producir allí un viento muy sutil, o más bien, una llama muy viva y muy pura, llamada *Espíritus Animales*. Digo tal porque es necesario conocer que las arterias por donde discurren tales partes desde el corazón, después de dividirse en infinidad de pequeñas ramificaciones y de haber compuesto estos pequeños tejidos que se extienden como un tapiz sobre el fondo de las concavidades del cerebro, se reúnen alrededor de una pequeña glándula, situada aproximadamente en la parte central de la sustancia de este cerebro, a la entrada misma de sus concavidades; tales concavidades tienen un sinnúmero de pequeños orificios por donde las partes más finas de la sangre pueden fluir hasta alcanzar el interior de esta glándula; pero tales orificios son de dimensiones tan reducidas que impiden el paso de las más groseras⁸⁰².

Ruedas y resortes, juegos de contracciones y dilataciones, todo cuanto ocurre en el cuerpo seguiría leyes mecánicas. De tal modo que el cuerpo humano se asemejaría a las fuentes de los jardines barrocos de la época. Conque los músculos y los tendones del cuerpo pueden compararse con los autómatas que regulan el movimiento de las fuentes; como pueden compararse, más concretamente:

(...) los espíritus animales con el agua que las pone en movimiento; su corazón con el manantial y, finalmente, las concavidades del cerebro con los registros del agua. Por otra parte, la respiración, así como otras actividades naturales y comunes en ella que dependen del curso de los espíritus, son como los movimientos de un reloj o de un molino, que pueden llegar a ser continuos en virtud del curso constante del agua. En tercer lugar, los objetos exteriores, cuya sola presencia actúa contra los órganos de los sentidos, determinándola por este medio a moverse de formas variadas (según estén dispuestas las partes del cerebro), son como los extranjeros, que, penetrando en algunas grutas donde se encuentran instaladas estas fuentes, causan sin saberlo los movimientos que en su presencia acontecen, pues no pueden caminar sino sobre unas determinadas losetas dispuestas de tal forma que, por ejemplo, si se aproximan cuando Diana se está bañando, harán que se oculte tras unos rosales; si persisten en su persecución, provocarán la aparición de Neptuno amenazándolos con su tridente; si se encaminan a alguna otra parte, surgirá un monstruo marino que les arrojará agua en el rostro. Estas y otras cosas parecidas pueden lograrse según el capricho de los ingenieros que las han construido⁸⁰³.

Y sin embargo, es el alma quien procesa el material que proviene de los objetos exteriores. De tal manera que la analogía no sería del todo ajustada, ya que el sistema de autómatas coordinados en que consisten las fuentes y jardines descritos por Descartes no precisarían, una vez regulados, intervención alguna de un principio espiritual:

Finalmente, cuando esta máquina posea un alma racional, estará localizada en el cerebro y su función será comparable a la del fontanero, que debe permanecer ante los registros donde se reúnen todos los tubos de estas máquinas, si desea provocar, impedir o modificar en cierto modo sus movimientos⁸⁰⁴.

El alma no sería, entonces, nada más (y nada menos) que la administradora y gestora de la máquina del cuerpo. No se cae, pues, en un materialismo, aun siendo el paradigma explicativo mecanicista, que reduzca la realidad a cuerpos, pero sin embargo se corre el riesgo de que el alma no sea, a la postre, más que la comparsa de los ritmos del cuerpo:

⁸⁰² TH (AT, XI, 129; tr. cast, pp. 60-61).

⁸⁰³ TH (AT, XI, 131; tr. cast, pp. 62-63).

⁸⁰⁴ TH (AT, XI, 131-132; tr. cast, p. 63).

Cuando [el ciego] toca algunos cuerpos con su bastón, es cierto que éstos no le envían cosa alguna, sino que dando lugar a que se mueva su bastón de modo diverso, según las diversas cualidades de estos cuerpos, producen el movimiento de los nervios de su mano y, en consecuencia, de determinadas partes de su cerebro: de aquéllas en que se originan. Esto da ocasión al alma para sentir tan diversas cualidades como variedades de movimiento se dan que sean causadas por ellos en su cerebro⁸⁰⁵.

En el caso de la visión, por otro lado, toda ella acontece según patrones mecánico-geométricos que, en principio, harían prescindible la propia noción de alma sino fuera porque el cuerpo y sus órganos no pueden, en rigor, ser activos:

(...) es el alma la que ve y no el ojo; pero el alma no ve sino por medio del cerebro, y así se explica que los frenéticos y los que duermen vean con frecuencia o estimen que ven diversos objetos que, sin embargo, no están ante sus ojos. Esto acontece cuando algunos vapores, removiendo su cerebro, disponen aquellas partes del mismo que están generalmente al servicio de la visión de igual forma que lo harían los objetos si estuvieran presentes⁸⁰⁶.

Es claro, en consecuencia, que cuando Spinoza advierte las contradicciones en que caen quienes consideran que existe un operario al margen de las operaciones o una voluntad al margen de las voliciones está pensando, ante todo, en Descartes y sus secuaces. Una vez más, las grandes tesis de la metafísica cartesiana quedan reducidas a ignorancia y malentendido:

(...) su idea de libertad se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, puesto que todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda. Efectivamente, todos ignoran lo que es la voluntad y cómo mueve al cuerpo, y quienes se jactan de otra cosa e inventan residencias y moradas del alma suelen mover a risa o a asco⁸⁰⁷.

11. Amores y odios a través de la imaginación.

“Nunca los celos, a lo que imagino –dijo Preciosa–, dejan el entendimiento libre para que pueda juzgar las cosas como ellas son: siempre miran los celosos con antojos de allende, que hacen las cosas pequeñas, grandes; los enanos, gigantes, y las sospechas, verdades”.

(Miguel de Cervantes)

Es claro que siendo cada singular humano un modo que expresa la potencia de Dios con cierta y determinada cadencia, ninguno de éstos puede existir al margen de las relaciones que pone en juego su existencia y operación. El hombre ni es sustancia (*ousía*) ni es sujeto (*hypokeímenon*), sino un conjunto de relaciones⁸⁰⁸, un *commercium* tal y como Spinoza ha establecido en el tratado de los cuerpos que sigue a E 2P13. Y es que, en efecto:

(...) se sigue, en virtud del Postulado 4 de la Parte II, que nosotros no podemos prescindir de todo lo que no es externo para conservar nuestro ser, y que no podemos vivir sin tener algún *comercio* con las cosas que están fuera de nosotros; si, además, consideramos [*spectamus*]

⁸⁰⁵ *Dioptrique*, IV (AT, VI, 114; tr. cast, p. 84). Los corchetes son nuestros.

⁸⁰⁶ *Dioptrique*, VI (AT, VI, 141; tr. cast, p. 105).

⁸⁰⁷ E 2P35sch. (G. II, p. 117; tr. cast, pp. 140-141).

⁸⁰⁸ Cfr. EZQUERRA, J. (2014), pp. 67-69; MORFINO, V. (2014), p. 36.

nuestra mente [*mentem*], vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si la mente [*mens*] estuviera aislada y no entendiera [*intelligeret*] nada que no fuera ella misma⁸⁰⁹.

Se entiende entonces que uno de los primeros empeños de cada individuo consista en afirmar la realidad de los objetos de sus alegrías, así como negar o destruir la realidad de los objetos de sus tristezas⁸¹⁰. Se trata, pues, de efectuar un esfuerzo por tornar real aquello que aumenta y favorece nuestra potencia y, a un tiempo, tornar irreal aquello que la mengua y la frena⁸¹¹; se trata de tener, en fin, un *comercio conveniente* con lo otro. De ahí que las alegrías nos compongan favorablemente con algo otro y que las tristezas nos descompongan de algo otro:

Sólo una torva y triste superstición prohíbe deleitarse [*delectari prohibet*]. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? Tal es mi regla, y así está orientado [*induxi*] mi ánimo. Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son signos [*signa*] de un ánimo impotente. Muy al contrario: cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que transitamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina. Así, pues, servirse de las cosas cuanto sea posible (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio. Quiero decir que es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomados con moderación, así como gustar de los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el ornato, la música⁸¹², los juegos que sirven como ejercicio físico, el teatro y otras cosas por el estilo, de que todos pueden servirse sin perjuicio alguno. Pues el cuerpo humano está compuesto de numerosas partes de distinta naturaleza, que continuamente necesitan alimento nuevo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para hacer todo lo que puede seguirse de su naturaleza, y, consiguientemente, a fin de que también la mente [*mens*] sea igualmente apta para conocer simultáneamente [*simul*] muchas cosas⁸¹³.

La alegría es, pues, *fecunda*; la tristeza *estéril*⁸¹⁴. Sin embargo, los afectos resultan, independientemente de su calidad e intensidad, *contagiosos*. Tal es el caso de la relación entre amante y cosa amada:

⁸⁰⁹ E 4P18sch. (G. II, p. 222-223; tr. cast, p. 265). Las cursivas son nuestras.

⁸¹⁰ Como ha percibido agudamente Pierre Macherey, se da una “fijación objetual de los afectos”. MACHEREY, P. (1998), Vol. 3, p. 183.

⁸¹¹ Cfr. E 3P19-P20 (G. II, pp. 155-156).

⁸¹² Para la importancia de la música en el siglo XVII holandés, importancia de la que da buena cuenta la pintura de la época, cfr. ANDRÉS, R. (2013), pp. 220-257; 258-315.

⁸¹³ E 4P45sch. (G. II, p. 244; tr. cast, p. 290). El parecido con la concepción epicúrea de la felicidad del sabio es, a este respecto, evidente: “¡Oh miserables mentes humanas! ¡Oh ciegos corazones! ¡En qué tinieblas de la vida, en cuán grandes peligros se consume este tiempo tan breve! ¿Nadie ve, pues, que la Naturaleza no reclama otra cosa sino que del cuerpo se aleje el dolor, y que, libre de miedo y cuidado, ella goce en la mente un sentimiento de placer? Así, a la naturaleza del cuerpo vemos que es muy poco lo que le hace falta para alejar el dolor, y aun para ofrecer abundantes deleites. La propia Naturaleza no pide otro deleite a cambio, aunque no haya en la estancia doradas estatuas de jóvenes sosteniendo en sus diestras lámparas encendidas para iluminar los banquetes nocturnos, ni brille la casa con la plata, ni refulja el oro, ni el áureo artesonado resuene al son de la cítara, sino poder tendernos junto a otros en el césped suave, cabe un arroyuelo, a la sombra de un árbol copudo, y regalar el cuerpo sin grandes dispendios; sobre todo si el cielo sonrío y la estación del año esparce de flores el verdor de la hierba”. LUCRECIO. (1976), Vol. 1, II, 14-33, pp. 159, 161.

⁸¹⁴ Para las ocurrencias en la *Ética* de los términos *laetitia* (un total de 223) y *tristitia* (un total de 206), cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), pp. 194-196, pp. 343-345.

Quien imagina lo que ama afectado de alegría o tristeza, también será afectado de alegría o tristeza, y ambos afectos serán mayores o menores en el amante, según lo sean en la cosa amada⁸¹⁵.

Ahora bien, es evidente que tales imaginaciones se juegan dentro de las condiciones de un esfuerzo de la mente (*mentis conatus*) efectuado a través de imágenes. Es por ello por lo que la actividad del individuo opera discriminando qué imágenes afirman la existencia de la cosa amada, puesto que la imaginación de la alegría de la cosa amada será tanta como la alegría del amante:

El amor y el odio no son posibles [escribe Matheron] más que en la medida en que, ampliándose nuestro horizonte más allá de la sensación inmediata, hemos devenido capaces de representarnos las cosas en su ausencia. Es decir, simplemente, capaces de representarnos como cosas, como realidades dotadas de propiedades estables, independientes de nosotros, cuya existencia no está limitada al instante fugitivo en que las percibimos, y que, por consiguiente, quedan disponibles para el futuro. Y estas dos pasiones de amor y de odio no son, en definitiva, sino el esfuerzo por imaginar como presentes aquellas cosas que no lo están: el objeto que nos regocija, o el que se opone al que nos aflige⁸¹⁶.

Estamos entonces ante relaciones afectivas complejas que, sin embargo, se fijan en base a una estricta proporcionalidad: «en cuanto una cosa está afectada de tristeza, en esa medida se destruye, y ello tanto más cuanto mayor es la tristeza que la afecta»⁸¹⁷. Ahora bien, ¿cuántos términos puede comunicar un afecto que es, de suyo, transindividual? En su análisis de E 3, Macherey ha distinguido situaciones duales y situaciones triangulares en la vida humana, esto es, unas situaciones donde el afecto moviliza dos términos y otras en las que moviliza tres⁸¹⁸. Centrémonos, por su importancia, en las triangulares.

En el caso de las situaciones triangulares, se trata de vislumbrar el efecto de la imaginación de la cosa amada u odiada a través de la alegría o tristeza con que ésta es afectada por un otro:

Si imaginamos que alguien afecta de alegría a la cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él. Si, por contra, imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio contra él⁸¹⁹.

Es por ello por lo que no somos, por definición, ajenos al prójimo. Basta, en efecto, una sola representación de la cosa para proyectar afectos sobre ella. De ahí que pese a la nula familiaridad con una cosa dada, la proyección afectiva surge como espontáneamente. Vivimos el mal del otro *como si* fuera el propio, así como el bien del otro *como si* fuera el propio. Todo ello ocurre sin que el individuo tenga la potestad de gestionar tales experiencias, es decir, *los afectos ocurren como sin pedir permiso*:

Debe notarse, en fin, que sentimos conmiseración no sólo hacia la cosa que hemos amado (como hemos mostrado en la proposición 21), sino también hacia aquella sobre la que no hemos proyectado con anterioridad afecto alguno, con tal de que la juzguemos semejante a nosotros⁸²⁰.

⁸¹⁵ E 3P21 (G. II, p. 156).

⁸¹⁶ MATHERON, A. (1988), p. 100. Los corchetes son nuestros.

⁸¹⁷ E 3P21dem. (G. II, p. 156; tr. cast, p. 189).

⁸¹⁸ Cfr. MACHEREY, P. (1998), Vol. 3, p. 190 ss.

⁸¹⁹ E 3P22 (G. II, p. 157; tr. cast, pp. 189-190).

⁸²⁰ E 3P22sch. (G. II, p. 157; tr. cast, p. 190).

Basta, por tanto, que el individuo perciba una semejanza para que el afecto, por así decir, reclame sus derechos. Y justamente es la noción de cosa semejante a nosotros (*res nobis similis*) la que articula las formas de sociabilidad que se juegan en el interior de unas relaciones humanas en las que el individuo se afirma en los objetos de su afecto:

Nos esforzamos en afirmar de nosotros y de la cosa amada todo lo que imaginamos que nos afecta o la afecta de alegría; y al contrario en negar todo aquello que imaginamos que nos afecta o la afecta de tristeza⁸²¹.

No obstante, es justamente esta resistencia con que los individuos tratan de sustraerse a la tristeza la que, como por efecto rebote, puede traer la desdicha y hasta el delirio. Y nada hay de extraño en ello, pues también la tristeza de la cosa odiada termina por ser nuestra alegría. Tal sería, justamente, la experiencia de la *soberbia*:

(...) fácilmente acontece que el hombre se estime a sí mismo y estime la cosa amada en más de lo justo, y, al contrario, en menos de lo justo la cosa que odia, y esa imaginación, cuando concierne al hombre que se estima a sí mismo en más de lo justo, se llama soberbia, y es una especie de delirio, porque el hombre sueña con los ojos abiertos que puede realizar todas las cosas que alcanza con la sola imaginación, a las que, por ello, contempla como reales [*veluti realia contemplatur*], y exulta con ellas, mientras no puede imaginar otras que excluyen la existencia de aquéllas y limitan su potencia de actuar [*agendi potentiam*]⁸²².

Sin embargo, es preciso considerar que este exceso de la imaginación, pese a ser delirante, sigue una causalidad necesaria del mismo modo que las alucinaciones relativas a la finalidad o al señorío de sí. Además, ocurre que la soberbia que es un efecto o propiedad (*effectus vel proprietas*) del amor de sí, no tiene afecto contrario:

(...) pues nadie se estima a sí mismo, por odio hacia sí mismo, en menos de lo justo por el hecho de imaginar que no puede esto o aquello. Pues el hombre imagina necesariamente todo cuanto imagina que no puede hacer, y esta imaginación lo dispone [*disponitur*] de tal manera que realmente no puede hacer lo que imagina que no puede. En tanto que imagina, en efecto, que no puede hacer tal o cual cosa, no se determina a hacerla, y consiguientemente, le es imposible hacerla⁸²³.

Si ello es así es porque los afectos, (e insistimos: independientemente del conocimiento que conocimiento que de ellos tengamos), constituyen literalmente a los individuos en base a relaciones de semejanza:

Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante⁸²⁴.

Podría ocurrir que la proyección afectiva no precisara de familiaridad alguna con la cosa, comprobándose entonces el carácter automático del mecanismo que Spinoza llama imitación de los afectos (*affectuum imitatio*)⁸²⁵. Queda claro, por el solo enunciado de E

⁸²¹ E 3P25 (G. II, p. 159; tr. cast, p. 191).

⁸²² E 3P26sch. (G. II, p. 159; tr. cast, p. 192).

⁸²³ E 3Affdef28exp. (G. II, p. 198; tr. cast, p. 235).

⁸²⁴ E 3P27 (G. II, p. 160; tr. cast, p. 193).

⁸²⁵ Cfr. MACHEREY, P. (1998), Vol. 3, pp. 215-216; BOVE, L. (2009), p. 81, 88; BALIBAR, E. (2009), pp. 51-54.

3P27 que esa *res nobis similis* no precisa ser humana para que la imitación afectiva tenga lugar. Y es en este sentido que Spinoza se aplica a una explicación puramente naturalista del episodio bíblico de la caída como experiencia de embrutecimiento y no de transgresión de la ley instituida por Dios. En dicho episodio se narra:

(...) que Dios prohibió al hombre libre comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, y que, tan pronto como comiese de él, al instante temería a la muerte más de lo que desearía vivir. Dice luego que, una vez hallada por el hombre la mujer, que concordaba completamente con su naturaleza, supo que nada podía haber en la naturaleza que le fuera más útil que ella; pero que, nada más creer que los brutos eran semejantes a él, al punto empezó a imitar los afectos de éstos (ver Proposición 27 de la Parte III), y a perder su libertad⁸²⁶.

Y es que dado el carácter constituyente de las relaciones, es claro que en último término *basta con imaginarse semejante a un bruto para embrutecerse*. En cualquier caso (y de vuelta a las relaciones humanas), lo cierto es que parejo al mecanismo de imitación afectiva es la existencia misma de banderías y rivalidades entre los hombres:

Nos esforzamos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría, y, al contrario, detestaremos hacer todo aquello que imaginamos que los hombres aborrecen⁸²⁷.

De modo que los individuos, en la medida en que postulan espontáneamente una afectividad en sus semejantes, se ven impelidos por ella tanto para bien como para mal:

Este esfuerzo por hacerlo (y también por omitirlo) a causa solamente de complacer a los hombres, se llama *ambición*, sobre todo cuando nos esforzamos por complacer [*placere*] al vulgo con tal celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o ajeno; de otro modo, suele llamarse *humanidad*⁸²⁸.

Como escribe Matheron, «el hombre, por naturaleza, precisa de otros hombres a fin de ser aprobado por ellos»⁸²⁹. Acontece, en consecuencia, una cierta lucha por el reconocimiento que sólo puede producir conflicto, ya que en la medida en que la postulación de la afectividad del otro es sólo postulación (y no conocimiento claro), se da nuevamente el desajuste irónico entre la expectativa y el resultado de hecho. Es por ello por lo que si bien la ambición⁸³⁰ siembra ciertas semillas de sociabilidad, termina por redundar en mutuo odio justo en la medida en que es común:

⁸²⁶ E 4P68sch. (G. II, p. 262; tr. cast, p. 310). Sobre este pasaje, cfr. MONTAG, W. (2007), pp. 61-64.

⁸²⁷ E 3P29 (G. II, p. 162; tr. cast, p. 195).

⁸²⁸ E 3P29sch. (G. II, pp. 162-163; tr. cast, p. 196). Esta idea de *ambición* tiene evidentes resonancias senequistas: “Proclamo a gritos: evitad cuanto complace [*placent*] al vulgo, cuanto el azar nos procura; manteneos desconfiados y recelosos de todo bien fortuito: tanto una fiera como un pez son engañados por el cebo que les atrae. ¿Consideráis esto regalos de la fortuna? Son emboscadas. Cualquiera de vosotros que desee pasar la vida en paz debe evitar en la medida de lo posible estos beneficios pegajosos que lastimosamente nos engañan también en esto: en que creemos poseerlos y quedamos sujetos a ello”. SÉNECA (1979), *EP*, 8, p. 38 (tr. cast, p. 119).

⁸²⁹ MATHERON, A. (1988), p. 164.

⁸³⁰ Sobre la ambición en Spinoza, cfr. TATIÁN, D. (2001), pp. 143-159.

(...) y así vemos que cada cual por naturaleza apetece que los demás vivan según su propio ingenio [*ex ipsius ingenio vivant*], y como todos apetece lo mismo se estorban los unos a los otros, y, queriendo todos ser amados o alabados por otros, se odian mutuamente⁸³¹.

12. Adversidades del afecto.

“La mayoría prefiere, por presunción, ser amado antes que amar. Por eso la mayoría gusta de los aduladores, pues el adulador es un amigo que está en inferioridad, o que finge ser tal y preferir amar a ser amado. Pero el hecho de ser amado parece cosa cercana al recibir honores, que es, precisamente, a lo que aspira la mayoría. Aunque no parece que estimen el honor por él mismo, sino por concurrencia: la mayoría gusta de recibir honores de manos de quienes ostentan el poder, debido a la esperanza: creen que van a obtener de ellos cualquier cosa que necesiten”

(Aristóteles)

Como ha escrito Laurent Bove, ocurre que:

La lógica amorosa del deseo conduce así a la voluntad de dominar y controlar las afecciones de sus semejantes, en único beneficio de un deseo narcisista que tiende a exigir a los hombres un culto parecido al que se rinde a los dioses: es el fantasma supremo del amor propio⁸³².

De modo que el problema estriba en hasta qué punto el delirio de amor propio redundará en considerar al otro como si estuviera ahí *para* halagar nuestra vanidad. Como si fuera propiedad nuestra. Nada extraño entonces si:

(...) las aflicciones y los infortunios del ánimo toman su origen, principalmente, de un amor excesivo hacia una cosa que está sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo. Pues nadie está inquieto o ansioso sino por lo que ama, y las ofensas, las sospechas, las enemistades, etc., nacen del solo amor hacia las cosas, de las que nadie puede, en realidad, ser dueño⁸³³.

Que la vida humana, pues, oscila y fluctúa entre afectos contrarios que nos golpean. Probablemente la ilustración más abrupta y descarnada de la frágil condición de la vida al través de la imaginación la dedica Spinoza a la descripción de (la pasión de) los celos:

⁸³¹ E 3P31sch. (G. II, p. 164). Sobre la importancia del término *ingenium* en Spinoza, cfr. MOREAU, P-F. (2009), pp. 3-12. Para las ocurrencias de dicho término en el conjunto de los textos spinozianos, cfr. GIANCOTTI, E. (1970), Vol. 1, pp. 562-563. Entre las fuentes probables del empleo spinozista del término *ingenium* se halla en el *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan, así como el *Tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias. Cfr. DE SAN JUAN, J.H. (1989), pp. 185-209; DE COVARRUBIAS, S. (1994), p. 668. Por lo demás, tanto el latín *ingenium* como el castellano *ingenio* son términos de máxima importancia tanto en la filosofía como en la literatura del siglo XVII. Hobbes, por ejemplo, dedica el capítulo XIII de su *De homine* a analizar la *diversidad de los ingenios y costumbres* en función de sus fuentes: “Los ingenios, esto es, las inclinaciones de los hombres a ciertas cosas, nacen de seis fuentes, a saber, del temperamento, de la experiencia, de la costumbre, de los bienes de la fortuna, de la opinión que cada uno tiene de sí, y de los maestros. Y si esas fuentes cambian, cambian también los ingenios”. HOBBS, TH. (2008), p. 139. Por otro lado, en el *Novum Organum* de Bacon el término *ingenium* aparece un total de 46 ocasiones. Cfr. 2, p. 84, nota 40; 9.1, p. 124, nota 253.

⁸³² BOVE, L. (2009), p. 88.

⁸³³ E 5P20sch. (G. II, pp. 293-294; tr. cast, p. 348).

Este odio hacia una cosa amada, unido a la envidia, se llama celos; que por ende, no son sino una fluctuación del ánimo surgida a la vez del amor y el odio, acompañados por la idea del otro al que se envidia⁸³⁴.

El caso de los celos resulta especialmente significativo en tanto que nuestro autor traza con especial crudeza expresiva el trastorno mental (la fluctuación del ánimo) que se sigue de imaginaciones intolerables para el individuo. Y es que en el caso de los celos asistimos a una suerte de venganza de la expectativa traicionada, tanto más insoportable cuanto más proporcional es el odioso desengaño a la expectativa amorosa. Por lo demás, esta experiencia resulta especialmente brusca cuando se da en la forma del amor hacia la mujer:

(...) quien imagina que la mujer que ama se prostituye a otro [*alteri sese prostituere*], no solamente se entristecerá por resultar reprimido su propio apetito, sino que también la aborrecerá porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y las excreciones del otro; a lo que se añade, en fin, que el celoso no es recibido por la cosa amada con el mismo semblante que solía presentarle, por cuya causa también se entristece el amante⁸³⁵.

Tocante al amor hacia la mujer, en cuanto está sujeto a la ilusión de la experiencia inaudita, termina por deparar dolor incluso en su recuerdo:

Pues en cuanto [el amante] advierte que falta alguna circunstancia, en esa medida imagina algo que excluye la existencia de la cosa. Y como, por amor, siente deseo de esa cosa, o de esa circunstancia (por la Proposición anterior), entonces (por la Proposición 19 de esta Parte), en cuanto imagina que tal circunstancia falta, se entristecerá⁸³⁶.

No en vano, es cuando menos improbable que el reencuentro con la cosa amada vaya a seguir idéntico patrón en el hipotético caso de que tenga lugar. Todo encuentro, en efecto, será un episodio, un momento en el orden y conexión de las causas, pero no algo milagroso ni excepcional:

Hombres distintos pueden ser afectados de distintas maneras por un solo y mismo objeto y un solo y mismo hombre puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto⁸³⁷.

Asistimos, entonces, a la tristeza que depara la ausencia de la cosa amada, que Spinoza llama anhelo (*desiderium*), esto es: «el deseo o apetito de poseer una cosa, alentado por el recuerdo de esa cosa y a la vez reprimido por el recuerdo de otras que excluyen la existencia de la cosa apetecida»⁸³⁸. Y puesto que no hay vida ni juicio humano al margen de la determinación afectiva (E 3P9sch.), se entiende entonces si ocurre que «cada uno juzga o estima, según su afecto, lo que es bueno o malo, mejor o peor, lo

⁸³⁴ E 3P35sch. (G. II, p. 167; tr. cast, p. 202).

⁸³⁵ E 3P35sch. (G. II, p. 167; tr. cast, p. 202). Para la polémica sobre la misoginia de Spinoza que este pasaje plantea, cfr. “Spinoza et la sexualité”, en: MATHERON, A. (2011), pp. 305-324. Pierre Macherey, considerando la brusquedad del texto, llega a afirmar que “parece que a sus ojos todas las mujeres fueran prostitutas en potencia”. MACHEREY, P. (1995), Vol. 3, p. 268.

⁸³⁶ E 3AffDef.32 (G. II, p. 199; tr. cast, p. 237). Los corchetes son nuestros.

⁸³⁷ E 3P51 (G. II, p. 178; tr. cast, p. 214).

⁸³⁸ E 3P36cor.dem. (G. II, p. 168; tr. cast, p. 202).

óptimo o lo pésimo»⁸³⁹. Si los hombres, así las cosas, pueden ser llamados envidiosos, generosos, abyectos o audaces (por mentar algunos casos), es porque en ocasiones la violencia del afecto es tal que, por así decir, invade al individuo empobreciendo por completo su potencia:

Pues los afectos, por los cuales somos cotidianamente atormentados [*quibus cotidie conflictamur*], se relacionan, por lo general, con una parte del cuerpo que es afectada más que las otras, y, por ende, los afectos tienen generalmente exceso, y retienen [*detinent*] a la mente [*mentem*] de tal modo en la contemplación [*contemplatione*] de un solo objeto, que no puede pensar en otros; y aunque los hombres están sujetos [*obnoxii*] a muchísimos afectos – encontrándose raramente, por ello, a alguien que esté dominado por un solo y mismo afecto-, no faltan, con todo, hombres a quienes se aferra pertinazmente un solo y mismo afecto. Así pues, vemos algunas veces hombres afectados de tal modo por un solo objeto, que aunque no esté presente, creen tenerlo a la vista, y cuando esto le acaece a un hombre que no duerme, decimos que delira o que está loco. Y no menos locos son considerados, ya que suelen mover a risa, los que se abrasan de amor, soñando día y noche con su amante o meretriz. El avaro y el ambicioso, en cambio, aunque el uno no piense más que en el lucro, y el otro en la gloria, no se piensa que deliran, porque suelen ser molestos, y se los considera dignos de odio. Pero, realmente, tanto la avaricia y la ambición como la libidine son clases de delirio, aunque no se las cuente en el número de las enfermedades⁸⁴⁰.

Y es que en ocasiones los hombres se pierden en los objetos de su afecto. Tal es el caso, sin ir más lejos, de la fetichización del dinero como equivalente universal:

Pero el dinero ha llegado a ser un compendio de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar la mente [*mentem*] del vulgo máximamente [*maxime*]; pues apenas [*vix*] pueden imaginar especie [*speciem*] alguna de alegría que no vaya acompañada como causa por la idea de moneda⁸⁴¹.

En el caso del dinero, en efecto, ocurre que la potencia de su imagen puede operar invadiendo la imaginación del individuo de tal modo que no haya alegría que no represente, como por una funesta metonimia, un aumento del patrimonio. Muy al contrario, lo que ocurriría es que la acumulación de dinero funcionaría como suplencia de la cooperación, de tal modo que dicha acumulación no haría sino empobrecer la capacidad de afectar y ser afectados en que se cifra la potencia de los individuos. De ahí que la gratitud del hombre libre se sustraiga al trueque interesado, que más bien revela sujeción a la avaricia y a la ambición que otra cosa: «La gratitud que se tienen entre sí

⁸³⁹ E 3P39sch. (G. II, p. 170; tr. cast, p. 205). Cfr. MIGNINI, F.: “Teoría del afecto y naturaleza del juicio moral (comentario a E 3P51S)”, en: DOMÍNGUEZ, A. (1990), pp. 267-277.

⁸⁴⁰ E 4P44sch. (G. II, p. 243, tr. cast, p. 289). La descripción que Spinoza perpetra del delirio amoroso parece en buena parte inspirada en Lucrecio: “(...) Pues aunque el ser amado está ausente, a mano están sus imágenes, y su dulce nombre resuena en nuestros oídos. Pero conviene huir de tales imágenes, evitar lo que da pábulo al amor y volver la mente a otras ideas: descargar el humor acumulado contra un cuerpo cualquiera, antes que retenerlo y guardarlo para un único amor, y procurarse así cuitas e inevitable dolor. Pues la llaga se aviva y se hace crónica si la alimentas, y la locura crece de día en día y se agrava la pena, si no borras la primera herida con nuevos golpes y no la curas de antemano, mientras es reciente, con el trato de Venus vagabunda, o no puede desviar tu espíritu hacia otros objetos”. LUCRECIO. (1976), Vol. 2, IV, 1058-1072, p. 89. Cfr. Vol. 2, IV, 1073-1207, pp. 91-99. No obstante, no querríamos dejar de señalar la posibilidad de que Spinoza se haya inspirado, asimismo, en las bellísimas páginas de *La Gitanilla* en las que Cervantes trata de la locura amorosa, muy especialmente en los discursos que pone en boca de Preciosa. Cfr. CERVANTES, M. (1982), Vol. 1, pp. 99-100.

⁸⁴¹ E 4Cap.28 (G. II, p. 274; tr. cast, p. 324).

los hombres que son guiados por un ciego deseo es, generalmente, compraventa de lisonjas, más bien que gratitud»⁸⁴².

Dentro de las diversas modulaciones de las fluctuaciones del ánimo, especial relevancia poseen las relativas a la esperanza y el miedo. Ya en el prefacio del TTP había Spinoza señalado la fluctuación entre miedo y la esperanza como clave explicativa de la superstición religiosa⁸⁴³, pero el caso es que incluso este par afectivo estaría a la base de la superstición misma:

(...) de la proposición 25 de esta Parte se sigue que estamos constituidos, por naturaleza, de tal modo que creemos fácilmente lo que esperamos, y difícilmente lo que tememos, y estimamos, respectivamente, en más o menos de lo justo las cosas. De ello han surgido las supersticiones por las cuales son atormentados [*quibus conflictantur*] los hombres por todas partes⁸⁴⁴.

Entonces, si los hombres, como péndulos complejos⁸⁴⁵, oscilan de continuo y están permanentemente expuestos a la superstición y demás violencias del afecto, ¿acaso queda algo invariable que permita hablar, sin ceder a la abstracción, del hombre en cuanto tal? Es verdad que Spinoza define la esencia humana en términos de deseo (*cupiditas*), pero ese mismo deseo es variable, como lo es toda cosa singular: «*Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum*»⁸⁴⁶. Es decir, la propia definición de la esencia humana es una definición impropia, relativa; y con razón apuntó Matheron que, si bien en cierto sentido Spinoza en la *Ética* no habla sino del hombre, la verdad es que éste «no ha definido la esencia específica del hombre»⁸⁴⁷. Sin embargo, ya desde E 2P13ss Spinoza ha establecido que el principio de individuación de los cuerpos consiste, en términos físicos, en una proporción (*ratio*) de movimiento y reposo susceptible de conservarse aun experimentando ese mismo cuerpo ciertos cambios o mudanzas (*mutationes*). Naturalmente, las consecuencias de estas tesis resultan demoledoras para toda consideración esencialista de lo humano, así como para todo moralismo. Es por ello por lo que el léxico del bien y del mal debe traducirse al léxico de las alegrías y las tristezas, caso de E 3, así como al léxico de lo útil e inútil o nocivo (*noxius*) en el caso de E 4. De modo que en este sentido, es claro que:

Aquello que dispone al cuerpo humano de suerte que pueda ser afectado de muchos modos o lo hace apto para afectar de muchos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto

⁸⁴² E 4P71sch. (G. II, pp. 263-264; tr. cast, p. 312). Como ha escrito con acierto André Tosel: “La razón spinozista no se limita a conocer más que la razón de la riqueza o el dinero. No se identifica con la afirmación exclusiva de sí despreciando a los otros (...) El hombre libre del libro IV de la *Ética* no es el *mercator sapiens*. En definitiva, la razón no es simple cálculo de intereses”. TOSEL, A. (1984), pp. 79-80.

⁸⁴³ Cfr. 3.2, pp. 58-64. Cfr. CRISTOFOLINI, P.: “El mal gobierno de los afectos: la superstición”, en: FERNÁNDEZ, E. & GARCÍA DE LA CÁMARA, M.L. (2007), pp. 57-65.

⁸⁴⁴ E 3P50sch. (G. II, p. 178, tr. cast, p. 213).

⁸⁴⁵ Cfr. GUILLEMEAU, E.: “El paradigma pendular en la teoría spinozista de los afectos”, en: FERNÁNDEZ, E. & GARCÍA DE LA CÁMARA, M.L. (2007), pp. 93-106; DELEUZE, G. (2008), pp. 389-391.

⁸⁴⁶ E 3Affdef.1 (G. II, p. 190). Las cursivas son nuestras. Para este tema, cfr. FERNÁNDEZ, E. “El deseo, esencia del hombre”, en: DOMÍNGUEZ, A. (1990), pp. 135-152.

⁸⁴⁷ “L’anthropologie spinoziste?”, en: MATHERON, A. (2011), p. 18. La conclusión a la que llega Matheron en este imperdible artículo es no menos lúcida que provocadora: Spinoza, apostilla, “no precisa saber qué es el hombre para edificar su sistema”. *Ibid.*, p. 19.

más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado de muchos modos y afectar a otros cuerpos; y, al contrario, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello⁸⁴⁸.

Pero lo cierto es que el hombre, *ut reliqua individua*, está permanente expuesto a la variación, al cambio. Y en ocasiones la violencia del cambio puede ser tanta que un hombre dado devenga irreconocible para sí mismo. Una experiencia tal, además, cuestionaría las nociones mismas de vida y muerte:

Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun conservando la circulación sanguínea y otras cosas que se piensan ser señales de vida, pueda, pese a ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta. En efecto: ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver. La experiencia misma parece persuadir más bien de lo contrario. Pues ocurre a veces que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que es el mismo; así, he oído contar acerca de cierto poeta español que, atacado de una enfermedad, aunque curó de ella, quedó tan olvidado de su vida pasada que no creía fuesen suyas las piezas teatrales que había escrito, y se le habría podido tomar por un niño adulto si se hubiera olvidado también de su lengua vernácula. Y si esto parece increíble, ¿qué diremos de los niños? Un hombre de edad proveya cree que la naturaleza de éstos es tan distinta de la suya que no podría persuadirse de haber sido niño alguna vez, si no conjeturase acerca de sí mismo por lo que observa en los otros. Pero, a fin de no dar a los supersticiosos materia para suscitar nuevas cuestiones, prefiero dejar en suspenso este punto⁸⁴⁹.

Y es que tan pronto como Spinoza ha integrado a los hombres dentro del orden natural, es claro que toda perspectiva humanista (incluso que toda *antropología*) sólo puede aparecer como un malentendido. Una perspectiva tal sólo podía revelarse como síntoma de la ignorancia de las causas que determinan el conjunto de la existencia y operaciones de los seres humanos. Es precisamente en esta apuesta teórica naturalista, por lo demás, donde el pensamiento de Spinoza muestra con más rotundidad su nominalismo insobornable, su perspectiva radicalmente antisubstantialista⁸⁵⁰. Y será con arreglo a tales características (así lo creemos) que Spinoza podrá dar una orientación realista y, sin embargo, democrática a su pensamiento político.

⁸⁴⁸ E 4P38 (G. II, p. 239; tr. AD, p. 210).

⁸⁴⁹ E 4P39sch. (G. II, p. 240; tr. cast, p. 286). Para un análisis detenido de este pasaje, cfr. MONTAG, W. (2005), pp. 50-58; MACHEREY, P. (1997), Vol. 4, pp. 245-253; COHEN, D. (2003), pp. 155-160. Cfr. 9.1, pp. 122-124, especialmente nota 242. Este pasaje parece inspirarse en Lucrecio: “Además, si el alma es de naturaleza inmortal y se insinúa en los cuerpos en el momento de nacer, ¿por qué no podemos también recordar la vida pasada, ni conservamos rastro [*uestigia*] alguno de lo que en ella hicimos? Pues si tan gran mudanza [*mutata*] han sufrido las potencias del alma, que de ellas ha caído todo el recuerdo del pasado, tal condición, creo, no es muy distinta de la muerte”. LUCRECIO. (1976), Vol. 1, III, 670-676, p. 287.

⁸⁵⁰ Cfr. ALBIAC, G. (2013), pp. 478-480.

BLOQUE III: UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS.

1. Introducción.

“Al pueblo no le disgusta tanto verse excluido de los puestos de mando (más bien se alegra de que lo dejen ocuparse tranquilamente de sus asuntos) como creer que los gobernantes roban los bienes comunes, pues, en tal caso, sufre por dos motivos: por no ser participe de los honores ni de los beneficios”.

(Aristóteles)

Si nos atuviéramos a los solos títulos de las obras de Spinoza, habría que decir que sólo dos de ellas se ocupan, propiamente hablando, de la cuestión política: el TTP y el TP. De esta manera, en el análisis de la teoría política spinoziana, ambas obras constituirían las referencias fundamentales para dicho análisis. Ahora bien, ¿acaso en el resto de obras no se ha ocupado Spinoza de la política?

Ciertamente, no puede decirse que no haya un pensamiento político implicado en la *Ethica*. Y es que en esta obra no sólo encontramos una tematización de la individualidad humana sino, además, las definiciones mismas de las realidades políticas: Estado, derecho, ciudadano, ley, sociedad, delito, estado natural y estado civil⁸⁵¹... Con todo, tales definiciones se hallan en la cuarta parte de la *Ética*, es decir allí donde Spinoza establece la potencia de las pasiones sobre la vida humana y, a un tiempo, esboza qué potencia efectiva cabe alcanzar sobre ellas considerando su necesidad. Si la producción del Estado (*imperium*) sigue, como cualquier otro hecho, una causalidad cierta y, si además no cabe concebir corte alguno entre la vida humana y la naturaleza (E 3praef), sería un contrasentido toda perspectiva contractualista. Y sin embargo, como los hombres:

(...) están sujetos a afectos (por el Corolario de la proposición 4 de esta Parte), que superan con mucho la potencia o virtud humana (por la Proposición 6 de esta Parte) son por ello arrastrados a menudo en diversos sentidos (por la Proposición 33 de esta Parte), y son contrarios entre sí (por la Proposición 34 de esta Parte), aun cuando precisan de la ayuda mutua (por el Escolio de la Proposición 35 de esta Parte). Así pues, para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse mutua ayuda, *es necesario que renuncien a su derecho natural* y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a daño ajeno⁸⁵².

La cuestión que se plantea en el texto citado es qué sentido tiene el sintagma “es necesario” (*necesse est*), puesto que en realidad no habría hecho que no respondiera a la necesidad natural que rige y articula la totalidad de los procesos naturales. Es en este sentido que, en principio, la necesidad de que los individuos renuncien o cedan su derecho natural no podría responder a una gestión y a un cálculo de los hombres. Como si pudiera ser de otro modo; como si la determinación de la inteligencia y la determinación del afecto no se dieran al compás. Si hacemos alusión a este asunto es porque el tránsito de la política del TTP a la del TP está marcado por la sustitución de

⁸⁵¹ Cfr. E 4P37sch.2 (G. II, pp. 237-239).

⁸⁵² E 4P37sch.2 (G. II, pp. 237-238; tr. cast, p. 282). Las cursivas son nuestras.

un (cuando menos) paradójico contractualismo por un naturalismo político que no precisaría apelar a enajenación alguna de la potencia o del derecho⁸⁵³.

Es claro, por lo demás, que las ideas-fuerza del pensamiento político spinozistas se hallan en la *Ética*. Sin ir más lejos, la insistencia en la cooperación y en la unión humana como clave de la racionalidad política es una idea del todo presente en la cuarta parte de la *Ética*:

(...) si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo el doble de potente [*duplo potentius*] que cada uno de ellos por separado. Y Así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que concordar todos en todas las cosas, de suerte que las mentes de todos compongan [*componant*] como una sola mente [*quasi unam mentem*], y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos, cuanto puedan, en conservar su ser; y buscando todos a una la común utilidad según la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos⁸⁵⁴.

En el fondo, la idea que se plantea no es sino la idea de una *comunidad de amigos*. Cabe percibir en esta tesis cierto eco de Cicerón, que justamente postulaba que, en el límite, ningún vínculo humano podía darse sino descansando en una cierta amistad entre los hombres:

(...) porque si quitares de la naturaleza de las cosas la unión de la benevolencia, ni casa, ni ciudad alguna podrá subsistir; ni siquiera el cultivo del campo permanecerá. Si esto se entiende menos, cuán grande será la fuerza de la amistad [*vis amicitiae*] y de la concordia puede percibirse por las disensiones y discordias. Pues, ¿qué casa es tan estable, qué Estado es tan firme que no pueda ser derribado desde los cimientos por los odios y las divisiones?⁸⁵⁵

Y sin embargo, cabe decir que la política de Spinoza se basa en la constatación de que rara vez los hombres son, propiamente, amigos. Bien es cierto que no es posible comunidad humana sin formas de la concordia, pero a menudo la concordia se establece con arreglo a la afectividad triste implicada en las formas de servidumbre:

De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra. La paz, en efecto, no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del ánimo [*animi fortitudine*], ya que la obediencia (por el §19 del capítulo II) es la voluntad constante de ejecutar aquello que, por común decreto [*communi decreto*] de la sociedad, es obligatorio hacer. Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad⁸⁵⁶.

⁸⁵³ Cfr. “*Reliqua desiderantur*. Conjetura para una definición del concepto de democracia en el último Spinoza”, en: NEGRI, A. (2011), pp. 56-65; PEÑA, F.J. (1989), pp. 204-209; MATHERON, A. (1988), p. 287; SÁNCHEZ, J.D.: “Carl Schmitt y Baruch Spinoza: un jurista y un filósofo frente al Estado de derecho”, en: GALCERÁN, M. & ESPINOZA, M. (2009), pp. 220-222.

⁸⁵⁴ E 4P18sch (G. II, p. 223).

⁸⁵⁵ CICERÓN. (1985), 7, 23,24, pp. 37,39.

⁸⁵⁶ TP, Cap. 5 & 4 (G. III, p. 296; tr. cast, p. 128).

Indudablemente, tanto el miedo, como la vergüenza, la adulación o la ambición son hechos no menos ciertos que frecuentes. Pero eso no comporta, para Spinoza, una aceptación cínica y acomodaticia de la tristeza pareja a un cierto desprecio del vulgo: Así pues, aunque los hombres, las más de las veces [*plerumque*], templen todo según su antojo [*omnia ex sua libidine moderentur*], de la sociedad común se siguen, empero, muchas más ventajas que daños. Por ello, vale más sobrellevar con ánimo sereno [*aequo animo*] y aplicar nuestro tesón [*studium*] a todo aquello que sirva para establecer la concordia y la amistad⁸⁵⁷.

2. Los filósofos y los políticos.

“No se imagina uno a Platón y a Aristóteles más que con grandes togas de parlantes. Eran personas atentas y, como las demás, reían con sus amigos; y cuando se han distraído escribiendo sus Leyes y su Política, lo han hecho como jugando; era ésa la parte menos filosófica y menos seria de su vida: la más filosófica era vivir sencilla y tranquilamente. Si han escrito de política, era como si trataran de arreglar un hospital de locos; y si han aparentado hablar de ello como de una gran cosa, es que sabían que los locos a quienes se dirigían pensaban ser reyes y emperadores. Tenían en cuenta sus principios para moderar su locura, lo menos mal que se podía hacer”.

(Blaise Pascal)

2.1. Los filósofos.

También los filósofos son hombres, también, como los restantes hombres, se ven perturbados e incluso puntualmente enloquecidos por los afectos:

Pues siempre que el hombre es poseído por algún deseo, es, a la vez, necesariamente poseído por la ambición. «Hasta los mejores –dice Cicerón– se guían máximamente por el deseo de gloria. Incluso los filósofos inscriben su nombre en los libros que escriben sobre el desprecio de la gloria»⁸⁵⁸

Los filósofos, escribe Spinoza al comienzo del *Tractatus Politicus*:

(...) conciben los afectos, por los cuales somos atormentados [*quibus conflictamur*], como vicios en los que los hombres caen por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, censurarlos o (quienes quieren parecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar el culmen de la sabiduría [*sapientiae culmen*], cuando han aprendido a alabar, de muchas maneras [*multis modis*], una naturaleza que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que en realidad existe. Conciben pues a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran⁸⁵⁹. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira⁸⁶⁰ en lugar de una ética, y que no hayan ideado jamás una política que pudiera llevarse a la práctica, sino otra que, o habría que tener por [*pro haberetur*] una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de la Utopía o en la edad de oro de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna⁸⁶¹. Así pues, como se cree que, entre todas las ciencias que se orientan al uso [*quae usum*

⁸⁵⁷ E 4Cap.14 (G. II, p. 270; tr. cast, pp. 319-320; AD, p. 235).

⁸⁵⁸ E 3Aff.Def.44 (G. II, p. 202).

⁸⁵⁹ “Sófocles decía que él presentaba a los hombres como deben de ser, y Eurípides como son”. ARISTÓTELES (1999), *Poet*, 1461b 33-34, p. 228. Cfr. MANZINI, F. (2009), p. 96.

⁸⁶⁰ “SÁTIRA. Es un género de verso picante, el cual reprehende los vicios y desórdenes de los hombres”. DE COVARRUBIAS, S. (1994), p. 886. Como es sabido, Spinoza poseía un ejemplar del *Satyricon* de Petronio en su biblioteca. Cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), p. 213.

⁸⁶¹ En este párrafo encontramos prácticamente una paráfrasis de Maquiavelo. En efecto, ya Maquiavelo había prescrito que en política era menester eludir los juicios de valor de cara a un análisis cierto: “Pero

habet], la teoría política es la más alejada de su práctica, se estima [*aestimantur*] que nadie es menos idóneo para gobernar el Estado que los teóricos o filósofos⁸⁶².

Affectus, quibus conflictamur. Así comienza el TP, con una declaración que en encontramos, desde la tercera hasta la quinta parte, en diversos pasajes de la *Ética*, donde el verbo *conflicto* aparece un total de veinte ocasiones⁸⁶³. En efecto, desde la tercera hasta la quinta parte de la *Ética* el estudio de los conflictos afectivos ocupa buena parte de la escritura spinoziana. Si los afectos nos atormentan, incluso nos convierten en siervos, no es sino porque su fuerza y potencia es, en ocasiones, tanta que «puede superar las demás acciones del hombre, o sea, superar su potencia, hasta tal punto que ese afecto quede pertinazmente adherido al hombre»⁸⁶⁴. Así pues, nuestros tormentos y servidumbres se deben a nuestra condición, *in rerum natura*, de cosas entre cosas, a nuestra condición de *pars naturae*: «La fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores»⁸⁶⁵.

De acuerdo con lo establecido en E 3, la potencia y la libertad humanas se juegan dentro de las leyes y reglas a cuyo través son y operan todas las cosas; leyes y reglas que no conocen excepción ni infracción posible y que, en consecuencia, impiden concebir al hombre «*veluti imperium in imperio*»⁸⁶⁶. Ocurre entonces que las pasiones humanas (y aun las inconstancias) se deben a nuestra pertenencia a un entorno natural que jamás se pliega a nuestros afanes:

(...) el hombre está atravesado [*obnoxium*] siempre, necesariamente, por las pasiones, y sigue el orden común de la naturaleza, obediéndolo, acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas⁸⁶⁷.

Por un lado, bien es verdad que podemos conocer nuestros afectos, es decir, formar de ellos ideas adecuadas; pero, por otro lado, la fuerza y potencia de estos es tal que a menudo arruina la posibilidad de trasmutarlos en conocimiento así como de inhibir sus efectos deletéreos:

Llamo servidumbre a la impotencia humana para templar y contener los afectos [*in moderandis et coercendis affectibus*], pues el hombre sujeto a los afectos no es autónomo, sino que está a merced de la fortuna [*homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunae*], cuya

siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea, he considerado mas apropiado ir directamente a la verdad objetiva de los hechos, que a su imaginaria representación. Pues, muchos son los que han imaginado republicas y principados que nadie ha visto ni conocido jamás realmente, y está tan lejos el como se vive del como se debería vivir, que quien renuncie a lo que se hace en aras de lo que se debería hacer, aprende mas bien su ruina que su conservación; y es que un hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, acabara hundiéndose entre tantos que no lo son”. MAQUIAVELO, N. (2011), *El príncipe*, 15, p. 51. En términos muy similares a Spinoza se expresa Bacon, que no disimula su veneración por Maquiavelo: “(...) mucho es lo que debemos a Maquiavelo y otros, que escriben lo que los hombres hacen, no lo que deberían hacer”. Y es que, ciertamente “cuantos han escrito de leyes lo han hecho como filósofos o como jurisconsultos, mas ninguno como estadista. Por lo que respecta a los filósofos, hacen leyes imaginarias para repúblicas imaginarias, y sus discursos son como las estrellas, que dan poca luz por lo altas que están”. BACON, F. (1988), pp. 171, 211.

⁸⁶² TP, Cap. 1 & 1 (G. III, p. 273; tr. cast, pp. 81-83).

⁸⁶³ Cfr. GUERET, M. & ROBINET, A. & TOMBEUR, P. (1977), p. 73.

⁸⁶⁴ E 4P6 (G. II, p. 214; tr. cast, p. 255).

⁸⁶⁵ E 4P3 (G. II, p. 212; tr. cast, p. 253).

⁸⁶⁶ E 3praef. (G. II, p. 137). Cfr. TP, Cap. 2 & 6 (G. III, p. 277).

⁸⁶⁷ E 4P4cor. (G. II, p. 213; tr. cast, p. 245).

potestad sobre él es tal que a menudo es coaccionado, aun viendo lo que le es mejor, a seguir lo peor⁸⁶⁸.

Por más que la necesidad que conforma el orden y conexión de la naturaleza redunde a menudo en detrimento de nuestra potencia, ello no es excusa para la derrota ni para el lamento:

(...) no tenemos la potestad absoluta de amoldar a nuestro uso [*ad nostrum usum*] las cosas que están fuera de nosotros [*res, quae extra non sunt*]. Sin embargo, sobrellevaremos con ánimo sereno [*aequo animo*] los acontecimientos contrarios a la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro cometido [*officio*], y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos⁸⁶⁹.

Ahora bien (y volviendo al comienzo), ¿cómo es posible que sean *filósofos* los que sostienen tales disparates?

Es manifiesto que en el párrafo con que da comienzo el TP el término *philosophi* tiene un sentido peyorativo. Estamos, en este sentido, bien lejos del tono encomiástico en el que Spinoza se refiere a los *philosophi* en su correspondencia con Blijenbergh. Sin ir más lejos, en la epístola 19 cuenta a los filósofos entre los que están por encima de la ley (*supra legem*), puesto que no siguen la virtud por temor al castigo ni por esperanza de premio, sino por amor⁸⁷⁰. No obstante, es en la epístola 23 donde Spinoza, en el ensayo de una demarcación entre filosofía y teología a nivel de registros discursivos, se expresa con más rotundidad:

Cuando hablamos filosóficamente [*philosophicè*], no debemos usar expresiones de la teología. Pues como la teología suele representar, y no con ligereza [*nec temerè*], a Dios como un hombre perfecto, en teología es oportuno decir que Dios desea algo, que Dios se ofende con las obras de los impíos o que se complace con las de los piadosos. En filosofía, en cambio, como percibimos [*percipimus*] claramente que atribuir a Dios aquellos atributos que hacen al hombre perfecto es tan impropio como si atribuyéramos al hombre aquellos que hacen más perfecto a un elefante o a un asno, estos términos y otros similares [*similia*] no tienen cabida aquí ni cabe emplearlos sin confundir al máximo nuestros conceptos. Por tanto, hablando filosóficamente [*philosophicè loquendo*], no se puede decir que Dios pide algo a alguien ni que algo le es molesto o agradable. Pues todos éstos son atributos humanos que no tienen lugar en Dios⁸⁷¹.

Y estamos, asimismo, igualmente lejos de los términos en que nuestro filósofo se refiere (radicalizando lo esbozado en la correspondencia con Blijenbergh) a los filósofos en el TTP. Ni siquiera Moisés, aun con su talento político, habría sido propiamente un filósofo, y mucho menos habría sido el pueblo judío un pueblo de sabios:

No hay que creer, por cierto, que hombres habituados a las supersticiones de Egipto, rudos y moldeados por la más mísera esclavitud, tuvieran alguna idea sana de Dios o que Moisés les

⁸⁶⁸ E 4praef. (G. II, p. 205). Este pasaje plantea el problema clásico de la *akrasía*, que ya fue tratado por autores que Spinoza conocía con detalle: especialmente Aristóteles, Pablo de Tarso y Ovidio. Cfr. en orden de mención: *EN*, III; 2, 1111b 5-30; 1118b 9-35; V, 9, 1136a 10-1136b 14; VII, 1-14, 1145a 15-1554a 7; IX, 5, 1166b 7-8; *EU*, II, 7, 1223a 22-1223b 35; *Romanos*, 7, 15-22; *Metamorfosis*, 7, 19-21. Cfr. 9, pp. 120-121, especialmente nota 230.

⁸⁶⁹ E 4Cap.32 (G. II, p. 276; tr. cast, p. 326). Para las resonancias estoicas de este pasaje y otros de E 4, cfr. MATHERON, A. (2014), pp. 163-173.

⁸⁷⁰ EP 19 (G. IV, pp. 92-93).

⁸⁷¹ EP 23 (G. IV, pp. 147-148; tr. cast, p. 221).

hubiera enseñado algo más que un modo de vida [*modum vivendi*]; no, por supuesto, como filósofo, para que vivieran, por fin, guiados por la libertad del ánimo [*ex animi libertate*], sino como legislador, para que fueran obligados [*coacti essent*] por el imperio de la ley a vivir bien⁸⁷².

Y es que los filósofos son figuras de excelencia humana, pues «se esfuerzan por [*conantur*] entender las cosas no por los milagros sino por conceptos claros»⁸⁷³, siendo así que «ponen la verdadera beatitud [*beatitudo*] en la sola virtud y tranquilidad del ánimo»⁸⁷⁴. Sin embargo, el uso del término *philosophi* en el TP entroncaría directamente con el sentido que este parece tener en el apéndice del primer libro de la *Ética*, donde algunos filósofos quedan acaso identificados con los «*theologi et metaphysici*»⁸⁷⁵. Y no es precisamente casual dicha identificación, toda vez que la mayoría de individuos están atravesados por las mistificaciones que los apetitos humanos producen casi espontáneamente. Es en este sentido que Spinoza señala que ciertos filósofos han enloquecido hasta el punto de creer que «Dios se complace con la armonía»⁸⁷⁶; y que incluso se han persuadido «de que los movimientos celestes componen una armonía»⁸⁷⁷.

Así pues, el sustantivo *philosophi* opera en el mentado pasaje del TP como sinónimo polémico de *theologi et metaphysici*. Los filósofos, o al menos parte de ellos, son, por tanto, hombres de imaginación que, fascinados por las ficciones relativas al libre arbitrio y a la retribución de virtudes y al castigo de los vicios, no pueden evitar proyectarlas sobre la naturaleza humana en su verdad efectiva. Desde este punto de vista, los afectos se truecan en vicios voluntarios, dada la exigencia estética y moral que desplaza la sola posibilidad de establecer las causas ciertas de la conducta humana. El uso de los términos *vitium*⁸⁷⁸ y *culpa*⁸⁷⁹ no deja margen alguno para la duda: los *philosophi* están engolfados en el imaginario de la contingencia y de la voluntad libre; imaginario que contempla al hombre como excepción de los procesos naturales⁸⁸⁰. Y es con arreglo a la lógica de este imaginario que los filósofos convierten las pasiones en vicios, en pecados o monstruosidades de una naturaleza humana pervertida. Tal es la ingratitud de la ficción: cuando la realidad no se ajusta a su capricho, sólo queda la condena moralista que se sigue de un afán de santidad que rara vez halla complicidad en los otros. Y esta condena se cifra en una perplejidad e incomprensión sólo soportable transmutada en

⁸⁷² TTP, II, 2 (G. III, p. 41; tr. cast, p. 111).

⁸⁷³ TTP, VI, 3 (G. III, p. 88; tr. cast, p. 180).

⁸⁷⁴ TTP, VI, 3 (G. III, p. 88; tr. cast, p. 180). El término *tranquilitas animi*, como es sabido, da título a uno de las obras de Séneca. Dicha *tranquilidad del ánimo* sería, nada más y nada menos, que el bien moral al que aspira el filósofo: “Lo que tú deseas, ser incommovible, es cosa grande y soberana y próxima a Dios. Los griegos dieron a este firme asentimiento del alma el nombre de *eutimia*, y sobre ello escribió Demócrito un libro insigne. Yo le llamo tranquilidad, por cuanto no es necesario imitar ni trasladar las palabras según su forma, sino designar la cosa misma de que se trata con un nombre que tenga idéntica fuerza que el nombre griego, no su mismo aspecto. Buscamos, pues, de qué modo podrá el alma caminar siempre con paso igual y feliz, cómo podrá permanecer de acuerdo consigo misma, contemplando con alegría sus cualidades, sin que este gozo se interrumpa, sino al contrario conservando su placidez sin exaltarse ni deprimirse nunca: esto será la tranquilidad”. SENECA. (1984), *DTA*, p. 141. Sabemos, por otro lado, que Spinoza poseía en su biblioteca, dos ediciones de las cartas del que fuera preceptor de Nerón, así como parte de sus *Tragedias*. Cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), pp. 214, 217, 218.

⁸⁷⁵ E 1app. (G. II, p. 80).

⁸⁷⁶ E 1app. (G. II, p. 82; tr. cast, p. 95).

⁸⁷⁷ E 1app. (G. II, p. 82; tr. cast, pp. 95-96).

⁸⁷⁸ Para las ocurrencias de este término, cfr. GIANCOTTI, E. (1970), Vol. 2, pp. 1109-1110.

⁸⁷⁹ Se trata de la única ocasión en la que este término aparece en el TP.

⁸⁸⁰ Cfr. CHAUI, M. (2004), p. 230.

burla, censura y desdén. La impotencia de la teoría se vincula, de esta manera, con el desastre de la práctica.

Los filósofos, en consecuencia, desempeñan un papel funesto, toda vez que con sus construcciones teóricas no hacen sino alimentar los registros delirantes del apetito humano. Y es que su actividad tiene efectos deletéreos en la esfera pública⁸⁸¹, ya que, merced a ella, termina no sólo por considerarse que los filósofos son apenas aptos para gobernar, sino que la propia teoría política es inútil y está al margen de la práctica. Si la política intenta introducir mecanismos y dispositivos de racionalidad dentro del horizonte conflictivo, e incluso violento, que las pasiones ponen en juego en toda comunidad humana, la perspectiva de los *philosophi* es vana. En efecto, tal perspectiva sólo sería operativa allí donde la razón fuera norma, esto es, «sólo podría ser instaurada en el país de la Utopía o en la edad de oro de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna»⁸⁸². Si los hombres se guiaran incondicionalmente por la razón, entonces la política sería redundante, quedando únicamente en mera contemplación, cuando no celebración, de la excelencia humana.

2.2. Los políticos.

“Encuentro también algunos escritos particulares que tratan con elegancia algunos de los afectos, como la ira, el consuelo frente a la adversidad, la vergüenza y otros. Pero los mejores doctores de este conocimiento son los poetas y autores de historias, en quienes podemos encontrar pintando muy a lo vivo cómo se encienden y suscitan los afectos, y cómo se pacifican y refrenan, e igualmente cómo se evita que pasen a la acción y a mayor grado; cómo se revelan, cómo actúan, cómo varían, cómo se acumulan y robustecen, cómo están envueltos unos en otros y unos a otros se combaten y enfrentan, y otros particulares semejantes. De lo cual estimo que es especialmente útil en los asuntos morales y civiles, quiero decir el saber enfrentar un afecto a otro, y dominar uno con otro, como se caza animal con animal y se persigue ave con ave, que de otro modo tal vez sería más difícil cobrar. En esto se basa esa excelente aplicación del *praemium* y de la *poena* que es el cimiento de los estados civiles, empleándose los afectos predominantes del temor y la esperanza para sofocar y sujetar los restantes. Pues como en el gobierno de los estados resulta a veces necesario sujetar una facción con otra, así sucede también en el gobierno interior”.

(Francis Bacon)

El caso de los *politici* es, ciertamente, bien distinto:

[Tocante a] los políticos, por el contrario, se cree que se dedican a tender trampas a los hombres, más que ayudarles, y se estima [*aestimantur*] que son más hábiles que sabios. Efectivamente, la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres⁸⁸³. Se aplican [*student*],

⁸⁸¹ Cfr. “Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavélisme et utopie”, en: MATHERON, A. (2011), p. 82.

⁸⁸² TP, Cap. 1 & 1 (G. III, p. 273; tr. cast, p. 82).

⁸⁸³ En este pasaje bien podría haberse inspirado Spinoza en Baltasar Gracián. En efecto, como escribe el jesuita: “Consuélese aquél de no estudiar y dice que no piensa casarse, pues no se premian letras, ni se estiman méritos. Excúsase éste de no ser hombre de sustancia, diciendo que no hay quién lo sea, que todo está perdido, que no se usa de la virtud, todos engañan, adulan, mienten, roban y viven de artificio, y déjense arrastrar de la corriente de la maldad. El juez se lava las manos de lo que hace justicia; con que todo está rematado y no se sabe por dónde empezar. Así que todos aguardan a que amaine el ímpetu de los vicios, para pasarse a la banda de la virtud. *Mas es tan imposible el cesar de los males, el acabarse de los males, el acabarse los escándalos en el mundo, mientras haya hombres, como el parar los ríos*”. GRACIÁN, B. (1963), II, Crisi IX, p. 216. Las cursivas son nuestras.

pues, a prevenir la malicia humana mediante recursos cuya eficacia ha mostrado una larga experiencia y que los hombres suelen emplear cuando son guiados más por el miedo que por la razón. Con ello, sin embargo, parecen oponerse a la religión y, sobre todo, a los teólogos, ya que éstos creen que las supremas potestades deben administrar los asuntos públicos según las mismas reglas de la piedad que los particulares deben observar. No se puede dudar, pese a ello, que esos políticos han escrito sobre los temas políticos con mucho más acierto que los filósofos, ya que, como tomaron la experiencia por maestra, no enseñaron nada que se apartara de la práctica⁸⁸⁴.

En la pluma de Spinoza, el término *politici* hace referencia a los seguidores de una interpretación del maquiavelismo desde el punto de vista de la *ratio status*⁸⁸⁵. Para un tratadista del siglo XVII, dicho término designa una secta o facción caracterizada por plantear el problema político al margen del cristianismo. Son, por lo demás, los jesuitas quienes acuñan esta designación, la cual arranca de la segunda mitad del siglo XVI y se prolonga a lo largo del siglo XVII. La encontramos, por ejemplo, en el padre Ribadeneyra:

Todo el mundo [escribe al príncipe Felipe] tiene hoy puestos los ojos en vuestra Alteza, por las muchas partes que son menester para sostener la Monarquía y llevar la carga de tantos y tan grandes Reynos como vuestra alteza espera heredar, después de los largos y bienaventurados años del Rey nuestro señor. Y no menos por la turbación y calamidad de los tiempos que corren por nuestros pecados, de herejías y errores inventados por hombres amigos de sí mismos, crueles y viciosos y desalmados: que tienen por ganancia propia la perdición ajena, y por propio interés la destrucción de toda religión y virtud. Entre los cuales, la peor y más abominable secta que Satanás ha inventado es una de los que llaman *Políticos*, (aunque ellos son indignos de tal nombre) salida del infierno para abrasar todo lo que es piedad y temor de Dios y arrancar las virtudes que son propias de los príncipes Cristianos. Esta secta es tan perniciosa cuando su malicia es más encubierta: porque halagando mata y con beso de falsa paz quita la vida (...) estos que llaman *Políticos*, haciendo profesión de sabios consejeros, de valerosos soldados y de prudentes y leales Gobernadores de la República, aconsejan a los Príncipes tales cosas y ponen tales como primeros principios para el gobierno de ella, que siguiéndolos necesariamente se han de perder, y con nombre de conservación del Estado, arruinan sus Estados y Señoríos. Porque tomando una máscara y dulce nombre de Razón de Estado (cuya consideración y acrecentamiento es el blanco en que los Príncipes tienen puesta la mira) todo lo que consultan y tratan, miden con esta medida y nivelan con este nivel. Como si la Religión Cristiana y el Estado fuesen contrarios o pudiese haber otra razón para conservar el Estado mejor que lo que el Señor de todos los estados no ha enseñado para la conservación de ellos; así estos hombres *Políticos* e impíos, apartan razón de estado de la ley de Dios⁸⁸⁶.

⁸⁸⁴ TP, Cap. 1 & 2 (G. III, pp. 273-274; tr. cast, pp. 83-84). Los corchetes son nuestros

⁸⁸⁵ Sobre este asunto, cfr. BLOM, H. S.: “Los afectos del gobierno”, en: FERNÁNDEZ, E. & GARCÍA DE LA CÁMARA, M. L. (2007), pp. 379-392.

⁸⁸⁶ DE RIBADENEYRA, P.: *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás de Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*, Madrid, P. Madrigal, 1595, pp. 5-7. En la cita, hemos actualizado la sintaxis y, en parte, la ortografía. Los corchetes son nuestros. Para la presencia de Maquiavelo en la apologética del padre Ribadeneyra, cfr. FORTE, J.M. “Pedro Ribadeneyra y las encrucijadas del antimachiavelismo en España”, en: FORTE, J.M. & ÁLVAREZ, P. (2008), pp. 167-179. En términos harto similares se expresa el también jesuita Claudio Clemente: “[A la secta de los Políticos] ¿llamarela Politeísmo o culto de muchos Dioses? Acertadamente; porque a todas las cosas reverencia el Político, como si fueran dioses, solamente por razón de Estado. ¿Llamarela Atheísmo o secta sin Dios? Con mucha razón: porque a quien quisiere reverencia el político (...) ¿Llamarela Politiolatría? Lindamente, que al justo por alguna cosa venera el Político aun cuando carece de toda pía adoración, ofrece divina honra a no sé qué deidad, sea Diosa, sea Dios; los griegos la llamaron POLITIA; los Romanos REPUBLICA e IMPERIO, y los de nuestro tiempo ESTADO. Y que este sea el único Dios de los políticos (...) Es el político, si se atiende al primer origen de esta palabra, un nombre y ejercicio lleno de dignidad y honra: pero ahora, mudado el

Los políticos, en palabras de Lesius, son llamados tales «porque reducen toda religión a política»⁸⁸⁷. Desde el punto de vista de los políticos, la religión no es más que instrumento y comparsa de un poder que, en su necesidad de legitimación, apela a una trascendencia: «una invención para contener al pueblo en su deber con el miedo a la divinidad y el pretexto de la piedad»⁸⁸⁸. En realidad, tales abogan por una práctica política que es la propia de los ateos, esto es, de aquellos «que suprimen la providencia divina y la inmortalidad de las almas, o bien dudan de su certeza»⁸⁸⁹. Dentro de la apologética católica de la primera mitad del siglo XVII, los términos *ateo*, *político*, *libertino* y *epicúreo* a menudo operan como sinónimos trazando (o más bien cercando) en su conjunto el espacio de heterodoxia que se pretende desplazar⁸⁹⁰. En una obra pionera de Fray Jerónimo Gracián⁸⁹¹, éste distingue siete variantes de ateístas, entre las cuales se hallan los ateístas políticos, representantes de una pestilencial doctrina que sólo atiende al principio utilitarista de la conservación y aumento del Estado. Para el fraile, los principales representantes de esta secta serían César y Tácito entre los antiguos; así como Juan Calvino, Philippo Morneo y, ante todo, Maquiavelo, entre los modernos. Durante la totalidad de la lamentación séptima, el nombre de Maquiavelo, como marca infamante, funciona como emblema de malicia: «muchos llaman maquiavelistas a estos ateístas políticos»⁸⁹².

Así pues, en el texto de Spinoza el término *politici* hace referencia a quienes se aplican a los principios de la razón de Estado, principios que los apologistas católicos del siglo

orden inteligencia de las cosas y de las palabras, está lleno de impiedad y abundante de maldades, porque significa una secta de hombres que, o por resguardar o por aumentar el derecho civil, afirman con desahogo que es lícita toda injusticia y afirman impiamente que se ha tomar o dejar la Religión, se ha de dilatar o estrechar, se ha de mudar, volver y revolver, y aun ponerla debajo de sus sacrílegas plantas: como mejor viniere a la República o a sus peculiares intentos”. CLEMENTE, C.: *El machiavelismo degollado por la Christiana sabiduría de España y Austria. Discurso Christiano-Político*, Alcalá, Antonio Vázquez, 1637, pp. 1-2. En la cita, hemos actualizado la sintaxis y, en parte, la ortografía. Los corchetes son nuestros. Sobre la exposición y la crítica de la razón de Estado en la España de los siglos XVI y XVII, cfr. PEÑA, J.: “estudio preliminar”, en: CASTILLO, J & MARCANO, E. & PEÑA, J. & SANTOS, M. (1998), pp. IX-XXXVIII; MARAVALL, J.A. (1997). Para la importancia en Spinoza del pensamiento político del siglo XVII español, cfr. BLANCO, J.: “Espinosa y el pensamiento político del Barroco español”, en: DOMÍNGUEZ, A. (1992), pp. 179-190.

⁸⁸⁷ LESIUS, L.: *De providentia Numinis et animi immortalitate libri duo adversus atheos & politicos*, Anterpieae, Johannes & Balthasar Moretus, 1617, p. 4. Cfr. M. RODRÍGUEZ, *Materialismo y ateísmo. La filosofía de un libertino del siglo XVII*, Sevilla, SPUS, 2008, p. 24.

⁸⁸⁸ *Ibid*, p.4.

⁸⁸⁹ *Ibid*, dedicatoria, s/p.

⁸⁹⁰ Cfr. RODRÍGUEZ, M. (2008), pp. 15-43; LOMBA, P. (2014), pp. 45-130. Sobre el ateísmo en el siglo XVII, cfr. 2.6, pp. 41-51

⁸⁹¹ *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestro tiempo* (1609), edición de Emilia Navarro, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Última fecha de consulta: 5/9/2016. Decimos pionera porque el autor hace gala de un conocimiento relativamente amplio de las heterodoxias religiosas, con respecto al catolicismo, de la época. Sin ir más lejos, en esta obra encontramos una acepción religiosa del término *libertino*, acepción de la que Covarrubias no da cuenta en su *Tesoro*, publicado dos años después de la obra de Jerónimo de Gracián. Cfr. DE COVARRUBIAS, S. (1994), p. 713. No obstante, el empleo de dicho término parece deudor del conocimiento de la apologética antilibertina de Calvino y Pierre Viret, cuyas obras cita el fraile con significativo desdén. Sobre la apologética calvinista en el siglo XVI y su combate de la heterodoxia, cfr. LOMBA, P. (2014), pp. 19-41; ALBIAC, G. (2015), pp. 77-95.

⁸⁹² *Ibid*., lamentación séptima. Actualizo la sintaxis y la ortografía. Para la presencia, crítica y demonización de Maquiavelo en la España de los siglos XVI y XVII, cfr. PUIGDOMÈNECH, H.: “Maquiavelo y maquiavelismo en España. Siglos XVI y XVII, en: FORTE, J.M. & ÁLVAREZ, P. (2008), pp. 41-60

XVII remiten fundamentalmente al pensamiento de Maquiavelo. El propio Mersenne, que llama a Maquiavelo «príncipe de los ateos»⁸⁹³, escribe, a este respecto, lo siguiente:

¿Qué piensas, oh político, de Dios? Ninguno admites, como de tus escritos nefastos podemos concluir. Pero no te acusamos de ateísmo. ¿Cuál es el Dios que consideras? ¿Crees que es infiel y favorece la mentira? Pero si es mentiroso y engañoso no es óptimo, y por tanto no es Dios⁸⁹⁴.

Ahora bien, la recepción spinoziana de Maquiavelo no sigue la línea «realismo cínico y antiemancipatorio»⁸⁹⁵ de los *politici*, toda vez que ésta supondría una fractura entre gobernantes y gobernados basada en una supuesta superioridad moral e intelectual de aquéllos sobre éstos. Muy al contrario, lo cierto es que:

(...) la naturaleza es una y común [*communis*] en todos. Sin embargo, nos dejamos engañar por el poder y el ornato [*cultu*], 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 ejecuta⁸⁹⁶.

Y es que el atuendo y las maneras a menudo producen una cierta fascinación que forja distinciones de naturaleza entre los hombres:

A menudo [*saepe*] me he admirado de que hombres que se jactan que profesar la religión cristiana, esto es, el amor, la alegría, la paz, la continencia y la fidelidad a todos, rivalizaran unos con otros con ánimo inicuo [*iniquo animo*] y se odiaran a diario con tal crueldad, que se conoce mejor su fe por estos últimos sentimientos que por los primeros. Tiempo ha que las cosas han llegado a tal extremo que ya no es posible distinguir quién es casi nadie –si cristiano, turco, judío o pagano-, a no ser por la vestimenta y por el aspecto, o porque frecuente esta o aquella iglesia o porque, finalmente, es adepto a tal o cual opinión y suele jurar en nombre de tal maestro. Por lo demás, la forma de vida es la misma para todos⁸⁹⁷.

En realidad, todo ello es una ensoñación asimismo basada en un reconocimiento siervo al ingenio de unas pretendidas élites. Y es en este fatal reconocimiento⁸⁹⁸ en el que los hombres se juegan una cierta servidumbre complaciente:

(...) las estatuas, los emblemas y otros incentivos de la virtud más bien son signos de servidumbre [*servitutis*] que de libertad, pues es a los siervos [*servis*] y no a los libres a quienes se otorgan premios por su virtud⁸⁹⁹.

En efecto, es claro que el poderío de los afectos sobre la vida humana muestra en ocasiones su aspecto más penoso. Y es entonces cuando la verdad efectiva de la vida humana se mistifica estableciendo excepción y diferencias de clase allí donde, en realidad, hay una común naturaleza:

⁸⁹³ MERSENNE, M.: *Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione*, París, S. Cramoisy, 1623, col. 379.

⁸⁹⁴ Íbid., col. 381. Cfr. J-P. CAVAILLÉ.: “Dieu trompeur, doctrine des équivoques et athéisme: entre Grégoire de Valence et Descartes”, en: G. CANZIANI, & M. A. GRANADA, & Y. CHARLES-ZARKA. (2000), pp. 317-334.

⁸⁹⁵ VISENTIN, S (2011), p. 19.

⁸⁹⁶ TP, Cap. 7 & 27 (G. III, p. 319; tr. cast, p. 170).

⁸⁹⁷ TTP, praef. (G. III, p. 8; tr. cast, p. 66; tr. fr. p. 65).

⁸⁹⁸ Sobre el reconocimiento en Spinoza, cfr. TATIÁN, D.: “El don de la filosofía. Formas del reconocimiento en Spinoza”, en: GALCERÁN, M. & ESPINOZA, M. (2009), pp. 229-242

⁸⁹⁹ TP, Cap. 10 & 8 (G. III, p. 356; tr. cast, p.240).

Lo propio [*propria*] de quienes mandan es la soberbia. Si se enorgullecen los hombres con un nombramiento por año, ¿qué no harán los nobles, que tienen siempre en sus manos los honores? Su arrogancia, no obstante, está revestida de fastuosidad, de lujo y de prodigalidad, de cierto encanto en los vicios, de cierta cultura en la necedad y de cierta elegancia en la indecencia. De ahí que, aunque sus vicios resulten repugnantes y vergonzosos, cuando se los considera uno por uno, que es como destacan, parecen dignos y hermosos a los inexpertos e ignorantes. Que, por otra parte, el vulgo no tiene moderación alguna y que causa pavor, si no la tiene, se debe a que la libertad y la servidumbre [*servitium*] no se mezclan fácilmente. Finalmente, que la plebe carece en absoluto de verdad y de juicio no es nada extraño, cuando los principales asuntos del Estado se tratan a sus espaldas y ella no puede sino hacer conjeturas por los escasos datos que no se pueden ocultar. Porque suspender el juicio es una rara virtud. Pretender, pues, hacerlo todo a ocultas de los ciudadanos y que éstos no vean con malos ojos ni lo interpreten todo torcidamente es una soberana estupidez [*summa inscitia*]⁹⁰⁰.

De modo que no cabe la exclusión de la mayor parte de la población del espacio civil en base a su (valga el anacronismo) *minoría de edad*. Pero no se trata de un argumento moral o prescriptivo, sino de un argumento plenamente inscrito en una noción realista de la condición humana, en virtud de la cual una tamaña exclusión sería funesta en sus efectos:

(...) resulta casi imposible mantener en secreto los planes del Estado. Pero todo el mundo me concederá también que es, con mucho, preferible que los rectos planes del Estado sean descubiertos por los enemigos a que se oculte a los ciudadanos los perversos secretos del tirano. Quienes pueden llevar en secreto los asuntos del Estado tienen a éste totalmente en sus manos y tienden asechanzas a los ciudadanos en la paz, lo mismo que a los enemigos en la guerra. Nadie puede negar que el silencio es con frecuencia útil al Estado; pero nadie probará jamás que dicho Estado no pueda subsistir sin él. En cambio, confiar a alguien el Estado sin condición alguna, y, al mismo tiempo, conseguir la libertad es totalmente imposible. Es, pues, una estupidez querer evitar un pequeño perjuicio con el sumo mal. Ahora bien, ésta es la única cantinela de quienes desean para sí el mando [*imperium*] absoluto: que es del máximo interés para la sociedad que sus asuntos se lleven en secreto, y otras razones por el estilo, las cuales, cuando más se encuentran con la apariencia de la utilidad, más bruscamente estallan en la más dura servidumbre [*servitium*]⁹⁰¹

Es en este sentido que el quehacer de los *politici* se basaría en la apelación a los *arcana imperii*, de tal manera que se trataría para sus secuaces de sustraer al pueblo de toda vinculación con las decisiones políticas. Esta es una perspectiva que aparece claramente en la célebre obra de Naudé titulada *Considerations politiques sur les coups d'Etat*:

Aunque sea de pasada [escribe Gabriel Naudé], diré que es posible establecer un bello parangón entre el río Nilo y los «secretos de Estado»: igual que los pueblos más cercanos a su fuente sacan de él mil comodidades sin tener conocimiento alguno de su origen, también es forzoso que los pueblos admiren las benéficas consecuencias de los golpes de mano de sus jefes sin conocer cosa alguna de sus causas y resortes⁹⁰².

Así pues, el pueblo ni sabe ni debería saber cosa alguna sobre las maquinaciones políticas. Por su bien. Y el caso es que tales maquinaciones pueden, en el límite, cobrarse vidas si la conservación del poder así lo requiere:

⁹⁰⁰ TP, Cap. 7 & 27 (G. III, pp. 319-320; tr. cast, p. 172).

⁹⁰¹ TP, Cap. 7 & 29 (G. III, pp. 320-321; tr. cast, pp. 173-174).

⁹⁰² NAUDÉ, G. (2011), 1, 9-10, p. 16

Los mejores cirujanos no estudian más que la técnica de amputar con destreza brazos y piernas, aunque con miras a mejorar la salud de los enfermos (...) ¿Por qué habrá de estar entonces vedado a un buen político el saber magnificar o aniquilar, exhibir o esconder, dar la vida o quitarla, a aquellos que él juzgue necesario para tratar de una u otra manera para el bien y la paz de su Estado?⁹⁰³

Como ha escrito Warren Montag, estaríamos ante una doctrina que atribuye «derecho absoluto al Estado mientras niega todo derecho a sus súbditos, una doctrina que, en realidad, sirve para justificar toda violencia que la dominación estatal requiera»⁹⁰⁴. Para Naudé, que el pueblo no participe en la vida civil es, justamente, condición de la *salus populi*. Y es que no cualquiera es apto para desempeñar la refinada disimulación, la astucia más que la inteligencia, que el político requiere en el ejercicio de sus funciones:

No se conoce en la actualidad mayor virtud en las cortes que la de desconfiar de todos y disimular ante cualquiera, porque las personas carentes de doblez y sinceras no resultan apropiadas para desempeñar el oficio del gobierno, y muy frecuentemente se traicionan a sí mismas y a su Estado⁹⁰⁵.

De modo que si Maquiavelo merece, en dos pasajes del TP, el calificativo de *acutissimus* por parte de un filósofo tan poco lisonjero como Spinoza, es fundamentalmente porque ha mostrado dos cosas harto valiosas⁹⁰⁶. Por un lado:

(...) cuán imprudentemente intentan muchos quitar de en medio a un tirano, cuando no se pueden suprimir las causas por las que el príncipe es tirano, sino que, por el contrario se acrecientan en la medida en que se les da mayores motivos de temor⁹⁰⁷

Por otro lado, quizá haya querido probar, sentencia Spinoza:

(...) con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo. Ya que, si éste no es ingenuo, como para creer que puede agradar a todos, debe temer continuas asechanzas; de ahí que se verá forzado a protegerse más bien a sí mismo y a tender asechanzas a la multitud, en vez de velar por ella⁹⁰⁸.

Queda claro, pues, que la recepción spinoziana del pensamiento político de Maquiavelo no sigue la línea de los *politici*, pues Spinoza es un crítico acérrimo de las políticas de servidumbre basadas en razones y secretos de Estado; políticas de tristeza destinadas a justificar las pasiones tristes:

El gran secreto de la administración monárquica [*regiminis Monarchici*] y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su servidumbre como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su

⁹⁰³ NAUDÉ, G. (2011), 2, 35, p. 49.

⁹⁰⁴ MONTAG, W. (2005), p. 86.

⁹⁰⁵ NAUDÉ, G. (2011), 2, 40, p. 53. Cfr. 5, 201-202, pp. 222-223.

⁹⁰⁶ Como es sabido, Spinoza poseía en su biblioteca una edición de las Obras Completas de Maquiavelo. Cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), p. 208. Para el influjo de Maquiavelo en Spinoza, cfr. MORFINO, V. (2014), pp. 143-150; “Spinoza, lector de Maquiavelo”, en: ALTINI, C. (2005), pp. 119-145.

⁹⁰⁷ TP, Cap. 5 & 7 (G. III, pp. 296-297; tr. cast, pp. 129-130).

⁹⁰⁸ TP, Cap. 5 & 7 (G. III, p. 297; tr. cast, p. 130).

sangre y su alma para jactancia de un solo hombre⁹⁰⁹. Por el contrario, en una república libre [*libera republica*] no cabría idear [*excogitare*] o emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o reprimirlo de cualquier manera [*modo coercere*]⁹¹⁰.

3. Experiencia y método.

Es claro, pues, que se impone considerar, en buena herencia aristotélica, las *éndoxxai*, los pareceres o las opiniones generales, relativas a la política. Y es que es sobre ellas como se puede plantear otro punto de vista que supere sus insuficiencias:

El moralismo filosófico [escribe Visentin] conduce a una teoría política inutilizable, buena sólo para distraer a poetas y cortesanos, mientras por otro lado, ello deja espacio a la acción exenta de escrúpulos de los políticos⁹¹¹.

En efecto, Spinoza realiza un análisis de los imaginarios humanos implicados tanto en el caso de los *philosophi* como en el caso de los *politici*. No obstante, no se trata de establecer, aristotélicamente, cuál es el mejor régimen político y cuál el peor; discusión vana tan pronto como lo bueno y lo malo son nociones relativas que sólo el variado apetito humano puede, puntualmente, fijar:

(...) nosotros no intentamos, queremos, apeteceamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos⁹¹².

Se añade a ello que en verdad la experiencia, es decir, la práctica ha mostrado todo al abanico de regímenes políticos que han sido ensayados con vistas a vivir en concordia:

Por mi parte, estoy plenamente persuadido [*persuadeo*] de que la experiencia ha revelado todas las formas de regímenes que se puedan concebir para que los hombres vivan en concordia, así como los medios por los que la multitud debe ser enderezada o contenida [*dirigi seu contineri*] dentro de ciertos límites. Hasta el punto de que yo no creo que podamos pensar [*posse cogitatione*] algo sobre este tema que sea compatible con la experiencia o la práctica y que, sin embargo, no haya sido ensayado y experimentado. Los hombres, en efecto, son de tal índole que les resulta imposible vivir fuera de todo derecho común⁹¹³.

⁹⁰⁹ Este pasaje parece evocar, si bien en el contexto de otra ontología, la célebre tesis de la servidumbre voluntaria de Étienne de la Boétie. En efecto, como escribe el francés: “En esta ocasión no querría sino entender cómo puede ser que tantos hombres, tantos burgos, tantas ciudades, tantas naciones aguanten alguna vez a un tirano solo, el cual sólo tiene el poder que aquellos le dan; el cual no tiene el poder de hacerles daño sino en tanto que aquéllos tienen la voluntad de soportarlo; el cual no podría hacerles mal alguno sino mientras prefieran sufrirlo que contradecirlo”. DE LA BOÉTIE, E. (2008), p. 26. En un artículo reciente, Josep Olesti, luego de examinar una serie de referencias de la biblioteca de Spinoza y acometer un análisis comparativo entre uno y otro autor, se muestra partidario de que Spinoza pudiera haber conocido la obra del humanista francés. Cfr. OLESTI, J. (2015), pp. 89-105.

⁹¹⁰ TTP, praef. (G. III, p. 7; tr. cast, p. 64).

⁹¹¹ VISENTIN, S. (2011), p. 18. Los corchetes son nuestros.

⁹¹² E 3P9sch. (G. III, p. 148; tr. cast, p. 179).

⁹¹³ TP, Cap. 1 & 3 (G. III, p. 274; tr. cast, p. 84).

La expresión *experientia sive praxis*, asociada a una suerte de conocimiento histórico, plantea problemas, toda vez que Spinoza, pese a que a menudo emplea el término *experientia*⁹¹⁴, jamás la define en cuanto tal. Si bien es claro que la experiencia posee un cierto valor epistemológico, Spinoza ha mostrado que por sí misma es incapaz de suprimir las ficciones finalistas y antropocéntricas⁹¹⁵. No obstante, nuestro autor confiesa a Oldenburg algo que se nos antoja revelador: que la experiencia le enseñó «a pulir a mano lentes esféricas con más seguridad y perfección que con cualquier otra máquina»⁹¹⁶. Habría entonces, cuando menos, una curiosa solidaridad entre experiencia y conocimiento, pues es la experiencia la que permite construir artefactos con que enmendar y aumentar nada menos que nuestra potencia perceptiva. ¿Qué valor epistemológico posee pues la experiencia? A nuestro parecer, la experiencia representaría un *tertium quid*, más implícito que explícito, entre la imaginación y la razón. Si bien, y precisamente por ello, las enseñanzas de la experiencia pueden tener más alcance, más poder de afección que las enseñanzas de la razón:

(...) si alguien desea enseñar una doctrina a toda una nación, por no decir a todo el género humano, y ser entendido [*intelligi*] por todos, está obligado a confirmar su doctrina por la sola experiencia y a acomodar [*accommodare*] sus argumentos y las definiciones de las cosas que pretende enseñar a la capacidad de la plebe, que constituye la mayor parte del género humano, en vez de encadenar sus argumentos y de formular sus definiciones como serían más útiles para su argumentación. De lo contrario, sólo escribirá para los doctos, es decir, que será entendido por muy pocos hombres, en comparación con el resto [*si cum reliquis comparentur*]⁹¹⁷.

En el TP, sin embargo, el valor epistemológico de la experiencia parece quedar fijado por el empleo del verbo *doceo*, si bien, a diferencia del TTP⁹¹⁸ o la *Ética*, no encontramos pasaje alguno en el que razón y experiencia queden igualadas en algún punto de vista. Entonces, si bien es habitual el recurso a ejemplos históricos indica en cierto modo el recurso a la experiencia con arreglo al *dictum* clásico (*historia magistra vitae est*), es claro, empero, que la política es para Spinoza ciencia exacta:

Al aplicar mi ánimo a la política [*cum animum ad politicam applicuerim*], no me propuse exponer algo nuevo o inaudito, sino demostrar de manera cierta [*certa ratione*] e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que concuerdan óptimamente con la práctica [*cum praxi optime conveniunt*]⁹¹⁹. Y, a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de ánimo [*animi libertate*] con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar, ni lamentar, ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas⁹²⁰.

⁹¹⁴ Para las ocurrencias de este término, cfr. GIANCOTTI, E. (1970), Vol. 1, pp. 406-408.

⁹¹⁵ Cfr. 3.2, pp. 61-62; 6.1, pp. 99-102; 9, pp. 118-121.

⁹¹⁶ EP 32 (G. IV, p. 175; tr. cast, p. 239).

⁹¹⁷ TTP, V, 2 (G. III, p. 77; tr. cast, p. 164).

⁹¹⁸ Cfr. TTP, II, 1 (G. III, p. 29, 24-25): “cum ratione & experientia convenit”; TTP, III, 1 (G. III, p. 47, 10): “ratio, & experientia docuit”; TTP, XVII, 1 (G. III, p. 201, 21-22) : “...experientiam clarissime docere existimo”. TTP, XVII, 1 (G. III, p. 203, 11): “ratio, & experientia quam clarissime docent”.

⁹¹⁹ Como había escrito Cicerón en *De amicitia*, “nosotros debemos mirar a aquellas cosas que están (se dan) en la práctica y en la vida común, no a aquellas que son imaginadas o deseadas”. CICERÓN. (1985), V, 18, p. 31.

⁹²⁰ TP, Cap. 1 & 4 (G. III, p. 274; tr. cast, p. 85).

Así pues, se trata de aplicar en la política los mismos criterios de rigor y claridad que se exigen en las matemáticas. Ello es posible tan pronto como el comportamiento humano sigue leyes y reglas y éstas habilitan su inteligencia adecuada. Es clara aquí la influencia hobbesiana y su programa de aplicación de la geometría a la ciencia civil:

(...) lo que hay de bello en los edificios [escribe Hobbes en *De cive*], de sólido en las fortificaciones, de maravilloso en las máquinas; en fin, lo que diferencia al tiempo presente de la barbarie antigua, casi todo se lo debemos a la geometría. Porque lo que debemos a la física ella se lo debe a la geometría. Y si los filósofos morales hubieran desempeñado su oficio con parecido éxito, no veo cómo el esfuerzo del hombre habría podido contribuir mejor a su felicidad en esta vida. Pues si se conociera la razón de las acciones humanas con el mismo grado de certeza con el que se conocen las dimensiones de las figuras, la ambición y la avaricia, cuyo poder se apoya en las falsas opiniones del vulgo acerca de lo justo y lo injusto, quedarían desarmadas; y el género humano gozaría de una paz tan sólida que no parece que hubiera que luchar en adelante (a no ser por el espacio que requeriría el aumento de la población)⁹²¹.

La excelencia de los tiempos modernos contrapuesta, así las cosas, a la barbarie antigua (*prisca barbarie*)⁹²². Y el emblema de dicha excelencia no es sino la geometría, cuyo conocimiento y práctica permite la construcción de un espacio civil otro. La geometría permite entender las determinaciones ciertas de la actividad humana, de tal manera que ésta se vuelve esencialmente *calculable*: «non enim dissero, sed computo»⁹²³. Es claro, entonces, que Hobbes está pensando fundamentalmente contra Aristóteles, que como es sabido estableció que los asuntos humanos no podían abordarse con la precisión o exactitud (*tò akribès*) propia de las matemáticas. En efecto, como escribe el estagirita: «no hay que buscar la precisión por igual en todas las disciplinas»⁹²⁴, pues lo cierto es que «la exactitud matemática del lenguaje no debe ser exigida en todo, sino tan sólo en las cosas que no tienen materia»⁹²⁵. Es en este sentido que Spinoza, siguiendo el camino trazado por Hobbes, ha establecido la plena inteligibilidad de la vida política, de la cual podemos dar cuenta con independencia de que ésta se base en el solo afecto o en la guía de la razón. Mas con una diferencia sutil, pero no menos importante: mientras que para Hobbes las acciones humanas son *calculables*, para Spinoza son más bien *inteligibles*. Es en este sentido que, como apostilla, Hampshire:

Spinoza shows no sign of an inclination to follow Hobbes in Trading to understand human behaviour and human emotions in quasi-mechanical terms, as if there might be a geometry of the emotions⁹²⁶.

Así las cosas, e incluso aunque el conocimiento cierto tenga para Spinoza, como para Hobbes, una *función pacificadora*, el método es otro:

Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás conmociones del ánimo [*animi commotiones*], no como

⁹²¹ HOBBS, TH. (1993), p. 3. Como es sabido, Spinoza poseía un ejemplar del *De cive* en su biblioteca, cfr. DOMÍNGUEZ, A. (1995), p. 217.

⁹²² Cfr. 1.2, pp. 20-22.

⁹²³ HOBBS, TH. (1993), *praefatio ad lectores*, p. 10

⁹²⁴ ARISTÓTELES. (2011), *EN*, I, 3, 1094b 12-13, p. 49.

⁹²⁵ ARISTÓTELES. (1998), *Met*, II, 3, 995a 14-15, p. 96.

⁹²⁶ HAMPSHIRE, S. (2005), p. XXXIV.

vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. Pues, aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas ciertas [*certas*], por [*per*] las cuales intentamos entender [*conamur intelligere*]⁹²⁷ su naturaleza, y la mente [*mens*] goza con su conocimiento verdadero lo mismo que hace con el conocimiento de aquellas cosas que son gratas a los sentidos⁹²⁸.

Así, según la guía de la razón sólo cabe un punto de vista legítimo en el análisis de la acción humana: aquel que no detestando, no lamentando y no ridiculizando, se atiene a la inteligencia cierta de la misma. Las tres cláusulas que Spinoza desdeña como afectos que entorpecen y mistifican la adecuada inteligencia de las acciones humanas se vinculan, naturalmente, con los afectos de tristeza y en general con la sustitución moralista de los hechos por los valores. Contra todo moralismo, contra toda tristeza desengañada que se traviste como lucidez y experiencia, se impone, así las cosas, una completa asepsia con la que abordar con rigor los temas políticos.

4. Afectos y cooperación.

“El ánimo plebeyo y abatido
elija, en sus intentos temeroso,
primero estar suspenso que caído;

que el corazón entero y generoso
al caso adverso inclinará la frente
antes que la rodilla al poderoso”.

(Andrés Fernández de Andrada)

Entender adecuadamente el poder de los afectos sobre la vida humana resulta, pues, condición necesaria para analizar las cuestiones políticas. Así las cosas, la continuidad entre las terceras y la cuarta parte de la *Ética* y el *Tratado Político* son manifiestas, al menos, en el aspecto temático:

Porque es cierto, y en nuestra *Ética* lo hemos demostrado con verdad [*verum*], que los hombres están necesariamente atravesados por los afectos [*affectibus obnoxios*]. Y así, por su constitución, compadecen a quienes les va mal y envidian a quienes les va bien; más inclinados están a la venganza que a la misericordia, y además, todo el mundo desea que los demás vivan según su propio ingenio [*ex ipsius ingenio*], y que aprueben lo que uno aprueba y repudien lo que uno repudia. De donde resulta que, como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros; y el que sale victorioso se gloria más de haber perjudicado a otro que de haberse beneficiado él mismo⁹²⁹.

⁹²⁷ En la *Ética*, la expresión *mentis conatus* aparece en nueve ocasiones: E 3P19dem; E 3P21dem; E 3P27dem; E 3P54dem; E 4P26dem; E 5P25. Cfr. GIANCOTTI, E. (1970), Vol. 1, pp. 195-196. La mencionada expresión se halla, naturalmente con otro sentido, en Descartes. Cfr. *Regulae*, IV (AT, X, 372).

⁹²⁸ TP, Cap. 1 & 4 (G. III, pp. 274-275; tr. cast, p. 85). Cfr. E 3praef. (G. II, p. 138).

⁹²⁹ TP, Cap. 1 & 5 (G. III, p. 275; tr. cast, p. 86). Sobre la articulación entre política y ontología en Spinoza, cfr. FERNÁNDEZ, E. (1996), pp. 97-126.

Cuando el ingenio propio pretende imponerse como norma o modelo del ingenio del otro, nos encontramos ante el trabajo de la ambición, trabajo que se resuelve en el mutuo odio arruinando así la vida en común⁹³⁰. Ante esto y contra esto, «la religión enseña que cada uno ame a su prójimo como a sí mismo, es decir, que defienda el derecho del otro como el suyo propio»⁹³¹. Ahora bien, lo cierto es que los efectos de esta enseñanza resultan impotentes frente a la fuerza de los afectos, de tal manera que aquélla:

Triunfa sin duda en el artículo de muerte, cuando la enfermedad ha vencido incluso a los afectos y el hombre yace inerme, o en los templos, donde los hombres no ejercen relación alguna unos con otros [*ubi homines nullum exercent commercium*]; pero no en el tribunal de justicia o en el palacio real, donde sería sumamente necesaria⁹³².

De modo que las enseñanzas de la religión, aun del todo sensatas en este caso, ya que enseñan que el bien del prójimo redundaría en el bien propio, son perfectamente impotentes ante el modo en que nos violentan los afectos. Sólo serían tan eficaces como deseables allí donde no existiera *commercium* alguno entre los hombres; situación, por lo demás, perfectamente inverosímil tan pronto como no hay vida humana sin cooperación:

La sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria, no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas; pues, a menos que los hombres quieran cooperar [*operam mutuam*] unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible. No todos, en efecto, son igualmente aptos [*aeque apti sunt*] para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente. A todo el mundo, repito, le faltarían fuerzas y tiempo, si cada uno debiera por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser, y realizar otras innumerables actividades para mantener la vida, por no mencionar las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad. Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y bastas que sean, no las consiguen sin cooperación [*sine mutua opera*], de cualquier tipo que sea⁹³³.

Y es que no sólo la sociedad, sino lo humano mismo, es propiamente inconcebible sin la ayuda mutua o la cooperación:

(...) el que no es movido ni por la razón ni por la conmiseración a ayudar a los otros, merece el nombre de inhumano que se le aplica. Pues (por la Proposición 27 de la parte III) no parece semejante a un hombre⁹³⁴.

⁹³⁰ Como había escrito Hobbes en *De cive*, “la causa más frecuente de que los hombres deseen hacerse mal unos a otros tiene su origen en que muchos apetecen a la vez [*simul*] la misma cosa, que muy frecuentemente no pueden ni disfrutar en común ni dividir”. HOBBS, TH. (1993), I, 6, p. 18.

⁹³¹ TP, Cap. 1 & 5 (G. III, p. 275, tr. cast, p. 86).

⁹³² TP, Cap. 1 & 5 (G. III, p. 275, tr. cast, p. 86).

⁹³³ TTP, V, 1 (G. III, p. 73; tr. cast, p. 158)

⁹³⁴ E 4P50sch. (G. II, p. 247; tr. cast, p. 294).

Es por ello por lo que Spinoza se aleja irremediabilmente del ideal de *vita solitaria*, ya configurado en pesimismo satírico o ya en retiro bucólico. Sendas formas del ideal son, antes al contrario, formas de la superstición, pues basan un modelo de virtud humana en el aislamiento del individuo respecto de los otros:

Ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstenlas los teólogos, y alaben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, despreciando a los hombres y alabando a las bestias: no por ello dejarán de experimentar que los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por doquier⁹³⁵.

Por otro lado, es cierto que la razón es capaz de contener y modular los afectos, pero puesto que su camino es del todo arduo (*via perardua*) y, por ello, apenas transitado por los hombres, tampoco la razón puede proporcionarnos la norma común de la política:

De ahí que quienes se persuaden [*sibi persuadent*] de que pueden inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según la sola prescripción de la razón [*ex solo rationis praescripto vivant*], sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula⁹³⁶.

Ciertamente, tanto la política como la filosofía tratan de neutralizar o minimizar los conflictos a que nos abocan los afectos. Pero lo decisivo es constatar qué potencia efectiva, esto es, qué capacidad de afección tienen sobre la vida humana: y es en este aspecto en el que ambas muestran su limitación. Y es que la racionalidad no se impone por sí misma, sino por la capacidad que ésta tenga de calar en las formas de vida. La filosofía, como ha escrito Montag, «no debe contentarse con establecer la verdad sino que debe buscar activamente producir efectos de verdad, dos actividades que, dependiendo de las circunstancias, no siempre coinciden»⁹³⁷. Y, en verdad, «un afecto no puede ser contenido [*coerkeri*] ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser contenido [*coercendo*]»⁹³⁸. Ante esto, sólo la política puede proporcionarnos un punto de vista viable que considere la variedad de los ingenios en su necesaria confrontación. Naturalmente, tan pronto como todo ordenamiento político se ve de continuo amenazado por la escasa constancia del ánimo humano, es claro que se impone:

(...) prevenir todos estos peligros [a saber: los relativos a la variedad de los ingenios de la muchedumbre] y constituir de tal modo el Estado que no quede lugar alguno para el fraude; más aún, instituirlo de tal modo que todos, cualesquiera sean sus ingenios [*ingenii*], prefieran el derecho público a sus comodidades privadas: esta es la tarea, aquí su dificultad⁹³⁹.

Forzoso será, por tanto, que quienes están al cuidado de los asuntos públicos (*negotia*) del Estado los instituyan de tal modo que los hombres:

⁹³⁵ E 4P35cor2 (G. II, p. 234; tr. cast, p. 278)

⁹³⁶ TP, Cap. 1 & 5 (G. III, p. 275, tr. cast, p. 87).

⁹³⁷ MONTAG, W. (2005), p. 25.

⁹³⁸ E 4P7 (G. II, p.214; tr. cast, p.255).

⁹³⁹ TTP, XVII, I (G. III, p. 203; tr. cast, p. 357; tr. fr, p. 541). Los corchetes son nuestros.

(...) tanto si se guían por la razón como por el afecto, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe. Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal de que sean bien administradas⁹⁴⁰.

Y así, como ha escrito Gabriel Albiac, «la tarea del político sería establecer una economía tolerable de los dichos conflictos de deseo»⁹⁴¹. Es claro, así las cosas, que una política consecuente con la condición común de los hombres debe consistir en la *producción y conservación* de una estructuras de convivencia en las cuales los embates pasionales redunden en un mínimo desbaratamiento de aquéllas⁹⁴². Pensemos, a este respecto, en un sistema de regulación del tráfico en que, naturalmente, el *seguimiento* de los signos y las señales vela, por más que no la garantice, por la seguridad vial. Siempre podrá ocurrir que los individuos particulares *se salten* la regulación instaurada con vistas a protegerles, pero la eficacia de ésta se sitúa al margen de las puntuales inconstancias de quienes pueblen el espacio vial:

Los compañeros de Ulises cumplían el mandato de éste, cuando se negaron a desatarlo, mientras estaba atado al mástil de la nave y enloquecido [*mente captum*] por el canto de las sirenas, pese a que él se lo mandaba en medio de múltiples amenazas. Y se atribuye a su prudencia que, después, haya dado las gracias a sus compañeros por haberse atendido a su primera intención. Siguiendo este ejemplo de Ulises, también los reyes suelen amonestar a los jueces que hagan justicia sin miramientos a nadie, ni siquiera al mismo rey, si en algún caso especial les ordenara algo que les consta ir contra el derecho instituido [*jus institutum*]. Los reyes, en efecto, no son dioses, sino hombres, que se dejan a menudo engañar por el canto de las sirenas. De ahí que, si todo dependiera de la inconstante voluntad de uno, no habría nada fijo⁹⁴³.

Y así, el dilema es explícito: es *menester forjar algo sólido con materiales inconstantes*, esto es, se trata de establecer unas estructuras que impidan que las controversias se truequen en sediciones. El fin de la política, en consecuencia, «no consiste en presuponer o en fabricar hombres ideales, sino en producir instituciones»⁹⁴⁴. Se entiende entonces que la virtud del Estado (*imperii virtus*) no sea la libertad del ánimo o fortaleza (*animi libertas seu fortitudo*), sino la seguridad. Y con razón: pues constituir el Estado con arreglo a la afectividad del hombre libre, a saber: de acuerdo con los afectos de generosidad (*generositas*) y firmeza (*fortitudo*)⁹⁴⁵, supondría partir de una racionalidad cuyas bases no son concebibles sin la concordia que el Estado instituye⁹⁴⁶. Es en este

⁹⁴⁰ TP, Cap. 1 & 6 (G. III, p. 275; tr. cast, pp. 87-88).

⁹⁴¹ ALBIAC, G. (2011), p. 242.

⁹⁴² Cfr. ALBIAC, G. (2011), pp. 245-246.

⁹⁴³ TP, Cap. 7 & 1 (G. III, pp. 307-308; tr. cast, p. 152).

⁹⁴⁴ ILLUMINATI, A.: “Obligación, obediencia, multitud, en el pensamiento político de Spinoza”, en: GALCERÁN, M. & PINO, M. (2009), p. 189.

⁹⁴⁵ “Refiero a la *fortaleza* todas las acciones que derivan de los afectos que se remiten a la mente [*ad mentem*] en cuanto entiende, y divido a aquélla en *firmeza* y *generosidad*. Por *firmeza* entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser, en virtud del solo dictamen de la razón. Por *generosidad* entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y en unirse a ellos mediante amistad”. E 3P59sch. (G. II, p. 188; tr. cast, p. 255).

⁹⁴⁶ “(...) por una parte [escribe Antonio Hermosa], el reino de la razón no brota espontáneamente de toda actividad humana, y por otra, la razón, por sí misma resulta incapaz de instaurar su reino –el reino unitario del conocimiento– entre los hombres. Frente a tales conductas apasionadas, y tan legítimas en principio como las que siguen su norma, la razón no puede sino predicar la formación de otra pasión superior, colectiva ésta, a saber: la fuerza organizadora del Estado”. HERMOSA, A. (1989), p. 28.

sentido que cabe decir, con Matheron, que «fuera de la sociedad, todo progreso de la razón es imposible»⁹⁴⁷.

5. El paradójico contractualismo del *Tractatus theologico-politicus*.

5.1. Génesis del Estado.

Como sostiene Matheron, E 3P6 (esto es, la célebre proposición del *conatus*) es «el único punto de partida de toda la teoría de las pasiones, de toda la Política y de toda la moral de Spinoza»⁹⁴⁸. No en vano,

(...) como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, en cuanto es en sí [*quantum in se est*], en perseverar en su estado, sin relación alguna a otra cosa, se sigue que cada individuo tiene supremo [*summum*] derecho a existir y a operar [*& operandum*] tal y como está naturalmente [*naturaliter*] determinado⁹⁴⁹. En esto no reconozco diferencia alguna entre los hombres y los restantes [*reliqua*] individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los demás, que ignoran la verdadera razón, ni entre los tontos, los locos y los sensatos⁹⁵⁰.

Es preciso advertir que desde el punto de vista de la naturaleza, no hay más derecho que la fuerza o potencia con que cada individuo (humano o no) tiende a perseverar en su ser. Es claro, entonces, que todos los individuos son paradójicamente iguales: todos tienden a perseverar en su ser, pero no todos del mismo modo. Y así, «el derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y la potencia [*potentia*]»⁹⁵¹. Y es que la razón no constituye un punto de partida del hombre, sino un resultado:

No todos, en efecto, están naturalmente determinados a obrar según las leyes y reglas de la razón, sino que, al contrario, todos nacen ignorantes de las causas de todas las cosas, y antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su tiempo [*magna aetatis pars*], aun en el caso de que reciban una buena educación⁹⁵².

Es cierto, pues, que en el estado natural no existe límite alguno que no sea el choque con otra potencia que menoscabe la propia. Cada individuo tiene derecho a hacer todo aquello que pueda, ya que lo lícito y lo apetecible son propiamente indistinguibles: el *jus naturae* «no prohíbe nada más que lo que nadie desea y nadie puede»⁹⁵³. Los criterios éticos o políticos son, pues, construcción humana:

(...) la naturaleza no está bajo la potestad de las leyes de la razón humana, que no miran sino a la verdadera utilidad del hombre y a su conservación, sino que implican infinitas otras, que

⁹⁴⁷ MATHERON, A. (1988), p. 284.

⁹⁴⁸ MATHERON, A. (1988), p. 9.

⁹⁴⁹ Cfr. E 1P28-29 (G. II, pp. 69-71). Cfr. 2.3, pp. 29-35.

⁹⁵⁰ TTP, XVI, 1 (G. III, p. 189; tr. cast, p. 335). Misma idea en el *Tractatus Politicus*: “Nadie puede negar que el hombre, como los restantes individuos [*ut reliqua individua*] se esfuerza, en cuanto es en sí [*quantum in se est*], por conservar su ser”. TP, Cap. 2 & 7 (G. III, p. 278, 22-23)

⁹⁵¹ TTP, XVI, 1 (G. III, p. 190; tr. cast, p. 336).

⁹⁵² TTP, XVI, 1 (G. III, p. 190; tr. cast, p. 336).

⁹⁵³ TTP, XVI, 1 (G. III, p. 190; tr. cast, p. 336). Misma idea en la *Ética*: “(...) en términos absolutos, le es lícito a todo el mundo, en virtud del derecho supremo de la naturaleza, hacer lo que juzga que redundará en su propia utilidad”. E 4Cap8 (G. II, p. 268, tr. cast, p. 318)

abarcan toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y por cuya necesidad todos los individuos son determinados a existir y a operar [*& operandum*] de cierta manera⁹⁵⁴.

Ahora bien, ante una naturaleza infinita en la que el hombre es una partícula infinitesimal, es evidente que éste no podría vivir con seguridad y sin miedo. Y es en este sentido que Spinoza, en cierta sintonía con Maquiavelo⁹⁵⁵, *postula* un necesario momento de lucidez en el que los hombres deciden unirse:

(...) si consideramos, además, que sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin cultivo de la razón [*absque rationis cultu*], como mostramos en el capítulo V, veremos clarísimamente [*clarissime*] que, para vivir seguros y óptimamente [*optime*], los hombres tuvieron, necesariamente, que unirse al compás [*in unum conspirare*]⁹⁵⁶. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada cual tenía por naturaleza, lo tuvieran [*haberent*] todos colectivamente, y que en adelante ya no estuviera determinado por la fuerza y el apetito de cada cual, sino según la potencia y voluntad de todos a la vez⁹⁵⁷.

Naturalmente, en la medida en que no hay corte alguno entre la vida humana y la vida del resto de los individuos, la cuestión que se plantea es hasta qué punto la noción de pacto (*pactum*) que Spinoza moviliza para explicar la génesis del Estado es algo más que un recurso metodológico. Y lo cierto es que no parece que se trate de una apelación abstracta que se remontara de los efectos a las causas, toda vez que en la génesis misma del Estado hallamos el juego entre miedo y esperanza, y en consecuencia una ley de la naturaleza humana:

(...) nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor; y que no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor. Es decir, que cada uno elegirá, de dos bienes, el que le parece mayor y, de dos males, el que le parece menor. Digo expresamente: aquello que le parece mayor o menos al que elige, no que las cosas sean necesariamente tal como él las juzga. Esta ley está, además, tan *firmemente* grabada en la naturaleza humana, que hay que situarla entre las verdades eternas, que nadie puede ignorar⁹⁵⁸.

⁹⁵⁴ TTP, XVI, 1 (G. III, pp. 190-191; tr. cast, p. 337). Cfr. TP, Cap. 2 & 8 (G. III, p. 279).

⁹⁵⁵ “(...) afirmo que todas las ciudades son fundadas o por hombres naturales del lugar donde se fundan o por extranjeros. Ocurre lo primero cuando habitantes dispersos por muchas y pequeñas partes no creen vivir seguros: cada una de por sí no puede, por la naturaleza del lugar y por su pequeño número, resistir el ímpetu de quien los atacara y cuando llega el enemigo no están a tiempo de unirse para la defensa de todos o, en el caso de que lo estuvieran, se verían obligados a dejar abandonados muchos de sus reductos, los cuales vendrían a ser así presa súbita de sus enemigos; por eso, para evitar estos peligros, movidos bien por sí mismos, bien por alguno de ellos que posea especial autoridad, se unen para vivir conjuntamente en un lugar elegido por ellos que permita una vida más cómoda y una más fácil defensa”. MAQUIAVELO, N. (2009), *Discorsi*, I, 1, p. 408. Cfr. TTP, III, 1 (G. III, p. 47; tr. cast, p. 121).

⁹⁵⁶ Traducimos, un tanto libremente, la locución *in unum conspirare* por *unirse al compás* con el propósito de conservar la acepción musical del verbo *conspiro*. Cfr. DE MIGUEL, R. (1946), p. 223; DE COVARRUBIAS, S. (1994), “conspirar”, pp. 346-347. Como ha escrito Visentin: “El verbo *conspirare* (al igual que los otros términos construidos con el prefijo *cum/con-* del *Tratado político, convenire* y *consentire*) indica un movimiento natural de recíproca atracción que, no obstante los obstáculos puestos por la irreductible particularidad de los apetitos individuales, produce un derecho común”. VISENTIN, S. (2011), p. 48.

⁹⁵⁷ TTP, XVI, 2 (G. III, p. 191; tr. cast, pp. 337-338).

⁹⁵⁸ TTP, XVI, 2 (G. III, p. 192; tr. cast, p. 338. Cfr. E 3P39sch. (G. II, p. 170); E 3Affdef 12-13 (G. II, p. 194).

Sin embargo (y contra Hobbes), este pacto no es incondicional, toda vez que se basa en la utilidad de las partes implicadas. Y es que no se trata, como en Hobbes, del pacto entendido como trueque de obediencia por protección⁹⁵⁹. El universal y constitutivo miedo entre los hombres en el estado de naturaleza no se resuelve, así las cosas, en la sujeción al soberano. No se da, insistimos, el trueque de protección por obediencia que constituye el pacto hobbesiano:

El deseo de tranquilidad y de deleite sensual dispone a los hombres a la obediencia de un poder común. Porque tales deseos llevan a un hombre a abandonar la protección que podría esperarse de su propio esfuerzo y trabajo⁹⁶⁰.

Se entiende entonces que la obediencia es justamente la que asegura, mediante una suerte de cálculo de intereses, el bienestar del súbdito. Es conveniente, pues, obedecer:

El deseo de conocimiento y de artes pacíficas inclina a los hombres a la obediencia de un poder común. Porque tal deseo contiene un deseo de ocio y supone, en consecuencia, la protección de algún poder distinto del propio⁹⁶¹.

Es en este sentido que para Spinoza la promesa, en la cual se basa el pacto, no es obligatoria si las condiciones de la promesa devienen nocivas para el individuo: «el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad, y, suprimida ésta, se suprime simultáneamente [*simul*] el pacto y queda abolido [*irritum*]»⁹⁶². Nos encontramos, pues, ante un paradójico contractualismo: se da, en efecto, una transferencia de derecho/potencia pero ésta no es, de ninguna manera, incondicional. Se añade a ello, empero, que dicha transferencia no constituye un acto voluntario, sino que se sigue necesariamente de la naturaleza humana⁹⁶³. Pero, si el Estado es, en un primer momento, un *estado de cosas*, una *coyuntura*, ¿cómo podría conservarse? Si los hombres se guiaran por la razón, no sería menester más criterio que la propia utilidad de la composición y cooperación humana, pero «la mente está casi siempre tan ocupada por la avaricia, la gloria, la envidia, la ira, etc., que no queda espacio alguno para la razón»⁹⁶⁴. Se plantea, así las cosas, el problema de cómo aunar libertad y seguridad, así como razón con obediencia:

(...) como ya hemos probado que el derecho natural de cada uno sólo está determinado por su potencia [*potentia*], se sigue que, en la medida en que alguien, por fuerza o espontáneamente, transfiere a otro parte de su potencia [*potentia*], le cederá necesariamente también, y en la misma medida, parte de su derecho. Por consiguiente, tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea la potestad suprema [*summam potestatem*], con la que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al máximo suplicio, que todos temen sin excepción⁹⁶⁵.

⁹⁵⁹ Sobre la noción de pacto en Hobbes, cfr. ZARKA, I, CH. (1997), pp. 225-245.

⁹⁶⁰ HOBBS, TH. (1980), IX, p. 200.

⁹⁶¹ Íbid., p. 200.

⁹⁶² TTP, XVI, 2 (G. III, p. 192; tr. cast, p. 339).

⁹⁶³ En este sentido, la distancia respecto a Hobbes es manifiesta. En efecto, como escribe Hobbes en el *Leviatán*: “Cada vez que un hombre transfiere su derecho o renuncia a él, o es por consideración de algún derecho que le es recíprocamente transferido, o es por algún otro bien que espera obtener de ello, porque es un acto voluntario, y el objeto de los actos voluntarios de todo hombre es algún *bien para sí mismo*”. HOBBS, TH. (1980), XIV, p. 230.

⁹⁶⁴ TTP, XVI, 2 (G. III, p. 193; tr. cast, p. 340).

⁹⁶⁵ TTP, XVI, 3 (G. III, p. 193; tr. cast, p. 340).

5.2. Democracia y límites del poder.

El problema estriba en hasta qué punto, en efecto, la *potentia* no se subsumiría en la *potestas* de aquel o aquellos que detentan el *imperium*. Es en este sentido que el planteamiento de Spinoza viene a postular una sociedad que se constituye en una transferencia del derecho natural que no es, en rigor, una alienación del mismo. Y la forma idónea del derecho de esta sociedad se llama *democracia*, esto es, «la asociación general de los hombres, que posee colegialmente⁹⁶⁶ el supremo derecho a todo lo que puede»⁹⁶⁷. Y así, como ha escrito Jesús Ezquerro, «el poder no se *cede*, renunciado a él, sino que se *comparte*, se *suma* al de los otros»⁹⁶⁸. Es por ello por lo que Spinoza sostiene que la democracia es el régimen político más natural:

Pues, en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En ese sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural⁹⁶⁹.

No se trata para Spinoza de una declaración sentimental o fruto del entusiasmo; es materialmente imposible que la transferencia del derecho implique una suerte de vaciamiento de la potencia:

(...) nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su potencia [*potentiam*], hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su potencia [*potentiam*], y de no estar más en peligro el Estado por los ciudadanos, aunque privados de su derecho, que por los enemigos. Es más: si los hombres pudieran ser privados de su derecho natural, y así nada pudieran en adelante sin el consentimiento de quienes detentan el derecho supremo, éstos podrían reinar impunemente sobre los súbditos de la manera más violenta; lo cual no creo que se le pase a nadie por la mente. Hay que conceder pues que cada uno se reserve muchas competencias de su derecho, las cuales dependerán entonces de su propia decisión y no de la ajena⁹⁷⁰.

Como ha escrito Moreau, «toda la política spinozista se basa en la existencia de nódulos pasionales que, a pesar de la voluntad declarada de los hombres, resisten a la acción del Estado»⁹⁷¹. De ahí que la defensa spinoziana de la libertad de expresión no responda a una tesis prescriptiva que viniera a postular unas condiciones ideales de la vida civil, sino que se basa en su propia tematización de la irreductibilidad de los *ingenia*:

Si fuera tan fácil mandar sobre las almas como sobre las lenguas, todo el mundo reinaría con seguridad y ningún régimen político [*imperium*] sería violento, puesto que todos vivirían según

⁹⁶⁶ El adverbio que emplea Spinoza es *collegialiter*. Sobre la importancia de este adverbio, cfr. PEÑA, F.J. (1989), p. 323.

⁹⁶⁷ TTP, XVI, 3 (G. III, p. 193; tr. cast, p. 341). Sobre la democracia en Spinoza, cfr. VISENTIN, S. (2011), pp. 7-13; DOMÍNGUEZ, A. (1992b), pp. 87-106; MARTÍNEZ, F.J. “La democracia en Espinosa, anomalía en su siglo”, en: MARTÍNEZ, F.J. (2012), pp. 17-61; BALIBAR, E. (2011), pp. 49-53.

⁹⁶⁸ EZQUERRA, J. (2014), p. 149.

⁹⁶⁹ TTP, XVI, 3 (G. III, p. 195; tr.cast, p. 344).

⁹⁷⁰ TTP, XVII, 1 (G. III, p. 201; tr. cast, pp. 353-354).

⁹⁷¹ “Lenguaje y poder”, en: MOREAU, P-F. (2014), p. 105.

el ingenio [*ingenio*] de los que mandan y sólo según su decreto juzgarían qué es verdadero o falso, bueno o malo, equitativo o inicuo. Pero esto, como ya establecimos al comienzo del capítulo XVII, es imposible, pues nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo. Es por ello por lo que se tiene por violento aquel régimen que impera sobre las almas, y en el que la suprema majestad parece difamar a los súbditos y usurpar sus derechos, cuando quiere prescribir a cada cual qué debe aceptar como verdadero y rechazar como falso y qué opiniones deben despertar en cada uno la devoción de Dios. Estas cosas, en efecto, son el derecho de cada cual, al que nadie, aunque quiera, puede renunciar⁹⁷².

Siendo así que la represión de los *ingenia* no es simplemente moralmente reprobable, sino que además se basaría en la prepotencia de una autoridad que cree poder forjar a los hombres a capricho: «el reinado más violento tiene lugar allí donde se tiene por un crimen las opiniones; que son el derecho de cada cual, al que nadie puede renunciar»⁹⁷³. Se entiende entonces que el Estado no sirve únicamente a la coacción, sino que, justo en la medida en que el poder que éste moviliza está dosificado *colegialmente*, aspira a eliminar la arbitrariedad de todo mando:

(...) como la obediencia consiste en que alguien cumpla las órdenes por la sola autoridad de quien manda, se sigue que la obediencia no tiene lugar [*nullum locum habere*] en una sociedad cuyo poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por general consenso; y que en tal sociedad, ya aumenten las leyes, ya disminuyan, el pueblo permanece igualmente libre, pues no actúa por autoridad de otro, sino por consenso [*consensu*] propio⁹⁷⁴.

Nada raro, entonces, si el propósito del Estado democrático es, en esencia, constituir las bases de la libertad política:

El fin del Estado no es transformar a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino, al contrario, lograr que su mente [*mens*] y su cuerpo cumplan todas sus funciones, que dispongan libremente de su razón y que no se combatan con odio, ira o engaños ni se ataquen con ánimo inicuo. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad⁹⁷⁵.

Bien es verdad, empero, que la libertad política tiene sus peligros. Sin embargo, es justamente el exceso de reglamentación y legislación aquello que aumenta lo que pretende menguar, a saber, los embates de las pasiones:

Quien pretende determinar todo con leyes, más bien provocará los vicios que los corregirá. Lo que no puede ser prohibido es necesario permitirlo, aunque a menudo [*saepe*] se siga de ahí algún daño. ¿Cuántos males, en efecto, brotan [*oriuntur*] del lujo, la envidia, la avaricia, la embriaguez y otros similares [*aliis similibus*]? Y se los soporta, sin embargo, porque no pueden ser evitados por la prohibición de las leyes, aunque sean realmente vicios. Con mucha más razón, pues, se debe conceder la libertad de juicio, puesto que es una virtud y no puede ser oprimida⁹⁷⁶.

6. Multitud y potencia: el naturalismo del *Tractatus Politicus*.

6.1. *Jus sive potentia*: el derecho natural.

⁹⁷² TTP, XX, 1 (G. III, p. 239; tr. cast, p. 412).

⁹⁷³ TTP, XVIII, 2 (G. III, p. 225; tr. cast, p. 391).

⁹⁷⁴ TTP, V, 1 (G. III, p. 74; tr. cast, p. 160).

⁹⁷⁵ TTP, XX, 2 (G. III, p. 241).

⁹⁷⁶ TTP, XX, 2 (G. III, p. 243; tr. cast, p. 418).

Así como en E 3 Spinoza acomete una completa naturalización de la vida humana, la cual sólo puede entenderse dentro del orden común de la naturaleza, en el TTP nuestro autor establece un cierto principio de igualdad entre las naciones. Y es que la ilusión de la superioridad de unas naciones respecto a otras no es más que una estrategia supersticiosa de afirmación de la idiosincrasia particular de un pueblo⁹⁷⁷. Es por ello por lo que la *contumacia* del pueblo hebreo no habría que contemplarla en términos de excepción, sino como característica de su idiosincrasia (*ingenium*). En verdad, la naturaleza:

(...) no crea las naciones, sino los individuos, los cuales no se distribuyen en naciones sino por la diversidad de lenguas, de leyes y de costumbres practicadas; y sólo de éstas dos, es decir, de las leyes y las costumbres, puede derivarse que una nación tenga un ingenio singular, una condición particular y, en fin, unos prejuicios concretos [*singulare ingenium, singularem conditionem & denique singularia praejudicia*]⁹⁷⁸.

Podría decirse que esta tesis es radicalizada en el TP en su sentido más naturalista:

Puesto que todos los hombres, ya sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado civil [*civilem*], las causas y los fundamentos del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres⁹⁷⁹.

De donde se sigue que es preciso considerar a los hombres en términos de afecto y no de razón. Es en este sentido que la unión entre los hombres, si bien sienta las bases de la racionalidad en términos de cooperación y ayuda mutua, se basa más bien en mecanismos imaginativos que de razón. De modo que lo que se unen son fuerzas o deseos sustraídos a toda coacción externa:

(...) por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas conforme a las cuales se hacen todas las cosas, esto es, la misma potencia [*potentiam*] de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de cada individuo se extiende hasta donde llega su potencia [*potentia*]. Por consiguiente, todo cuanto hace [*agit*] cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace [*agit*] con el máximo derecho de la naturaleza, y tiene tanto derecho en la naturaleza como de potencia [*potentia*] goza⁹⁸⁰.

La tarea de una buena política consistiría, a tenor de esto, en lograr una canalización razonable de las diversas potencias que constituyen un espacio humano determinado, sobre todo considerando que dichas potencias pueden desplegarse en detrimento y ruina del Estado⁹⁸¹. Es claro, en efecto, que la unión hace la fuerza:

⁹⁷⁷ Cfr. TTP, III, 1 (G. III, pp. 44-48; tr. cast, pp. 117-123).

⁹⁷⁸ TTP, XVII, 4 (G. III, p. 217; tr. cast, p. 378).

⁹⁷⁹ TP, Cap. 1 & 7 (G. III, pp. 275-276; tr. cast, p. 88).

⁹⁸⁰ TP, Cap. 2 & 4 (G. III, p. 277; tr. cast, pp. 90-91).

⁹⁸¹ Como había escrito Maquiavelo en los *Discorsi*: “A quienes se ha concedido en una ciudad la custodia de la libertad no se les puede dar autoridad más útil y necesaria que la potestad de acusar a ciudadanos ante el pueblo o ante cualquier magistrado o consejo, siempre que ellos hubieran cometido alguna infracción contra la libertad pública. Este ordenamiento produce dos efectos utilísimos en una república. El primero consiste en que los ciudadanos, por miedo a ser acusados, no intentan cosa alguna contra el Estado, y en el caso de que lo intentaran son castigados durísimamente y sin ninguna contemplación. El

Si dos convienen a la vez [*simul*] y unen sus fuerzas, pueden más juntos [*plus simul possunt*] y en consecuencia tiene más derecho en la naturaleza [*in naturam*] que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que así se unen, tanto más derecho tendrán unidos a la vez [*simul*]⁹⁸².

Pero ocurre, empero, que esa unión (en cuanto que se basa en afectos variables y transitorios) es razón de más para la cautela:

En la medida en que los hombres son atormentados [*conflictantur*] por la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos a otros. Por eso mismo, hay que temerlos tanto más cuanto más pueden [*quo plus possunt*] y por cuanto son más perspicaces y astutos que los demás animales. Y como los hombres, por lo general (como dijimos en el §5 del capítulo precedente) están por naturaleza atravesados por los afectos [*affectibus natura sunt obnoxii*], los hombres son enemigos por naturaleza⁹⁸³.

Ahora bien, si la vida humana no es concebible sino en términos de relación (*commercium*), nada extraño entonces si los derechos, a la postre, no pueden ser más que comunes. Y así, del mismo modo que la potencia del individuo se constituye en las relaciones que éste moviliza en su esencia y operación, el derecho del individuo no puede concebirse más que en términos de cooperación:

(...) en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su potencia [*potentia*] y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues cierto es [*certum est*] que uno puede tanto menos y, en consecuencia, tiene tanto menos derecho cuanto mayor causa para temer tiene [*tanto minus posse et consequenter tanto minus juris habere, quanto majorem timendi causam habet*]. Añádese a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente⁹⁸⁴.

Es en este sentido que es menester entender el Estado (*imperium*) en términos de individualidad compleja, puesto que en verdad el Estado no es más que la articulación de las fuerzas que componen el espacio civil humano:

(...) el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, en cuanto viene determinado por la potencia [*potentia*], no de cada uno, sino de la multitud que se rige [*ducitur*] como por una sola mente. Es decir, que lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y la mente de todo el Estado posee tanto derecho como potencia [*potentia*] tiene⁹⁸⁵.

otro consiste en que se da cauce por el que desahogar aquellos humores que crecen en las ciudades de cualquiera manera contra cualquier ciudadano, pues cuando estos humores no tienen un cauce ordinario por el que desahogarse recurren a procedimientos extraordinarios que causan la ruina de toda una república. Por eso no hay nada tan estable y firme en una república como ordenarla de manera que las mutaciones de esos humores que la agitan tengan una vía de desahogo ordenada por las leyes”. MAQUIAVELO, N. (2009), *Discorsi*, I, 7, pp. 431-432.

⁹⁸² TP, Cap. 2 & 13 (G. III, p. 281). Cfr. E 2def.7 (G. II, p. 85); E 4P18sch. (G. II, pp. 222-223).

⁹⁸³ TP, Cap. 2 & 14 (G. III, p. 281; tr. cast, p. 98).

⁹⁸⁴ TP, Cap. 2 & 15 (G. III, p. 281; tr. cast, pp. 98-99). Cfr. BALIBAR, E. (2011), pp. 76-77.

⁹⁸⁵ TP, Cap. 3 & 2 (G. III, pp. 284-285; tr. cast, pp. 106-107). Por ello, como ha escrito Paolo Cristofolini, “la *multitudo* spinoziana no corresponde, en inglés, a la *multitude*, sino a *people*”. CRISTOFOLINI, P.: “Popolo e moltitudine nel lessico politico di Spinoza”, en: CAPORALI, R. & MORFINO, V. & VISENTIN, S (2007), pp. 151-152. Para los diversos términos latinos con que Spinoza designa unidades políticas operativas y sus equivalentes griegos, cfr. MONTAG, W. (2005), pp. 99-100. Por otro lado, como ha recordado Jesús Ezquerro, “el término *multitudo* referido a la comunidad política se puede

6.2. Potencia y génesis del Estado.

Que el Estado sea básicamente la potencia de la multitud⁹⁸⁶ (*potentia multitudinis*) constituye una rotunda crítica a Hobbes. En efecto, el filósofo inglés entiende que una multitud no puede constituir unidad operativa alguna, y que es justamente cuando la multitud (*multitudo*) se unifica en pueblo (*populus*) mediante la transferencia del derecho cuando cabe hablar de Estado⁹⁸⁷. Siendo así que para Hobbes la soberanía debe ser indivisible, y justamente no distinguir entre *multitudo* y *populus* constituye una amenaza feroz para el Estado, pues tal indistinción se basa en «opiniones con las que los ciudadanos que las reciben se vuelven propensos al tumulto»⁹⁸⁸. Y así, puesto que «toda forma de gobierno debe preservar la majestad de quien o quienes ostentan el poder supremo, dichas opiniones constituyen por naturaleza crímenes de lesa majestad»⁹⁸⁹.

Se entiende entonces que, como ha señalado Warren Montag, Spinoza haga en su obra política algo análogo a lo perpetrado en la *Ética*, a saber: traducir sistemáticamente el lenguaje de la trascendencia jurídica al lenguaje del poder⁹⁹⁰. Que se trata, ciertamente, de una crítica a Hobbes queda especialmente claro en una célebre carta a Jarig Jelles:

Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural⁹⁹¹.

Es en este sentido que en el TP desaparece toda referencia a un momento constituyente del poder, es decir, toda referencia a un contrato originario que viniera a reducir a unidad política a un conjunto de individuos solitarios y en permanente confrontación: «la ciudad [escribe Matheron] es el resultado mecánico de una pura relación de fuerzas»⁹⁹². No hay, en consecuencia, *reductio ad unum* de la multitud. Y así, como apostilla Matheron, la génesis del Estado es una:

(...) transición no ya de la independencia a la dependencia, sino de la interdependencia fluctuante del estado de naturaleza a la *interdependencia consolidada* por medio de la cual la sociedad puede ser definida. Transición no buscada, que no responde a intención alguna, sino que deriva casi mecánicamente de la ciega interacción de los deseos y los poderes individuales⁹⁹³.

La asociación política es, por tanto, un hecho puramente natural:

remontar a Aristóteles. El Estagirita usa el vocablo *plêthos* (*multitud* o cantidad discreta, que es *numerable*), que se opone a *mégethos* (*magnitud* o cantidad *continua*, que es *mensurable*) para definir a la pólis: «he gàr pólis politôn ti plêthos estin» (*Pol.* III, 1, 1274b 41)”. EZQUERRA, J. (2014), p. 138, nota 42.

⁹⁸⁶ Sobre la importancia del término *multitudo* en el *Tractatus Politicus*, cfr. RAMOND, CH. (2007), pp. 127-130.

⁹⁸⁷ Cfr. HOBBS, TH. (1993), *De cive*, VI, 1, pp. 55-57.

⁹⁸⁸ *Ibid.*, XII, 8, p. 108.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, XII, 8, p. 108.

⁹⁹⁰ Cfr. MONTAG, W. (2005), pp. 86-87.

⁹⁹¹ EP 50 (G. IV, pp. 238-239; tr. cast, p. 308). Cfr. ALLENDESALAZAR, M. (1988), pp. 97-99.

⁹⁹² MATHERON, A. (1988), p. 287. Los corchetes son nuestros.

⁹⁹³ *Ibid.*, p. 327.

Porque los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a concertar [*naturaliter convenire*], no porque la guíe la razón, sino algún afecto común [*communi affectu*], y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir (como dijimos en 3.9), por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse lo necesario para la vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado civil [*civilem*], y es imposible que ellos lo disuelvan jamás del todo⁹⁹⁴.

Y sin embargo, en el TP Spinoza emplea en un pasaje el sustantivo *contractus*, así como en seis ocasiones el verbo *contraho*⁹⁹⁵. De modo que, al menos a nivel terminológico, se daría una cierta paradoja. Con todo, como ha observado Jesús Ezquerra:

Contractus es el participio del verbo *contraho*, ‘traer con, recoger, reunir’. Atendiendo a tal etimología, el contrato en Spinoza tal vez debería ser entendido, no como el que involucra una renuncia del derecho del contratante (como en Hobbes), sino como aquello en virtud de lo cual las potencias de los contratantes son *traídas* las unas *con* las otras, son *reunidas*, para componer de un modo óptimo un individuo político⁹⁹⁶.

Ahora bien, si el Estado es un individuo compuesto que se rige *veluti una mens*, pero que asimismo constituye una *unio animorum*⁹⁹⁷ es fundamentalmente por dos razones: en primer lugar porque Spinoza está pensando la política con arreglo a la física establecida en E 2P13ss; y en segundo lugar porque con arreglo a las partes tercera y cuarta de la *Ética*, la unión entre los hombres es una unión de afectos. Es por ello por lo que cada ordenamiento político debe estar, en cierto modo, reinventado sus estructuras de continuo, pues «los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres»⁹⁹⁸. Es claro, por tanto, que la potencia del Estado será variable, ya que dependerá de la implicación activa de los ciudadanos. De modo que un Estado podrá ser afectado de tal manera que *aumente* o *disminuya* su potencia:

No cabe duda, en efecto, de que los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño. Y como el derecho de la sociedad se define por la potencia común [*communi potentia*] de la multitud, está claro que la potencia [*potentia*] y del derecho de la sociedad disminuye en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo⁹⁹⁹.

⁹⁹⁴ TP, Cap. 6 & 1 (G. III, p. 297; tr. cast, p. 131). Cfr. TP, Cap. 1 & 7 (G. III, pp. 275-276). Como ha escrito Antonio Damasio: “La empresa de vivir en un acuerdo compartido y pacífico con otros es una extensión del mandato biológico personal. Resulta que estamos estructurados biológicamente de una determinada manera (tenemos el mandato de sobrevivir y de maximizar la supervivencia placentera en lugar de la supervivencia dolorosa), y de esta necesidad procede cierto acuerdo social”. DAMASIO, A. (2010), pp. 167-168.

⁹⁹⁵ En orden de mención: TP, Cap. 4 & 5 (G. III, p. 294, 10): “contractus seu leges”; TP, Cap. 3 & 14 (G. III, p. 290); TP, Cap. 3 & 15, (G. III, p. 290); TP, Cap. 3 & 16 (G. III, p. 291); TP, Cap. 6 & 33 (G. III, p. 306). Cfr. “Le problème de l’évolution de Spinoza. Du *Traité théologico-politique* au *Traité politique*”, en: MATHERON, A. (2011), pp. 206-207.

⁹⁹⁶ EZQUERRA, J. (2014), p. 133, nota 31.

⁹⁹⁷ Cfr. TP, Cap. 3 & 7 (G. III, p. 287)

⁹⁹⁸ TP, Cap. 10 & 9 (G. III, p. 357).

⁹⁹⁹ TP, Cap. 3 & 9 (G. III, p. 288; tr. cast, p. 113).

Nada extraño entonces si las nociones de causa adecuada y causa inadecuada son reformuladas, en el TP, como ser autónomo (*esse sui juris*) y heterónimo (*esse alterius juris*). Y no en vano, ya que, lo mismo que en la *Ética*, se trata de optimizar la potencia humana merced al cultivo común de la razón:

Puesto que hay que considerar, en primer lugar, que así como en el estado natural (por el § 11 del capítulo anterior) el hombre más potente [*potens*] es aquel que se guía por la razón, así también es más potente [*potens*] y más autónoma aquella ciudad [*civitas*] que es fundada y regida por la razón¹⁰⁰⁰.

Ahora bien, ¿en qué sentido es un individuo el Estado? ¿En qué sentido que no sea impropio o por analogía puede decirse que corresponde una mente al cuerpo del Estado (*imperii corpus*)?

Es preciso advertir la cautela expresiva con la que Spinoza identifica al Estado con un individuo, cautela de la que da cuenta la expresión *veluti una mens*¹⁰⁰¹. En el caso del TP, lo cierto es que la definición del Estado como individuo plantea no menos problemas que la propia noción de individuo en la *Ética*. Como ya tuvimos ocasión de mostrar, para Spinoza la potencia y la esencia de la cosa coinciden en una ecuación perfecta. Si bien es verdad que dicha potencia es variable tan pronto como se efectúa merced a las relaciones que cada individuo es capaz de poner en juego en su esencia y operación¹⁰⁰². Ahora bien, si en el plano político cada *imperium* instaura un régimen jurídico que no puede ser reconocido (y aun con conflictos) sino por los propios individuos que componen dicho régimen, el problema que se plantea es cómo se relacionarían dos *imperia*: «dos Estados se relacionan entre sí como dos hombres en el estado natural»¹⁰⁰³. Ontológicamente hablando, así las cosas, la guerra entre Estados no es menos lícita que la paz o las alianzas. Y sin embargo:

Una sociedad es, pues, autónoma en cuanto [*quatenus*] puede prevenir y evitar ser sojuzgada por otra (por los §§ 9 y 15 del capítulo precedente), y es heterónoma [*alterius juris*], en cuanto [*quatenus*] teme la potencia [*potentiam*] de otra, o es impedida por ella para hacer lo que quiere, o necesita ayuda para conservarse o acrecentarse. Pues no podemos siquiera dudar que, si dos ciudades quieren prestarse ayuda mutua [*mutuum auxilium*], pueden más [*plus possint*] y, en consecuencia, tienen más derecho las dos unidas que cada una por sí sola¹⁰⁰⁴.

6.3. Forma imperii: la física política del *Tractatus Politicus*.

Se entiende entonces que la tipología clásica de los regímenes políticos debe ser pensada considerando el papel de la multitud en el derecho del Estado. Y así, si el cuidado (*cura*) de los asuntos públicos (*negotia*) incumbe a un Consejo formado por toda la multitud, hablamos de *democracia*; si sólo a unos escogidos, de *aristocracia*; y si sólo a uno, de *monarquía*¹⁰⁰⁵. En cualquier caso, el problema común a todo régimen

¹⁰⁰⁰ TP, Cap. 3 & 7 (G. III, p. 287; tr. cast, pp. 110-111).

¹⁰⁰¹ La expresión en cuestión aparece un total de diez veces en el *Tractatus Politicus*. Cfr. TP, Cap. 2 & 16 (G. III, p. 281); TP, Cap. 2 & 21 (G. III, p. 283); TP, Cap. 3 & 2 (G. III, pp. 284-285); TP, Cap. 3 & 5 (G. III, p. 286); TP, Cap. 3 & 7 (G. III, p. 287); TP, Cap. 4 & 1 (G. III, p. 291); TP, Cap. 6 & 1 (G. III, p. 297); TP, Cap. 6 & 19 (G. III, p. 302); TP, Cap. 8 & 6 (G. III, p. 326); TP, Cap. 8 & 19 (G. III, p. 331).

¹⁰⁰² Cfr. 2.3, pp. 29-31; 3, pp. 85-90.

¹⁰⁰³ TP, Cap. 3 & 11 (G. III, p. 289; tr. cast, p. 115).

¹⁰⁰⁴ TP, Cap. 3 & 12 (G. III, p. 289; tr. cast, pp. 115-116).

¹⁰⁰⁵ Cfr. TP, Cap. 2 & 17 (G. III, p. 282).

político no es otro que la conservación del poder, es decir, la conservación de los derechos:

Cuál sea la constitución óptima [*optimus*] de un Estado cualquiera se conoce fácilmente en virtud del fin del estado civil [*civilis*], que no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado donde los hombres viven en concordia y en el que los derechos [*jura*] se conservan [*servantur*] ilesos es, por tanto, el óptimo [*optimum*]. Es pues cierto [*Nam certum est*] que las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la defectuosa [*pravo*] constitución del Estado. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino se hacen¹⁰⁰⁶.

De ahí que quienes están al cuidado de los asuntos públicos deban estar del todo vigilantes, puesto que la naturaleza pasional de los hombres jamás desaparece y, en consecuencia, ningún régimen político puede soñarse al abrigo del peligro. Es más, dada la estructura transindividual del afecto, pueden darse casos de locura colectiva que minen las estructuras del *imperium*, una especie de variante desastrosa de la imitación afectiva:

Se nos puede, no obstante, objetar [*objici*] que aunque los derechos del Estado anteriormente expuestos, sean defendidos por la razón y el por el común afecto de los hombres, eso no impide que alguna vez sean vencidos. Porque no hay ningún afecto que no sea vencido alguna vez por un afecto más fuerte y opuesto, ya que vemos que el temor a la muerte es vencido con frecuencia por el deseo de un objeto ajeno. Quienes, presa del terror, huyen del enemigo no pueden ser detenidos por miedo a ninguna otra cosa, sino que se precipitan en los ríos o se arrojan al fuego, con tal de escapar del hierro enemigo. De ahí que, aunque la sociedad esté bien organizada y los derechos óptimamente instituidos [*optime instituta*], en los momentos de extrema angustia para el Estado, cuando (como suele suceder) todos son presa de un terror de pánico, todos aprueban lo que les aconseja el miedo presente, sin pensar para nada en el futuro ni en las leyes¹⁰⁰⁷.

Pero, con todo, de ninguna manera puede suprimirse la naturaleza relacional de lo humano, por más que esta no pueda, en el límite, sustraerse a sus modulaciones violentas y perniciosas:

Nunca sucede, pues, que, a consecuencia de las discordias y sediciones que surgen a menudo en la sociedad, los ciudadanos la disuelvan (como a menudo [*saepe*] acontece en otras asociaciones). Simplemente, cambiarán su forma por otra, si es que las desavenencias no se pueden superar conservando la misma estructura de la sociedad. Por eso, cuando hablé de los medios necesarios para conservar el Estado, me refería a aquellos que son indispensables para conservar [*ad conservandam*] su forma sin notables cambios¹⁰⁰⁸.

La expresión *imperii forma*, que aparece un total de quince ocasiones en el TP¹⁰⁰⁹, muestra a nuestro parecer que Spinoza está pensando la estructura y la potencia del Estado con arreglo a su física. El Estado, entonces, ha de ser concebido como un *individuum*. Cada régimen político tendrá, pues, una *forma* que no será sino la relación

¹⁰⁰⁶ TP, Cap. 5 & 2 (G. III, p. 295; tr. cast, p. 127).

¹⁰⁰⁷ TP, Cap. 10 & 10 (G. III, p. 357; tr. cast, p. 241).

¹⁰⁰⁸ TP, Cap. 6 & 2 (G. III, p. 297; tr. cast, pp. 131-132).

¹⁰⁰⁹ Cfr. TP, Cap. 6 & 2 (G. III, p. 297); TP, Cap. 7 & 26 (G. III, p. 319); TP, Cap. 7 & 30 (G. III, p. 321); TP, Cap. 8 & 7 (G. III, p. 327); TP, Cap. 8 & 13 (G. III, p. 330); TP, Cap. 8 & 14 (G. III, p. 330); TP, Cap. 8 & 17 (G. III, p. 331); TP, Cap. 10 & 1 (G. III, p. 354); TP, Cap. 10 & 2 (G. III, p. 354); TP, Cap. 10 & 4 (G. III, p. 355).

estructural, de composición, que las partes (los ciudadanos o súbditos) guarden entre sí. De esta manera, del mismo modo que un individuo puede ser afectado *sin cambio alguno en su forma*¹⁰¹⁰, así también un Estado podrá y, sobre todo, deberá conservar su forma. Y así, las diversas formas de regímenes políticos existirán y operarán, *ut reliqua individua*, con arreglo a la necesidad que, sin cesar, hace y deshace el infinito tejido de lo real. Si los hombres pueden *convenir* políticamente es porque, como el resto de los cuerpos en la naturaleza, *concuerdan* en algunas cosas.

Con todo, las concordias humanas, que serán siempre concordias de afectos, son harto complicadas tan pronto como los afectos predominantes (a saber: las pasiones) son aquellos que hacen al hombre *voluble e inconstante*: «En la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza»¹⁰¹¹. Más aún: «En la medida en que los hombres son atormentados [*conflictantur*] por afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí»¹⁰¹². Sin embargo, si bien es cierto que no todas las relaciones pueden ser convenientes, y que incluso rara vez lo son de un modo duradero, ocurre que: «En la medida en que los hombres viven según la guía de la razón, concuerdan [*conveniunt*] siempre y necesariamente en naturaleza»¹⁰¹³.

De manera que si un *imperium* es, en cierto modo, un *individuum* es claro que éste tenderá a perseverar en su ser, esto es, tenderá a conservar (y aun a aumentar) su potencia. Pero puesto que todo *imperium*¹⁰¹⁴ lo es *in rerum natura*¹⁰¹⁵, ninguno puede aspirar a perpetuarse eternamente: «Ninguna cosa singular se da en la naturaleza sin que se dé otra más fuerte y más potente. Dada una cosa singular cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida»¹⁰¹⁶. Entonces, si bien ninguna causa interna pueda arruinar el conjunto de estructuras del Estado¹⁰¹⁷, esto es: ningún Estado, como ningún individuo, puede suicidarse, ocurre sin embargo que «la sociedad siempre corre más peligro por los ciudadanos que por los enemigos, porque los hombres buenos son muy pocos»¹⁰¹⁸. En cualquier caso, la racionalidad política se construye en el permanente *commercium*¹⁰¹⁹ entre los hombres:

Porque los ingenios [*ingenia*] humanos son demasiado cortos para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando, escuchando y discutiendo, y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan, finalmente, con lo que buscan y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes¹⁰²⁰.

¹⁰¹⁰ Cfr. E 2P13Lem 4-6 (G. II, pp. 100-101).

¹⁰¹¹ E 4P32 (G. II, p. 230; tr. cast, p. 274).

¹⁰¹² E 4P34 (G. II, p. 231; tr. cast, p. 275).

¹⁰¹³ E 4P35 (G. II, p. 232).

¹⁰¹⁴ Sobre la importancia y polisemia del término *imperium* en la obra política de Spinoza, cfr. RAMOND, CH. (2007), pp. 61-64

¹⁰¹⁵ Cfr. EZQUERRA, J. (2014), p. 151.

¹⁰¹⁶ E 4ax (G. II, p. 210).

¹⁰¹⁷ Cfr. TP, Cap. 10 & 9-10 (G. III, p. 357-358).

¹⁰¹⁸ TP, Cap. 6 & 6 (G. III, p. 299; tr. cast, p. 134).

¹⁰¹⁹ De ahí que el aislamiento identitario de un Estado sea apenas deseable, ya que este circunscribe la racionalidad a pautas de repetición, esto es, la empobrece. Es en este sentido que Spinoza considera que el Estado hebreo, si bien “pudo ser eterno”, apenas podría resultar útil, salvo a “aquellos que quisieran vivir por sí solos y sin relación al exterior [*absque externo commercio*], encerrados dentro de sus fronteras y separados del resto del mundo; pero en modo alguno para aquellos que necesitan tener relación con los demás [*cum aliis commercium habere*]”. TTP, XVIII, 1 (G. III, p. 221; tr. cast, p. 385).

¹⁰²⁰ TP, Cap. 9 & 14 (G. III, p. 352; tr. cast, p. 230).

Por ello es menester que la práctica común de la racionalidad busque consolidar la paz, puesto que dicha práctica no puede darse en condiciones de servidumbre y de tiranía:

No es, pues, a la paz, sino a la servidumbre [*servitutis*] a la que le interesa que se transfiera [*transferre*] la potestad [*potestatem*] a uno solo; ya que, como hemos dicho antes, la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia¹⁰²¹.

Naturalmente, el régimen político óptimo será aquel que acumule una mayor potencia en su esencia y operación, es decir, el Estado democrático: «Nam si quod imperium absolutum datur, illud revera est, quod integra multitudo tenet»¹⁰²². De ahí que la monarquía, entendida como el gobierno de uno solo sea, en la práctica, un triste malentendido:

No cabe duda de que quienes creen que es posible que uno solo detente el derecho supremo de la sociedad están muy equivocados. Pues en el capítulo II hemos demostrado que el derecho se determina por la sola potencia [*sola potentia determinatur*], y la potencia [*potentia*] de un hombre es incapaz de soportar tal carga. De ahí que el rey, que la multitud eligió, se rodea de jefes militares, consejeros o amigos, a los que confía la salvación propia y de la comunidad¹⁰²³.

Ahora bien, puesto que no todo régimen político será democrático o popular, siempre será conveniente que incluso los ciudadanos o súbditos que queden al margen del cuidado de los asuntos públicos sean temidos por los mandatarios:

(...) para que la sociedad sea autónoma, tiene que conservar [*servare*] las causas [*causas*] del miedo y del respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad. Pues para aquellos o aquel que detentan el poder [*imperium*], es tan imposible correr borracho o desnudo con prostitutas por las plazas, hacer el payaso, violar o despreciar abiertamente las leyes por él dictadas, y, al mismo tiempo, conservar [*servare*] la majestad estatal, como lo es ser, y a la vez, no ser. Asesinar a los súbditos, expoliarlos, raptar a las vírgenes y cosas análogas transforman el miedo en indignación, y, por tanto, el estado civil [*civilem*] en estado de hostilidad.

De modo que, considerando que no todo *imperium* es *imperium* instituido por una multitud libre, resultará políticamente imprescindible que tanto mandatarios como mandados conserven el derecho común, y, asimismo, teman violarlo, ya que eso asegurará un cierto equilibrio de los afectos en el Estado:

(...) la causa de que, en la práctica, un poder no pueda ser absoluto no puede ser sino que la multitud resulta temible a quienes mandan. Ésta mantiene, por tanto, cierta libertad que reivindica y obtiene para sí, no por ley expresa, sino tácitamente¹⁰²⁴.

CONCLUSIONES

¹⁰²¹ TP, Cap. 6 & 4 (G. III, p. 298; tr. cast, p. 133). Sobre la paz en Spinoza, cfr. “Spinoza y la paz”, en: TATIÁN, D. (2012), pp. 77-87.

¹⁰²² TP, Cap. 8 & 3 (G. III, p. 325). Cfr. TP, Cap. 11 & 1 (G. III, p. 358). Cfr. “El Tratado Político o la fundación de la democracia moderna”, en: NEGRI, A. (2000), pp. 37-53; “La cuestión democrática”, en: TATIÁN, D. (2014), pp. 9-18.

¹⁰²³ TP, Cap. 6 & 5 (G. III, p. 298; tr. cast, p. 133).

¹⁰²⁴ TP, Cap. 8 & 4 (G. III, pp. 325-326; tr. cast, pp. 184-185). Como escribe Visentin, “la libertad de la multitud es sin dudas política, puesto que ella expresa la capacidad de resistir al poder constituido, de oponerse a aquellas decisiones que los muchos no han contribuido a producir, en caso de que estas sean percibidas como contrarias a la utilidad común”. VISENTIN, S. (2011), p. 71. Cfr. TP, Cap. 7 & 11 (G. III, p. 312; tr. cast, p. 159).

BLOQUE I: RAZÓN E INMANENCIA.

I. Es ciertamente incómoda la posición del filósofo dentro de los poderes establecidos, sobre todo cuando estos apelan a la trascendencia en el intento de legitimar su autoridad. De este modo, tales poderes fundan su autoridad en la explotación eficaz de la ignorancia y, sobre todo, de las pasiones implicadas en la superstición, a saber: el miedo, la esperanza, la admiración, la devoción, etc. Es en este sentido que se da una retroalimentación entre las autoridades que apelan a la trascendencia y la necesidad de la ignorancia de complacerse en el arcano o el misterio. Considerando que a menudo esta retroalimentación es la norma de la vida común, el filósofo debe saber expresarse convenientemente si es que no quiere circunscribir su actividad al oído lúcido de unos pocos. Así las cosas, es precisa una prudencia expresiva, es preciso *hablar según la capacidad del vulgo*. Si ello es así no es porque se asuma una brecha constitutiva entre una minoría sabia y una mayoría necia, sino porque la filosofía misma, entendida como empresa crítica y de liberación, emerge sobre (y no al margen de) las condiciones de un imaginario cuyos elementos son *sententiae*, y no ideas claras y distintas.

II. Desde el punto de vista de la biografía de Spinoza, cabría decir que el deseo de filosofar halla su razón en la insatisfacción ante la vanidad y futilidad de los bienes de la vida común. La certidumbre ante esta insatisfacción empuja el ánimo hacia la búsqueda de la alegría, y es en este sentido que no se descubre la intrascendencia de lo cotidiano para refugiarse en la trascendencia. A este respecto, la distancia de Spinoza con respecto al pesimismo de autores del Barroco español (como Quevedo) es manifiesta. Así las cosas, se trata de efectuar el esfuerzo lúcido por hallar una alegría permanente; esfuerzo que naturalmente atañe al conjunto de la sociedad. La filosofía es entendida, de este modo, como *emendatio* en el doble sentido de enmienda moral y corrección de las representaciones imaginarias que impiden el despegue de la inteligencia. La acepción óptica que cabe rastrear en el término *emendatio* resultará, pues, reveladora, sobre todo considerando el papel revolucionario que la construcción de lentes tiene en el siglo XVII. No en vano Spinoza, a la sazón pulidor de lentes, extraerá, a tenor de su labor, buena parte de la experiencia requerida para el conocimiento de la lógica de las ilusiones ópticas y las alucinaciones en que a menudo se basan las vidas humanas.

III. El paso de la ontología del TIE a la ontología de la *Ethica* constituye la sustitución de un modelo de causalidad lineal (*ordo et series*) por un modelo de causalidad múltiple o compleja (*ordo et connexio*). Este cambio supone, asimismo, una enorme distancia crítica respecto a Descartes, distancia de la que da buena cuenta la sustitución del lenguaje de la *creación* por el lenguaje de la *producción*. Si bien ya en el TIE Spinoza esboza una teoría de la causalidad en términos de relación productiva (*commercium*), y aun estableciendo el *principio de inteligibilidad integral de todo lo real* (Matheron), la obra queda inconclusa, como vacilando entre diversas conclusiones. Ya en la *Ethica* asistimos a una teoría de la causalidad múltiple en la que toda cosa singular se produce por interacción con otras singulares, y donde toda remisión a una trascendencia queda abolida por principio. Es en este sentido en que Spinoza sentencia que Dios no puede ser *causa remota* de las cosas singulares, ya que ello supondría una relación productiva entre cosas desconectadas. Se añade a ello, en fin, que Dios tampoco puede ser *causa transitiva*, sino *causa inmanente* de todas las cosas, esto es, causa que permanece en (*inmaneo*) sus efectos.

IV. Si en *Ethica* 1 Spinoza parte de la hipótesis del pluralismo de substancias es porque, así lo creemos, es bien consciente de que los posibles lectores de su obra son cartesianos o, al menos, están imbuidos de una impronta cartesiana en su manera de hacer filosofía. Es en este sentido que tal hipótesis no sólo es síntoma de una insuficiencia de la deducción salvada a través del recurso a la reducción al absurdo, sino muestra de una estrategia filosófica que habría consistido en *hablar según la capacidad del cartesiano*. Es por ello por lo que Spinoza retoma tanto el léxico como los conceptos de Descartes para transformarlos hasta volverlos irreconocibles. De ahí que Spinoza piense *contra Descartes, pero a través de Descartes*.

Así, la teoría de la potencia de Dios, entendida como voluntad absolutamente indeterminada en su principio (Descartes), es sustituida por la teoría de la *libre necesidad* con que Dios (Naturaleza) se expresa o despliega en sus modos. Y, de la misma manera, el distingo entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata* es enmendado, en términos inmanentistas y necesitaristas, por el par *natura naturans-natura naturata*. No existen, así las cosas, reductos que se sustraigan a la sobredeterminación causal (*certa ac determinata ratione*) con que todas las cosas son y operan. Es decir: ni Dios trasciende a la Naturaleza, ni el hombre está fuera de la Naturaleza. Esta teoría de la causalidad supone, en consecuencia, la negación de una causa primera que no fuera, a su vez, efecto de otra causa. Y, de esta manera, cada cosa singular es expresión o despliegue finito de la potencia infinita de Dios. No hay, entonces, distinción alguna entre potencia y acto: las cosas son tanto como pueden y pueden tanto como son; cada cosa, en fin, efectúa su potencia sin resto alguno. Se entienden, pues, las acusaciones de ateísmo de las que fue objeto el pensamiento de Spinoza, pues por más que Spinoza hable de Dios se trata de un Dios al margen de toda relación moral con los seres humanos. Lo (moral o teológicamente) inaceptable de la Naturaleza, tal y como la entiende Spinoza, no es sino entender que la necesidad que rige y articula los procesos naturales nada discierne; es presentar, en fin, una Naturaleza más allá del bien y del mal.

V. La emergencia de una racionalidad científica supone una conquista histórica. Los seres humanos son constitutivamente ignorantes, pero se han dado una serie de circunstancias que han permitido considerar la naturaleza en términos de causalidad eficiente, y no de causalidad final. Es en este sentido que cabe decir que la ontología de Spinoza es impensable sin la recuperación del legado antiguo materialista, especialmente el de tradición epicúrea, a cuyo través cupo considerar la naturaleza en términos de relación y cantidad. Y una conquista tal se ha basado, asimismo, en la recuperación de las matemáticas griegas, las cuales han aportado a los hombres otra *norma de verdad* con que sustraerse a las ficciones teleológicas. La *emendatio* en que se basa el pensamiento de Spinoza halla en la *mathesis*, verdadera *medicina mentis*, su más alta exigencia. Por otro lado, es claro que tal actualización del legado antiguo es pareja a la construcción de una racionalidad que supone un distanciamiento crítico respecto de las fábricas e instituciones del saber. Es en este sentido que la filosofía spinoziana, asumiendo en su radicalidad la ruptura moderna entre el saber y la autoridad, se muestra radicalmente antiacadémica y anticlerical.

VI. Ahora bien, la crítica spinoziana de la teleología, por más que beba en fuentes clásicas (epicúreas, especialmente) y modernas (Descartes y Bacon, sin ir más lejos), no se limita al argumento clásico que denuncia en ella una confusión entre la causa y el efecto. Antes al contrario, las ficciones teleológicas constituyen el modo mismo en que la ignorancia humana trata de disimularse apelando a una explicación que calme la

ansiedad sobre la que oscilan los apetitos que constituyen a los seres humanos. Pero si todo lo que acontece en la naturaleza acontece en términos de necesidad causal, se entiende entonces que tales ficciones no son errores ni pecados de una naturaleza humana deformada, sino que son tan necesarias como cualesquiera otros hechos. Ello comporta la necesidad de entender la lógica de producción y conservación de las ficciones teleológicas, por más que estas operen como delirios que se toman a sí mismos por certezas. De este modo, la crítica spinoziana de la finalidad nos sitúa ante una primera aproximación de su teoría de la afectividad, puesto que en ella se caracteriza a los hombres como seres movidos por apetitos cuyas causas ignoran.

VII. Las ficciones teleológicas responden a la necesidad humana de certidumbre. Si los hombres se complacen en la visión teleológica de la naturaleza es porque esta les permite imaginar la naturaleza como un espacio ordenado donde la totalidad de los hechos, incluidos sus propios apetitos, cobra sentido merced al gobierno de Dios. De ahí que el paso de la ficción a la superstición misma tenga lugar allí donde los hombres han pretendido entender los arbitrarios planes de Dios; pretensión que, naturalmente, jerarquiza al conjunto de la sociedad tan pronto como teólogos y predicadores se arrojan tan disparatada inteligencia. Es en este sentido que teólogos y predicadores se han afanado en reprimir todo conato de inteligencia de los procesos naturales en cuanto naturales, relegando la filosofía al espacio de la impiedad y de la herejía.

No por casualidad una de las fuentes de la superstición se halla en la sumisión de la razón a la fe. Y es que, ciertamente, una de las astucias de la superstición consiste en demonizar aquello que sacaría a la luz su lógica de producción y conservación, a saber, la crítica filosófica. De este modo, cabe decir que buena parte de la labor del pensamiento spinoziano habría consistido en (valga el anacronismo) la *deconstrucción* del *imaginario teológico-político* que ha operado a lo largo de la historia como sistema de obstáculos para el libre ejercicio de la razón. Las Sagradas Escrituras quedan reducidas, en la obra de Spinoza, a un conjunto de *documenta* (en el doble sentido de documentos y enseñanzas) susceptibles de ser analizadas con un método riguroso y exhaustivo. Y, de esta manera, la filosofía, esto es, el libre ejercicio de la razón, encuentra su espacio al margen de toda usurpación por parte de la teología.

BLOQUE II: LA VIDA DE LAS COSAS SINGULARES.

I. Si Spinoza titula *Ethica*, y no *Theologia* ni *Metaphysica*, a su obra magna es porque el orden de razones que la obra despliega está enderezado a mostrar la *via salutis*, esto es, porque el objetivo de la vida racional no es otro que alcanzar la *salus*; en su doble sentido de salud y salvación. A través de lo establecido en E 1, es decir, una ontología de la potencia y de la relación, Spinoza acomete un estudio de las cosas singulares humanas en la pluralidad de sus expresiones. De este modo, y a este respecto recuperando ideas del epicureísmo, Spinoza contemplará permanencia y variación como aspectos complementarios de la vida de las cosas singulares

Así las cosas, la ironía, la tremenda ironía sobre la que se cierne la *Ethica*, es, empero, que dicho estudio se acomete a través del uso estratégico del concepto de substancia. En verdad, tal uso es, paradójicamente, el que permite considerar las cosas desde un punto de vista insustancial, esto es, modal.

II. A partir de E 2, el orden de razones opera tratando de dar cuenta de cómo pasamos de la oscuridad del conocimiento mutilado y confuso a la lucidez del conocimiento adecuado. Y puesto que toda existencia y operación humana implican modos de la extensión y modos del pensamiento simultáneamente, la argumentación comporta una permanente crítica a la posición cartesiana. Tal posición, separando los procesos mentales y corporales, creía haber dado cuenta del señorío del espíritu sobre el cuerpo en su intento de fundar la libertad de la voluntad. Contra ello, Spinoza sostiene que, en verdad, las tesis cartesianas son como formalizaciones de un régimen alucinatorio de la imaginación en virtud del cual el conocimiento quedaría reducido a representaciones.

Los tres géneros de conocimiento que Spinoza distingue en la *Ethica* (a saber: imaginación, razón y ciencia intuitiva) deben ser contemplados en su doble aspecto teórico y práctico. Cada género de conocimiento implica un régimen de existencia y operación de los individuos, una manera en que éstos afectan y son afectados. El aumento o la mengua del conocimiento ha de considerarse, entonces, un aumento o mengua de la potencia. Un aumento o mengua tal concierne, en virtud de la identidad entre los modos de la extensión y los modos del pensamiento, simultáneamente al cuerpo y a la mente. Ahora bien, el conocimiento es, en un primer momento, imaginación. De este modo, Spinoza recupera una problemática del aristotelismo que ronda y acecha una y otra vez el pensamiento cartesiano, que no es otra que la discusión en torno a si el conocimiento es posible sin el concurso de la imagen.

No obstante, el tránsito de la imaginación a la razón debe contemplarse como el resultado de una *emendatio*, esto es, como el proceso en virtud del cual las representaciones imaginarias son entendidas como efectos necesarios de un conocimiento inadecuado. De ahí que el error no pueda ser concebido a la cartesiana, esto es, como *accidental* y, en cualquier caso, evitable a través de la sujeción del intelecto por la voluntad. Y así, el conocimiento inadecuado no es jamás reductible a error, vicio o defecto de la inteligencia, es decir, el error no es una nada de la inteligencia. Antes al contrario, toda idea, por mutilada y confusa que sea, implica una dosis de conocimiento, ya que toda idea expresa la potencia de una mente.

III. Nominalista radical, Spinoza no cesa en su empeño de denunciar las mistificaciones que implican las perspectivas abstraccionistas. No hay más ciencia que la de los individuos o singulares. De ahí que tanto los transcendentales como los universales sean reducidos al solo *trabajo de lo imaginario* en su afán por clasificar y generalizar los singulares con arreglo a esquemas abstractos. No obstante, la crítica de Spinoza no se reduce a denunciar que los universales no existen *in re*; antes al contrario, sitúa su producción como efectos específicos de un mecanismo de economía de la imaginación. De este modo, lo que en la historia de las ideas habrían sido grandes tesis filosóficas no habrían distado de ser formas teóricas de la mistificación.

IV. Tan pronto como el principio de causalidad externa afecta a la totalidad de los procesos naturales, es claro que separar al hombre del orden común de la naturaleza resulta disparatado. Tal separación comporta, además, efectos deletéreos en la práctica, toda vez que habilita la sustitución de la inteligencia de la conducta humana por su condena y vituperio moralista. No es, pues, el hombre un extraterrestre que opere al margen de la necesidad causal con que toda cosa singular es y opera. De ahí que el hombre deba ser concebido, *ut reliqua individua*, dentro de la naturaleza. No obstante,

como cada cosa se define por su potencia, es claro que tal principio de causalidad no supone de la depotenciación de las cosas, sino la necesidad de entenderlas en términos de relación. Naturalmente, es en este sentido que la potencia coincide con las relaciones convenientes que cada individuo pone en juego en su existencia y operación.

Se entiende entonces que, una vez más, las tesis cartesianas de la libertad de la voluntad y del señorío del espíritu sobre el cuerpo estén implicadas en la crítica spinoziana. Más aún: toda perspectiva humanista que asigne una centralidad a lo humano en el fondo no es más que justificación teórica de la ignorancia de las causas que rigen la conducta humana. Ni existe un *derecho* (merecido) *de la mente sobre las cosas* (Bacon), ni es el hombre *dueño y poseedor de la naturaleza* (Descartes). Antes al contrario, el hombre es tan natural como cualesquiera otros individuos, y sus diferencias con respecto a éstos lo son por la potencia con que afecta y es afectado, es decir, son diferencias de complejidad estructural. Es por ello por lo que Spinoza, acaso recuperando tesis epicúreas, entiende que lo humano es contingente respecto del orden común de la naturaleza. O dicho de otro modo: la naturaleza no precisa de lo humano. Los hombres, en fin, son *innecesarios*.

V. La potencia de las cosas, las humanas incluidas, puede entenderse asimismo como *tolerancia* en el sentido biológico del término, esto es, como la capacidad de un individuo para soportar variaciones en el entorno en que afecta y es afectado. De ahí que la potencia de los individuos sea, a un tiempo, afirmación y resistencia. Sin embargo, tal potencia se cifra, en un primer momento, en términos imaginativos. Y es por ello por lo que es preciso entender la lógica de producción y conservación de las ficciones que entorpecen el libre aumento de nuestra potencia y conocimiento. Lo revelador, a este respecto, es el modo en que ciertas filosofías han operado y operan dando cobertura a unas ficciones que son cristalizaciones de un régimen de vida basado en un conocimiento mutilado y confuso. No es casual, entonces, que los pasajes más extensos tanto de E 2 como de E 3 sean aquellos donde Spinoza refuta las grandes tesis de la antropología cartesiana, y apenas sin mencionar a Descartes. Si ello es así es porque nuestro autor ha entendido que el cartesianismo ha funcionado como cobertura teórica de unas ficciones que, de alguna manera, producen los hombres espontáneamente.

VI. El afecto es la expresión de la unidad psicofísica en que consiste cada individuo. De ahí que no haya constitución del individuo al margen del afecto, ni inteligencia que no sea la inteligencia del afecto. Se entiende entonces que exista una necesaria vinculación entre alegría e inteligencia, así como entre tristeza e ignorancia. No obstante, y más allá de que su conocimiento sea adecuado o inadecuado, la actividad de los individuos debe entenderse en términos del esfuerzo o tendencia (*conatus*) con que perseveran en su ser. Y así, desde el punto de vista de la potencia del conocimiento que tal esfuerzo o tendencia implique, los individuos existirán y operarán con arreglo a un régimen de causalidad inadecuada o adecuada.

El límite de las cosas viene dado por su potencia, siendo ésta variable en función de las relaciones en que se constituye. Es por ello por lo que el principio de individuación es más bien un principio de transindividuación. La conclusión a la que (así lo creemos) llega Spinoza es que los individuos nunca son, en rigor, individuales, toda vez que su esencia y operación está necesariamente vinculada con la de los individuos con que interaccionan. Esta idea de individualidad compleja es, asimismo, la que permite

considerar los afectos como estructuras de relación y reconocimiento humanos. Y una idea tal es la que permitirá pensar la política con una orientación realista, y, sin embargo democrática, en virtud de la cual la unión (que es siempre una unión de afectos) no sólo hace la fuerza sino asimismo la inteligencia.

VII. La vida de los individuos debe contemplarse en términos de afecto y no de razón. La razón misma viene a ser una función (sin duda la óptima) del afecto, su más potente modulación. Es por ello por lo que el régimen más inmediato de existencia y operación de los individuos se cifra en términos imaginarios en los que éstos tratan de afirmar los objetos de sus amores al tiempo que tratan de negar los objetos de sus odios. En la medida en que tales afirmaciones y negaciones no implican un conocimiento adecuado, se dan diversas formas de conflicto tan pronto como, además, cada individuo pretende erigir su deseo y su afecto como norma y medida de todo. Es en este sentido que, las más de las veces, viven los hombres sujetos a las fluctuaciones del ánimo y a los tormentos que deparan los afectos de tristeza. Y, naturalmente, no es casual que las ficciones relativas a la libertad de la voluntad y a la finalidad estén implicadas en los conflictos afectivos como por ejemplo el arrepentimiento o los celos.

Contra las supersticiones y en general contra toda forma de tristeza, se erige el modelo del hombre libre, que no es otro que el que rige su vida con arreglo a los dictámenes de la razón. Y la vida de la razón no es sino la vida implicada en los afectos de alegría, fundamentalmente en la *generosidad* y la *firmeza*; afectos que nos permiten entender la necesidad de defender y auxiliar a los otros como a nosotros mismos. De ahí que la racionalidad política se juegue, ante todo, en términos de cooperación y ayuda mutua.

BLOQUE III: UNA POLÍTICA DE LOS AFECTOS.

I. Es preciso considerar las *éndoxai*, las opiniones o pareceres generales, relativas a la política. Y, asimismo, considerar qué arquetipos humanos y qué instituciones están implicadas en las mismas. Del mismo modo que en la ontología, en la política también es menester entender cómo el imaginario teológico-político funciona surtiendo certidumbres relativas a la política; y cómo éstas tienen en determinados arquetipos humanos (los *philosophi* y los *politici*) referencias de autoridad y prestigio social. La perspectiva de lo *philosophi* muestra, en lo esencial, la dominación moralista en el análisis político; mientras que la perspectiva de los *politici* muestra el uso e instrumentalización política de la religión. Para Spinoza, empero, la política, en la medida en que se basa en un análisis cierto de la conducta humana, puede ser ciencia exacta. De tal manera que, asumiendo el legado de Maquiavelo y contra Aristóteles, nuestro autor lleva al límite la exigencia hobbesiana de plantear la política en términos de rigor matemático.

II. Tanto el análisis del TTP como el análisis del TP asumen, en sus núcleos esenciales, las líneas maestras de la ontología de la *Ethica*, y especialmente la necesidad de entender al hombre *in rerum natura* y en términos de afecto. La definición de lo humano en términos de individualidad compleja (E 2def7, E 4P18sch) permite entender la política no en términos de una mutua desconfianza y un miedo que justificarían la sujeción a una instancia trascendente al orden civil (Hobbes), sino en términos de cooperación y ayuda mutua. Se entiende entonces que Spinoza considere que la democracia es el régimen político óptimo, toda vez que en ella se da una mayor

acumulación de potencia, esto es, de cooperación y ayuda mutua. No obstante, todo orden político es a su vez un orden de afectos, y es en este sentido que resulta del todo arduo conservar unos derechos que han de ser reinventados de continuo por el común afecto de los hombres y por su recíproca lealtad.

III. La construcción de un espacio civil razonablemente bueno pasa, naturalmente, por la consideración de los hombres en términos de afecto, no de razón. Toda apuesta política que obvie la condición pasional de los seres humanos está necesariamente abocada al fracaso. De tal manera que es preciso producir y conservar unas estructuras políticas en las que los embates de las pasiones no comporten la ruina del *imperium*. Es menester, por tanto, producir y conservar unas instituciones capaces de vehicular razonablemente las violencias del afecto. Y es que, ciertamente, la racionalidad no supone, en lo humano, un punto de partida sino un resultado que es siempre fruto de un esfuerzo en común. De ahí que el permanente *commercium* entre los hombres sea la clave de la racionalidad política.

IV. La asociación política es un hecho natural. De ahí que Spinoza no siga, propiamente hablando, una perspectiva contractualista en su obra política, toda vez que no contempla corte alguno entre la vida natural y la vida civil. Dicho de otro modo: es el propio juego de los afectos el que explica que los hombres concierten naturalmente y compongan un orden político. Es justamente en este sentido que hay que entender su crítica a Hobbes en la EP 50. No obstante, así como en el TTP se sirve del término *pactum*, en el TP se sirve del término *contractus*. Si ello es así es porque, con Warren Montag, creemos que Spinoza se ha dedicado sistemáticamente a traducir el lenguaje de la trascendencia jurídica al lenguaje de la potencia. Y así, la obra política de Spinoza puede parecer y en efecto parece, contractualista en lo que a los significantes concierne, pero en lo que concierne a los significados. Una vez más, nuestro autor muestra su estrategia recurrente, que no es otra que producir una racionalidad otra dentro de las condiciones históricas de un imaginario determinado.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

- SPINOZA, B.: *Opera* (ed. de Carl Gebhardt), C. Winters, Heidelberg, 1972, 4 vols.
- *Œuvres*, Vol. III: *Tractatus Theologico-Politicus (Traité Théologico-Politique)*, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, P.U.F., 1999.
 - *Complete Works* (edited with introduction and notes by Michael L. Morgan & translations by Samuel Shirley), Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2002.
 - *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Orbis, 1980.
 - *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000.

- *Tratado teológico-político*, trad. y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2008.
- *Tratado político*, trad. y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2010.
- *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía cartesiana, pensamientos metafísicos*; trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.
- *Tratado breve*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1990.
- *Correspondencia*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.
- *Correspondencia completa*, trad. de Juan Domingo Sánchez Estop, Madrid, Hiperión, 1988.
- *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, ed. de Guadalupe González, Madrid, Trotta, 2005.

2. Instrumentos de trabajo:

- COROMINAS, J. & PASCUAL, J.A.: *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1984, 6 vols.
- DE COVARRUBIAS, S.: *Tesoro de la lengua castellana* (1611), edición de Felipe C.R. Maldonado; revisada por Manuel Camarero, Madrid, Castalia, 1994.
- DE MIGUEL, R.: *Nuevo Diccionario Latino-Español etimológico*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1946.
- GIANCOTTI BOSCHERINI, E.: *Lexicon spinozanum*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, 2 vols.
- GUERET, M, ROBINET, A, TOMBEUR, P.: *Spinoza: Ethica: Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*; Louvain La Neuve: CETEDOC, Université Catholique de Louvain, 1977.
- MOLINER, M.: *Diccionario del uso del español (edición abreviada)*, Madrid, Gredos, 2008, 3 vols.

3. Estudios sobre Spinoza y el spinozismo

3.1. Monografías

- A.A.V.V.: *The continuum companion to Spinoza*, London-New York, Continuum, 2011.
- ALBIAC, G.: *La sinagoga vacía: un estudio sobre las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Tecnos, 2013.
- ALQUIÉ, F.: *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, P.U.F, 1981.
- *Leçons sur Spinoza*, Paris, Éditions La Table Ronde, 2003.
- BALIBAR, E.: *Spinoza y la política*, trad. de C. Marchesino y G. Merlino, prefacio de D. Tatián, Buenos Aires, Prometeo, 2011.
- *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, trad. de Anselmo Torres, Córdoba (Argentina), Encuentro, 2009.
- BAYLE, P. *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, ed. & trad. y notas de Pedro Lomba, Madrid, Trotta, 2010 (b).
- BLANCO, J (editor): *Espinosa: Ética e política (Santiago de Compostela, 5-7 abril de 1997)*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e intercambio científico, 1999.
- BODEI, R.: *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, y felicidad: Filosofía y uso político*, trad. de J.R. Monreal, Barcelona, Muchnik Editores, 1995.
- BOVE, L.: *La estrategia del conatus: Afirmación y resistencia en Spinoza*, trad. de Gemma Sanz Espinar, Ciempozuelos, Tierradenadie, 2009

- CABAÑAS, L & ESQUISABEL, O.: *Leibniz frente a Spinoza: una interpretación panorámica*, Granada, Comares, 2014.
- CAPORALI, R. & MORFINO, V. & VISENTIN, S (a cura di): *Spinoza: individuo e moltitudine* (Atti del convegno internazionale de Bologna, 17-19 novembre 2005), Cesena, Società Editrice «Il Ponte Vecchio», 2007.
- CARVAJAL, J. & DE LA CÁMARA, M.L (coord.) *SPINOZA, de la física a la historia*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla- La Mancha, 2008
- COHEN, D.: *El suicidio: deseo imposible. O de la paradoja muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, Buenos Aires, ediciones del signo, 2003.
- CHAUI, M.: *Política en Spinoza*, traducción de Florencia Gómez, Buenos Aires, Gorla, 2004.
- DAMASIO, A.: *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, trad. de Joandomènech Ros, Barcelona, Crítica, 2010
- DE ANGELIS, E.: *La critica del finalismo nella cultura cartesiana*, Felice Le Monier, Firenze, 1967.
- DELEUZE, G.: *Spinoza: filosofía práctica*. trad. de Antonio Escotado, Barcelona, Tusquets, 2001.
- *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008.
 - *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1996.
- DOMÍNGUEZ, A (comp.) *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995.
- (editor), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado* (Actas del Congreso Internacional: Almagro, 24-26 de Octubre, 1990), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.
 - (editor), *Spinoza y España: actas del Congreso Internacional sobre las «Relaciones entre Spinoza y España»* (Almagro, 5-7 noviembre 1992), Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1994.
- ESPINOSA RUBIO, L.: *Spinoza: Naturaleza y Ecosistema*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.
- EZQUERRA GÓMEZ, J.: *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza*, Zaragoza, PUZ, 2014.
- FERNÁNDEZ, E. & DE LA CÁMARA, M. L (editores): *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007.
- GALCERÁN, M. & PINO, M. (editores): *Spinoza contemporáneo*, Madrid, Tierradenadie ediciones, 2009.
- GEBHARDT, C.: *Spinoza*, prólogo de Diego Tatián & traducción de Oscar Cohan, Buenos Aires, Losada, 2007.
- GUEROULT, M.: *Spinoza. I-Dieu (Éthique I)*, París, Aubier-Montaigne, 1968.
- *Spinoza. II-L'âme (Éthique II)*, París, Aubier-Montaigne, 1974.
- HAMPSHIRE, S.: *Spinoza and spinozism*, New York, Oxford University Press, 2005.
- *Spinoza*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1982.
- HUBBELING, H.G.: *Spinoza*, trad. De Raúl Gabas, Barcelona, Herder, 1981.
- JAQUET, C.: *Spinoza o la prudencia*, trad. de Axel Cherniavsky, Buenos Aires, Tinta de limón, 2008.
- *La unidad del cuerpo y de la mente: afectos, acciones y pasiones en Spinoza*, Córdoba, Brujas, 2013.
- JOACHIM, H.: *A study of the Ethics of Spinoza (Ethica more geometrico demonstrata)*, Oxford, Clarendon press, 1901.
- MACHEREY, P.: *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, París, P.U.F, 5 vols. (1994-2001).
- *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta de limón, 2006.

- MANZINI, F.: *Spinoza: une lecture de Aristote*, Paris, P.U.F, 2009.
- MARTÍNEZ, F. J. (editor). *Spinoza en su siglo*, Madrid, Biblioteca nueva, 2012.
- MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Minuit, 1988.
- *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, préface de Pierre-François Moreau, Lyon, ÉNS éditions, 2011.
- MESCHONNIC, H.: *Spinoza, poema del pensamiento*, trad. de Hugo Savino, Buenos Aires, Tinta de limón & Cactus (coedición), 2015.
- MISRAHI, R.: *Spinoza*, trad. de Francisco López Castro, Madrid, EDAF, 1975.
- MOREAU, P-F.: *Spinoza: Física, filosofía y ateísmo*, trad. de Pedro Lomba, Madrid, Antonio Machado libros, 2014.
- *Spinoza y el spinozismo*, trad. de Pedro Lomba, Madrid, Escolar y Mayo, 2013.
- MORFINO, V.: *El tiempo de multitud*, Madrid, Tierradenadie ediciones, 2014.
- NADLER.: *Spinoza*, trad. de Carmen García Trevijano, Madrid, Acento, 2004.
- NEGRI, A.: *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, trad. de Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2000.
- *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, trad. de G. de Pablo, Barcelona: Anthropos / México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1993.
- PEÑA, F. J.: *La filosofía política de Spinoza*, Valladolid, Secretario de publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1989.
- POPKIN, R H.: *Spinoza*, Oxford, Oneworld, 2004.
- RAMOND, CH.: *Dictionnaire Spinoza*, Paris, Ellipses, 2007.
- TATIÁN, D.: *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.
- *Spinoza, el don de la filosofía*, Buenos Aires, Colihue, 2012.
- *Spinoza. Filosofía terrena*, Buenos Aires, Colihue, 2014.
- TOSEL, A.: *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, París, Aubier Montaigne, 1984.
- TOTARO, P.: *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Roma, Leo S. Olschki editore, 2009.
- VISENTIN, S.: *El movimiento de la democracia: antropología y política en Spinoza*, Buenos Aires, Editorial Brujas, 2011.
- WOLFSON, H.A.: *The philosophy of Spinoza. Unfoldindg the latent process of his reasoning*, 2 vols. (Vol. 1: Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1934; Vol. 2: New York, Schocken Books, 1969).
- YOVEL, Y.: *Spinoza, el marrano de la razón*, trad. de Marcelo Cohen, Madrid, Anaya& Mario Muchnik, 1995.
- ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, París, P.U.F, 1963.
- ZOURABICHVILI, F.: *Spinoza: Una física del pensamiento*, trad. de Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2014.

3.2. Artículos en revista

- ALTHUSSER, L.: “La única tradición materialista (1985)”, En: *YOUKALI. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 4, pp. 132-54, trad. de J. P. García del Campo.
- BELTRÁN, M.: “Spinoza y la intolerancia holandesa del XVII”; en: *Fragmentos de filosofía*, nº3, 1993, pp. 23-40.
- DOMÍNGUEZ, A.: “Spinoza y el surgimiento de la democracia”, en: *Fragmentos de filosofía*, 2, 1992 (b), pp. 87-106.
- FERNÁNDEZ, E.: “Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza”, en: *Revista de Filosofía*, vol. IX, nº15, 1996, pp. 97-126.

- LAGRÉE, J.: Spinoza «athée & épicurien», in: *Archives de Philosophie*, 57 (Juillet-Septembre), 1994, pp. 541-558.
- MATHERON, A.: “Pourquoi Le Tractatus de intellectus emendatione est-il resté inachevé?”, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71 (1987), pp. 45-53.
- “El momento estoico en la *Ética* de Spinoza”; en: *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 3, 2014 (diciembre), pp. 163-173 (traducción de Alberto Hurtado).
- MONTAG, W.: “Imitando los afectos de las bestias: interés e inhumanidad en Spinoza”, En: *YOUKALI. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 4, 2007, pp. 54-64 (traducción de Aurelio Sainz).
- MOREAU, P-F.: “El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza (I)”; en: *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno*, nº1, 2009, pp. 3-12 (trad. de Pedro Lomba).
- “El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza (II). El *ingenium* del pueblo y el alma del Estado”; en: *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno*, Nº3, enero-junio. 2010, pp. 80-93.
- OLESTI, J.: “¿Presencia de la Boétie en el spinozismo? Sobre un ítem de la biblioteca de Spinoza”, en: *Astrolabio: Revista internacional de filosofía*, nº16, 2015, pp. 89-105.
- SÁNCHEZ, J.D.: “Spinoza, lecteur des *Regulae*”, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71(1987), pp. 55-66.
- VINCIGUERRA, L.: “Mark, Image, Sign: A semiotic approach to Spinoza”; in: *European Journal of Philosophy* 20:1, 2012, pp. 130-144.
- ZURRO, M, R.: “Método y sistema en Spinoza”, en: *Lógos: Anales del Seminario de Metafísica*, nº7, 1972, pp. 85-110.

4. Otros

4.1. Otras fuentes

- ARISTÓTELES.: *Física*, ed. bilingüe de José Luis Calvo, Madrid, CSIC, 1996.
- *Reproducción de los animales*, Madrid, Gredos, 1994.
- *Acerca del cielo. Meteorológicos*, ed. de Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1996.
- *Metafísica*, ed. trilingüe de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1998.
- *De anima*, with translation, introduction and notes by R.D. Hicks, Cambridge, Cambridge University press, 1907 (*Acerca del alma*, trad. de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2003).
- *Parts of animals. Movements of animals. Progression of animals*, (ed. bilingüe griego-inglés), Loeb Classical Library, Cambridge-London, Harvard University press, 1961.
- *Retórica*, ed. de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1999.
- *Politics*, with an english translation by H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge-London, Harvard University Press (*Política*, trad. de Manuela García, Madrid, Gredos, 1988).
- *Poética*, ed. trilingüe de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1999.
- *Ética a Nicómaco*, ed. de José Luis Calvo, Madrid, Alianza, 2011.
- *Ética a Nicómaco. Ética a Eudemo*, introducciones de Emilio Lledó & traducciones de Julio Pallí, Madrid, Gredos, 1985.
- A. A. V. V.: *Antología de textos libertinos franceses del siglo XVII*, ed. de Carlos González, Madrid, Miraguano, 2005.

- A. A. V. V.: *Antología de textos libertinos franceses del siglo XVII*, ed. de Pedro Lomba, Madrid, Antonio Machado libros, 2009.
- BACON, F.: *Essays*, edited with introduction and notes by M. Augusta Scott, New York, Charles Scribner's sons, 1908.
- *Descripción y sumario de la segunda parte de la Instauratio. Refutación de las filosofías*; edición y traducción de J.M. Artola y M.F. Pérez, Madrid, C.S.I.C, 1985.
 - *The works of Francis Bacon*, edited by J. Spedding, R. Leslie, and Douglas Denon, Boston, the riverside press, 1857, Vol. 1. (*La gran restauración*, traducción, introducción y notas de Miguel Ángel Granada, apéndice de J. Martín, Madrid, Tecnos, 2011).
 - *El avance del saber*, introducción de Alberto Elena & traducción de M.L. Balseiro, Madrid, Alianza, 1988.
- BAYLE, P.: *Diccionario histórico y crítico*, selección & traducción, prólogo y notas de Fernando Bahr, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.
- *Diccionario histórico y crítico (selección)*, prólogo de Sergio Landucci, traducción de Jordi Bayod, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.
- BOCÁNGEL, G.: *Antología poética*, ed. de Luis Alberto de Cuenca, Madrid, Editora Nacional, 1982.
- BOYLE, R.: *Física, química y filosofía mecánica*, ed. de C. Solís, Madrid, Alianza, 1985.
- CERVANTES, M.: *Novelas ejemplares*, ed. Juan Bautista Avalle-Arce, Madrid, Castalia, 1982-1987, 3 volúmenes.
- CICERÓN.: *De amicitia*, ed. bilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1985.
- *De senectute*, edición de Áurea María Martín, Madrid, Gredos, 1970.
 - *Disputaciones tusculanas*, ed. de Alberto Medina, Madrid, Gredos, 2005.
- DA COSTA, U.: *Exemplar humana vitae (espejo de una vida humana)*, ed. crítica de Gabriel Albiac, Madrid, Hiperión, 1985.
- DE LA BOÉTIE, E.: *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. de Pedro Lomba, presentación de Esteban Molina & Epílogo de Claude Lefort; Madrid, Trotta, 2008.
- DESCARTES, R.: *Œuvres*, édition Adam et Tannery, Paris, Cerf, 1897-1913, 12 vols.
- *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, ed. de Vidal Peña, Oviedo, KRK Ediciones, 2005.
 - *Meditaciones metafísicas y otros textos*, traducción y notas de E. López y M. Graña, Madrid, Gredos, 1987¹⁰²⁵.
 - *Meditaciones metafísicas*, trad. de Juan Gil; *Pasiones del alma*, trad. de Consuelo Bergés, Barcelona, Orbis, 1981.
 - *Discurso del método, dióptrica, meteoros, y geometría*, edición de Guillermo Quintás, Madrid, Alfaguara, 1987.
 - *El mundo o tratado de la luz*, edición bilingüe de S. Turró, Barcelona/Anthropos-Madrid/ M.E.C., 1989.
 - *Reglas para la dirección del espíritu*, edición de J.M. Navarro, Madrid, Alianza, 1996.
 - *Tratado del hombre*, ed. de Guillermo Quintás, Madrid, Editora nacional, 1980.
 - *Los principios de la filosofía*, trad. de G. Quintás, Madrid, Alianza, 1995
 - *Libertad y generosidad. Textos morales*, ed. de S. Turró, Barcelona, Proteus, 2010.
 - *Tres cartas a Marin Mersenne (primavera de 1630)*; edición bilingüe, introducción, traducción y notas de Pedro Lomba, Madrid, Encuentro, 2011.
- Notas al programa de Regius*, ed. bilingüe, traducción y notas de J.P. García del Campo, 1995 (en prensa).

¹⁰²⁵ Esta edición incluye la *Conversación con Burman* y la *Búsqueda de la verdad por la luz natural*.

- *Passiones animae*, Gallicè ab ipso conscriptae, nunc autem in exterorum gratia Latina civitate donatae, Ab H. D. M. i. v. 1. Amstelodami, Apud Ludovicum Elzevirium, MDCL.
- EPICTETO.: *Enquiridión*, ed. bilingüe de J.M. García de la Mora; en apéndice, la versión parafrástica de D. Francisco de Quevedo y Villegas, Barcelona, Anthropos, 1991.
- ERASMO.: *Elogio de la locura*, traducción y notas de Luis Vila, Madrid, EL MUNDO, 2011.
- FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Barcelona, Planeta de Agostini, 1984.
- GALILEO.: *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, Madrid, Alianza, introducción, traducción y notas de Moisés González, 1987.
- GRACIÁN, B.: *El criticón*, ed. de Ismael Quilmes, Madrid, Espasa-Calpe, 1964.
- HOBBS, TH.: *Leviatán*, ed. de A. Escotado y C. Moya, Madrid, Editora nacional 1980.
- *De cive (Del ciudadano)*, edición bilingüe de J. Rodríguez Feo, Madrid, Debate/C.S.I.C. 1993.
- *Tratado sobre el cuerpo*, trad. de J. Rodríguez Feo, Madrid, Trotta, 2000
- *Tratado sobre el hombre*, trad. de J. Rodríguez Feo, Madrid, UNED, 2008.
- HUARTE DE SAN JUAN, J.: *Examen de ingenios*, ed. de Guillermo Serés, Madrid, Cátedra, 1989.
- LUCRECIO.: *De rerum natura*, edición bilingüe de J.I Ciruelo, Barcelona, Bosch, 1976
- MAIMÓNIDES.: *Guía de perplejos*, ed. de Gonzalo Maeso, Madrid, Trotta, 2001.
- MAQUIAVELO, N.: *El príncipe. El arte de la guerra. Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Vida de Castruccio Castracani. Discurso sobre la situación de Florencia*, estudio introductorio de J.M. Forte, Madrid, Gredos, 2011.
- *Antología*, ed. de Miguel Ángel Granada, Barcelona, Península, 2009.
- MONTAIGNE, M.: *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, prólogo de Antoine Compagnon; edición y traducción de J. Bayod Brau, Barcelona, Acantilado, 2007.
- NAUDÉ, G.: *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Gómez Rodríguez & estudio de contextualización de Louis Marin, Madrid, Tecnos, 2011.
- NIEREMBERG, J. E.: *Curiosa y oculta filosofía*, ed. de Ramón Andrés, Barcelona, Acantilado, 2004.
- PLUTARCO.: “Sobre la charlatanería”, en: *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Vol. VII, ed. de Rosa María Aguilar, Madrid, Gredos, 1995, pp. 245-279.
- “Sobre la superstición”, en: *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Vol. II, ed. de C. Morales y J. García, Madrid, Gredos, 1986, pp. 289-320.
- PASCAL, B.: *Pensamientos*, trad. de Juan Domínguez Berrueta, Barcelona, Orbis, 1977.
- QUEVEDO, F. *Obras completas*, por Don Joaquín Ibarra, Madrid, 1772, 6 vols.
- *Sueños y Discursos*, ed. de James O. Crosby, Madrid, EL MUNDO, 1999.
- *Antología poética*, ed. de Pablo Jauralde, Madrid, Espasa-Calpe, 1996.
- *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, ed. de Eduardo Acosta, Madrid, Tecnos, 2008.
- RABELAIS, F.: *Gargantúa*; traducción, introducción y notas de Camilo Flores, Madrid, Alianza, 2008.
- SÉNECA.: *Moral essays, I* (ed. bilingüe latín-inglés), translated by John W. Basore, Loeb Classical Library, New York, 1928.

- *Epistulae ad Lucilium*, (ed. bilingüe latín-inglés), translated by R. M. Gummer, Cambridge, Harvard University press (Vol. 1: 1979; Vol. 2: 1970).
 - *Epístolas morales a Lucilio*, ed. de Ismael Roca, Madrid, Gredos, 1986 (Vol. 1)-1989 (Vol. 2).
 - *De la brevedad de la vida y otros diálogos*, ed. de Juan Carlos García Borrón, Madrid, Sarpe, 1984.
 - *Sobre la felicidad*, ed. de Julián Marías, Madrid, Alianza, 1984.
 - *De la cólera*, ed. de Enrique Otón, Madrid, Alianza, 2010.
- SÁNCHEZ, F.: *Quod nihil scitur*, edición y traducción de S. Rábade, J.M. Artola y M. F. Pérez, Madrid, CSIC, 1984.
- VILLAMEDIANA.: *Obras*, ed. Juan Manuel Rozas, Madrid, Castalia, 1969.

4.2. Monografías

- ALBIAC, G.: *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*, ed. De Alberto Mira Almodóvar, Madrid, Tecnos, 2011.
- ALTINI, C.: *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, trad. de Carlos Longhini y Sergio Sánchez, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005.
- ANDRÉS, R.: *El luthier de Delft: música, pintura y ciencia en tiempos de Vermeer y Spinoza*, Barcelona, Acantilado, 2013.
- BENAVENT, J. (editora): *Actas del proceso de Giordano Bruno*, Valencia, Ediciones Alfons el magnànim, 2004.
- BENVENISTE, E.: *Vocabulario de las Instituciones Europeas*, traducción de M. Armiño, revisión de J. Siles, Madrid, Taurus, 1983.
- BERTELLI, S.: *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*, trad. de Marco Aurelio Galmarini & Privat Rodríguez, Barcelona, Península, 1984.
- BUTTERFIELD, H.: *Los orígenes de la ciencia moderna*, trad. de Luis Castro, Madrid, Taurus, 1982.
- CANZIANI, G. & GRANADA, M.A. & CHARLES-ZARKA, Y.: *Potentia Dei: L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000.
- V.V.A.A.: *La razón de Estado en España: siglos XVI-XVII (selección de textos)*, edición y selección de J. Castillo, E. Marcano, J. Peña y M. Santos; estudio preliminar de J. Echeverría, Madrid, Tecnos, 1998.
- CAPELLETI, A.: *Lucrecio: la filosofía como liberación*, Caracas, Monte Ávila, 1987.
- CARO, J.: *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus, 1981.
- COMTE-SPONVILLE, A.: *Lucrecio: la miel y la absenta*, trad. de J. Terré, Barcelona, Paidós, 2009.
- CRAPULLI, G. & GIANCOTTI, E.: *Richerche lessicali su opere di Descarte e Spinoza*, Roma, Ateneo, 1969.
- CHOMSKY, N.: *El lenguaje y el entendimiento*, trad. de Juan Ferraté y Salvador Oliva, Barcelona, Planeta de Agostini, 1992.
- DAMASIO, A.: *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona: Crítica, 2010.
- DE OLASO, E (editor): *Del Renacimiento a la Ilustración I*, Madrid, Trotta-CSIC, 2013.
- DOMÍNGUEZ, A (editor): *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.
- ELORDUY, E.: *El estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972, 2 volúmenes.

- FARRINGTON, B.: *Francis Bacon, filósofo de la revolución industrial*, trad. de Rafael Ruiz de la Cuesta, Madrid, Ayuso, 1971.
- FORTE, J. M. & LÓPEZ, P (editores): *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- GÓMEZ PIN, V.: *La tentación pitagórica. Ambición filosófica y anclaje matemático*, Madrid, Síntesis, 1998.
- GÓNGORA, L.: *Sonetos completos*, ed. de B.Clipijauskité, Castalia, Madrid, 1985.
- GRANADA, M.A.: *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000.
- HAZARD, P.: *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, versión de J. Marías, Madrid, Alianza, 1988.
- ISRAEL, J. I.: *Radical enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity (1650- 1750)*, Oxford, New York & Oxford University Press, 2001.
- JÁUREGUI, C. (editora): *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2010.
- KOLAKOWSKI, L.: *Cristianos sin iglesia*, Madrid, Taurus, 1982.
- LAUTH, R.: *La concepción del sistema en la filosofía de Descartes*, trad. de Alberto Ciria, Málaga, Universidad de Málaga, 2006.
- LOMBA, P.: *Márgenes de la modernidad. Filosofía y libertinismo en el siglo XVII*, Madrid, Escolar y Mayo editores, 2014.
- MARAVALL, J.A.: *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.
- MARCAIDA, J.R.: *Arte y Ciencia en el Barroco español*, Madrid, Marcial Pons & Fundación Focus-Abengoa, 2014.
- MONOD, J.: *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, ed. de Francisco Ferrer, Barcelona, Tusquets, 1985.
- MOREAU, P-F.: *Hobbes: Ciencia, filosofía y religión*, trad. de Pedro Lomba, Escolar y Mayo, 2012.
- POPKIN, R. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. de Juan José Utrilla, México, F.C.E, 1983.
- RIST, J.M.: *El estoicismo*, trad. de D. Casacuberta y revisión de N. Moles, Barcelona, Crítica, 1995.
- RODIS-LEWIS, G.: *L' anthropologie cartésienne*, Paris, P.U.F, 1990.
- *Descartes y el racionalismo*, trad. de Francesc Domingo, Barcelona, Oikos-tau ediciones, 1971.
- RODRÍGUEZ DONÍS, M. *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1989.
- *Materialismo y ateísmo: la filosofía de un libertino del siglo XVII*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2008.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco*, Barcelona, José J. de Olañeta, Editor y Universitat de les Illes Balears, 2007.
- ROSSI, P.: *Los filósofos y las máquinas (1400-1700)*, trad. de J.M García de la Mora, Barcelona, Labor, 1970.
- *Francis Bacon: De la magia a la ciencia*, trad. de Susana Gómez López, Madrid, Alianza, 1990.
- SERRES, M.: *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio*, trad. de José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 1994.
- SCHMITT, C.: *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.

SCHMITT, CH. B.: *Aristóteles y el Renacimiento*; prólogo de F. Bertelloni, traducción de Silvia Manzo, epílogo de Salvador Rus Rufino, León, Universidad de León, 2004.

SHEA, W.R.: *La magia de los números y el movimiento. La carrera científica de Descartes*, trad. de J.P. Campos, Madrid, Alianza, 1993.

STEINER, G.: *Gramáticas de la creación*, Barcelona, Círculo de lectores, 2001.

STRAUSS, L.: *La persecución y el arte de escribir*, traducción de A. Aguado, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

STROUD, B. *El escepticismo filosófico y su significación*, trad. de Leticia García, México, FCE, 1990.

TURRÓ, S.: *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, prólogo de Emilio Lledó, Barcelona, Anthropos, 1985.

WATSON, R.: *Descartes: el filósofo de la luz*, trad. de C. Gardini, Barcelona, Ediciones B.S.A, 2003.

WILLIAMS, B.: *Descartes: El proyecto de la investigación pura*, trad. de Jesús Antonio Coll, Madrid, Cátedra, 2012.

ZARCA, I, CH.: *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona, Herder, 1997.

4.3. Capítulos en libros

BAHR, F.: “Escepticismo antiguo, escepticismo libertino y escepticismo cartesiano”, en: ASSALONE, E. & MISSERI, L (compiladores). *El giro subjetivista en la filosofía moderna*, Mar de Plata, Ediciones cátedra de filosofía moderna, 2010, pp. 37-44.

DERRIDA, J.: “Cogito e historia de la locura”, en: *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 47-89.

ECHEVERRÍA, J.: “La influencia de las matemáticas en la emergencia de la filosofía moderna”, en: DE OLASO, E.: *Del renacimiento a la ilustración I*, Madrid, Trotta, 2013, pp. 77-109.

RODRÍGUEZ DONÍS, M.: “El materialismo epicúreo a la luz de los racionalistas ilustrados”, en: GARCÍA GUAL, C (editor). *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 269-296.

- “Magos, brujos, demonios y milagros en los albores de la modernidad”, en: ORDÓÑEZ, J. & MORALES, E (editores), *Actas de las IV Jornadas de Medicina y Filosofía (La enfermedad y el sufrimiento)*, Sevilla, Kronos, 2006, pp. 155-177.

4.4. Artículos en revista

ALBIAC, G.: “Libertinaje en el siglo XVII”, en: *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno*, Vol. 9, 2015, pp. 77-95.

BAHR, F.: “Los escépticos modernos y la génesis del Cogito cartesiano”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXVI, N°1 (Otoño 2010), pp. 59-85.

- “Pierre Charron: Fideísta, libertino, deísta”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXIX, N°2, 2013, pp. 187-212.

CARVAJAL, J.: “Lenguaje, lógica y gramática en Francis Bacon”, en: *Fragments de filosofía*, 2, 1992, pp. 53-74.

GÓMEZ, C.: “La cuestión del infinito y sus presupuestos filosóficos y teológicos en el siglo XVII”, en: *AGORA. Papeles de Filosofía*, 21/1, 2002, pp.39-76.

GERBIER, L.: “Fingir y soñar. La potencia figurativa como fundamento filosófico de los conceptos de Descartes”, en: *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno*, Vol. 1, 2009, pp. 49-66.

- HERMOSA, A.: “De la libertad y del consentimiento. Dos estudios sobre *El Príncipe de Maquiavelo*”, en: *Revista de Estudios Políticos (Nueva época)*, 82, Octubre-Diciembre 1993, pp. 9-29.
- LOMBA, P.: “*Deus deceptor*. En torno a los conceptos de potencia, trascendencia y racionalidad en la metafísica de Descartes”, en: *LÓGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 45 (2012), pp. 65-93.
- OTÓN, E.: “Del azar y de la necesidad en Lucrecio”, en: *Cuadernos de Filología Italiana*, nº extraordinario, pp. 45-50.
- “Superstición y religión verdadera en Lucrecio”, en: *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, 12, 1997, pp. 29-38.
- RODRÍGUEZ, M.: “Sobre la inteligencia animal. Crítica a Aristóteles y anticipación del mecanicismo cartesiano en Gómez Pereira”, en: *Fragmentos de filosofía*, número 6, 2008(b), pp. 3-57.
- ROVIRA, R.: “¿Puede hacer Dios lo imposible? Sobre la concepción cartesiana de la omnipotencia divina”, en: *Revista de filosofía*, Madrid, Vol. VI, 1993, número 10, pp. 329-349.
- SOLÍS, C.: “Descartes, el atomista veleidoso, o los indivisibles siempre llaman dos veces”, en: *Éndoxa: Series filosóficas*, número 22, 2007, pp.119-141.
- VILLANUEVA, J.: “Quevedo y los ateístas: aproximación al contexto político de *La Providencia de Dios* (1642)”, en: *La Perinola*, 18, 2014, pp. 215-232.

