

Individuos y totalidad en Spinoza: de la tensión metafísica al problema político

Autor:
Solé, María Jimena

Tutor:
Bilderling, Beatriz Von

2004

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado

TESIS 11-2-4

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES	FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Nº 814375	MLSA
- 8 SEP. 2004	
Agr.	ENTRADAS

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía

*Individuos y totalidad en Spinoza:
de la tensión metafísica al problema político.*

- Tesis de licenciatura -

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Autora: María Jimena Solé

Directora: Dra. Beatriz von Bilderling

Ciudad de Buenos Aires, septiembre de 2004.

Índice

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1: “ <i>Ontología de lo finito y lo infinito</i> ”	6
1. Límite, determinación y negación	7
2. La sustancia infinitamente infinita	10
3. El universo de la pluralidad	15
4. La existencia en la duración: el infinito actual	19
5. Modos ‘finitos’ y modos ‘infinitos’	24
6. Lo finito y lo infinito	28
CAPÍTULO 2: “ <i>Teoría del individuo: esencia, existencia y potencia</i> ”	34
1. Una cierta relación	35
2. La <i>esencia actual</i> : el esfuerzo por perseverar en el ser	40
3. La esencia eterna	45
4. Eternidad y duración, dos dimensiones del modo	48
5. El problema de las esencias eternas de individuos no existentes	51
6. Esencia, existencia y potencia (breve recapitulación)	54
CAPÍTULO 3: “ <i>El ser humano, razón y sinrazón en el cosmos</i> ”	56
1. El alma y el cuerpo humanos	57
2. El deseo	60
3. Afectos e ideas: acción y pasión en el hombre	62
4. El hombre racional: entendimiento y ciencia intuitiva	66
5. El hombre irracional: la imaginación	69
6. La muerte y la inmortalidad	73
7. El problema del conocimiento de sí (o <i>el yo ficticio</i>)	76
8. La verdadera vida humana	81
CAPÍTULO 4: “ <i>Individuos y comunidad humana</i> ”	87
1. El estado de naturaleza	88
2. La comunidad pasional	92
3. Las exigencias de la razón	95
4. Concordar en naturaleza (o la comunidad de sabios)	98
5. El bien común, fundamento de la sociedad humana	101
6. El Estado como individuo y su relación con los seres humanos	105
7. El verdadero fin del Estado: la liberación	108
CONCLUSIÓN	111
Bibliografía	114

Las citas de Spinoza son extraídas de las traducciones al español indicadas en la Bibliografía.

Designo las obras de Spinoza con las siguientes abreviaturas:

TB *Tratado breve*
 TRE *Tratado de la reforma del entendimiento*
 PM *Pensamientos metafísicos*
 TTP *Tratado teológico-político*
 E *Ética*
 TP *Tratado político*
 C *Carta*

Cuando cito el *Tratado teológico-político*, el *Tratado breve* y la *Correspondencia*, señalando el número de página, me refiero a la paginación de la edición de Gebhardt, que figura en los márgenes de las traducciones que utilizo.

En el caso de los *Pensamientos metafísicos*, el *Tratado de la reforma del entendimiento* y del *Tratado político*, indico el capítulo y/o el número del párrafo.

Cito la *Ética* según es habitual, consignando la parte en números romanos y luego indicando la ubicación del texto según las siguientes abreviaturas:

ax. axioma
 def. definición
 dem. demostración
 post. postulado
 lem. lema
 esc. escolio
 cor. corolario
 ap. apéndice
 pref. prefacio

Si se trata de una proposición, indico únicamente su número

Introducción

La filosofía de Baruch Spinoza ha sido frecuentemente interpretada como el sistema donde la realidad de lo singular se desvanece ante el ser absoluto que todo lo abarca. En efecto, el extraño universo que Spinoza delinea en la primera parte de su *Ética* consiste en una única esencia infinita que existe en sí y por sí, expresándose mediante infinitos atributos. Todo lo demás –los animales, las montañas, el cielo, los pensamientos, las emociones, los seres humanos– existe *en* la sustancia absoluta, como un accidente, como una modificación, como una consecuencia de su poder infinito. G.F.W. Hegel subraya especialmente este aspecto de la filosofía spinozista. “Lo grandioso del modo de pensar de Spinoza, declara en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, consiste en poder renunciar a todo lo determinado, a todo lo particular, para situarse solamente ante lo Uno, para prestar atención solamente a esto”¹. El posicionamiento frente la totalidad que hace naufragar todo lo que se creía verdadero es, sin duda, el comienzo de toda actitud especulativa –esa peculiaridad que hace de Spinoza el comienzo necesario de la filosofía². Sin embargo, Hegel advierte que el Dios de Spinoza *es demasiado*³; y este hecho que prueba la equivocación de quienes lo acusaron de ateo, tiene como contrapartida la exigencia de una completa *renuncia* a lo individual, lo singular, lo determinado.

Innegablemente, el punto de partida de Spinoza es la totalidad, ese Dios absolutamente infinito, eterno, indivisible que es causa de sí y produce necesariamente todo lo que puede pensarse. Es cierto también que la propuesta de la metafísica spinozista es la de un universo sin fracturas que se opone por completo a la concepción más corriente de la realidad como un conjunto de entidades que subsisten por sí, como el sustrato de diversos accidentes. Según Spinoza, los individuos que existen en el tiempo, que cambian, que se desplazan, que viven y actúan de cierta manera *no son sustancias*, no son entes cerrados en sí mismas sino *modos* que se definen por su esencial apertura, conexión y dependencia tanto respecto de la única sustancia como del resto de los modos singulares.

Es así como irrumpe el problema. Si los modos se distinguen entre sí según una distinción modal que no implica un corte ontológico, si los seres singulares existen siempre en conexión con la única sustancia, si el individuo es una ficción de un entendimiento limitado que no sabe vislumbrar los lazos que lo unen con la totalidad, entonces el proyecto spinozista se encuentra seriamente amenazado.

¹ Hegel, G.F.W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t.III, p. 285.

² Véase *ibid.* t.III, p. 300

³ Véase *ibid.* t.III, p. 304

En efecto, Spinoza escribe una ética, no una metafísica muerta. La ontología de la sustancia, los atributos y los modos no pretende ser un edificio diseñado para atrapar al intelecto humano como en un laberinto –aunque de hecho lo logre–, ni para ocupar las tediosas horas de un filósofo pobre y solitario. La *Ética*, y la obra de Spinoza en su conjunto, responde a un proyecto más elevado: la conquista de la virtud, que coincide con la felicidad y que, al implicar una ética y una política, supone una concepción determinada del hombre como verdadero sujeto.

En este contexto, encontramos en los escritos de Spinoza una profunda preocupación por examinar la realidad de lo finito⁴ así como un tratamiento cuidadoso de la categoría de lo individual⁵. Así pues, a pesar de que su peculiar universo implique una concepción novedosa del individuo y su finitud, la *Ética* establece la dignidad ontológica de los modos como tales, excluyendo cualquier interpretación que los reduzca a meras ilusiones.

En el marco de esta polémica ya antigua entre los lectores de Spinoza, el objetivo de este trabajo consistirá en investigar *qué es para Spinoza el individuo y cuál es su relación con la totalidad*.

Pero este problema puede abordarse desde diferentes puntos de vista dentro del sistema. Por eso, el trabajo se dividirá en dos partes. En primer lugar, me concentraré en el aspecto *ontológico* del problema, para intentar establecer con justeza qué entiende Spinoza por individuo finito. En segundo lugar, trasladaré el problema al plano *ético-político*, ocupándome del ser humano como individuo y de su doble relación con la sustancia y con la comunidad humana.

Mi hipótesis es que, tanto en el plano ontológico como en el plano político, la unión con la totalidad es lo que garantiza la realidad de lo individual y finito. Lo singular es, en la concepción de Spinoza, real y efectivo; sin embargo, sólo como parte de un conjunto es verdaderamente un individuo. Así pues, en lo que sigue se probará también la unidad del sistema spinozista, al poner en evidencia la esencial conexión entre su ontología y su teoría ético-política.

La primera parte de este trabajo, dedicada a investigar el problema en el plano ontológico, estará desarrollada en los dos primeros capítulos.

En el primer capítulo examinaré lo finito y lo infinito con el fin de desentrañar en qué consisten estas nociones, determinar qué realidad les asigna Spinoza y descubrir qué relación existe entre ellas. Esta tarea implicará el análisis de las categorías spinozistas de *sustancia*, *atributo* y *modo* tal como aparecen en la primera parte de la *Ética*, así como el estudio de las diferentes clases de infinitud que Spinoza expone en su famosa *Carta 12* o *Carta sobre el infinito*.

⁴ Téngase en cuenta, por ejemplo, que la segunda definición de la primera parte de la *Ética* se ocupa de *lo finito en su género* (Ver E I, def.2).

⁵ Spinoza ofrece una definición de *individuo* en E II, 13, def. y una definición de *cosas singulares* en E II, def.7.

Mostraré que, siendo la sustancia *infinita por su esencia*, los modos son *infinitos en virtud de su causa*, hecho que, por haber identificado la infinitud con la *afirmación del ser*, restituye a los modos la realidad y perfección que su limitación y determinación esenciales parecen poner en duda. Además, propondré que, así como Spinoza diferencia diversos tipos de infinitud, podemos asimismo distinguir *dos nociones de finitud*: una falsa, formada por la imaginación que, al separar a los modos de la totalidad, los transforma en negación de la existencia, en ilusiones carentes de realidad; y una finitud verdadera, que sólo puede ser captada mediante el entendimiento, adecuada al ser de los modos y coherente con la positividad que les es propia en virtud de su conexión con la sustancia.

La conclusión de este primer capítulo será, pues, la indiscutible realidad de los modos finitos en el sistema spinozista. Sin embargo, esta realidad positiva y afirmativa que Spinoza concede a los modos depende siempre de su unión con la sustancia en la que existen: separados del absoluto las afecciones de Dios se pierden en el no ser.

El segundo capítulo estará dedicado a investigar qué es un individuo en el sistema de Spinoza. Analizaré, con este fin, las nociones spinozistas de *esencia*, *existencia* y *potencia*, y las definiciones de *individuo* (E II, 13, def.) y *cosas singulares* (E II, def.7).

Mostraré que Spinoza aborda la explicación de la realidad individual desde distintos puntos de vista: como existente y como eterna; como un compuesto de partes y en relación con su actividad. Todo individuo posee, entonces, diferentes dimensiones que, como intentaré exponer, se corresponden por remitir a una misma realidad. Así, indicaré que un individuo es, en principio, una *esencia* completa y perfecta, una *verdad eterna* que depende únicamente de Dios y subsiste al interior de su causa. Pero una vez puesto en la duración, como resultado de una serie causal modal, todo individuo se define y se diferencia del resto en virtud de su *forma individual* —una cierta relación en que sus partes componentes se encuentran. A su vez, esta forma individual se corresponde con cierto grado de potencia de afectar y de ser afectado por otros individuos; se trata del *conatus* o *esencia actual* que, en tanto impulso vivificante, guía la actividad de cada individuo existente en la duración.

El universo spinozista lucirá entonces, como un juego de cajas chinas en el cual existen individuos de diferentes órdenes, según estén compuestos por partes simples o por individuos de diferente complejidad. Así pues, sin renunciar a su singularidad, todos los modos finitos son partes integrantes de algún otro individuo cuya forma distintiva consiste en una relación determinada en la que ellos cooperan, y cuya potencia se corresponde con su grado de composición. De esta manera se pone en evidencia también que, además de la íntima conexión que une a los modos con la sustancia en la que existen, todos los individuos se encuentran conectados con todos los demás, como fragmentos de un individuo total.

Pasaré luego, en los dos últimos capítulos, a investigar la condición humana y su relación con la totalidad, según Spinoza lo expone en la *Ética*, en el *Tratado teológico-político* y en el inconcluso *Tratado político* –segunda parte de este trabajo.

De lo establecido en la primera parte, se desprenderá que, en tanto individuos singulares, todos los hombres poseen una esencia eterna perfecta, y, en tanto existentes, se caracterizan por la relación determinada que sus partes componentes definen y por el grado de potencia que se corresponde con su orden de composición. Como modos de la sustancia, los seres humanos no se distinguen del resto de los modos: unidos a la totalidad, inseparables de la sustancia, los seres humanos se encuentran completamente inmersos en la necesidad de los acontecimientos y en la inexorabilidad de las leyes naturales.

El tercer capítulo estará dedicado a la antropología spinozista, con el fin de explicitar las consecuencias que implica para el individuo humano el hecho de ser un modo, y no una sustancia. Examinaré en qué consisten el cuerpo y la mente humanas, e investigaré el concepto de *deseo*, esencia actual del hombre que lo impulsa a esforzarse por maximizar su propia potencia. Estudiaré los géneros de conocimiento –imaginación, entendimiento y ciencia intuitiva– que permiten a los seres humanos aprehender la realidad e intentaré poner en evidencia su conexión con la doctrina de los afectos mediante las nociones de acción y pasión. Por cierto, la gnoseología se enlaza con el proyecto ético, patentizando la superposición de los conceptos de teoría y práctica: pensar es, para Spinoza, actuar; errar es padecer.

Ahora bien, los hombres son conscientes de sus ideas y, por tanto, son concientes de sí mismos. Sin embargo, el conocimiento de sí que posee la mayoría, por depender de la imaginación y de sus pasiones, es inadecuado. Los hombres imaginan que la libertad consiste en la indeterminación de sus voluntades, que eligen los objetos de su deseo según su bondad intrínseca, que la naturaleza actúa, al igual que ellos mismos, en virtud de causas finales y que existen dioses que premian y castigan sus conductas. Llena de prejuicios, la mente humana es esclava de sus temores y víctima fácil de los tiranos que aprovechan la superstición. Pasivo e impotente, el ser humano no es un verdadero sujeto ni vive una verdadera vida humana, sino que es esclavo del azar de las causas exteriores.

Spinoza sostiene que sólo el conocimiento adecuado de sí mismo y de la realidad, permite al hombre liberarse y devenir verdadero sujeto. Siguiendo su propia ley, la ley de su propia naturaleza, el ser humano puede comenzar a actuar, minimizando sus pasiones –aunque jamás aniquilándolas por completo. En este sentido, propondré leer la *Ética* como un esfuerzo por destruir los prejuicios que acechan al hombre simple, como la historia de la conquista de la libertad mediante el conocimiento, la alegría y la acción.

Pero la empresa de devenir sujetos libres es ardua y no se alcanzará en soledad. Sólo el esfuerzo colectivo de un grupo de seres humanos puede pretender conquistar la verdadera felicidad mediante la unión y la ayuda mutua. Mostrar la necesidad de la formación de una comunidad para que cada uno de los seres humanos que la conforman pueda vivir una vida humana, será el objetivo del cuarto y último capítulo.

Examinaré allí de qué manera los seres humanos se encuentran, ya en estado natural, cuando son totalmente dominados por la imaginación y son mayormente pasivos, en una primitiva y frágil sociabilidad, basada en los afectos de la *emulación* y la *ambición de gloria*. Estos afectos, que implican un primitivo reconocimiento del otro como semejante, inclinan a los individuos a la cooperación y la unificación de sus deseos particulares. Mostraré luego que, aunque débil, la razón impone ciertas exigencias en las mentes humanas, al hacerlas comprender que el conocimiento adecuado es el verdadero bien –ya que, al coincidir con la acción, implica necesariamente un aumento en la propia potencia. Sin embargo, el desarrollo del propio intelecto es imposible sin la ayuda mutua, y la vida en conjunto es imposible sin un Estado que garantice la paz mediante leyes coactivas. Sólo en conjunto y como partes de una comunidad humana será posible para los hombres –ignorantes, pasionales, finitos– devenir *verdaderos sujetos*, conquistar la libertad y ser felices.

Concluiré, pues, con un examen del Estado como individuo compuesto por la totalidad de los ciudadanos y un análisis de su relación con los seres humanos que lo conforman.

CAPÍTULO 1

Ontología de lo finito y lo infinito

Sustancia, naturaleza, totalidad, absoluto, *Dios*. En el sistema de Baruch Spinoza estos términos expresan una misma realidad: el punto de partida de su pensamiento. Desde aquí, desde este ser infinito, concreto, eterno, absolutamente indeterminado y sumamente real, Spinoza construye geoméricamente el universo de la pluralidad y el cambio.

La infinitud es la principal característica del Dios de Spinoza y un concepto fundamental en el sistema. “Por Dios, escribe en la sexta definición de la primera parte de la *Ética*, entiendo *un ser absolutamente infinito*, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (E I, def. 6; subrayado mío) –la palabra *infinito* aparece tres veces en esta breve definición; sin embargo, jamás es propiamente definida¹. Lo *finito*, en cambio, sí es explicado, y con sorprendente prisa: en la segunda definición de la primera parte de la *Ética*.

El misterio de la elección de la propiedad de ser *causa de sí* para encabezar un complicado escrito que parece no haber dejado nada al azar es sólo comparable con la decisión de definir, inmediatamente, en segundo lugar, la propiedad de ser *finito en su género*. Pues si la primera definición apunta a lo *infinito*, suscitando la fascinación del inesperado lector y motivando miles de especulaciones por parte de los estudiosos, es necesario reparar en que Spinoza alude apresuradamente a su contrapartida. Eclipsada por la inmensa sombra de Dios, la *finitud* es olvidada y la importancia de su aparición en la segunda definición de la primera parte de la *Ética* pasa frecuentemente inadvertida.

Evidentemente, la ausencia de una definición de infinito no implica que la noción no haya inquietado a nuestro filósofo. En una carta extraviada, Lodowic Meyer solicita a Spinoza que le comunique sus ideas sobre el oscuro concepto. Asintiendo gustoso al pedido, el 20 de abril de 1663, Spinoza redacta desde su retiro en Risjinsburg, la famosa *Carta sobre el infinito* (C 12) que circuló en los ámbitos académicos de la época².

“El tema del infinito, escribe Spinoza, siempre ha parecido a todos difícilísimo e incluso inextricable” (C 12, p. 53). Pero la oscuridad que rodea este concepto surge de no haber reparado en ciertas distinciones que la *Carta 12* procede a esclarecer. Así pues, esta célebre epístola –único

¹ Acerca de por qué Spinoza no incluye una definición del infinito, Guérault realiza un breve análisis en t. I, pp.70 a 73.

² Leibniz hizo una copia de esta carta que, luego de subastarse en 1860, se extravió. La copia de Leibniz presenta variantes insignificantes respecto de la que fue publicada en la *Opera posthuma*, preparada por L. Meyer (Ver la nota 84 de Atilano Domínguez, en Spinoza, *Correspondencia*, Ed. Alianza, p.129).

intento sistemático por parte de Spinoza de explicar el infinito— distingue diferentes maneras de comprender este problemático concepto, concluyendo implícitamente, según mi lectura, la infinitud de todo lo real.

Dada la importancia de los conceptos de lo finito y lo infinito para mi investigación, este capítulo se dedicará a investigar la concepción spinozista de estas nociones, con el objetivo de determinar la condición ontológica que nuestro filósofo les concede. Primer paso en el desarrollo del problema de mi trabajo —la tensión entre los individuos finitos y la totalidad infinita—, lo que puede parecer a simple vista una cuestión puramente metafísica, arrojará importantes consecuencias para todos los aspectos de la filosofía de Baruch Spinoza.

Así pues, por un lado, y como objetivo explícito, en este primer capítulo intentaré establecer el estatuto ontológico de lo finito y lo infinito y las consecuencias que de allí se derivan. Esta tarea requerirá un análisis de las categorías de *sustancia*, *atributos* y *modos* —tanto los denominados *finitos* como los *infinitos*. Pero además, a partir de la exposición que realiza Spinoza en la *Carta 12* y que utilizo como texto fundamental para desarrollar el objetivo principal del capítulo, una segunda tarea se impone. La *Carta sobre el infinito* es problemática y requiere una interpretación de los diferentes conceptos que allí se examinan, en el contexto del sistema spinozista en su conjunto.

1. Límite, determinación y negación

La segunda definición de la *Ética* exhibe lo finito íntimamente ligado al concepto de *límite*³. Sólo es finito aquello que es limitado. Sin embargo, una cosa sólo puede ser limitada por otra cosa “de su *misma* naturaleza” (E I, def. 2 —subrayado mío), razón por la cual Spinoza define lo finito como *finito en su género*; y da ejemplos: un cuerpo —modo del atributo extensión— es limitado por otro cuerpo así como un pensamiento —modo del atributo pensamiento— es limitado por otro pensamiento; pero cuerpos y pensamientos no pueden limitarse los unos a los otros⁴.

Ser finito es pertenecer a un género determinado, existir bajo una cierta cualidad que vuelve a la cosa comparable con otras. Ser finito es ser limitado, y un ente sólo puede ser limitado por otro ente, si ambos son conmensurables. La *pertenencia a un mismo atributo* es, pues, la condición que permite pensar las diferencias entre las cosas finitas que se restringen recíprocamente: si existiera un solo cuerpo y una sola idea, nada los limitaría, serían *infinitos en su género*.

³ Deleuze examina cómo el siglo XVII logra, gracias al descubrimiento del cálculo infinitesimal, reunir tres conceptos fundamentales tanto para la matemática como para la filosofía. Estos tres conceptos son los de relación, infinito y límite (Ver Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp.97-110).

⁴ Nótese que aquí *naturaleza* se identifica con *atributo* o género de ser. El estatuto ontológico de los atributos en el sistema spinozista será discutido más adelante.

Silenciosamente, esta definición adelanta cierta *lógica de lo finito* según la cual, una cosa limitada no puede jamás ser ni ser pensada absolutamente por ella misma, sino siempre de manera relativa. Lo finito siempre existirá y será concebido por intermedio de su relación con otra cosa – relación fundada en su pertenencia a un género de ser específico, del que no podrá nunca desligarse⁵.

Si algo finito es aquello que puede ser limitado por otra cosa de su misma naturaleza, entonces podemos esperar que Spinoza identifique lo infinito con lo *ilimitado*, con aquello que no posee límite alguno.

En la *Carta 12* Spinoza habla de un tipo de infinitud que se caracteriza por *carecer de límites* (C 12, p.53). Ciertamente, una cosa infinita puede ser también ilimitada⁶; pero el hecho de no tener límite, no puede ser jamás, por sí sola, la *razón* de su infinitud⁷. Es más, la identificación de lo infinito con lo ilimitado pone en peligro la existencia misma de lo infinito.

En efecto, Spinoza señala que la *imaginación* humana suele llamar *infinito* a aquello cuyos límites ella no alcanza a percibir (*Ibid.*). Así, al confundir lo infinito con lo ilimitado, la posibilidad del primero es puesta en duda: el hecho de que algo sea tan grande que supera en mucho la capacidad imaginativa de los hombres, no implica de ninguna manera que sea en sí mismo infinito, sino que podría muy bien tratarse de un *defecto de conocimiento*.

Inadecuada y confusa, la imaginación no logra aprehender el concepto de infinitud y confundiendo lo sensiblemente ilimitado con el verdadero infinito, ofrece un retrato inadecuado de la realidad. La distinción que Spinoza sostiene entre estos dos conceptos es fundamental, ya que deja abierta la posibilidad de que *algo que sí posee límites* sea, no obstante, infinito.

Esta posibilidad de que algo limitado sea infinito requiere una aclaración terminológica. Señalé que Spinoza define lo finito como lo limitado. Sin embargo, a partir de la crítica a la imaginación humana, que considera lo infinito como ilimitado, y la enfática distinción de estos conceptos, se ha de sospechar que aquello que la imaginación capta como limitado podría, de hecho, ser infinito en sentido propio. Esta paradójica situación, que desemboca en el absurdo de sostener que ‘lo finito es infinito’, vuelve necesario distinguir *dos conceptos* de finitud, francamente contrarios. En primer lugar, el sentido que Spinoza adopta explícitamente en la segunda definición de la *Ética*: aquello que es limitado por otra cosa de su misma naturaleza, y que podría denominarse *finitud extrínseca*. En segundo lugar, el sentido vulgar del término, es decir, algo que tiene un comienzo y un final, que posee cierta cantidad determinada, etc, y que se podría denominar *finitud intrínseca*, ya que

⁵ Ver Machery I, pp. 35 y ss.

⁶ Mostraré luego que este es el caso de los atributos, que son infinitos en su género, es decir, infinitos por no ser limitados por ninguna cosa de su misma naturaleza, y también de los denominados ‘modos infinitos’.

⁷ Ver Guérout, t.I, p.505.

no depende de la limitación de otras cosas exteriores sino que es una característica atribuida a la cosa misma. Si se acepta esta distinción, resulta que sólo la finitud *intrínseca* sería incompatible con la verdadera infinitud tal como la presenta la *Carta 12*, pero no la *extrínseca*. La paradoja subsiste, pero resignificada: lo finito –entendido como lo limitado en su género– aunque incompatible con lo ilimitado, puede ser, a la vez, verdaderamente infinito, pues infinitud e ilimitación no se identifican.

La limitación mutua basada en la commensurabilidad que caracteriza lo finito desemboca en otro concepto inseparablemente ligado a la finitud: la *determinación*. Lo finito no sólo está limitado por otras cosas de su misma naturaleza, sino que las cosas finitas también son determinadas⁸. Una cosa que es finita, explica Spinoza, sólo puede ser puesta en la existencia y ser determinada a obrar, si es determinada a existir y obrar por otra cosa finita, determinada a su vez por otra (E I, 28). Lo finito posee, pues, una existencia determinada, esto es, existe en un lugar y en un momento precisos, obra siempre de una determinada manera; y todo esto en virtud del resto de los entes finitos que comparten su misma naturaleza y que se encuentran inmersos en la misma gran cadena de efectos y causas.

Al igual que la limitación, la determinación remite a la ya mencionada *lógica de lo finito*, destacando la dependencia mutua propia de los entes finitos y la imposibilidad de existir aislados unos de otros. Así pues, ser finito significa, en el sistema spinozista, existir en conjunto, interactuando constantemente, limitándose en naturaleza, determinándose en su existencia. Sin embargo, esta caracterización de la verdadera finitud se vuelve rápidamente problemática cuando, en otra carta afamada Spinoza establece que *toda determinación es negación* (C 50, p.240).

De nuevo, así como la limitación característica de lo finito condujo a examinar la posibilidad de que lo infinito se identificara con lo ilimitado, si lo finito es determinación y negación, entonces lo infinito podría caracterizarse por la indeterminación y la positividad. En efecto, un escolio de la *Ética* –único lugar donde Spinoza parece esbozar una definición de infinito– retoma este punto al establecer que “el ser finito es realmente una *negación parcial*, y el ser infinito una *afirmación absoluta de la existencia* de cualquier naturaleza” (E I, 8, esc.1 –subrayado mío.)⁹.

⁸ Ver Deleuze, *Spinoza, filosofía práctica*, art. ‘Negación’

⁹ La proposición 8 de la primera parte de la *Ética*, “toda sustancia es necesariamente infinita”, y su primer escolio, donde se explicita la identificación de lo infinito con la *afirmación absoluta* y lo finito con la *negación parcial*, son anteriores al establecimiento de la existencia de Dios, entendido como la sustancia que consta de infinitos atributos. Por eso, en este punto, Spinoza está hablando de la infinitud propia de los que en su sistema pasarán a ser atributos de Dios (esto es claro si atendemos al final del escolio “afirmación absoluta de la existencia de *cualquier naturaleza*”). La totalidad de los atributos será luego, en la proposición 9, reconducida a una única realidad, como diferentes expresiones de esa única esencia. Respecto de la demostración de Dios como el ente infinitamente infinito, ver Allison, pp. 56 y ss.

La diferencia entre la infinitud propia de la sustancia y la de los atributos será abordada en la sección 2 de este primer capítulo. Veremos que, así como hay diferentes maneras de ser infinito, hay diferentes maneras de ser *afirmación* de la existencia.

Identificados con la *total afirmación* y la *negación parcial* de la existencia, la tensión entre lo infinito y lo finito, lo absoluto y lo limitado se manifiesta en su indiscutible gravedad. En efecto, lo finito aparece esencialmente ligado a un conjunto de entidades que se limitan entre sí por compartir una naturaleza y que se determinan mutuamente a existir y a obrar de cierta manera. Sin embargo, la limitación y determinación que caracterizan a lo finito se resuelve en la *negación* que amenaza con la implicancia de una degradación ontológica respecto de lo infinito, a lo cual Spinoza atribuye el privilegio de ser afirmación absoluta.

Sin embargo, el rechazo por parte de nuestro filósofo tanto del concepto tradicional de creación *ex nihilo* como del modelo emanatista excluye esta llana lectura. “Entre lo finito y lo infinito no existe proporción alguna, de suerte que la diferencia entre la creatura superior y más digna y Dios no es distinta de la que hay entre Dios y la creatura ínfima”, escribe Spinoza (C 59, p.253). En el sistema de Spinoza no puede haber degradación ontológica: lo real es perfecto (E II, def. 6).

Un examen más exhaustivo de las distinciones expuestas en la *Carta 12* brindará una más acabada dilucidación de la complicada ontología de lo finito y lo infinito.

2. La sustancia infinitamente infinita

“A la esencia de lo que es absolutamente infinito, escribe Spinoza, pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna” (E I, def. 6, explicación). A la pura positividad de la esencia de Dios corresponde la *absoluta afirmación* de la existencia. A la total indeterminación de su actividad, la máxima libertad¹⁰ (E I, 17, cor.2). A la imposibilidad de ser limitado por otra cosa, su unicidad que todo lo abarca (E I, 14).

Spinoza define la sustancia como “aquello que es en sí y se concibe por sí” (E I, def. 3). Una sustancia no sólo existe independientemente de todo lo demás, sino que su concepto tampoco necesita del concepto de otra cosa para formarse. Estas dos características, íntimamente conectadas, agotan el contenido de la noción de sustancia tal como Spinoza la entiende¹¹.

Basándose en la imposibilidad de que en el orden natural existan dos sustancias del mismo atributo (E I, 5) y en el hecho de que una cosa no puede ser causa de otra si no tienen nada en común (E I, 3), Spinoza sostiene que una sustancia no puede ser producida por otra sustancia (E I, 6) y concluye de allí que “a la naturaleza de una sustancia pertenece existir” (E I, 7). Esencia y existencia coinciden en el absoluto: la sustancia es *causa de sí* (E I, def. 1).

¹⁰ Entiéndase que aquí *indeterminación* significa la ausencia de influencias provenientes del exterior, no la ausencia de leyes en el obrar. Dios es libre porque actúa según las leyes de su naturaleza, no forzado por nadie. Necesidad y libertad no se oponen en Spinoza.

¹¹ La *causa sui* no constituye la esencia de la sustancia, sino que resulta de ella como una de sus propiedades. (Ver Guérout, t.I, pp.45 y ss.)

La existencia necesaria en virtud de su propia esencia implica la imposibilidad de cualquier privación, cualquier limitación o determinación proveniente del exterior. La *absoluta infinitud* es, como ya adelanté, la principal característica de la sustancia spinozista. Por eso, de acuerdo con la *Carta 12*, la sustancia, necesariamente única, que todo lo abarca es *infinita en virtud de su esencia* (C 12, p.53).

Ahora bien, Spinoza establece que “cuanta más realidad tiene una cosa, tantos más atributos le competen” (E I, 9). Por esa razón, Dios, el *ente absolutamente infinito*, es necesariamente definido como “el ente que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una determinada esencia eterna e infinita” (E I, 10, esc.). Como infinitos puntos de vista desde los que la única realidad puede ser concebida, los atributos permiten conocer la esencia absoluta bajo cierta cualidad¹². “Ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la extensión, ya desde el atributo del pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas” (E II, 7, esc.)¹³. Un atributo no es, pues, sino “aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de su esencia” (E I, def. 4).

La esencia de Dios se expresa mediante infinitos atributos –de los cuales el hombre solo conoce dos: pensamiento y extensión. Una misma y única realidad se manifiesta bajo diferentes cualidades. Así pues, hay que entender que los atributos no hacen parte de la *realidad* ontológica: “todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa” (E I, ax. 1) y los atributos, aunque se conciben por sí (E I, 10) no son ni en sí ni en la sustancia sino *representaciones* que expresan la esencia absoluta, en y para un intelecto¹⁴.

Ahora bien, cada uno de los infinitos atributos que expresan la esencia de la sustancia es, a su vez, *infinito* (E I, def. 6). Sin enfrentarse a los demás atributos, sin limitarlos, cada atributo niega al resto *de sí mismo*, es decir, los excluye de su propia naturaleza. La distinción que Spinoza postula entre los infinitos atributos los vuelve *realmente* distintos unos de otros, sin implicar *oposición* alguna.

¹² La definición de atributo ha despertado una larga controversia que aún hoy perdura. El problema es el siguiente: los atributos, ¿son representaciones subjetivas de un intelecto o pertenecen a la realidad objetiva? La posición que aquí se sostendrá puede resumirse así: los atributos son expresiones de la esencia infinita de Dios que no poseen entidad ontológica sino entidad ideal. No existen separadamente, ni de la sustancia cuya esencia expresan ni de un intelecto para el cual la expresan. Considerar los atributos como ontológicamente reales, es confundirlos con la sustancia misma; considerarlos como meras representaciones subjetivas es despojarlos de su valor expresivo.

¹³ Esta proposición establece la doctrina que Leibniz denominó *paralelismo*, y que implica una total correspondencia entre lo que sucede en el universo considerado desde cualquier atributo, ya que afirma que la realidad es única pero puede ser explicada o concebida de infinitas maneras.

¹⁴ Cabe señalar que la interpretación *idealista* que aquí sostenemos no hace de los atributos meras representaciones subjetivas, relativas a cada sujeto. Los atributos son ideales, pero lo que expresan y la manera bajo la cual lo expresan son objetivos, esto es, son iguales para cualquier intelecto. Para una interpretación similar, ver Allison, pp. 44 y ss.

Así, cada atributo es la *afirmación absoluta* de una perfección infinita, rodeada de una infinidad de otras afirmaciones infinitas que le son extrañas¹⁵.

Spinoza concibe la *distinción real* del mismo modo que lo había hecho Descartes¹⁶: dos cosas son realmente distintas cuando son concebidas como tales, esto es, cuando el concepto de una puede formarse sin el auxilio del concepto de la otra¹⁷. Pero a diferencia de Descartes, Spinoza no hace corresponder a la distinción real una *efectiva división en las cosas*. Gracias a esta alteración, puede referir la totalidad de los atributos que se conciben por sí, esto es, que son *realmente* diferentes unos de otros, a una única sustancia. Al ser *realmente distinto* del resto, cada atributo se concibe sin referencia alguna a los demás, sin oposición.

La sustancia como *ser absolutamente infinito* se enfrenta, pues, a los atributos como *cualidades infinitas*. Nada puede ser negado de Dios sin destruir su naturaleza, que obliga a afirmar de ella todos los atributos posibles. Por el contrario, de un atributo sí se puede, sin privarlo de nada y, consecuentemente, sin destruirlo, negar todos *los otros* atributos, simplemente porque ellos son extraños a su naturaleza, son *realmente distintos* pero no opuestos. Presenciamos, así, una distinción al interior de lo *infinito en virtud de su esencia*: considerada en sí misma, la sustancia es *absolutamente infinita*, mientras que cada uno de los infinitos atributos que expresan esa esencia absolutamente infinita es *infinito en su género* (E I, def. 6, expl.; E I, 16, dem.)¹⁸. La sustancia es *absoluta afirmación* de la existencia, en la que todo queda incluido, mientras que cada atributo es la *afirmación absoluta* de la existencia de una cualidad particular, de un punto de vista posible desde el cual contemplar la magnificente esencia sustancial.

¹⁵ El problema de la unificación ontológica de la multiplicidad de atributos enfrentó, y enfrenta aún, a los intérpretes de Spinoza. Deleuze, que ha reelaborado la teoría de las distinciones en Spinoza, propone que entre Dios y los atributos hay una *distinción formal* que consiste en una *distinción real* entre dos cosas –esto es, que se pueden concebir por sí– pero que componen un ente único, o sea, una distinción real *no numérica*, y que Deleuze rastrea en Duns Scoto (Ver Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, pp.56 y ss.). Para Charles Ramond, en cambio, esta *distinción formal* no es eficiente, pues supone una diferencia entre los niveles de autonomía de la sustancia y los atributos –diferencia que no es admitida por Spinoza (Ver Ramond, pp.122 y ss.)

En mi opinión, la unificación de la multiplicidad de atributos en una unidad ontológica, problema heredado de la filosofía cartesiana, no representa un verdadero problema para Spinoza. Los atributos no difieren de la sustancia porque no son un objeto del sistema sino representaciones ideales. Los atributos expresan a la sustancia, no existen en ella ni fuera de ella.

¹⁶ La distinción real es un concepto que Spinoza hereda de la tradición. Sin embargo, a pesar de conservar la denominación, el significado que le atribuye se opone al tradicional.

¹⁷ “La [distinción] real se encuentra propiamente sólo entre dos o más sustancias; y percibimos que éstas son en realidad distintas entre sí, sólo porque podemos concebir clara y distintamente una sin la otra. En efecto, reconociendo a Dios, estamos ciertos de que Él puede hacer todo lo que concebimos distintamente; de tal modo que, por ejemplo, por el solo hecho de que ya tengamos idea de la sustancia extensa o corpórea, aun cuando todavía no sepamos con certeza que existe en realidad alguna cosa tal, sin embargo tenemos la certeza de que aquélla puede existir; y de que, si existiera, cada parte de ella definida por nosotros con el pensamiento es realmente distinta de las demás partes de la misma sustancia” (Descartes, *Principios de filosofía* I, 60, p.337).

¹⁸ En el mismo sentido, podríamos decir que Dios es *afirmación absoluta de la existencia* –pues nada puede ser negado de la sustancia– mientras que los atributos son la *absoluta afirmación de la existencia de una naturaleza determinada* –pues, a pesar de no ser el resto de los infinitos atributos, cada atributo afirma absolutamente una cualidad. Retomaré este punto hacia el final del capítulo.

Aquello cuya esencia se identifica con su existencia es *eterno*. En efecto, la eternidad es definida por Spinoza como “la existencia misma en cuanto se concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna” (E I, def. 8). La eternidad es, pues, la manera de ser del ente sumamente real: es la existencia misma pensada como necesaria e infinita, como siguiéndose de la esencia de la cosa. “La existencia de la sustancia, escribe Spinoza en la *Carta 12*, se entiende por la fruición infinita de existir” (C 12, p.54).

Además de absolutamente infinita y eterna, la sustancia es indivisible¹⁹ (E I, 13). “No puede verdaderamente concebirse ningún atributo de una sustancia del que se siga que esa sustancia es divisible” (E I, 12). Fragmentar una sustancia supone necesariamente la limitación, la determinación – todo aquello que repugna a su naturaleza. Retomando la crítica a la imaginación desordenada que impone una imagen equivocada de lo real, Spinoza diferencia dos maneras de concebir la cantidad, para explicar el común error de sostener que la extensión, uno de los atributos que expresan la esencia absoluta, puede ser dividida (E I, 15, esc.; C 12, p. 56).

Considerada según la imaginación, a través de los sentidos, la extensión se presenta, en primer lugar, como divisible en partes indivisibles. Al igual que Descartes y Hume²⁰, Spinoza sabe que la imaginación humana tiene limitaciones: más allá de un determinado grado de complejidad ya no es capaz de distinguir sus objetos; más allá de una cierta distancia, las diferentes magnitudes se confunden²¹ provocando errores y paradojas. En efecto, al concebir abstractamente la extensión, al disociar la duración de la eternidad, explica Spinoza a Meyer, se cae en la ficción de la *divisibilidad finita* del espacio y del tiempo (C 12, p. 56).

Al *separar la sustancia de sus afecciones* y reducirlas a clases, la imaginación genera las nociones de *número*, *tiempo* y *medida* –meros entes de razón: ideas ficticias forjadas para auxiliar al entendimiento en la comparación de las cosas entre sí, para comprenderlas y retenerlas más fácilmente (PM I, cap.1). Pero por ser construcciones mentales, el número, el tiempo y la medida no expresan la realidad tal como es. Así pues, al concebir la extensión según los datos de la imaginación, ésta aparece como un agregado de partículas o puntos, y por tanto, como *finita*. Parecería que, por enorme que sea un cuerpo, éste posee, sin embargo, cierto número de partes finitas que podría, eventualmente, ser determinado por una facultad más perfecta.

¹⁹ La indivisibilidad de la sustancia se concluye de dos maneras. En primer lugar, por el absurdo (ver E I, 12, dem. y 13, dem.): fragmentar una sustancia infinita en partes implica que sus partes son o bien infinitas o bien finitas. La primera opción implica postular sustancias de la misma naturaleza, lo cual es imposible, pues no podrían distinguirse entre sí (ver E I, 5); la segunda opción equivale a destruir la naturaleza misma de la sustancia, volviéndola finita. En segundo lugar, la imposibilidad de dividir la sustancia se deriva directamente, sin necesidad de argumentos, de su esencial infinitud (ver E I, 13, esc.).

²⁰ Véase Descartes, *Sexta Meditación* y Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I, parte II, secciones 1 y 2.

²¹ Spinoza caracteriza la imaginación en E II, 40, esc.2. Abordaré más profundamente este problema en el capítulo 3.

Pero las nociones de tiempo, número y medida son también el fundamento de otra concepción errónea de la extensión. Así como todo número, toda cantidad y todo período de tiempo puede ser siempre dividido o siempre multiplicado, la imaginación humana supone que toda partícula corpórea puede ser dividida sin término, esto es, sin jamás llegar al límite de la división, y que de igual modo, a toda porción extensa se le puede añadir otro fragmento, aumentando su tamaño ilimitadamente. Así, la imaginación reduce lo infinito a lo *indefinido*.

La infinitud que la imaginación atribuye a la extensión es, pues, simplemente ilusoria. Sólo el *entendimiento* logra alcanzar el *verdadero infinito*, cualitativamente distinto del infinito construido, propio de la facultad de imaginar. Sólo el entendimiento logra concebir la extensión, y por tanto, el resto de los atributos, tal como son: esencialmente infinitos, esencialmente indivisibles, expresiones de una esencia absoluta. El entendimiento capta el infinito como dado, sin construcción ni transición, simple y no complejo y, por tanto, indivisible. La imaginación, en cambio, forja la noción inadecuada de un infinito que parece no tener límites pues siempre es posible hacer una nueva división o agregar una parte más. El peligro de tomar un infinito por otro, confundiendo la ficción con la realidad, jamás desaparece para el hombre. La imaginación, aunque inadecuada, es poderosa; y sus ideas no se opacan fácilmente²².

Las nociones de tiempo, número y medida ocultan una realidad diferente y engañan a los que, utilizándolas de manera ingenua, conciben lo real ya como compuesto por partes indivisibles, y por tanto, como finito, ya como divisible al infinito, y por tanto, como indefinido. “Nada extraño, escribe Spinoza, que aquellos que intentaron entender el desarrollo de la naturaleza sirviéndose de semejantes nociones, y por cierto mal entendidas, se hayan enredado tan admirablemente que, al final, no han logrado desenredarse sino trastocándolo todo y admitiendo los mayores absurdos” (C 12, p.57).

Ahora bien, este Dios infinitamente infinito en virtud de su esencia, eterno, indivisible, puramente indeterminado e ilimitado, no permanece en sí mismo: su existencia es actividad²³. Así como a partir de una definición dada, el entendimiento concluye diversas propiedades, de la necesidad de la naturaleza divina “deben seguirse *infinitas cosas de infinitos modos*” (E I, 16; subrayado mío).

Con la misma necesidad que de la esencia de Dios se sigue su propia existencia, se siguen también todas las cosas (E I, 34, dem.). La realidad es para Spinoza, esencialmente dinámica y productiva. “La potencia de Dios, escribe, es su esencia misma” (E I, 34). Esta potencia divina es

²² La imaginación genera, entonces, una doble ilusión: por un lado, la ficción de la divisibilidad finita de la extensión; por otro, la noción inadecuada de un infinito que es en realidad *indefinido*.

²³ La identificación de la esencia del absoluto con la acción es una de las herencias que Spinoza dejará a la filosofía posterior, especialmente al idealismo alemán. Un pasaje del *Fausto* de Goethe es, en este sentido significativo: cuando el Doctor Fausto se siente impulsado a consultar el Génesis y “a verter con fiel sentido el original sagrado” a su “amada lengua alemana” no se conforma con traducir la célebre oración inicial por “en el principio era la Palabra” y encuentra, luego de varios intentos, la solución en la frase “en el principio era la Acción”. (Ed. Océano, p.55). Para un análisis del concepto de acción en Spinoza, ver I. Falgueras, “Acción y perplejidad en la *Korte Verhandeling* de Espinoza”.

doble: por un lado, es potencia absoluta de existir que se prolonga en potencia de producir todas las cosas existentes bajo cada atributo; por otro, es potencia absoluta de pensar, que se prolonga en potencia de concebir todo lo que produce²⁴. *Esencia, existencia y potencia se identifican en el absoluto.*

El Dios de Spinoza no concibe posibilidades en su entendimiento, como opciones presentadas a su voluntad libre. Hay un solo mundo posible: el real. El universo de la diversidad y el cambio existe como efecto necesario de una potencia infinitamente infinita. Dios es causa eficiente “de todas las cosas que pueden caer bajo un entendimiento infinito” (E I, 16, cor.1). Pero la producción del mundo a partir de la esencia de la sustancia no debe interpretarse con las categorías tradicionales de la creación divina: en el universo spinozista Dios es causa *inmanente* (E I, 18). El absoluto empapa la realidad y la recorre hasta los rincones más remotos, revelando el pleno sentido de la expresión *Deus sive Natura*, que caracteriza este original sistema. Si Spinoza mereció justamente el título de *ateo*²⁵, fue por oponerse al modelo *teísta* de la creación, que postula un Dios trascendente que produce un mundo e impone sus leyes tanto naturales como morales.

En el sistema spinozista, Dios se identifica con su obra, que es tan necesaria como Él mismo. No hay un más allá; la trascendencia es anulada. Sin embargo esto no hace esclavo a Dios; su libertad reside, justamente, en la sujeción a la ley de su propia esencia: todo lo *posible* existe necesariamente (E I, 17, cor.2). Su acción, su creación, se rige por las solas leyes de su naturaleza, sin ser compelido por nada ni nadie. Lo real es perfecto; lo perfecto es real. Todo evento en el universo, en tanto efecto de la potencia divina, es absolutamente necesario.

3. El universo de la pluralidad

Pero, ¿qué son estas *infinitas cosas de infinitos modos* que se siguen necesariamente de la esencia de la sustancia? ¿Cuál es la relación ontológica entre la pluralidad del universo-efecto con el absoluto cuya actividad primigenia causa necesariamente?

El primer axioma de la *Ética* distingue, exhaustivamente, dos maneras de existir: en sí (*in se*) o en otro (*in alio*), excluyendo la posibilidad de un término medio. Siendo la sustancia aquello que es en sí, Spinoza retoma de la tradición la noción de *modo* para denominar aquello que es *en* la sustancia.

²⁴ Deleuze señala que no hay que confundir la estricta igualdad de los atributos, pensamiento y extensión, en relación con la potencia de existir y la estricta igualdad de las dos potencias, existir y pensar, en relación con la esencia absoluta. “Es evidente que el atributo extensión no agota la potencia de existir, sino que ésta es una totalidad incondicionada que posee *a priori* todos los atributos como condiciones formales. En cuanto al atributo pensamiento, él mismo forma parte de estas condiciones formales que remiten a la potencia de existir, puesto que todas las ideas poseen un ser formal mediante el cual existen en este atributo. Es cierto que el atributo pensamiento tiene otro aspecto: por sí solo constituye toda la condición objetiva que la potencia absoluta de pensar posee *a priori* como totalidad incondicionada” (Deleuze, *Spinoza, Filosofía práctica*, p.129).

²⁵ Respecto de la acusación de ateísmo, ver el artículo “Spinoza” en el *Diccionario histórico y crítico* de Bayle.

“Por modo, escribe, entiendo las afecciones (*affectiones*) de una sustancia” (E I, def. 5), es decir “aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (E I, def. 5).

El hecho de ser en sí y concebirse por sí implica la propiedad de ser incausado: “la existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo” (E I, 20). La existencia de las cosas que se siguen de la sustancia, en cambio, no está incluida en sus esencias (E I, 24). Inmerso en una larga tradición que comienza en Aristóteles y, a través de Avicena llega al pensamiento de Maimónides, Spinoza concibe la existencia como un predicado accidental²⁶. Para el caso de los modos que existen en la sustancia, esencia y existencia quedan escindidas. “La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia” (E I, 24) y es por esta razón que, *dejando a un lado el orden necesario de la naturaleza*, es posible considerar únicamente la esencia de un modo y pensarlo ya como existente, ya como inexistente, sin destruir su concepto (C 12, p.55; E I, 8, esc. 1). Spinoza distingue, entonces, dos dimensiones de la realidad modal. Las cosas particulares existen, por un lado, “*en la medida en que están comprendidas en los atributos*”²⁷; por otro lado, existen “*cuenta habida de su duración*” (E II, 8, cor; E V, 29, esc.; PM, I, cap.2). Para el caso de los modos, esencia y existencia deben distinguirse²⁸.

La sustancia se encuentra, así, en una posición de prioridad respecto de todo lo demás –“una sustancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones” (E I, 1). Esta prioridad es, pues, tanto lógica, ya que los conceptos de las cosas requerirán necesariamente de su concepto para formarse, como ontológica, ya que todos los objetos existentes no son sino efectos de la perpetua causalidad inmanente de la esencia sustancial y sólo en ella existen.

Lo que caracteriza a los modos, en oposición a la sustancia, es, evidentemente, el hecho de ser *causados*²⁹. Mientras que Dios es causa de sí, los modos se encuentran *atravesados* por una *doble causalidad* exterior. En tanto modos, existen en Dios como efectos de su potencia infinita³⁰. Pero su puesta en la duración es siempre el efecto de la actividad de otros modos ya existentes, que comparten su misma naturaleza.

Ahora bien, Spinoza presenta la noción de *modo* en plural, evidenciando la multiplicidad y dispersión propias de la realidad modal: “por modo entiendo *las afecciones* de una sustancia” (E I, def. 5); “de la necesidad de la naturaleza divina *deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos*” (E I,

²⁶ Wolfson hace un muy buen análisis de esta herencia (Ver Wolfson, p.121 y ss.).

²⁷ Que las esencias modales estén *comprendidas en los atributos* significa simplemente que están *comprendidas en su causa* (Ver Falgueras Salinas, “El establecimiento de la existencia de Dios en el *Tractatus Brevis* de Spinoza” p. 103; y Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 204). Los modos, existentes o inexistentes, se conciben siempre bajo un atributo. Pensar la esencia de una cosa es pensar la esencia de un cuerpo o de una idea, es decir, es pensarla ya bajo una u otra cualidad. Por eso, decir que están *comprendidas en el atributo* no hace de los atributos un ser existente.

²⁸ La cuestión de las esencias modales será abordada en el próximo capítulo. En este primer capítulo me ocuparé de los modos en cuanto existentes.

²⁹ Ver Rábade Romeo, p. 193.

³⁰ En este sentido puede pensarse a los modos como criaturas, como creaciones de Dios, siempre que se despoje al término de las connotaciones del concepto tradicional, totalmente contrarias al pensamiento spinozista.

16). Así pues, la noción de *modo* introduce la posibilidad de la pluralidad en el sistema spinozista³¹ – pluralidad que implica la limitación y la determinación, conceptos unidos a la noción de *finitud*. “Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera” (E I, 25, cor –subrayado mío). En efecto, Spinoza presenta las nociones de lo *particular* y de lo *singular* (E I, 28) en el ámbito de las afecciones de la sustancia³². Un modo del atributo extensión es un *cuero* singular (E II, def. 1); un modo del atributo pensamiento es una *idea* particular –idea que puede ser tanto una idea verdadera del entendimiento como una idea inadecuada de la imaginación.

De hecho, la realidad modal se revela coherente con la finitud entendida como *limitación* externa. En principio, los modos se conciben necesariamente en relación con un atributo divino, comparten cierta naturaleza –por ejemplo, son extensos o pensantes– por lo que se limitan mutuamente. Además, son determinados, ya que existen en la sustancia como sus efectos y obran siempre determinados, en última instancia, por Dios mismo (E I, 26). Las afecciones de la sustancia, finitas en su género, son, pues, afines a la determinación, la limitación, y, por tanto, a la negación.

El universo que Spinoza construye en la primera parte de su *Ética* comienza, así, a delinearse de manera más nítida: un Dios absolutamente infinito que todo lo abarca, cuya infinita potencia genera necesariamente un mundo de diversidad, compuesto por infinitos modos particulares, que se limitan y determinan unos a otros, que duran según un tiempo ficticio, como eslabones ignorados de cadenas causales interminables. El universo spinozista se divide, pues, en dos regiones: una *naturaleza naturante* que es en sí y se concibe por sí, cuya densidad ontológica permite concebir desde infinitos puntos de vista, esto es, Dios mismo en cuanto actividad y causa libre; y una *naturaleza naturada* compuesta por todo aquello que se sigue de la necesidad de esa esencia divina, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto que cosas que son en Dios y sin él no pueden ser ni concebirse (E I, 29, esc.). Pero estas dos regiones no son realmente distintas: en el sistema spinozista, Dios coincide con la naturaleza.

Frente al absoluto, del todo independiente y autárquico, los modos se revelan como doblemente dependientes –tanto de la sustancia como de la comunidad modal. Su ser no les pertenece jamás por completo, sus acciones se encuentran a la merced de influencias externas, y su finitud los vuelve totalmente desproporcionados respecto del infinito. Por lo demás, la distinción que recorta los modos unos de otros parece transformarlos en una *ilusión*. La sustancia –y sus atributos en tanto

³¹ Si bien los atributos introducen la pluralidad, se trata de una pluralidad gnoseológica: los infinitos atributos expresan una misma realidad. Lo que propiamente es introducido al nivel de la realidad modal es, pues, la pluralidad ontológica.

³² Spinoza se refiere a los entes limitados con las expresiones ‘cosas singulares’ o incluso ‘cosas particulares’; es raro encontrar en los escritos de Spinoza la expresión ‘modo finito’ sin embargo, la tradición lectora la ha transformado virtualmente en un término técnico, introduciendo, a mi entender, cierta confusión. Algo similar sucede con los ‘modos infinitos’, de los que me ocuparé en la sección 5 de este capítulo.

expresiones de su esencia— es absolutamente indivisible, imponiendo a los modos finitos una *continuidad* necesaria.

Sin embargo, Spinoza admite que existe una posibilidad de división. Si en cuanto cualidad esencial cada atributo es infinito e indivisible, Spinoza establece que ellos expresan, sin embargo, una *cantidad infinita* que sí puede ser dividida en partes (E I, 15, esc.) —partes que no pueden escapar a la continuidad necesaria de lo existente. La sustancia es absolutamente infinita y en ella no se distinguen fracturas sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, “por lo que entre sus partes hay sólo *distinción modal*, y no real”³³ (*Ibid.*).

En principio, la *distinción modal* implica una distinción *numérica*. Sin embargo, y en coherencia con la continuidad impuesta a los modos, Spinoza sostiene que la distinción numérica, al igual que la distinción real, tampoco supone una división efectiva entre las cosas. De acuerdo con la denominada *lógica de lo finito* que requiere una comunidad de naturaleza como su condición de posibilidad, Spinoza señala que no puede haber distinción numérica sino entre cosas similares en naturaleza (E I, 8, esc.). Ahora bien, la definición de cada cosa no conlleva un número determinado de individuos: “la definición de triángulo, ejemplifica Spinoza, no expresa otra cosa que la simple naturaleza del triángulo, pero no un determinado número de triángulos” (*Ibid.*). La distinción numérica implica algo más: una causa externa que ponga los modos finitos en la existencia y determine su número. Así, Spinoza establece, en un solo movimiento argumentativo, la imposibilidad de aplicar la distinción numérica a la sustancia y la íntima relación entre el número y los modos finitos.

Sin embargo, ya se ha señalado, el número no es más que una ficción. Al olvidar que sólo la sustancia existe en sí, que su esencia se expresa mediante infinitos atributos, y que es el origen de infinitos modos que existen en ella, la débil mente humana cae en la ilusión de que cada cosa es independiente de la totalidad, una unidad separada, desconectada. Pero la realidad no es mensurable; la sustancia jamás puede ser dividida en partes reales, numerables (E I, 15, esc.), sino únicamente en partes *modales*.

Si los modos, que en tanto determinados y limitados son *negación parcial* de la existencia, no son partes reales de la sustancia, y finalmente, si el número que conviene a su multiplicidad no es más que una ficción del espíritu inaplicable a la realidad, tal vez no sea disparatado declarar que los modos mismos son alucinaciones de una mente infinita, meras ilusiones que no poseen existencia verdadera. Reducidos a simples sueños —o pesadillas— de Dios, los modos parecen ser expulsados del reino de la perfección y la realidad.

No obstante Spinoza se esfuerza en señalar la irreductibilidad de los modos a simples ficciones o entes de razón. Los modos singulares son igualmente necesarios que la sustancia, en

³³ “Por ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto es agua, se divide, y que sus partes se separan unas de otras; pero no en cuanto que es sustancia corpórea, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide. Además el agua, en cuanto agua, se genera y se corrompe, pero en cuanto sustancia ni se genera ni se corrompe” (E I, 15, esc.).

cuanto expresan su esencia, en cuanto son efectos de su causalidad incesante, propiedades necesarias que se siguen de su existencia. “Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido” (E I, 33). Spinoza expulsa la contingencia de su universo, declarándola una deficiencia de nuestro conocimiento basada en la ignorancia del orden de las causas (E I, 33, esc.1). De la suma perfección de Dios emana un universo igualmente perfecto y necesario (E I, 33, esc.2), aunque plural y cambiante.

Además, al haber identificado la relación ontológica sustancia-modos con la relación esencia-propiedades y la relación física causa-efecto (E I, 16, prop. y cor.), Spinoza remarca el hecho fundamental de que los modos finitos son seres reales, diferentes de la sustancia de la que proceden, aunque no puedan existir independientemente de ella. Si los atributos son formas de concebir la sustancia, expresiones de su esencia, los modos –que son asimismo expresivos– no son representaciones ideales sino que son realidades diferentes, que no se desvanecen en la sustancia de la que proceden y de la que dependen.

Pero si estas afecciones son necesarias en tanto efectos de la acción libre de la sustancia, y si son, a su vez, irreductibles a este ser absoluto del que se siguen, entonces los modos deben ser efectivamente algo *real*. Tomados como efectos o propiedades de la sustancia, los modos no pueden permanecer identificados sin más con la negación. Los modos deben, entonces, participar en cierta medida de la *afirmación* que caracteriza la realidad perfecta: los modos deben ser, en algún sentido, también infinitos.

En la *Carta 12*, Spinoza distingue lo infinito *por naturaleza* –caso de la sustancia cuya esencia implica la existencia– de lo infinito *por la causa*. El universo de lo limitado y lo múltiple es el efecto de la incesante productividad de la sustancia; es el conjunto de propiedades que se siguen de la esencia de Dios. Así, la especificidad de los modos se basará no en su limitación y determinación, que se resuelve en el no-ser, sino en la infinitud que les es propia en tanto afecciones de una sustancia infinitamente infinita. En unión con la totalidad de la que dependen, cada uno de los modos singulares es necesario y perfecto, afirmación y positividad.

4. La existencia en la duración: el infinito actual

Se ha señalado ya que en la *Carta 12* Spinoza escribe que es necesario distinguir aquello que es *infinito en virtud de su esencia* de aquello que es *infinito en virtud de su causa*. La inmediata identificación de lo esencialmente infinito con la sustancia invita a pensar que el ser infinito por su causa corresponde a los modos. Ahora bien, sabemos que Spinoza liga de manera indisociable la noción de modo con los conceptos de límite, determinación y negación. La infinitud propia de la sustancia, fundada en el hecho de ser causa de sí misma, implica necesariamente la eternidad y la

indivisibilidad. Los modos particulares, sin embargo, existen como *finitos en su género* (E I, def. 5), lo que significa que existen en comunidad con otros modos que comparten una misma naturaleza, que existen bajo un mismo atributo³⁴. ¿Cómo conciliar la finitud genérica de los modos con la infinitud que su realidad requiere y la *Carta 12* parece concederles?

Si a diferencia de la sustancia, que es eterna, el universo de las criaturas existe y se desenvuelve en la *duración*, será, pues, en este ámbito donde hay que buscar el infinito propiamente modal.

La *duración* es definida al comienzo de la segunda parte de la *Ética* como “una continuación indefinida de la existencia” (E II, def. 5). Duración y eternidad son, para Spinoza, conceptos totalmente heterogéneos. La duración se relaciona con una continuación o permanencia. La eternidad, en cambio, no puede ser confundida con una *duración ilimitada*, sin principio ni fin (E I, def. 8, expl.). Se trata de dos maneras de existir completamente diferentes que no pueden explicarse ni comprenderse la una por la otra. Asimismo, la duración no se confunde con el *tiempo*, que es sólo un ente de razón, un punto de vista exterior sobre todas las cosas que duran, que las remite a una medida común sin tener en cuenta su ser propio: “mientras uno conciba la duración en abstracto y, confundiéndola con el tiempo, comience a dividirla en partes, jamás llegará a comprender cómo una hora, por ejemplo, puede pasar” (C 12, p. 58).

La duración no es sino la manera de existir de los modos de la sustancia, cuya existencia no se desprende de su propia esencia sino que se somete a la causalidad externa. “Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, escribe Spinoza, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene existencia determinada, y así hasta el infinito” (E I, 28)³⁵. El ámbito de la duración esta compuesto de una cadena infinita de efectos y causas. Cada modo requiere una causa que lo ponga a durar y es a su vez causa de la existencia de algún otro modo singular. Cada afección de la sustancia determina a otra a obrar o padecer cierta cosa, y es a su vez determinado por otras causas exteriores. En el universo de Spinoza, todo lo existente se encuentra en una red de relaciones causales que lo conecta con cada uno de los modos del conjunto, involucrándolo como causa parcial en los eventos para él más remotos.

Ahora bien, la duración de los modos, la continuación en la existencia es siempre *indefinida* (E II, def.5, expl.); su existencia no puede ser limitada más que por causas externas impredecibles. Durar es la continuación indeterminada del hecho de existir en la sustancia. La muerte sobreviene,

³⁴ Nótese que la finitud propia de los modos es la que denominé *extrínseca* (ver arriba, p.9).

³⁵ Corrijo la evidente errata de la edición de Orbis, que dice *infinito*, en vez de *finito*.

igual que el nacimiento, en virtud de una cadena causal exterior, no pudiendo jamás ser deducida de la esencia del modo como una de sus propiedades³⁶.

Pero, ¿en qué consiste la existencia de un modo? ¿Qué es durar? Deleuze encuentra sagazmente la respuesta a este interrogante: en el sistema spinozista, existir es *poseer actualmente un gran número de partes*³⁷ –partes que le vienen de fuera y comienzan a pertenecerle en virtud de una causa externa, se recambian según el juego de las causas y dejan de pertenecerle cuando muere. Un modo del atributo extensión, un cuerpo, existe cuando posee actualmente un gran número de partes extensas; y un modo del atributo pensamiento, una idea, existe como un cúmulo de muchísimas ideas menos comprensivas. Siguiendo metodológicamente a Spinoza, examinaré la cuestión de las partes componentes de los modos que existen bajo el atributo extensión. Recordemos que todo lo que se diga respecto de los cuerpos encuentra su correlato exacto en las ideas del atributo pensamiento³⁸.

“Todo cuerpo, o se mueve, o está en reposo” (E II, 13, ax.1). Spinoza ve en el movimiento y el reposo conceptos contrarios, no contradictorios³⁹. Pero no admite un término medio entre ambos estados: un cuerpo que no se encontrara ni en movimiento ni en reposo no podría existir. Y según cómo se combinen estos dos actos fundamentales de lo extenso, “cada cuerpo se mueve, ya más lentamente, ya más rápidamente” (E II, 13, ax. 2)⁴⁰.

Los cuerpos que se distinguen entre sí de modo cuantitativo según la rapidez o la lentitud de su movimiento (lem. 1), son denominados *cuerpos simplísimos (corpora simplicissima)*⁴¹. Como bien señala Matheron⁴², se trata de una distinción puramente *extrínseca*: “un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito” (lem. 3). El principio de su distinción no está contenido en cada cuerpo simple, no le es intrínseco, sino que es siempre impuesto por la acción continua de unos sobre otros: privados de interioridad, su naturaleza

³⁶ Se presenta aquí la cuestión de si la infinitud *en virtud de la causa* propia de los modos se resuelve en esta *indefinición* propia de su duración. Pero, ya lo adelanté, Spinoza no confunde lo indefinido con lo verdaderamente infinito. Indefinido es aquello cuyos límites no se alcanzan nunca: siempre se puede continuar progresando en la división o en la adición de partes. El infinito, en cambio, es cualitativamente distinto: jamás se obtendrá un infinito mediante la paciente operación de construir un agregado de partes o de dividir sin término obteniendo partes más pequeñas.

³⁷ Ver Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p.193.

³⁸ Spinoza intercala, luego de la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética* –que se titula “De la naturaleza y origen del alma”–, lo que se ha dado en llamar la *Digresión física*, un conjunto de axiomas, lemas y postulados que investigan la naturaleza de los modos que existen bajo el atributo extensión.

³⁹ Wolfson señala que en esto, Spinoza coincide con Descartes (Véase Wolfson, II, pp. 66-67).

⁴⁰ Hampshire propone traducir la frase *movimiento y reposo* por *energía*. Así, cada cuerpo se caracterizaría por un determinado *quantum* de energía –es decir, una determinada combinación de movimiento y reposo (Ver Hampshire, pp. 71-72).

⁴¹ En el segundo axioma que sigue al lema 3, Spinoza escribe: “Esto por lo que se refiere a los cuerpos más simples, a saber, los que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud; pasemos ahora a los cuerpos compuestos”. Con esta oración, divide la *Digresión física* en dos secciones.

⁴² Ver Matheron, p. 27.

cambia completamente a cada instante por los choques que no cesan de recibir. Así pues, los cuerpos simples pierden constantemente su identidad, y se presentan como fluyentes e inasibles.

Sin embargo, esto no los vuelve, como cree Guérout, aparentes o irreales⁴³, sino que confirma y resignifica el hecho fundamental respecto de la ontología de los cuerpos simplísimos: ellos pierden todo sentido si se los toma singularmente, solo en grandes conjuntos pueden aspirar a la realidad. Considerados en su separación del resto, Spinoza no les reconoce propiamente ni existencia ni esencia. No poseen figura ni tamaño. Se trata de los elementos componentes de los modos extensos que existen en la duración: los cuerpos muy simples se agrupan en conjuntos, formando cuerpos compuestos, que pueden a su vez, congregarse para formar cuerpos más complejos, como por ejemplo, el cuerpo humano (post. 1)⁴⁴.

Sabemos que, en tanto expresiones ideales de la esencia sustancial, en tanto cualidades infinitas, los atributos son indivisibles: todos los cuerpos implican el atributo extensión como una forma común. Sin embargo, se ha dicho ya que la sustancia considerada bajo cada uno de sus infinitos atributos posee cierta *cantidad infinita* que “no es mensurable, y que no puede estar compuesta de partes finitas” (E I, 15, esc.) pero que sí es divisible *modalmente*. Las partes en las que la sustancia se divide, no pueden ser, pues, partes ontológicamente diferentes. En efecto, Spinoza rechaza de manera categórica la existencia del vacío (E I, 15, esc.) habida cuenta de que “la nada no tiene ninguna propiedad” (C 13, p. 65).

Se sigue de aquí que los cuerpos simplísimos no pueden ser átomos indivisibles –ya que la noción de átomo requiere la existencia del vacío. Sin embargo, tampoco pueden ser infinitamente divisibles, ya que esto significaría una confusión con lo *indefinido* y los cuerpos simples son de hecho el término de la división⁴⁵.

⁴³ Guérout no está de acuerdo con esta interpretación y sostiene que si no se postula una naturaleza permanente para los cuerpos simples, si se acepta que un cuerpo cesa de existir como tal una vez que su velocidad cambia, entonces ninguno de los principios físicos que Spinoza enuncia para ellos sería válido. Según Guérout, esos principios suponen que la naturaleza del cuerpo simple permanece aún cuando su grado de movimiento o reposo es modificado por la acción de otro cuerpo, pues no habría un mismo sujeto posible para movimientos diferentes. La interpretación que él propone es la que sostiene que cada cuerpo simple debe poseer una manera propia de moverse o de estar en reposo, esto es, una manera de *vibrar* cuya fórmula permanezca invariable; y sugiere que esto debe concebirse según el modelo del péndulo simple, en el que la duración de las oscilaciones, proporcional a la longitud del hilo que sostiene el peso, permanece inmutable sin consideración de cuál sea la amplitud de la oscilación, el peso de la masa suspendida o la naturaleza de la sustancia de la que este hecho. Esto lo lleva a afirmar que cada cuerpo simple posee una esencia eterna (Ver Guérout, II, pp. 158 y ss.).

⁴⁴ La teoría del individuo, aquí solo insinuada, es el tema del segundo capítulo.

⁴⁵ La cuestión de la naturaleza de los cuerpos simplísimos es antiquísima entre los estudiosos de Spinoza. Todas las posiciones se han sostenido, desde el punto de vista atomista (por ejemplo, G. D. Hicks), hasta el de la divisibilidad infinita (Ver L. C. Rice, p. 200). Rice, por su parte, cree que los cuerpos simples son aquellos que presentan una cantidad de movimiento y reposo bastante pequeña –“*sufficiently small*”. (Rice, p. 201).

La noción que viene a resolver esta dificultad, es la de *infinito actual* –que no implica ni lo finito ni lo indefinido– y que manifiesta, según Deleuze, la marca del siglo XVII en el pensamiento de Spinoza⁴⁶.

Efectivamente, en la *Carta 12*, alude a esta especie de infinito oponiéndolo al concepto de un infinito ilimitado. Se trata de un infinito “*cuyas partes no podemos ni igualar ni explicar mediante un número, pese a que conocemos su máximo y su mínimo*” (C 12, p. 53). El concepto de *infinito actual* implica, pues, la existencia de partes, términos últimos, es decir, términos más allá de los cuales no se puede continuar el análisis, que no son, sin embargo, términos finitos o átomos, sino que *están en el infinito*: ninguna cantidad les conviene, ya que son partes más pequeñas que cualquier cantidad dada. Los cuerpos simplísimos son, entonces estas partes infinitamente pequeñas que no pueden ser numeradas ni medidas. Los cuerpos compuestos por cuerpos simples no son sino conjuntos de un gran número de estas entidades más pequeñas que cualquier cantidad.

La negación del infinito en acto, explica Spinoza a Meyer, se basa en la incapacidad de ver que el tiempo, el número y la medida –que jamás pueden ser verdaderamente infinitos⁴⁷– son sólo auxiliares de la imaginación (C 12, pp.58-59). Al confundir estas ficciones con las cosas mismas, al permanecer en la ignorancia, el hombre imagina que la realidad puede dividirse en minutos, centímetros, unidades, esto es, en partes que pueden, a su vez, dividirse nuevamente en partes, *y así al infinito* –expresión que signa la noción de lo indefinido, que se revela ahora en su radical impropiedad como el *infinito potencial* de la imaginación.

Para mostrar la existencia del infinito actual, Spinoza ofrece un conocido ejemplo geométrico: la suma de las desigualdades de distancia comprendidas entre dos círculos no concéntricos excluye la atribución de un número.

Existir en la duración es *poseer actualmente un gran número de partes extrínsecas que no pueden ser igualadas a ninguna cantidad dada*. Todo modo existente es, pues, actualmente infinito, esto es, *cuantitativamente* infinito –jamás numéricamente. Así como tiempo y duración no deben ser confundidos, debe recordarse que los números, meros entes de razón, no expresan la naturaleza de los modos en forma ajustada.

El infinito actual presenta tres características que lo vuelven adecuadísimo a la existencia modal. En primer lugar, lo actualmente infinito es divisible, pero los elementos simples, últimos resultados de esta división, no serán sino partes más pequeñas que cualquier número dado, partes que están en el infinito. Así, no es por el número de sus partes que un modo es infinito, sino porque ~~sus~~ ellas no pueden ser igualadas a número alguno (C 12, pp. 41-42). En segundo lugar, este infinito

⁴⁶ Véase Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 112 y ss. Mi análisis sigue lo allí expuesto.

⁴⁷ Tiempo, número y medida no pueden ser verdaderamente infinitos, sino que son *indefinidos*: todo número es infinitamente divisible, toda cantidad puede ser infinitamente multiplicada. El falso infinito que así se obtiene no es más que una construcción, que se genera mediante operaciones mentales. El verdadero infinito se capta como necesariamente infinito, en acto (Ver arriba, p. 9).

propio de la existencia modal no es totalmente ilimitado, sino que se relaciona con un límite fijo: está de hecho comprendido entre un máximo y un mínimo (para el caso del ejemplo dado, hay un máximo y un mínimo establecidos de distancia entre ambos círculos). Por último, no es constante ni igual a sí mismo, sino que este infinito puede ser más grande o más pequeño sin contradicción (C 81, p. 241), ya que “no se sigue que deban ser necesariamente iguales aquellas cosas que no se equiparan a un número” (C 12, p. 61).

La infinitud propia de los modos, una infinitud en virtud de su causa, es, pues, una *infinitud actual* que excluye la existencia de partes indivisibles en la naturaleza así como la posibilidad de una división sin término.

5. Modos “finitos” y modos “infinitos”

El universo modal está, entonces, constituido por cuerpos e ideas actualmente infinitos, que existen como conjuntos de partes fluyentes, imposibles de contar o medir. Ahora bien, Spinoza postula dos tipos muy diferentes de afecciones de la sustancia: las *cosas particulares* que existen en la duración, de las que hemos hablado en el apartado anterior, y los *modos* explícitamente denominados *infinitos y eternos*.

“Todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos, de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, es eterno e infinito en virtud de ese atributo” (E I, 21). “Todo lo que se sigue a partir de un atributo de Dios, en cuanto afectado de una modificación tal que en virtud de dicho atributo existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito” (E I, 22). Estas dos complicadas proposiciones afirman que bajo las expresiones de cada atributo existen ciertos *modos eternos e infinitos*⁴⁸, que pueden seguirse o bien simplemente de la naturaleza absoluta del atributo o bien de la naturaleza absoluta del atributo afectada por algún modo eterno e infinito –es decir, o bien de la naturaleza absoluta de la sustancia concebida bajo un atributo, o bien de la naturaleza absoluta de la sustancia modificada por cierta modificación infinita, concebida bajo un atributo⁴⁹. Los primeros se denominan generalmente modos infinitos *inmediatos*, los segundos, modos infinitos *mediatos*.

De lo infinito se sigue lo infinito. Evidentemente, para Spinoza, la naturaleza creada no está menos marcada por la infinitud que el absoluto mismo –incluso si esta infinitud pertenece a entidades

⁴⁸ Charles Ramond señala que hay una cierta reticencia por parte de Spinoza a denominar infinitos a estos modos que la tradición lectora de la *Ética* así denomina –reticencia que podría expresar cierta incertidumbre respecto de la naturaleza exacta de su infinitud. El autor llama la atención sobre el hecho de que *infinitum* se encuentra, en estas proposiciones, no como adjetivo (*esse infinitum*) sino como adverbio (*existere infinitum*). La traducción más precisa sería, pues, “existe como infinito” (Ramond, p. 149).

⁴⁹ Recordemos que cualquier modo, sea ‘infinito’ o ‘finito’, debe siempre pensarse en relación a un atributo. Por eso, aquí Spinoza puede decir que un modo *se sigue de un atributo*, pues se entiende que un atributo es siempre la sustancia cualificada de determinada manera.

que existen bajo un atributo determinado junto con otras de la misma naturaleza, limitándose y determinándose unas a otras.

Una lectura cuidadosa arroja que la deducción de los modos particulares –realizada entre las proposiciones 24 y 29 de la primera parte de la *Ética*–, si bien consecutiva en el texto, no implica sucesión causal. Como bien señala Macherey, la deducción de los modos infinitos y la de los modos finitos son estrictamente paralelas⁵⁰. Ninguna cosa singular, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada (E I, 28). Los modos finitos no se siguen ni de la sustancia considerada en sí, ni de la sustancia considerada como afectada por una modificación infinita. Así como de lo infinito sólo se sigue lo infinito, *lo finito sólo proviene de lo finito*⁵¹.

No hay, pues, ningún proceso de descenso gradual desde Dios a sus efectos, como tampoco lo hay entre la definición de triángulo y sus propiedades. La prioridad lógica y ontológica no implica de ningún modo una prioridad temporal, sino inmediatez y simultaneidad. La acción divina no determina primero lo infinito, y luego lo particular, como su resultado, sino que los causa conjuntamente, *en un mismo gesto*. No hay tiempo ni sucesión en Dios, sino sólo el instante de la eternidad⁵².

Lejos de ver en la producción de la realidad modal una emanación, Spinoza establece que “Dios no puede con propiedad ser llamado causa remota de las cosas singulares” (E I, 28, esc.). Todo lo que es, es en Dios y depende de Él. Si ciertas cosas son producidas *inmediatamente* y otras *mediatamente*, debe atenderse a que esta mediación no se da entre lo finito y lo infinito, sino que se efectúa al interior mismo de la acción infinita de la sustancia –donde la realidad de todas las cosas esta globalmente comprendida, desde la eternidad y para la eternidad.

Al quedar descartada una lectura en clave de proceso descendente, el antiguo problema del paso de lo infinito a lo finito, de lo uno a lo múltiple queda, sin duda, anulado. Spinoza no tiene que explicar cómo es que de un modo que es infinito y eterno se deduce un modo finito que existe en la duración. Todo es producido en el mismo instante, en virtud de una acción absoluta que es eterna, no temporal. Así como no hay emanación de la naturaleza *naturante* a la naturaleza *naturada*, tampoco hay pasaje de lo infinito a lo finito: todo se da de un solo golpe, en un solo movimiento y sin

⁵⁰ Véase Macherey, t. I, pp. 167 y ss. En los párrafos siguientes sigo su análisis.

⁵¹ Si recordamos que finito se entiende como limitado –sentido extrínseco de finitud (Ver arriba, p. 4)–, entonces esta proposición ‘lo finito sólo proviene de lo finito’ cobra más sentido: el límite es impuesto a los modos desde el exterior, extrínsecamente. Es por ser efectos de otros modos que comparten su naturaleza, que las cosas particulares existentes en la duración son de hecho limitadas, determinadas y, por tanto, negaciones parciales de la existencia. Como efectos directos de Dios, en cambio, la limitación o la finitud no juega ningún papel.

⁵² En su artículo “Finite and Infinite in Spinoza’s System” Harris hace un buen análisis del problema de la relación entre la sustancia infinita y el universo de modos finitos que de ella se sigue, concluyendo que los modos y su encadenamiento causal son un aspecto subordinado (temporal) de la esencia divina. Creo haber excluido esta interpretación.

degradación ontológica⁵³. Los modos finitos no son, entonces, efectos o consecuencias de los infinitos, sino efectos y consecuencias de cadenas causales de modos finitos, que existen en la sustancia.

Tal vez habría que pensar que ambas deducciones, la de los modos infinitos y la de las cosas finitas, son *expresiones de la misma realidad* –el universo creado– considerada desde diferentes puntos de vista: como totalidad, más o menos generalmente, o en sus fragmentos.

La teoría spinozista de los modos infinitos no sólo es breve –se expone en tres proposiciones– sino que su aplicación al sistema y su utilización en las demostraciones del resto de la *Ética* es aún más exigua. Cuando G.H. Schuller pide a Spinoza en una carta que le dé ejemplos de estos modos infinitos, cuya comprensión le causaba cierta dificultad, Spinoza responde parcialmente al pedido⁵⁴: para el atributo extensión, el *movimiento* y el *reposo*, como modos infinitos inmediatos y la *faz del universo*, como mediato; para el atributo pensamiento, en cambio, sólo ofrece como ejemplo el *entendimiento infinito*, modo infinito inmediato (C 64). Mucho se ha especulado, acerca de cuál puede ser el modo infinito faltante⁵⁵. Sin embargo, creo que el estricto paralelismo que Spinoza postula entre los atributos, sugiere y exige que el modo infinito mediato sea el correlato ideal de la *facies totius universi*⁵⁶.

Ahora bien, ¿en qué sentido, estos modos que se siguen de la potencia absoluta de la sustancia, son infinitos y eternos? Spinoza no disipa, al menos explícitamente, esta dificultad⁵⁷. Sin embargo una cosa es clara: se trata de *modos*, afecciones de la sustancia, que son, por tanto, *causados*⁵⁸ y existen y son concebidos bajo la expresión de un atributo. Por eso, la infinitud y la eternidad que Spinoza adjudica a estos modos no puede de ninguna manera coincidir con la infinitud propia de lo absoluto –lo *infinito por naturaleza*. En primer lugar, Dios es infinito porque su esencia y su existencia coinciden, porque de su sola esencia se sigue con necesidad su existencia puramente afirmativa; por el contrario, las esencias de los modos no implican su propia existencia, debida siempre a causas externas.

Si los modos finitos y los modos infinitos se distinguen solo por ser diferentes maneras de considerar una única realidad, entonces puedo aprovechar el silencio de Spinoza al respecto, y pensar

⁵³ Macherey, por ejemplo, está de acuerdo con esta interpretación. (Véase Macherey, t.I, pp. 163 y ss.)

⁵⁴ Ver Mario Gomez Torrente, “*La teoría de los modos infinitos de Spinoza*”.

⁵⁵ Rábade Romeo, para citar alguna propuesta, sugiere identificar el entendimiento infinito con la intelección y suponer que el modo infinito mediato del atributo pensamiento debe ser la idea de Dios, que comprende las ideas de todas las cosas que se siguen de la esencia divina (Véase Rábade Romeo, p. 188).

⁵⁶ Ver Macherey, t. I, p. 171

⁵⁷ Gómez Torrente, que revisa de manera exhaustiva toda la obra de Spinoza agregando material sobre el cual intentar reconstruir esta teoría, concluye finalmente su insalvable oscuridad que desemboca una y otra vez en la necesidad de la conjetura.

⁵⁸ Los modos ‘infinitos’ son, en tanto forman parte de la *natura naturata*, efectos de la potencia del absoluto. Sin embargo, al ser infinitos, no serían efectos de ninguna cadena causal que involucre modos limitados. La doble causalidad que afecta a los modos encuentra, aquí, su excepción.

que los modos infinitos no son sino la totalidad de los modos finitos tomados como conjunto y considerados más o menos genéricamente⁵⁹. Los ejemplos que Spinoza ofrece alientan esta hipótesis. Al sostener que “el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios” (E II, 11, cor.) y que cada cuerpo, compuesto de partes más pequeñas, es a su vez, parte de la naturaleza considerada como individuo (E II, 13, lema 6, esc.; C 64), se sugiere explícitamente que el modo mediato no es más que la totalidad de los cuerpos o de las ideas tomada en su unidad; los modos infinitos inmediatos podrían explicarse como un grado mayor de abstracción en la consideración de la misma realidad total.

Los modos particulares son actualmente infinitos al estar constituidos por un gran número de partes inasibles, imposibles de numerar. Por eso, el hecho de que los modos finitos, como un cuerpo o una idea particulares, sean partes de un modo infinito no representa un problema⁶⁰. El peligro de confundir la infinitud de los modos infinitos con el infinito ficticio de la imaginación, aquél que se formaba por acumulación indefinida de partes finitas, está sorteado. El infinito propio de los modos inmediatos y mediatos no es el infinito potencial imaginado, sino un verdadero infinito captado por medio del entendimiento pero no ya por ser necesariamente único e indivisible, sino por ser actualmente infinito, permitiendo la división y la magnitud.

Sin embargo, existe una diferencia: las cosas singulares, o particulares son finitas en su género, pues existen bajo un atributo o género de ser. Todos los cuerpos comparten la naturaleza extensa y todas las ideas comparten la naturaleza pensante, por lo que se limitan mutuamente. Los modos infinitos, en cambio, al abarcar la totalidad de los cuerpos o la totalidad de las ideas no comparten naturaleza con nada. La cuestión es, entonces, en qué sentido se distingue la infinitud propia de los ‘modos infinitos’ del infinito actual propio de los ‘modos finitos’, ya que, evidentemente, ambos caen bajo la categoría de ser *infinitos en virtud de su causa*.

Si se acepta que los ‘modos infinitos’ no son más que el conjunto de los ‘modos finitos’ considerados como una totalidad, tal vez podría pensarse que su infinitud propia consiste en ser *ilimitados* –ilimitación que no depende aquí de la imaginación, esto es de la apariencia sensible de su

⁵⁹ Gómez Torrente sostiene que a pesar de su atractivo exegético, la simple identificación de los modos infinitos con las totalidades de modos finitos deja de lado un aspecto importante de la teoría de Spinoza según el autor la entiende: los modos finitos *necesitan* de los modos infinitos para existir, aunque no explica en qué sentido son requeridos.

Es difícil contradecir una afirmación tan vaga. Sin embargo, creo que aún interpretando los modos infinitos como la totalidad de los modos finitos hay un sentido en el que los últimos *necesitan* de los primeros para existir. Recordemos que las cosas particulares son finitas en su género, necesitan, por tanto, de la comunidad de modos de igual naturaleza para existir como limitadas y determinadas –en definitiva, para ser lo que son, o, más bien, lo que *no* son. Los modos finitos no son independientes de la totalidad –esto es, del modo infinito mediato. Es notable que luego de un análisis tan exhaustivo de la teoría de los modos infinitos, el autor rechace pero no refute la interpretación que aquí sostenemos.

⁶⁰ En este punto disiento completamente respecto de la interpretación de Ramond, quien sostiene que la infinitud propia de los modos infinitos se aleja del infinito para acercarse al indefinido, pues tienen partes –hecho que el autor considera propio de lo indefinido (Ver Ramond, p. 151).

grandeza, sino que, al depender del hecho ontológico de ser únicos en su género, es propiamente la razón de su infinitud⁶¹.

Antes de concluir la consideración de los complicados modos infinitos, diré una palabra acerca de su *eternidad*. Al igual que la infinitud que les es propia, la eternidad adjudicada a estos modos no puede, de ninguna manera ser aquella manera de existir propia de lo que es causa de sí. Los modos mediatos e inmediatos son, evidentemente, modos, y pertenecen a la naturaleza naturada que existe siempre en la duración. El problema, para el cual muy pocos han aventurado una solución, queda irresuelto. Sin embargo, si se decide considerar la hipótesis de que los modos infinitos no son más que la totalidad de los modos finitos tomados en conjunto, entonces podría arriesgarme a decir que la eternidad de la que Spinoza habla aquí es una cierta *eternidad en la duración*, algo así como una permanencia sin fin. Esta sugerencia podría confirmarse si se piensa, nuevamente, en el único ejemplo que Spinoza ofrece para los modos infinitos mediatos: la faz de todo el universo, “cuyas partes –esto es, todos los cuerpos– varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total” (E II, 13, lem.7, esc.).

6. Lo finito y lo infinito

“El tema del infinito, escribía Spinoza a su amigo Lodowick Meyer, siempre ha parecido a todos difícilísimo...”. Luego de una exposición relativamente breve sobre el asunto, Spinoza admite que lo dicho alcanza para resolver cualquier cuestión que haya quedado sin tocar, declarando no creer necesario detenerse “más tiempo en esto” (C 12, p. 61).

Spinoza señala que para comprender el infinito hay que distinguir “(a) aquello que es infinito por su propia naturaleza o en virtud de su definición (*id quod sua natura, sive vi suae definitionis sequitur esse infinitum*) y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa” (*id quod nullos fines habet, non quidem vi suae essentiae, sed vi suae causae*); (b) “aquello que se dice infinito porque no tiene límites (*quod infinitum dicitur, quia nullos fines habet*) y aquello cuyas partes no podemos ni igualar ni explicar mediante un número, pese a que conocemos su máximo y su mínimo (*Id cuius partes, quamvis ejus maximum et minimum habeamus, nullo tamen numero adaequare et explicare possumus*)”; y finalmente, (c) “aquello que sólo podemos entender, pero no imaginar (*id quod solummodo intelligere, non vero imaginari*), y aquello que también podemos imaginar (*id quod etiam imaginari possumus*)” (C 12, p. 53)⁶².

⁶¹ Guérout sugiere tibiamente que aquello que es infinito por ser ilimitado, mencionado por Spinoza en la C 12, es el caso de los modos infinitos, sin embargo, no explica demasiado qué significa esto, por lo que, a pesar de coincidir con mi interpretación no podemos citarlo como referencia. (Ver Guérout, I, p. 506)

⁶² Texto en latín: Geb., VI, p. 53, l. 2-10.

El análisis de la ontología de la sustancia y sus modos desarrollado en las páginas anteriores ha recorrido estos seis conceptos, poniéndolos en relación con otros textos de Spinoza y con otras aristas de su sistema. La hipótesis que mantuve, silenciosa hasta aquí y ciertamente polémica, es que cada uno de los cuatro primeros casos –los pares (a) y (b)– se corresponden efectivamente con cosas reales, es decir, que *Spinoza admite en su universo objetos que responden a esas definiciones de infinito*⁶³. La tercera distinción, claramente gnoseológica y mucho menos problemática en la tradición interpretativa de esta Carta⁶⁴, atraviesa el desarrollo anterior, revelándose imprescindible para la comprensión del concepto –o más bien, los conceptos– de infinito. Se trata de la distinción entre la noción de infinitud forjada por la imaginación y el infinito que únicamente puede ser captado por el entendimiento.

“En Spinoza existe la infinitud verdadera” escribe Hegel en el célebre capítulo de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* dedicado a nuestro filósofo –aunque, por supuesto, no tenga conciencia alguna de ello⁶⁵. A pesar de sus limitaciones históricas, Spinoza logra ver, según Hegel, el equívoco que encierra el infinito, pues Spinoza sabe distinguir el infinito *malo* del *bueno*: lo que se presenta como infinitamente mucho y lo que es infinito en y para sí⁶⁶. “La mayoría de los hombres, cuando tratan de elevarse sobre la realidad, sólo llegan al primero, que es el infinito malo” escribe Hegel⁶⁷. Cuando se dice ‘y así al infinito’, cuando se piensa la infinitud en relación al número de partes, a lo infinitamente cuantioso, entonces se encuentra uno lejos de captar la verdadera infinitud⁶⁸.

⁶³ Guérout admite que los cuatro primeros casos pertenecen al plano ontológico, y hace un esfuerzo por identificar cada uno de ellos con un objeto –intento que no logra ser del todo claro. Ramond, en cambio, polemizando con Guérout, propone interpretar el segundo par como una distinción en el plano matemático (p. 108), y arguye que en el sistema spinozista, el plano matemático no siempre corresponde al plano físico-ontológico. Es que este autor no admite que existan en Spinoza diferentes tipos de infinito, defendiendo una univocidad del término que juzga más acorde con el espíritu de su filosofía (p. 112). Niega, a su vez, que los objetos supuestamente correspondientes a estos infinitos puedan ser identificados (p. 110).

⁶⁴ Tanto Guérout y Deleuze como Ramond están en este punto de acuerdo.

⁶⁵ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t.III, p. 289.

⁶⁶ Ver *Ibid.* p. 287.

⁶⁷ *Ibid.* p. 288.

⁶⁸ La concepción de la infinitud en Hegel es, por supuesto, complejísima y no puede ser resumida en una nota al pie. Sin embargo, para contextualizar la referencia digamos simplemente que Hegel distingue entre un infinito *bueno* y uno *malo*. La mala infinitud es aquella que es mera oposición a lo finito. “Esta infinitud es la mala infinitud o infinitud negativa, por cuanto no es nada más que la negación de lo finito que no obstante vuelve siempre a resurgir por no haber sido también efectivamente superado; o lo que es lo mismo, esta infinitud expresa solamente el deber-ser de la superación de lo finito” (*Enciclopedia...*, §94, p. 197). “El infinito –entendido según el sentido habitual, de la mala o falsa infinitud– y el progreso al infinito, tal como el deber ser, son la expresión de una contradicción, que se ofrece como solución y como final. Este infinito representa una primera elevación de la representación sensible por encima de lo finito en el pensamiento, que empero tiene sólo el contenido de la nada, de lo expresamente puesto como no-existente” (*Lógica*, p.133). El verdadero infinito, según Hegel, es aquel que no niega simplemente la finitud sino que la supera, conservándola. “En su relación con otro, algo es ya un otro frente a él; en su virtud, ya que aquello a lo que pasa es enteramente lo mismo que lo que pasa (ambos no tienen otra determinación que una sola y la misma, a saber, la de ser un otro), resulta entonces que pasando a otro, algo sólo viene a coincidir consigo mismo y esta referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro es la verdadera infinitud” (*Enciclopedia...* §95, p.197). Así pues, en Hegel, la verdadera infinitud no

En efecto, Spinoza declara que hay cosas que pueden imaginarse y entenderse, mientras que otras sólo pueden entenderse. *El infinito verdadero*, como vimos en el desarrollo de este primer capítulo, *solamente puede ser captado por el entendimiento*. Únicamente el entendimiento puede vislumbrar la íntima conexión entre la sustancia y el universo modal, remontarse por sobre las ilusiones del número y la medida y aprehender la verdadera esencia del absoluto. La imaginación, en cambio, ofrece un concepto errado, lo *indefinido*, lo que siempre puede ser dividido, lo que siempre puede ser duplicado y que no es más que un espejismo de infinitud.

Recapitemos. El primer infinito que Spinoza presenta en la *Carta 12* es el de aquello que es *infinito en virtud de su esencia*. Se ha visto que el hecho de ser en sí y ser causa de sí, esto es, el hecho de que la esencia de la sustancia implique su existencia, la vuelve inmediatamente infinita. Y es en esta infinitud esencial en la que se basan el resto de las características propias de la sustancia spinozista, esto es, la eternidad, la indivisibilidad, la ilimitación, la libertad, la pura afirmación, la absoluta positividad.

Completando este análisis con los textos de la *Ética*, concluí que el infinito propio de la *naturaleza naturante* se desdobra, a su vez, en la *infinitud cuantitativa* propia del absoluto y la *infinitud cualitativa* –o *infinitud en su género*– propia de los atributos que expresan su esencia bajo una forma determinada. No se caerá, sin embargo, en el error de ver en esta distinción una distinción ontológica. La sustancia es explicada por los atributos bajo un punto de vista determinado y como infinitud genérica. Sólo la totalidad de los atributos infinitos absolutamente logra expresar la esencia absolutamente infinita de Dios.

Si la sustancia es infinita en virtud de su esencia, entonces lo *infinito en virtud de su causa* será, sin duda, el universo modal –efecto necesario de la potencia infinitamente infinita, esencia y existencia del absoluto. Ahora bien, ¿en qué se distinguen, este infinito heredado de aquel infinito propio que ostenta Dios y nada más? Creo que esta pregunta es lo que el segundo par de nociones de lo infinito (b) viene a responder.

En primer lugar, los modos pueden ser infinitos por el hecho de *no tener límites*, es decir, por ser únicos en su género. Es el caso de los problemáticos modos ‘infinitos’⁶⁹. Al no ser más que la totalidad de los cuerpos extensos o la totalidad de las ideas pensantes considerados en conjunto estos modos son, en efecto, *ilimitados*. Así pues, no es, como cree Guérault, la inmensidad del modo lo que lo hace infinito⁷⁰, sino, justamente, el hecho ontológico de no encontrar limitación por parte de otra

es cuantitativa sino cualitativa: no es una simple progresión al infinito sino la autorreferencia que pone y supera la finitud y, de esta manera, es autorreferencia infinita.

⁶⁹ Tibiamente, sin demasiadas explicaciones, y luego de un análisis del infinito propio de la imaginación que, en mi opinión, debería haber reservado para el tercer par, Guérault propone identificar este cuarto caso con los modos infinitos (Ver Guérault t. I, p. 503).

⁷⁰ Véase Guérault I, p. 506. El autor confunde, además, el infinito actual con el infinito potencial, al sostener que todo modo debe ser divisible al infinito. Justamente, el infinito actual impide esa indefinición de una

cosa de su misma naturaleza. Los modos que se siguen de la potencia absoluta de algún atributo son infinitos en virtud de su causa, y su infinitud propia consiste en ser ilimitados, en no ser limitados por nada.

En segundo lugar, los modos particulares se revelan coherentes con el cuarto caso expuesto en la *Carta 12*: sus partes, que no son ni atómicas ni divisibles al infinito, no pueden ser igualadas a un número; no es pues, por *el número de partes* que las cosas particulares que existen en la duración son infinitas, sino por la imposibilidad de numerarlas; y, finalmente, al poseer de hecho un máximo y un mínimo, este infinito admite no sólo la división sino la variación en su tamaño⁷¹.

Según mi lectura, entonces, la *Carta 12* postula *dos géneros de infinitud*: lo que es infinito por su esencia y lo que es infinito por su causa. El primer género, lo infinito por su esencia, se escinde a su vez en dos modalidades: la sustancia absolutamente infinita se expresa mediante infinitos atributos infinitos en su género. Los modos, que de la sustancia dependen tanto en su existencia como en su esencia, participan de la infinitud que signa lo real y son, por tanto, infinitos en virtud de su causa: *actualmente infinitos*, para el caso de los modos limitados, o *infinitos en su género*, para los modos ilimitados.

Ahora bien, si es cierto que incluso las afecciones de la sustancia poseen también cierta especie de infinitud, debemos preguntarnos qué sucede con la identificación de los modos con el *límite*, la *determinación* y, sobre todo, la *negación*.

En otra conocida epístola dirigida a Willen van Blijenbergh, Spinoza se dispone a explicar los términos negación y privación (C 21, p. 128). “La privación, comienza, no es el acto de privar, sino tan sólo la pura y simple carencia, que por sí misma no es nada” (*Ibid.*). La privación es, como el tiempo, el número y la medida, un ente de razón fruto de la comparación entre las ideas de las cosas; una ficción de la mente que distorsiona la realidad. “Decimos, por ejemplo, continúa Spinoza, que un ciego está privado de la vista porque lo imaginamos fácilmente como vidente, ya surja esta imaginación de compararlo a él con otros que ven o de comparar su estado actual con el anterior, en que veía.” (*Ibid.*). Sin embargo, la esencia⁷² de un hombre ciego no contiene carencia alguna, pues cuando se considera el “decreto de Dios” y su esencia en sí misma, “no tenemos más razón para decir que ese hombre está privado de la vista que lo está la piedra” (*Ibid.*). La privación nace de nuestras expectativas.

interminable división o agregación: de la suma de muchos finitos jamás se obtiene un infinito –esta es la enseñanza que nos deja Spinoza.

⁷¹ Es cierto que Spinoza invoca en este punto a los matemáticos, sin embargo, no creo que esto haga del infinito actual, como cree Charles Ramond, una categoría puramente matemática, inaplicable a la realidad. (Véase Ramond, p. 220).

⁷² Respecto del problema de las esencias singulares –tema del próximo capítulo– recuérdese, como ya adelanté, que las esencias no son más que el modo mismo, pero considerado como contenido en su causa, independientemente de si existe o no en la duración.

Spinoza prosigue y pasa al concepto de negación con otro ejemplo: “cuando consideramos la naturaleza del hombre que es guiado por el apetito de placer y comparamos su apetito actual con el que tienen los justos o con el que tuvo en otro tiempo él mismo, decimos que ese hombre está privado de un apetito mejor (...). Pero no podemos hacer lo mismo si atendemos a la naturaleza del decreto y del entendimiento de Dios, ya que, en ese caso dicho apetito no pertenece actualmente a la naturaleza de ese hombre más que a la naturaleza del diablo o de la piedra. Y por eso, en este sentido, *el apetito mejor no es privación sino negación*” (*Ibid.*; subrayado mío).

De este análisis concluye Spinoza que “la privación no es más que negar de una cosa algo que juzgamos que pertenece a su naturaleza y la negación no es más que negar de una cosa algo que no pertenece a su naturaleza” (*Ibid.*)⁷³. Negación y privación no se diferencian, pues, más que en el plano de *la creencia subjetiva*. Es tan incorrecto atribuir la vista a un ciego como a una piedra; sin embargo, jamás hemos conocido una piedra que viera, pero creemos que todo hombre está provisto del sentido de la visión y por este motivo nos inclinamos a pensar que *todo hombre* posee ese sentido.

Mera ilusión del espíritu, la privación engaña a la mente desatenta que, sumida en la aparente homogeneidad de la experiencia, la toma por verdad. La privación es negación y la negación no existe. Los modos singulares, efectos de la causalidad universal, son en sí mismos perfectos y no carecen de nada. Un hombre vil no carece de una disposición virtuosa así como un hombre ciego no carece de la vista. Los modos existentes, limitados y determinados, no contienen privación alguna. En el sistema spinozista, *realidad y perfección coinciden*.

La determinación –que es negación– “no pertenece a las cosas según su ser, sino que por el contrario, es su no ser” (C 50, p. 240). En el marco de la densidad ontológica que caracteriza a la sustancia y el determinismo férreo que signa el universo modal, debemos aceptar que *la negación es nada*, mero delirio de la débil mente humana.

Consideradas como un todo independiente, las afecciones de la sustancia carecen de muchísimas cosas y son, por tanto, negación parcial de la existencia. Sin embargo, en conexión con su origen, como efectos del *decreto de Dios*, como partes de una totalidad absoluta, los modos se despojan de su negatividad y puede decirse que son, también, *pura afirmación*.

La infinitud de los modos, aunque sea cualitativamente distinta que la de Dios mismo, hunde sus raíces en esa infinitud esencial de la sustancia, simplemente porque de ella depende. Las cosas particulares existen en virtud de la sustancia, se conciben en virtud de la sustancia y es también gracias a ella que pueden decirse infinitas, positivas, reales. Sin la sustancia, los modos no son ni pueden ser.

⁷³ Wolfson repara en este doble sentido de la negación: la *negación absoluta*, que Spinoza denomina simplemente *negación*, consiste en negar algo que no pertenece al sujeto, por ejemplo, “la pared no ve”; la *negación parcial*, que Spinoza denomina *privación* o *carencia*, consiste en negar lo que creemos que pertenece al sujeto, por ejemplo, “Juan no ve” (Ver Wolfson, p. 136 y ss.).

En unión con la sustancia y con la totalidad modal a la que se encuentran igualmente ligados, los modos singulares son perfectos.

Retomando una distinción ya expuesta al principio de este capítulo, puedo arriesgar que, así como hay en la mente humana dos conceptos de infinito, uno *bueno* y uno *malo*, uno correcto y otro incorrecto, Spinoza distingue *dos maneras de concebir lo finito*. Una primera noción de finitud –que antes denominé *intrínseca*– depende de la imaginación y es incompatible tanto con la verdadera infinitud como con la idea de lo indefinido o infinito malo. Una segunda concepción, esta vez verdadera pues depende del entendimiento e implica un conocimiento adecuado de la realidad, presenta lo finito como lo commensurable con otros entes por compartir un género de ser. Así pues, esta noción de finitud, que es propiamente la que Spinoza expone en la segunda definición de la *Ética* –*lo finito en su género*–, se opone a lo indefinido pero, como ya he señalado, no excluye la posibilidad de la infinitud verdadera de que gozan los modos en virtud de su causa.

CAPÍTULO 2

Teoría del individuo: esencia, existencia y potencia.

Infinitas cosas de infinitos modos conforman el universo de la extraña finitud actualmente infinita que Spinoza cuidadosamente dispone. El número, ilusión del espíritu, no les conviene. Tampoco la verdadera división. Ni el tiempo, palabra vacía. Las afecciones de la sustancia, finitas en su género, no pueden existir separadas de la totalidad: la limitación y la determinación que las constituyen suponen la multitud de modos de igual naturaleza; su ser mismo es imposible sin la sustancia en la que existen.

La infinitud recorre el extraño universo de Spinoza, ya bajo la figura de lo que es absolutamente causa de sí, ya como efecto necesario de la acción originaria de ese absoluto.

Pero este absoluto que todo lo abarca, *que es demasiado*, parece arrasar, en su estática mismidad, con toda diferencia. Si lo único verdadero es lo puramente afirmativo, entonces podemos pensar que todo lo demás –la determinación, el límite– es arrojado por Spinoza al *abismo de la negación*, del que nada logra jamás salir. Este es, sin duda, el gran reproche de Hegel: “lo particular de que Spinoza habla es algo que se encuentra de antemano y que se recoge del mundo de las representaciones, sin que se lo justifique para nada”¹. El error que el filósofo alemán encuentra en el sistema spinozista y no puede perdonar, consiste en no haber sabido dar *vida* al absoluto. Pura afirmación, rígida, petrificada, la sustancia incluye todo dentro de sí y no permite que nada salga de ella. Lo particular es puesto, pero no derivado². La lectura hegeliana –más allá de su corrección o su injusticia–, evidencia un problema real con el que la tradición lectora de Spinoza hubo de enfrentarse: la existencia de lo singular en un sistema donde limitación y determinación significan *negación*, y negación significa *no-ser*³.

Lo concluido en el capítulo anterior dio una solución al problema de la existencia de lo singular, mostrando que todo lo existente es en realidad afirmación y que la negación es sólo una cuestión de punto de vista. Únicamente cuando consideramos las afecciones de la sustancia como totalidades escindidas unas de otras, se hunden en la negación que las anula. Los modos particulares

¹ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t.III, p.309.

² Nuevamente, encontramos en Hegel la exigencia de la explicación del paso de lo infinito a lo finito que, como vimos en el capítulo anterior, Spinoza no considera un problema. Es cierto, los modos son *puestos*, no deducidos; pero es porque la potencia de la sustancia –que bien podría interpretarse como *vida*– produce la totalidad del universo en un gesto único e instantáneamente eterno.

³ En efecto, muchos han arribado a la misma conclusión, aunque con diferentes andamiajes. En particular, es el caso de Joachim, cuya interpretación sólo conozco por referencias de otros comentarios, por carecer de la fuente. (Ver E. Harris, “Spinoza’s Theory of Human Immortality” pp. 251-252)

existen en la sustancia como fragmentos expresivos de la esencia absoluta y su ser pende de su conexión con la totalidad.

Surge, pues, una nueva dificultad concerniente a los modos particulares: *cómo delimitar un individuo* cuando todo es parte integral de una única totalidad subsistente por sí. Las fronteras entre un modo y otro parecen desvanecerse ante la inmensidad de la sustancia infinitamente infinita. La conexión es tan fuerte que parece imposible de romper. Ciertamente, las afecciones de la sustancia se distinguen según una *distinción modal* que jamás implica un corte en la realidad.

Si la afirmación es lo único real y la continuidad de la sustancia se resiste a toda cristalización verdadera, entonces Spinoza parece no haber dejado lugar para lo particular. La realidad y la perfección que antes concedimos a los modos podrían terminar por costarles su singularidad.

Sin embargo, Spinoza realiza un esfuerzo consciente en contra de este peligro. Una teoría de la individualidad es, pues, condición de posibilidad de una antropología que haga del hombre un verdadero sujeto, dando sentido a la empresa ética.

Spinoza debe poder justificar, desde el plano metafísico, la existencia de individuos bien delimitados –por más que esto implique una completa resignificación de la teoría de la individualidad tradicional. Pues su teoría no podrá recurrir a *la naturaleza específica* de las partes componentes, dado que se ha visto que los cuerpos simples carecen de una esencia permanente que los distinga de los demás, diferenciándose entre sí extrínsecamente, en virtud del movimiento y el reposo que el resto de los cuerpos les comunican. Tampoco encontrará auxilio en *el número* de partes que compongan a cada modo, pues advertimos también que las partes simples que conforman un modo no admiten ser calculadas. El individuo spinozista no sólo pierde su unidad numérica sino que se transforma en *composición infinita*.

Propongo, entonces, investigar qué entiende Spinoza por individuo y qué categorías ontológicas construyen su teoría de la individualidad.

1. Una cierta relación

Spinoza ofrece la primera y única definición de *individuo* en el marco de la *Digresión física*⁴. Esta consideración de la realidad extensa incluida en una investigación de lo anímico –la segunda parte de la *Ética* se titula ‘De la naturaleza y origen del alma’–, podría parecer extraña si no se recuerda un importante aspecto del sistema spinozista: que “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (E II, 7)⁵. Spinoza postula un *paralelismo* necesario entre

⁴ Ver cap.1, nota 38

⁵ Ver cap. 1, p. 11

los infinitos atributos que expresan la esencia de la sustancia. Todo lo que sucede bajo un atributo sucede también bajo cada uno de los restantes, aunque los seres humanos solo logremos conocer el pensamiento y la extensión. Es la misma realidad la que se concibe a través de los diferentes atributos.

Así pues, la *Digresión física* examina la naturaleza de los cuerpos, modos extensos, bajo el supuesto previamente demostrado de que todo lo establecido respecto de los modos del atributo extensión encuentra su correlato exacto en el ámbito del atributo pensamiento.

Existir significa, para los modos, poseer actualmente un gran número de partes⁶. Sabemos, pues, que los modos *existentes* –cuerpos bajo el atributo extensión; ideas bajo el atributo pensamiento– son agregados de partes simples, actualmente infinitos. Spinoza debe postular, pues, *un criterio de distinción entre infinitos modales en acto*. En otras palabras, debe explicar por qué un conjunto de partes simples actualmente existentes le pertenece a determinado individuo –es determinado individuo– y no a otro⁷.

Luego de exponer cuatro axiomas y dos lemas referidos a los *cuerpos simplísimos*⁸, Spinoza compone su célebre definición de *individuo*: “Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien –si es que 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 estos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos” (E II, 13, def.).

Un *individuo corpóreo* se define por la *relación* determinada de movimiento y reposo que guardan entre sí sus partes componentes –partes que no son sino los cuerpos simplísimos⁹. Así pues, son estos cuerpos infinitamente pequeños, a los que ningún número conviene, carentes de una esencia intrínseca, los que entran en la *cierta relación* que signa al individuo. Evidentemente, se trata de una relación que subsiste aún mientras los cuerpos que la definen se desvanecen. Quizá, como señala Deleuze, esta sea la primera tentativa en la historia del individuo de pensar la relación *en estado puro*, independientemente de sus términos¹⁰.

⁶ Ver cap.1, sección 4.

⁷ Ver Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 114.

⁸ Ver cap.1, sección 4.

⁹ En el escolio del lema 7, Spinoza escribe: “Y hasta ahora hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples”.

¹⁰ Deleuze explica que este intento del siglo XVII por pensar la relación pura encuentra su primera perfección en el cálculo infinitesimal, que sostiene la relación diferencial $dy/dx = 0/0$. dy es una cantidad más pequeña que toda cantidad dada, igual a cero en relación con la cantidad que se asigne a y ; igualmente dx es igual a cero en relación a x . Sin embargo, dy/dx no es igual a cero: dy no es nada con relación a y , dx no es nada en relación a x , pero dy/dx no se anulan, la relación subsiste. “La relación diferencial se presentará como la subsistencia de la relación cuando los términos se desvanecen” (*En medio de Spinoza*, p. 99). $dy/dx = z$. La relación pura implica necesariamente lo infinito bajo la forma de lo infinitamente pequeño. Así, Deleuze sostiene que en el siglo XVII,

Al concentrarse en la relación de movimiento y reposo, sin prestar atención al número o a las características de las partes entre las cuales se da esa relación, Spinoza logra zanjar uno de los principales problemas a los cuales se enfrenta toda teoría del individuo: la explicación de la permanencia a través del incesante cambio que lo afecta. A pesar de hallarse en constante peligro de desaparición a causa de la acción nociva de otros cuerpos sobre la proporción de movimiento y reposo que las partes componentes de un cuerpo forman, Spinoza encuentra diversas situaciones en las cuales *el individuo no se destruye por más que algo en él se modifica*, pues su *forma individual* permanece inalterada. Si de un individuo se separan ciertos cuerpos, pero a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar vacante (E II, 13, lema 4), o si las partes componentes de un individuo se vuelven mayores o menores en proporción tal que conserven entre sí la misma relación de reposo y movimiento que antes (E II, 13, lema 5), o incluso “si ciertos cuerpos, que componen un individuo, son compelidos a cambiar el sentido de sus movimientos, pero de manera tal que puedan continuar moviéndose y comunicándose entre sí sus movimientos según la misma relación que antes” (E II, 13, lema 6), entonces la *forma* del individuo permanece intacta durante el cambio de sus partes. Además, Spinoza aclara que el desplazamiento de un lugar a otro del individuo total tampoco lo destruye: “con tal que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las demás” un individuo conserva su identidad “ya se mueva todó él, ya esté en reposo, ya se mueva en un sentido, ya en otro” (E II, 13, lema 6).

Se sigue que un individuo compuesto de cuerpos simples *puede ser afectado* por otros cuerpos extensos *de muchas maneras*, sin perjuicio de la relación que lo caracteriza, o sea, sin perder su *forma individual*, su identidad propia (E II, 13, lema 6, esc.). Siempre que la proporción de movimiento y reposo que lo define subsista, el individuo no desaparece.

Estos individuos, que podríamos denominar *de primer orden* por ser compuestos de cuerpos simples, pueden, a su vez, combinarse para formar un nuevo individuo—esto es, para definir una nueva relación de movimiento y reposo, que no anula las relaciones características de los individuos componentes sino que las abarca y las requiere. Estos individuos *de segundo orden*, por estar compuestos de individuos de primer orden, pueden, asimismo, combinarse para formar un nuevo individuo mucho más compuesto, esto es, *de tercer orden*. “Y si continuamos así, dice Spinoza, hasta el infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes—esto es, todos los cuerpos—varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total” (E II, 13, lema 7, esc.)¹¹.

pensar lo finito era pensar una infinidad bajo una cierta relación. (Deleuze, *En medio de Spinoza*, clases 7 y 8, pp. 97-129).

¹¹ Se trata de lo que propongo interpretar como el modo infinito mediato, la *facies totius universi*, totalidad de modos finitos, que es infinito por su causa, en sentido de ser no sólo actualmente infinito sino además ilimitado, y eterno por su causa, lo que se traduce en la imposibilidad de su variación. Ver cap.1, sección 5.

Este punto fundamental en nuestra investigación nos lleva nuevamente al breve epistolario de nuestro filósofo. El 12 de octubre de 1665, Henry Oldenburg le pregunta a Spinoza, en el primer párrafo de su carta y a una voz con su amigo Boyle, “si ha hallado alguna luz en la ardua tarea de conocer cómo concuerda cada parte de la naturaleza con su todo y cómo se conecta con las demás” (C 31, p.167). Poco después de un mes más tarde, Spinoza responde a la interrogación, declarando total ignorancia respecto de la manera en que las partes están conectadas y en que cada una concuerda con su todo, aduciendo que una tal explicación supondría un conocimiento de toda la naturaleza y todas sus partes (C 32, p.170). Sin embargo, declara que diversas partes conforman un todo cuando *concuerdan entre sí*; y que esta conexión entre las partes se da cuando “las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajusta a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas” (*Ibid.*).

Para ilustrar esta situación, Spinoza ofrece una analogía ya famosa y hartamente citada, que nos permitimos transcribir una vez más: “por ejemplo, escribe, cuando los movimientos de las partículas de linfa, de quilo, etc. habida cuenta de su tamaño y su figura, se ajustan unos a otros de suerte que concuerden plenamente entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido, entonces, y sólo 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 parte” (*Ibid.* p. 171). Concebir algo como un todo cerrado en sí mismo o como una parte que constituye, junto con otras partes, una totalidad más amplia, depende, pues, de la concordancia o contrariedad que se detecte entre ese algo y el resto de los entes con los que convive. Cuando las diferentes cosas particulares *concuerdan unas con otras*, entonces sus diferencias se borran, sus contornos se desdibujan y su separación se diluye¹². Pero cuando, por alguna razón, sus figuras se delinean nítidamente, sus diferencias se evidencian con una fuerza tal, que es imposible captarlas más que como totalidades.

“Imaginemos ahora, si le parece, continua Spinoza en diálogo con Oldenburg, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de la sangre, de la linfa, etc. y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc.” (*Ibid.*). Este gusanito considera cada partícula como un todo, siempre ignorante de la conexión de cada una con el resto —conexión que las armoniza entre sí en la conformación de un individuo: la sangre como totalidad inmutable. Este gusanito, entonces, que se engaña y se equivoca respecto de la verdadera naturaleza de lo que percibe “viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo” (*Ibid.*). Todos los cuerpos de la naturaleza —al igual que las partículas de la sangre— están rodeados por otros, determinándose mutuamente a existir y a obrar de

¹² La cuestión de la *concordancia* mutua aparecerá nuevamente en relación con el ser humano, como condición de posibilidad para la conformación del estado —totalidad que reúne a cada hombre como una de sus partes. Ver cap. 4, sección 4.

cierta manera, afectándose unos a otros, de modo que se mantenga siempre constante en el conjunto, esto es, en el universo, la misma proporción entre el movimiento y el reposo (*Ibid.* p. 173).

Todo individuo corporal, entonces, debe ser considerado como una *parte del universo*, en conexión con los demás cuerpos y en concordancia con el todo. Asimismo, toda idea debe ser concebida como una *parte del universo ideal*, en constante interacción, pero en indestructible armonía, con el resto de las ideas. Los modos ‘finitos’, que existen en conjuntos limitándose mutuamente, son, pues, partes de los modos ‘infinitos’, individuos del más alto grado de complejidad que abarcan a cada uno en su singularidad. Sin embargo, el hombre, como el gusano que habita en la sangre, es incapaz, en principio, de considerar los modos particulares como individuos completos que, no obstante, son partes de una totalidad infinita que los acoge y sobrepasa.

Por ser a la vez parte del mismo todo que el resto de los objetos que ve y conoce, el ser humano no logra, como tampoco lograría el imaginario gusanito, comprender *de qué manera* todas las partes están reguladas por las leyes generales de la naturaleza, que las fuerza a ajustarse unas a otras. Además, al ser la naturaleza infinita de mil maneras diferentes, y al ser por ello sus partes capaces de sufrir infinitas variaciones, la conexión de todos los fragmentos de la totalidad ilimitada es, llanamente, imposible de captar para la restringida sensibilidad humana¹³.

Un individuo, en el sistema spinozista, jamás se encuentra cerrado en sí mismo, recluso en su interioridad. Además de interactuar constantemente con el medio en el que existe, afectando y siendo afectado por objetos externos, cada individuo colabora en el diseño de aquella relación de movimiento y reposo que define al individuo total: cada cuerpo es parte de la *naturaleza*, o *faz del universo*, que engloba a cada uno de los individuos extensos de menor complejidad. Como contrapartida en el ámbito del pensamiento, cada idea singular es parte de ese individuo que contiene todas las ideas particulares ordenadas de acuerdo a las leyes eternas del pensamiento.

Spinoza construye, de esta manera, una *jerarquía* de individuos según el grado de su composición –jerarquía que no debe entenderse en el sentido de mayor o menor perfección, pues, como quedó establecido en el capítulo anterior, para Spinoza todo lo real es igualmente perfecto. Todo individuo es una composición infinita y cada individuo es parte de un complejo más elevado, sin sacrificar por esto su propia individualidad, ya que su inclusión en el todo de mayor magnitud *requiere* de la continuación de esas mismas relaciones internas de movimiento y reposo que lo determinan¹⁴. Es justamente este hecho –la existencia como parte de un individuo más complejo– lo que garantiza la existencia de individuos limitados, particulares, finitos. Desestimar este punto fundamental equivale, a

¹³ Sólo la intuición intelectual, tercer género de conocimiento, puede aprehender la necesaria integración de todo lo real, que existe como modificación de una única sustancia absolutamente infinita. Hablaré de esto en el próximo capítulo.

¹⁴ Rice hace un buen análisis de este punto. (Ver Lee. C. Rice, “Spinoza on Individuation” p. 204).

mi juicio, a hacer incomprensible el sistema en su conjunto, volviendo inútil todo proyecto ético, toda teoría política.

Sin embargo, la definición de la forma individual como relación constante de movimiento y reposo arriba citada plantea un problema que no puede sino revelar su insuficiencia. Según lo expresado en el texto de la definición, la relación característica de cada cuerpo complejo surge *cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos* a entrar en esa relación. El individuo es, pues, resultado de un mecanismo de cohesión completamente *externo*: el medio ejerce una presión mecánica que provoca la unión de diferentes cuerpos infinitamente pequeños, generando un conjunto cuyas partes se comunican el movimiento y el reposo que las caracteriza de una manera particular, diferenciándolo del resto de los modos singulares.

La asociación de los cuerpos simples para conformar un individuo, o de dos o más individuos para originar un individuo de mayor complejidad, depende, pues, de una *determinación exterior*. Esta es ejercida por el resto de los cuerpos existentes en la duración, que no entran propiamente en esta configuración pero que la forjan y mantienen en virtud de la acción que operan sobre el conjunto.

La definición de individuo que Spinoza ofrece en el nivel de la física excluye la estabilidad y la sedimentación en favor de un dinamismo permanente, en medio del cual un individuo ya conserva su identidad a pesar del cambio de sus partes componentes, ya pierde su identidad al punto que otro cuerpo modifica esa *cierta relación* que lo caracteriza. En lo que parece un juego de cajas chinas, cada individuo esconde en sí otros individuos más pequeños, y es, a su vez, parte integrante de uno más grande, que es a su vez un fragmento de otro aún más grande, hasta incorporar la totalidad de los individuos particulares en un solo individuo infinito en su género, ilimitado e inmutable.

Ahora bien, un principio de individuación que depende de un proceso extrínseco parece insuficiente. El principio de individuación no puede consistir únicamente en una proporción constante de movimiento y reposo entre las partes que lo componen, creada y conservada por la impredecible labor del resto de los individuos. En efecto, Spinoza postula otra dimensión de la realidad modal al introducir un elemento en su sistema metafísico que, identificándose con la *esencia* del modo y en estrecha relación con el grado de composición del individuo –o sea, con las partes actualmente existentes que posee–, lo distingue del resto sin depender completamente de causas externas, y le pertenece de manera intrínseca: el *conatus*.

2. La esencia actual: el esfuerzo por perseverar en el ser

Existir, en el sistema de Spinoza, es vivir; ser activo. “Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto” (E I, 36). Ya sea obrando, ya sea padeciendo, todo individuo existente participa del

dinamismo que recorre la realidad. Así pues, a esa *cierta relación* de movimiento y reposo que es la forma distintiva de cada individuo corresponde *un cierto grado de actividad*¹⁵. Y sobre la complicada jerarquía delineada por los individuos según el grado de su composición, se superpone una nueva jerarquía según su *grado de potencia*¹⁶.

En el universo spinozista, una vez puestas en la duración, “cada cosa se esfuerza (*conari*) cuanto está a su alcance (*quantum in se est*), por perseverar en su ser” (E III, 6). La actividad que caracteriza a todo lo existente no es sino un impulso vital orientado a conservar la propia individualidad –la relación de movimiento y reposo que lo define– en la duración. Todo lo existente lucha, en otras palabras, por no morir. Este es el concepto spinozista de *conatus*¹⁷.

Spinoza presenta este esfuerzo con que cada cosa persevera en su ser como “la *esencia actual* de la cosa misma” (E III, 7; subrayado mío). Si la esencia de la sustancia se identifica con la acción, entonces es esperable que Spinoza incluya también a las esencias singulares en su concepción dinamicista de la realidad. Todo lo existente posee una esencia *actuosa* que es nada menos que la fuente de donde emanan todas las manifestaciones vitales del individuo.

La justificación del *conatus* se hace en dos pasos¹⁸. Un primer momento negativo establece que “ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior” (E III, 4). Así como la esencia de un modo no implica la existencia, tampoco hay nada en las esencias individuales que implique su destrucción. Por eso este impulso no supone un tiempo determinado, sino sólo *indefinido* (E III, 8). Una vez puesta en la existencia, la cosa tiende a perseverar en ella indefinidamente, sin limitaciones internas.

El segundo momento en la justificación del *conatus* es positivo: los efectos que se siguen de la sola esencia de una cosa concuerdan con ella, es decir, tienden a conservarla (E III, 7, dem.). “Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra” (E III, 5). Esto es, si una cosa puede destruir a otra, entonces son

¹⁵ Deleuze sostiene que no hay que confundir la proporción de movimiento y reposo con el grado de potencia que constituye la esencia actual de una cosa y que se corresponde con esa proporción; Ramond, en cambio y en plan de refutar la interpretación deleuziana de Spinoza, propone que la determinación de la esencia como esfuerzo es equivalente a la determinación como proporción de movimiento y reposo, ya que se suponen mutuamente (Ramond, p. 191). La forma individual y la potencia son dos capas del individuo modal que pueden distinguirse –aunque sin implicar un corte verdadero– pero que están siempre en relación una con la otra.

¹⁶ Esta jerarquía según la potencia se expresa bajo el atributo extensión como potencia de actuar de los cuerpos y bajo el atributo pensamiento, como potencia de pensar de las almas. Por supuesto, ambas potencias se corresponden perfectamente, pues son solo dos maneras de considerar la misma realidad, y se corresponden también con el grado de composición del modo. A. Matheron analiza estas potencias de un modo original en los cuatro primeros capítulos de *Individu et communauté chez Spinoza*

¹⁷ Como señala Rábade Romeo, el término latino *conatus* no es fácil de traducir al español por una sola palabra, sobre todo si tenemos en cuenta que su significación varía según el contexto de su uso. Puede ser traducido por los términos esfuerzo, tendencia, intento, ímpetu de perseverancia, fuerza vital, etc. (Ver Rábade Romeo, p. 219).

¹⁸ Ver Matheron, p. 10.

contrarias y no pueden coexistir. Ninguna cosa tiene en sí algo por lo cual pueda ser destruida, por lo que ninguno de sus efectos puede atentar contra su continuidad en la existencia.

Así pues, la *esencia actual* que hace de cada individuo un verdadero organismo, funciona como *principio interno de cohesión*: si bien son siempre causas externas la que ponen en la existencia a cada individuo, ya no sólo el medio exterior conserva la relación característica de movimiento y reposo que sus partes componentes se comunican entre sí, sino que cada individuo es al mismo tiempo un *esfuerzo por preservar esa relación*. Es en virtud de esta esencia actuosa, que lo define en su ser más íntimo, que cada individuo persigue aquello que promete conservarlo y escapa de aquello que amenaza con destruirlo.

Esta identificación de la existencia de una cosa particular con su actividad propia – identificación que signa el sistema spinozista– no debe sorprendernos. Sabemos que para el caso de la sustancia, la existencia es potencia absoluta de producir todo lo posible¹⁹. La potencia divina –origen y fundamento de la potencia de los modos particulares (E II, 45, esc.)– se identifica, pues, con su propia existencia. Existencia y potencia se superponen en el absoluto y también en sus afecciones.

Así como es el medio exterior el que da origen a cada modo, el *conatus* tampoco nace de las cosas mismas. Recordémoslo: Dios es causa tanto de la esencia como de la existencia de las cosas que existen en él. En definitiva, el *conatus* de cada cosa particular es una parte de la potencia absoluta divina (E IV, 6, dem.). La esencia actual del absoluto –única existente en virtud de sí misma– es, pues, la suma total de los conatos particulares, la reunión general de la potencia de cada modo existente en la duración. La doble causalidad que atraviesa la realidad modal y su unión esencial con la totalidad, se evidencia aquí en todas sus implicancias.

El individuo existente en la duración se desdobra, pues, en dos ‘capas’: su *forma individual* –o sea, la relación pura que lo caracteriza– y su *esencia actual* –que organiza la existencia del individuo según una tendencia a conservar su forma propia y, por ende, a perseguir la propia subsistencia.

Todo lo existente se esfuerza por perseverar en su ser y es este esfuerzo lo que hace que el individuo respire y se nutra, huya del peligro y busque su conveniencia. Cuando el organismo muere, su *conatus* se extingue como tal. La existencia de la cosa como un individuo determinado, cuyas partes componentes definen una relación determinada, y su esencia actual, que procura la conservación de esa relación, se superponen de tal manera que sólo se distinguen mediante una abstracción –pues no logran existir por separado. La esencia actuosa y la forma individual del modo que existe en la duración son, entonces, las dos ‘capas’ inseparables del individuo.

¹⁹ Ver cap.1, pp. 9-10

Ahora bien, todas las cosas perseveran en su ser; pero a pesar de coincidir en el hecho de estar vivificadas por una actividad incesante en pos de su preservación, no todas las cosas se esfuerzan *de la misma manera*, sino cada una “cuanto está a su alcance (*quantum in se est*)” (E III, 6). En primer lugar, este inciso revela el carácter relativo de esta categoría²⁰: a pesar de que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, este esfuerzo es siempre limitado por su ubicación ontológica en la serie modal. “En la naturaleza, escribe Spinoza, no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte” (E IV, ax.). Cada cosa logra realizar lo que su esencia actual manda según un grado de potencia determinado. Sólo el absoluto es absolutamente potente.

Por eso, el grado de potencia que cada individuo posea es un medio para diferenciarlo del resto. El *conatus* no sólo tiende a la conservación del individuo sino que, además, funciona en el sistema como principio de individuación. Con Rábade Romeo podemos decir que “el conato es la fuerza ontológica de cada ser que, manteniéndole en su propia entidad existencial, lo distingue de los demás y hasta lo individualiza”²¹.

Cada individuo posee un determinado grado de potencia con el cual persevera en su ser²². Este grado se traduce en la capacidad de *disponer de otros cuerpos* o de *ser afectado* por ellos (E II, 13, post. 6) –esto es, de lo que podríamos denominar la potencia de actuar del cuerpo– que se corresponde, por supuesto, con la capacidad de *percibir* del alma (E II, 13, esc. y 14) –la potencia de pensar del alma. Ahora bien, la capacidad de ser afectado y de afectar, la capacidad de mover los cuerpos externos depende, según se desglosa de la *Digresión Física*, del grado de complejidad de cada individuo corporal. Esta a su vez se corresponde con la mayor o menor combinación de cuerpos componentes, que conforme a la variedad en la *naturaleza*²³ pueden ser duros, blandos o fluidos (E II, 13, ax. 3).

Ahora bien, así como los cuerpos simples se combinan para formar cuerpos complejos, los cuales a su vez, pueden unirse para producir individuos más compuestos, las potencias de cada uno de estos se combina con la de los otros individuos cuando se unen para dar origen a un nuevo individuo que los engloba. Por tanto, a la jerarquía de los modos finitos, dependiente del orden de su composición, le corresponde una jerarquización de los modos singulares según el grado de su potencia. “Si, por ejemplo, escribe Spinoza, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente

²⁰ Ver Rábade Romeo, p. 220.

²¹ *Ibid.*, p. 219.

²² El grado de potencia propio de cada individuo depende de dos variables: en primer lugar, del grado de composición que posea –que examinaremos a continuación–; y en segundo lugar, del estado anímico coyuntural en que el individuo se encuentre –esto es, si su potencia ha sufrido un aumento o una disminución temporaria. Este doble aspecto de la variación del *conatus* es un problema central en la interpretación de la *Ética* y ocasiona dificultades que, por el momento, no abordaremos.

²³ La aparición del término *naturaleza* en este contexto evidencia la gran laxitud con que Spinoza lo utiliza. En este caso, la naturaleza de un cuerpo alude a ciertas características peculiares de los cuerpos extensos –como dureza, fluidez, etc.– pero no se refiere de ningún modo a la forma individual singular de alguno de ellos (la proporción de movimiento y reposo que distingue a un individuo del resto), ya que estas características dependen de la manera en que las partes componentes se aplican unas contra otras (E II, 13, ax. 3), y, por tanto, muchos cuerpos pueden poseer la misma característica o similar.

igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado” (E IV, 18, esc.). Al unirse, al transformarse en partes de un único individuo, los modos singulares logran crear un individuo diferente, que los incluye y los requiere en su especificidad, pero que los transforma a tal punto que su potencia propia aumenta en virtud de la unión. La *concordancia en naturaleza* –ya adelantada por el ejemplo de las partículas de sangre y quilo que, al concordar entre sí, borran sus fronteras y forman un solo fluido– es, pues, la condición de posibilidad de la unificación.

La fuerza con que se persevera en el ser se multiplica cuando dos individuos se ligan; y las acciones que tiendan a la propia conservación no serán las mismas que antes de la unión. Al conformar un solo individuo, la esencia actual de la cosa se modifica por completo y, sin embargo, los individuos componentes no pierden su identidad –pues es justamente su naturaleza lo que les da la posibilidad de ser partes de este todo. El individuo limitado no es un todo sino una parte de una totalidad que requiere para perseverar en su ser de cosas muy diferentes que agregar: las que necesita cada individuo aislado.

La definición que Spinoza ofrece de una *cosa singular* al principio de la segunda parte de la *Ética* se apoya en este punto: “si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular” (E II, def. 7).

Así como el cuerpo compuesto de muchos individuos requiere de la permanencia de la relación que constituye su forma propia, el individuo que resulta de la composición de las potencias de otros individuos no implica su destrucción. Cada cosa retiene su singularidad propia, mantiene su propia forma individual y su propia esencia actual. Sin embargo, cada modo singular se armoniza con el resto de los modos, conformando una totalidad más compleja y, por supuesto, más poderosa.

Ahora bien, como ya adelanté, la esencia actual, así como no es responsable del nacimiento del individuo, tampoco es la causa de su muerte: “el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser, escribe Spinoza, no implica tiempo alguno finito, sino indefinido” (E III, 8). La dualidad que marca la realidad de las cosas finitas presenta cierta ambigüedad. Macherey destaca el hecho paradójico de que las cosas finitas duran por el hecho de que sus esencias no implican sus existencias, y al mismo tiempo duran a título de una duración sin fin, y por tanto determinada por su relación, no positiva sino negativa a un límite que la duración excede indefinidamente²⁴. Es claro que esta continuación indefinida en la existencia implicada por su esencia actual no es la eternidad, sino que, al contrario, expresa justamente la naturaleza de la duración. Pero al no contener en sí límite alguno, al ser determinada externamente, la existencia en la duración excluye la negación como parte de su ser y

²⁴ Ver Macherey, II, pp. 33-34.

remite, de nuevo, a la afirmación –afirmación que como mostré en el capítulo anterior, Spinoza identifica no solo con la infinitud sino también con la realidad y la perfección²⁵.

3. *La esencia eterna*

Existir es, para un modo de la sustancia, poseer actualmente un gran número de partes que se relacionan entre sí según una proporción siempre constante de movimiento y reposo; y, como contrapartida, existir es esforzarse por conservar esa proporción a través del cambio de las partes componentes con un determinado grado de potencia. Cuando el individuo muere, su esfuerzo se interrumpe y sus partes componentes, tanto corpóreas como pensantes, se dispersan, destruyendo su relación característica.

Ahora bien, sabemos que la existencia de Dios está implicada por su propia esencia. Esencia y existencia no se distinguen en la sustancia. La existencia en la duración de los modos, en cambio, no depende jamás de su propia esencia sino que es el efecto de la acción de algún otro modo de su misma naturaleza. Así, Spinoza distingue, en la realidad modal, dos dimensiones diferentes: la existencia en la duración y la esencia eterna.

A pesar de utilizar el término *esencia* desde la primera definición de la *Ética*, y con cierta equivocidad, asimilándolo a veces a los términos *naturaleza* o *definición*, Spinoza no lo define propiamente sino hasta la segunda parte: “digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa –y viceversa, aquello que sin la cosa– no puede ni ser ni concebirse” (E II, def. 2). Esta definición presenta una relación de *condicionamiento recíproco* entre dos términos singulares: la *cosa* y la *esencia*²⁶.

Esta extraña definición arroja múltiples consecuencias para el sistema ontológico de Spinoza. En primer lugar, la *regla de reciprocidad* –como la denomina Deleuze²⁷– entre la esencia del modo y el modo mismo, establece que ni la sustancia ni los atributos pueden jamás *pertenecer a las esencias de los modos*, ya que esto implicaría el absurdo de que la sustancia necesite de los modos para ser y

²⁵ Los modos particulares que existen en la duración tienen *de hecho* límites, pero no contienen nada en sí mismos que implique que *deben* tenerlos. La noción de la esencia actual, ese esfuerzo por durar indefinidamente, revela uno de los misterios propios de la existencia de los objetos finitos: su esencial positividad a pesar de su finitud.

²⁶ Nótese que la identificación que se establece en esta definición es, pues, entre la esencia del modo y el modo mismo. Así pues, Spinoza está afirmando una co-implicación entre la esencia del modo y la realidad del mismo.

²⁷ Ver Deleuze, *Spinoza, filosofía práctica*, art. “esencia”.

para ser concebida²⁸. Así pues, la naturaleza de Dios –aquello que los atributos expresan– no pertenece a las esencias de las cosas creadas (E II, 10, esc.). Los modos finitos *son en* la sustancia y sólo pueden concebirse *por* ella; pero no *son* la sustancia.

En segundo lugar, y fundamentalmente, se desprende de esta definición la imposibilidad de que una esencia de modo pueda ser identificada con un género abstracto que califique el ser de la cosa a la manera de una norma exterior. Así pues, la definición spinozista de esencia implica, tal como lo señala Pierre Macherey²⁹, conceptos teóricos novedosos respecto de la manera de pensar la realidad en general: una esencia modal así entendida no es indiferente a la singularidad de la cosa³⁰.

Aunque la escritura de Spinoza, a veces ambigua, ofrece ocasión para la interpretación opuesta³¹, creo que la singularidad de las esencias no puede negarse. Su condena de los universales y su extremo nominalismo, son, en este sentido, determinantes (E II, 40, esc.). En efecto, Spinoza señala que tanto los términos denominados *trascendentales* como las ideas universales, no representan nada real, sino que son construcciones imaginativas. Estas nociones sumamente confusas son el resultado de inferencias incorrectas a partir de una multitud de datos sensibles que excede el poder de pensar del alma humana. Así pues, al depender de la imaginación de cada uno, estas nociones no son formadas por todos los hombres de la misma manera –hecho que confirma su falsedad y explica innumerables controversias filosóficas³².

El extremo nominalismo spinozista confirma una concepción de la realidad únicamente compuesta por objetos singulares que implican esencias igualmente singulares, excluyendo de modo terminante los universales o trascendentales como entes verdaderos, y, por tanto, como esencias de las

²⁸ Como señala Deleuze, los atributos son *formas comunes* a las criaturas, que los implican tanto en su propia esencia como en su existencia, y a Dios, del que constituyen la esencia. (Ver Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 41).

²⁹ Ver Macherey, II, p. 22.

³⁰ A pesar de la dificultad en la interpretación de la definición spinozista de esencia, creo que su verdadero objetivo es, justamente, el que acabo de señalar: la imposibilidad de identificar la esencia de algún modo con un género abstracto y la radical afirmación de la singularidad de las mismas.

³¹ Por ejemplo, en E I, 8, esc.2 Spinoza parece admitir que existe algo así como la *naturaleza humana*. Si existen en la naturaleza veinte hombres, escribe, no bastará con mostrar “la causa de la naturaleza humana en general, sino que además habrá que mostrar la causa en cuya virtud no existen ni más ni menos que veinte”.

³² Spinoza da como ejemplo la idea general de *hombre*. Cada uno, escribe, formará en su mente esta idea según qué característica de los hombres singulares le haya llamado más la atención. Quienes hayan reparado con admiración en la bipedestación humana, entenderán por la palabra hombre un animal de posición erecta, mientras que quienes están habituados a considerar otras cosas, formarán una idea muy distinta, como que el hombre es un animal que ríe, un bípedo sin plumas, un animal racional. Se devela con esto el origen de muchas controversias entre los filósofos que han querido explicar la realidad mediante ideas compuestas de la imaginación, ideas que hacen más referencia a su propia disposición corporal que a las cosas que existen en la realidad (E II, 40, esc.2).

El rechazo de los universales no se contradice con la posibilidad de concebir una idea general que se aplique adecuadamente a un grupo de individuos. La razón humana forma *nociones comunes*, ideas que no constituyen la esencia singular de ninguna cosa, sino que representan lo que es común entre ellas (E II, 37 y 38). En cambio, y confirmando también lo que aquí se sostiene, la *intuición intelectual* que representa el máximo alcance del conocimiento humano, consiste en el acceso a la esencia absoluta, junto con la cual se captan las esencias singulares de cada cosa (E II, 40, esc. 2).

cosas³³. Sin embargo, vale aclarar que el hecho de que las esencias sean estrictamente singulares no impide que varios modos *compartan una misma naturaleza* –condición de posibilidad para su existencia como limitados. Si bien Spinoza utiliza estos términos de manera descuidada como sinónimos, creo que podemos establecer una distinción: la *esencia* es estrictamente aquello que singulariza al individuo mientras que su *naturaleza* puede identificarse con aquellas características que un grupo de modos comparten y en virtud de las cuales es posible decir que se limitan unos a otros³⁴. Así pues, todos los modos que se conciben a través del atributo extensión comparten su naturaleza, esto es, son móviles, son cuerpos, pero cada uno posee una esencia propia; lo mismo sucede con las ideas respecto del atributo pensamiento y, presumiblemente, con los modos que se distinguen bajo el resto de los infinitos atributos.

Pero la necesaria simetría entre la esencia y la cosa no sólo establece la singularidad de la primera sino que la señala como algo *que pone la cosa*, así como la cosa, por su parte, *pone* la esencia. Spinoza parece seguir, aquí, el modelo de las definiciones geométricas. Una definición debe expresar “la esencia íntima” de la cosa definida (TRE, §95 p.34). Por eso, tal como lo señala Rábade Romeo³⁵, la verdadera definición debe cumplir dos condiciones: en primer lugar, debe ser *generante*, esto es, que, considerada en sí sola, puedan concluirse de ella todas sus propiedades (TRE, §96 p.35); y además, debe tener un carácter *genético*, es decir, debe comprender su causa próxima. Si se define el círculo, por ejemplo, como una figura cuyas líneas, trazadas desde el centro a la circunferencia, son iguales, no se expresa en realidad su esencia, sino tan sólo una de sus propiedades; y la definición es, por tanto, imperfecta (TRE, §95, p.35). La verdadera definición del círculo tendría que indicar que se trata de una figura descrita por una línea que tiene un extremo fijo y el otro móvil; así, al definirlo, el círculo se genera en la mente y posibilita la deducción de todas sus propiedades (TRE, §96, p.35)³⁶.

Los entes geométricos son el lugar de coincidencia entre la esencia –expresada en la verdadera definición– y la cosa. Dada la definición de círculo, dado el círculo particular que de ella resulta.

³³ Esta posición nominalista permitirá, sin embargo y a diferencia de Hobbes, una teoría política realista. Pues, como mostraré en el último capítulo, en Spinoza, la sociedad civil no es como en Hobbes un agregado artificial que se sostiene por un acto de lenguaje, sino un individuo real, compuesto de muchos otros individuos menos complejos.

³⁴ Podría pensarse que lo que permite la limitación entre los modos finitos no es tanto el atributo sino los modos infinitos. Los atributos de Dios, al ser sólo puntos de vista o expresiones de una sustancia, no pertenecen realmente a las esencias de las cosas y tampoco constituyen sus naturalezas. Los modos no son extensos ni pensantes, sino cuerpos que están en movimiento e ideas que forman parte de un encadenamiento infinito. Nuevamente, existe cierta ambigüedad en la expresión de Spinoza, que, a pesar de sostener que los atributos no poseen verdadero ser ontológico, permite confundirlos con las naturalezas de las cosas.

³⁵ Ver Rábade Romeo, pp. 94 y ss. El autor pone en relación esta noción de definición con el método geométrico utilizado por Spinoza.

³⁶ La identificación de la esencia con la definición revela, nuevamente, esa tensión que caracteriza a la finitud. Al tener que ser *genética* y *generante*, la definición verdadera patentiza la inscripción de lo definido dentro de un orden estricto de efectos y causas. Al pretender exponer un modo en su singularidad, surge la ineludible conexión con una totalidad, pues “el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica” (E I, ax. 4).

Según Charles Ramond, la extensión del modelo matemático explica la innovación spinozista en la noción de esencia, ya que este modelo, al anular toda distancia, toda trascendencia de la esencia en relación a la cosa, permite atenerse al plan estricto de la inmanencia, y adquirir un conocimiento igualmente claro de las esencias y de las cosas³⁷.

Si la unidad de la sustancia parecía destruir toda posibilidad de individuos verdaderos, la exigencia de que toda esencia sea singular y esté involucrada en el ser mismo de los modos parece, ahora, hacer añicos la realidad. Oscilamos entre la espesa oscuridad de una única sustancia que, como un abismo sin fondo, todo lo envuelve vedando cualquier diferenciación en su seno, y la pulverización de lo existente en una colección irreconstruible de pequeños fragmentos necesariamente distintos unos de otros.

El universo spinozista conjuga ambos paisajes en un *monismo pluralista* difícil de aprehender, pero sin duda provocativo: una sustancia infinitamente infinita de la que se siguen infinitos individuos singulares, que existen en ella y sin embargo se diferencian de ella. Las cosas singulares, que sólo se distinguen entre sí y de la sustancia *modalmente*, que son siempre dependientes de la causalidad divina y de la totalidad de objetos con los que comparten un mismo atributo, y que no pueden ser aisladas de la comunidad, se afirman como realidades diferentes –*esencialmente* diferentes del absoluto en el que existen. Se impone, pues, investigar, *en qué consiste la esencia singular* que cada modo de la sustancia ostenta.

4. Eternidad y duración, dos dimensiones del modo

La *separación* entre la existencia y la esencia en los modos es innegable. Si algún filósofo, escribe Spinoza en los *Pensamientos Metafísicos*, duda todavía de la distinción entre la esencia y la existencia en las cosas creadas, “no debe trabajar demasiado con sus definiciones para eliminar la duda; basta con que se acerque a un escultor o a un carpintero, y ellos mismos le mostrarán cómo conciben de determinada forma la estatua que todavía no existe y se la presentarán después ya hecha existencia” (PM, I, cap. 2, p. 239). A pesar de que esta simple imagen pueda tener implicancias fuertemente rechazadas por nuestro filósofo –como la idea de un creador personal o de las esencias como posibilidades lógicas–, encontramos aquí una noción de esencia que, en principio, parece mantenerse al margen de la existencia efectiva de la cosa.

³⁷ Ver Ramond, p. 185. El autor, sin embargo, no cree que una definición matemática o geométrica pueda implicar el cambio que caracteriza a las cosas singulares existentes en la duración, y por esta razón rechaza el concepto spinozista de esencia.

Sin embargo, y a pesar de las dificultades que rodean este punto del sistema, Spinoza logra ser consecuente con la reciprocidad entre esencia y realidad modales establecida en su definición de esencia. “Concebimos las cosas como actuales, escribe, de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la naturaleza divina. Ahora bien, las que concebimos como verdaderas o reales de esta segunda manera las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios” (E V, 29, esc.). Este escolio de la quinta parte de la *Ética* expone con gran claridad conceptual lo que aquí denominamos las *dos dimensiones* del individuo y las consecuencias que de ello se derivan.

Spinoza admite que los individuos singulares se conciben ya como *contenidos* en Dios, ya *externamente*, en la duración. Se trata, evidentemente, de la esencia que posee una realidad *inmanente* a su causa, y de la existencia, que puede llamarse *exterior* por relacionarse con coordenadas espacio-temporales determinadas. Spinoza ilustra la situación de las esencias modales en el contexto ontológico del sistema, con una analogía geométrica: “el círculo, escribe, posee una naturaleza tal que son iguales entre sí los rectángulos (esto es, de acuerdo con la terminología clásica, *el producto de los dos segmentos*³⁸) formados por los segmentos de cada par de líneas rectas que se cortan entre sí dentro de dicho círculo; por lo cual se contienen en el círculo infinitos rectángulos iguales entre sí; pero ninguno de ellos puede decirse que exista sino en cuanto que existe el círculo” (E II, 8, cor.). Al igual que los infinitos rectángulos que existen al interior del círculo y sólo requieren del círculo para existir, las esencias modales existen al interior de la sustancia y sólo dependen de ella.

Las dos dimensiones del individuo aquí expuestas se ajustan con la doble causalidad que traspasa a los modos: en cuanto contenidas en Dios, las cosas singulares *se siguen inmediatamente de la causalidad divina*; en cuanto existentes en la duración, las cosas singulares se siguen unas de otras en virtud del *orden común de la naturaleza* —esto es, el ordenamiento causal en que la totalidad de los modos existentes está inmersa³⁹.

Pero además, el escolio citado señala que, cuando una cosa es considerada según su esencia, esto es, como contenida en Dios e independientemente de que exista en la duración, entonces esa cosa es concebida desde *el punto de vista de la eternidad*. Así como los modos son, de acuerdo con la Carta 12, *infinitos por su causa*, las esencias modales son eternas en virtud de Dios, único ser al que la eternidad le concierne con propiedad. Las esencias singulares de los modos son, pues, eternas por existir al interior de su causa.

³⁸ Véase Vidal Peña, nota 6 a la primer parte de la *Ética*, quien, a su vez, cita a Gebhardt, II, p. 91.

³⁹ Spinoza denomina *orden común de la naturaleza* a la concatenación causal de los modos (extensos y pensantes) existentes en la duración. Desde la perspectiva del ser humano, o de cualquier otro modo limitado, el orden común de la naturaleza consiste en la determinación a hacer o pensar algo según la fortuita aparición de las cosas (E II, 29, esc.). Es, pues, totalmente impredecible aunque se rige según leyes eternas.

Esta distinción entre un ser de la esencia y un ser de la existencia, uno inmanente a su causa y otro extrínseco, está presente ya en la primer obra publicada por Spinoza: los *Pensamientos Metafísicos* –apéndice a los *Principios de la filosofía Cartesiana*– así como en el *Tratado Breve*⁴⁰ – primera exposición sistemática del pensamiento original de nuestro filósofo. Respecto del *ser de la esencia*, Spinoza establece en los *Pensamientos Metafísicos*, que “no es más que el modo como las cosas creadas están comprendidas en los atributos de Dios” (PM, I, cap. 2); respecto del *ser de la existencia*, se dice que “es la misma esencia de las cosas, en cuanto se la considera fuera de Dios y en sí misma; se atribuye a las cosas después que fueron creadas por Dios” (*Ibid.*)⁴¹.

En Dios, esencia y existencia no se distinguen y, por ser causa de sí, tanto su esencia como su existencia, como la obra que se sigue necesariamente de su potencia infinita, son eternas. En el modo, en cambio, la esencia contenida en su causa –la sustancia– no implica la existencia. Ésta siempre es el efecto de la acción de otros modos ya existentes, y aquél permanece, por ello, en el ámbito de la duración –que, como se viera, es incomparable con la eternidad.

Sin embargo, y de acuerdo con su definición de esencia, en Spinoza, la esencia eterna de un modo, que existe inmanentemente a su causa, no es *por completo* independiente de la existencia de la cosa. Teniendo en cuenta los textos citados y otros textos de Spinoza que retoman la misma cuestión⁴², creo poder afirmar que, si bien la esencia y la existencia se distinguen, su distinción es resultado de una abstracción, pues la esencia es la consideración de la cosa dentro de su causa, mientras que la existencia es la consideración de la cosa fuera de su causa, en sí misma. Sólo en Dios la consideración en sí coincide con la consideración en su causa, que es Él mismo. La esencia y existencia de un individuo modal son, pues, *dos maneras de considerar la misma realidad*, ya en su causa, ya fuera de su causa⁴³.

La esencia eterna y la existencia del modo finito se distinguen. La esencia es efecto de la causalidad divina, posee un ser peculiar en la inmanencia de su causa, participando de su eternidad, sin carecer de nada, sin exigir nada⁴⁴. La existencia se da siempre en el plano de la duración, respecto de un momento y un lugar determinados y sobreviene al individuo cuando otros modos existentes hacen que una gran cantidad de partes se apliquen unas a otras su movimiento y reposo, definiendo una

⁴⁰ TB, II, ap.2, §11, p. 119 y TB, II, cap. 20, 4, nota 3. Hablaré de estos textos más adelante.

⁴¹ Tal vez a partir de estas consideraciones podríamos retomar la definición de modo presentada al principio de la *Ética* y preguntarnos si no hubiera sido más correcto definir al modo como “aquello que es en otro y existe fuera de otro”.

⁴² E I, 8 y E II, 8, prop., dem. y esc.

⁴³ Ver Falguera Salinas, “El establecimiento de la existencia de Dios en el *Tractatus Brevis* de Spinoza” p. 103. También Deleuze acepta esto: “El modo existente es la esencia misma en tanto posee actualmente una infinidad de partes extensivas” (Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 204).

⁴⁴ Así como Leibiz retomó las palabras de Santa Teresa de Jesús, también Spinoza podría aquí decir, respecto de las esencias singulares, que todo sucede “como si no hubiera más que Dios y ella en el mundo” (Leibniz, *Discurso de metafísica*, §32, pp.98-99).

relación que distingue al individuo del resto y que logra permanecer constante a través de ciertos cambios en las partes componentes. La esencia es inmanente; la existencia es siempre exterior.

Sin embargo la existencia y la esencia del modo poseen un estrecho vínculo: la existencia del modo es el correlato de esa esencia que existe contenida en la sustancia como una verdad eterna. Esencia eterna y existencia son, pues, dos caras de la misma realidad.

5. El problema de las esencias eternas de individuos no existentes

Las esencias modales singulares, que existen contenidas en Dios como efectos de su causalidad divina, poseen un ser que les es propio. Las esencias eternas de los individuos no son, para Spinoza, meras posibilidades lógicas⁴⁵, ni poseen una realidad solamente virtual, sino que deben ser consideradas como entes efectivamente reales.

Nada es, en el universo de Spinoza, *posible* o *contingente*. De hecho, estas categorías se explican únicamente por una deficiencia de conocimiento (E I, 33, esc. 1), pues si el ser humano pudiera acceder a la esencia del absoluto vería que todo es necesario, que cada evento existe en virtud de una causa. Una esencia modal es singular, pero jamás es una cosa posible que tiende a la existencia como si careciera de algo. Una esencia singular es efecto de la productividad divina (E I, 25) y, como tal, posee un ser peculiar y es absolutamente necesaria y perfecta.

Ahora bien, sabemos que la esencia de un individuo, contenida en la sustancia, es eterna en virtud de su causa. Sabemos, además, que la concepción spinozista de la esencia establece una relación de *reciprocidad* entre la esencia y la realidad de la cosa. Cabe, pues, preguntarnos *qué sucede con las esencias singulares de aquellos modos que no existen en la duración*.

El *Tratado Breve* presenta dos textos fundamentales en relación a las esencias singulares⁴⁶. “Dado que el ser sin existencia, escribe el joven filósofo, debe ser concebido bajo los significados de las cosas, entonces la idea del ser no puede ser considerada como algo particular, sino que tal cosa sólo puede tener lugar por vez primera tan pronto la existencia se une a ese ser, ya que, gracias a ello, existe entonces un objeto, que antes no existía. Por ejemplo, si todo el muro es blanco, no existe en él ni esto ni aquello” (TB, II, cap. 20, 3, nota 3). El blanco de la muralla refiere metafóricamente al atributo, cualidad infinita que expresa la esencia de la sustancia; las esencias, contenidas en ese atributo, serían

⁴⁵ Esta es una de las principales diferencias entre los sistemas de Spinoza y Leibniz. Mientras Leibniz mantiene la categoría de lo posible, Spinoza hace un esfuerzo consciente y permanente por identificar lo posible con lo real.

⁴⁶ Los textos son TB II, cap. 20, nota 3 y TB ap. II, 1. Deleuze los cita en sus tres obras sobre Spinoza, como confirmación de que Spinoza siempre consideró singulares a las esencias. Sin embargo, su objetivo es mostrar que estos textos parecen afirmar algo que no afirman: la imposibilidad de distinguir las esencias de modos no existentes. (Ver Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 187 y ss.; *Spinoza, filosofía práctica*, art. “esencia”)

como pequeñas manchas del mismo color de la pared que no podrían, por tanto, diferenciarse ni entre ellas ni del fondo sobre el que existen. Sólo la existencia del individuo hace posible pensar la esencia como un objeto particular. Un poco más adelante, en la misma obra, Spinoza escribe: “Estos modos, aún considerando que ninguno de ellos existe realmente, están igualmente comprendidos en sus atributos. Y, como en los atributos no existe ninguna desigualdad ni tampoco en las esencias de los modos, no puede existir particularidad alguna en la idea, si se considera que no existe en la naturaleza. En cambio, si alguno de estos modos revisten su existencia particular y, mediante ella, se distinguen de alguna manera de sus atributos (puesto que, en ese caso, su existencia particular, que ellos tienen en el atributo, es el sujeto de su esencia), entonces se demuestra una particularidad en las esencias de los modos y, por consiguiente, en las esencias objetivas de esos modos, que necesariamente están comprendidas en la idea” (TB, II, ap. 2, 1). Las esencias modales, mientras existen contenidas en los atributos, contenidas en Dios concebido bajo una cualidad determinada, son imposibles de distinguir: en Dios no hay diferencias.

En efecto, es imposible pretender que las esencias de modos no existentes se distingan extrínsecamente unas de otras –por ejemplo, según un criterio de movimiento y reposo que distinguía los cuerpos simples entre sí⁴⁷. Tal como sugiere Pierre Macherey, los verbos que Spinoza utiliza para describir la relación entre las esencias modales y la sustancia, en la que existen, *continere* y *comprehendere*, deben ser entendidos en su sentido más concreto: como evocando las representaciones de pertenencia y de integración, según el modelo de la relación entre continente y contenido⁴⁸. En este sentido, las esencias singulares, contenidas en su causa, no se distinguen entre sí ni tampoco de la sustancia en la que existen.

Esta doctrina que podríamos denominar de *la indiscernibilidad de las esencias* de los modos no existentes en la duración es, de alguna manera, coherente con la concepción spinozista de la esencia que expusimos al principio de este capítulo. Aparentemente, la esencia perfecta de una cosa sólo podría ser conocida en su singularidad una vez puesta en la existencia.

Sin embargo, nada se dice en la *Ética* de la doctrina de la indiscernibilidad de las esencias de los modos no existentes. A pesar de que el símil de la pared blanca resuena en el ejemplo antes citado del círculo y sus rectángulos (E II, 8, esc.), el texto de la *Ética* no extrae, al menos de manera explícita la misma conclusión. Al contrario, Spinoza asegura que “podemos tener ideas verdaderas de modificaciones no existentes; supuesto que, aunque no existan en acto fuera del entendimiento, su esencia está, sin embargo, comprendida en otra cosa, de tal modo que pueden concebirse por medio de ésta” (E I, 8, esc.2). Esto es confirmado en la segunda parte de la *Ética* en una proposición tan complicada como fundamental para nuestra investigación: “Las ideas de las cosas singulares –o sea, de

⁴⁷ En este sentido, Deleuze señala que en Spinoza los conceptos de *distinción* y *estar contenido* son opuestos (Ver Deleuze, *El problema de la expresión*, p. 206)

⁴⁸ Ver Macherey, II, p.85, nota 1

los modos— no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios” (E II, 8)⁴⁹.

Es cierto, como señala Vidal Peña⁵⁰, que la precisión terminológica de Spinoza no es elogiada en esta proposición. Podemos suponer acertado identificar la *idea infinita de Dios* con la idea de la esencia de Dios y de todo lo que se sigue de esa esencia, que existe necesariamente en Dios (E II, 3). Esta idea infinita y necesaria sería la representación de todo lo concebible y por tanto, de todo lo real: “de la misma necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)” (E I, 16). Ya en la primera parte de la *Ética* se hace referencia a una cierta autoconciencia de la sustancia que, por supuesto, está fuera del tiempo, y posee una idea de cada uno de los incontables modos que existen, existieron y existirán.

Según lo expuesto en la *Ética*, que creo debemos considerar como la obra que presenta el pensamiento maduro de Spinoza, las esencias modales son algo singular que existe comprendido en la sustancia, y cuya *idea* está también comprendida necesariamente en el entendimiento infinito con que Dios se piensa a sí mismo y a su obra.

Así como la existencia en la duración —desdoblada en la forma individual y la esencia actual— se corresponde con la esencia singular eterna inmanente a la sustancia, las esencias de modos no existentes encuentran en las ideas contenidas en la Idea de Dios que las representan, su correlato necesario. “En Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad” (E V, 22).

La discrepancia entre ambas obras, el *Tratado Breve* y la *Ética*, en un punto que, no siendo fundamental dentro del edificio ontológico, toca de cerca el problema de la individuación, parece irreconciliable. Ambos escritos acuerdan en que las esencias son singulares. Sin embargo no coinciden en la posibilidad de conocer las esencias como singulares, independientemente de la existencia del modo en la duración. Sin pretender aquí más que exponer el dilema, explicitando, como lo he hecho, algunas de sus implicancias, puedo recurrir a una interpretación ajena, en busca de alguna sugerencia que ponga un desenlace a este apartado.

El filósofo Gilles Deleuze concluye de los textos del *Tratado Breve*, que la distinción es tomada en el sentido de *distinción extrínseca*, y que el hecho de estar contenido en un atributo no excluye la posibilidad de que haya otro tipo de distinción entre las esencias de modos no existentes: una *distinción intrínseca*. “Todo hace pensar, escribe Deleuze, que una individuación por la existencia

⁴⁹ Esta proposición ya fue citada en el capítulo I, al hablar de la diferencia entre la esencia y la existencia en los modos de la sustancia. Sin embargo, el análisis de su significación y sus implicancias fue diferida hasta este momento.

⁵⁰ Spinoza, *Ética*, ed. Orbis, nota 5, p. 109

es insuficiente”⁵¹. Además, una distinción intrínseca parece ser necesaria: las esencias modales deben ser singulares en ellas mismas, aún cuando el modo no exista en la duración, y la individuación extrínseca debería suponer una intrínseca previa. Así pues, Deleuze encuentra, por medio de la referencia a la teoría de la distinción de Duns Scoto, una manera de individuar las esencias modales, al identificarlas con *grados determinados de intensidad*. “El atributo-cualidad permanece unívocamente lo que es, conteniendo todos los grados que lo afectan sin modificar la razón formal de ellos; las esencias de modos se distinguen pues del atributo como la intensidad de la cualidad, y se distinguen entre ellas como los diversos grados de intensidad”⁵². Las esencias serían, pues, partes intensivas o intrínsecas del absoluto: figuras de diferentes intensidades de blanco sobre una pared blanca.

Es probable que la solución de Deleuze sea aún más complicada que el problema planteado por Spinoza, especialmente porque, a mi entender, reduce la esencia eterna a la esencia actual. Decir que las esencias son grados de potencia es devolver la discusión al plano de la existencia. La potencia es, en el sistema spinozista, siempre potencia actuosa, potencia en acto; y no, como pretende esta interpretación, grado de potencia sin efectos ni manifestaciones que permanece en el seno de la sustancia.

Sin embargo, si aceptamos que esencia eterna y existencia –que incluye la forma individual y la esencia actual del individuo– son sólo dos maneras de contemplar la misma realidad, se podría intentar pensar la esencia eterna como la expresión del *conatus* desde el punto de vista de la eternidad, aunque sería correcto aclarar que es también la expresión eterna de la forma individual desde el punto de vista de la eternidad. Si esto fuese así, sería posible identificar las esencias eternas con expresiones de grados o relaciones no efectuadas, no actualizadas, que permiten no obstante ser individualizadas según una distinción que en nada se parece a una distinción extrínseca.

Se disculpará que abandone este problema sin resolverlo satisfactoriamente.

6. Esencia, existencia y potencia (breve recapitulación)

Un modo de la sustancia existe en la duración cuando un gran número de partes –simples o compuestas– se combinan unas con otras definiendo una relación constante que, considerada bajo el atributo extensión es una cierta relación de movimiento y reposo. Esta relación constituye la forma individual del modo: aquello que lo hace ser lo que es, aquello que permanece a través del cambio garantizando la identidad del individuo consigo mismo, aquello que, si desaparece implica la muerte del individuo como tal.

⁵¹ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 191.

⁵² *Ibid.*

Esa relación determinada que existe actualmente se traduce en actividad. Un modo existente es un grado de potencia; este grado se expresa en una relación; esa relación subsume una infinidad de partes que se encadenan temporalmente a esta esencia. Forma individual y *conatus* definen al individuo existente y no se distinguen realmente jamás.

Ahora bien, tanto la forma individual como el grado singular de potencia de cada individuo – esto es, la existencia en la duración del individuo– se corresponden con una esencia singular que permanece como una verdad eterna inmanentemente a su causa, la sustancia infinitamente infinita. Esta esencia singular puede ser conocida, según los textos de la *Ética*, por contar con una idea que es su correlato perfecto, incluida en el entendimiento infinito divino.

Existencia –desdoblada en potencia y relación definida por partes actuales– y esencia eterna de un individuo son diferentes maneras de concebir la misma realidad. Sin embargo, y a diferencia de la sustancia, existencia según una forma individual y un grado de potencia, y esencia singular no se implican mutuamente y por eso los individuos modales requieren de la causalidad externa encarnada en el orden común de la naturaleza y de la causalidad inmanente del absoluto.

Hasta aquí hemos examinado el problema del individuo y su relación con la totalidad en el plano de la ontología spinozista. Habiendo demostrado la realidad de los modos como entes finitos y singulares, y su positividad en tanto existentes en un ser absoluto del cual no pueden jamás desligarse, propongo pasar ahora a estudiar el problema en el plano ético-político –verdadero objetivo del pensamiento de nuestro filósofo. En efecto, Spinoza dedica la mayor parte de sus escritos a examinar la situación de ciertos individuos –los seres humanos– como modos. Se ocupa de cada uno de ellos en su relación con la totalidad y las leyes eternas de la naturaleza, pero fundamentalmente también con respecto al resto de los seres humanos.

CAPÍTULO 3

El ser humano: razón y sinrazón en el cosmos.

“A la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia” (E II, ax1), afirma Spinoza: sólo Dios existe *en sí*. Los seres humanos no son más que *modos* y, al igual que el resto de los seres finitos, existen en la sustancia como expresiones determinadas de la esencia absoluta.

Separados de la totalidad, la privación recubre a los modos singulares y los arroja a la agonía del no ser. Como partes de una totalidad, el ser de los modos es afirmación y perfección. Afecciones de la sustancia única que todo lo incluye dentro de sí, los hombres deben adaptarse a la extraña situación de ser un individuo singular y sin embargo estar atravesados por leyes invisibles que los hacen armonizar con el resto del universo y los amarran a la totalidad.

Al igual que todas las afecciones de la sustancia, y de acuerdo a lo establecido en el capítulo precedente, cada ser humano no es sino un individuo que, como tal, puede ser considerado de dos maneras: desde el punto de vista de la eternidad, como *inmanente* a la sustancia que lo causa, o como puesto en la *duración*, en relación con un lugar y un tiempo determinados, poseyendo un gran número de partes extrínsecas que se articulan unas con otras según una relación característica. Cada hombre posee, pues, una *esencia eterna* contenida en Dios, resultado de la productividad divina¹, y una *existencia* en la duración con un principio y un fin, consecuencia de la acción de otros modos, según cadenas causales infinitas. Doblemente efecto, el hombre no es la causa de su propio ser: *el ser humano no es una sustancia*.

Sabemos, también, que todo modo puesto en la duración puede ser desdoblado, a su vez, en dos capas que tampoco se distinguen realmente: una *forma individual* que define al individuo y permanece igual a sí misma mientras dure su vida, y una *esencia actual* que funciona como un principio interno de cohesión y hace que todas las acciones del individuo se encaminen a la preservación de esa forma individual según su grado de potencia propio².

Por último, y de acuerdo con la doctrina del *paralelismo* que establece que todo lo que sucede bajo un atributo encuentra su correlato en el resto de los infinitos atributos, sabemos que el ser humano se despliega expresivamente al infinito, es decir, que cada ser humano puede concebirse desde los infinitos puntos de vista que explican la esencia de Dios. Sin embargo, dada la limitación del acceso a dos atributos, sólo podemos conocer al ser humano como extenso y como pensante. Cada hombre

¹ “En Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad” (E V, 22).

² Ver cap. 2, secciones 1 y 2.

posee, pues, un alma y un cuerpo que no son sino –de nuevo– *dos maneras diferentes de concebir la misma realidad* (E III, 2, esc.). Es en este sentido que Spinoza puede declarar que “lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto” (E II, 11).

1. El alma y el cuerpo humanos

Basándose en el *paralelismo* necesario entre los atributos y en el hecho empírico de que se dan en el alma ciertas ideas que expresan las afecciones del cuerpo, Spinoza establece que esa cosa singular existente en acto que constituye principalmente el ser actual del alma humana es “un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto” (E II, 13). El ser humano se desdobra, pues, en un alma y un cuerpo. Todo lo que sucede en el cuerpo sucede al mismo tiempo en el alma, y viceversa.

La consideración del *objeto del alma* nos lleva nuevamente a la *Digresión Física*. Spinoza le dedica seis postulados exclusivamente al cuerpo humano, cuyo conocimiento es, sin duda, el verdadero objetivo de esa sección. “El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto” (E II, 13, post. 1). El humano es, pues, uno de los cuerpos *muy compuestos* que incluyen en sí individuos complejos de órdenes inferiores, que poseen *naturalezas* muy dispares: unos son fluidos, otros blandos y otros duros (E II, 13, post. 2)³.

Al poseer tal complejidad, y, por consiguiente, al agrupar cuerpos de naturalezas tan diversas, el cuerpo humano es afectado “de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores” (E II, 13, post. 3). En interacción permanente, los cuerpos se chocan, se aceleran, se detienen, se unen, se separan, se dividen. El cuerpo humano se encuentra, pues, constantemente expuesto a afectar a otros y ser afectado por otros –humanos o no–; y, justamente por poseer partes de múltiples características, los resultados de la interacción permanente pueden ser muy variados ya que “todas las maneras, explica Spinoza, en las que un cuerpo es afectado por otro, se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta” (E II, 13, lem. 3, ax.1). La variedad de combinaciones es amplísima: un mismo cuerpo es afectado de maneras tan diversas como diversas son las naturalezas de los cuerpos que lo mueven, y ese mismo cuerpo logra afectar de diversas formas a diferentes cuerpos que difieren en naturaleza. Al ser tan compuesto, al agrupar cuerpos complejos de naturalezas diferentes formados a su vez por una gran cantidad de cuerpos simples, el cuerpo humano es idóneo para ser afectado de formas muy diversas, y es apto, también, “para mover y disponer de cuerpos exteriores de muchísimas maneras” (E II, 13, post. 6).

³ Ver cap.2, p. 43

He señalado ya que cuerpo y alma no son sino dos maneras de concebir una misma realidad. El alma humana será, entonces, el correlato perfecto de este cuerpo compuesto de muchos cuerpos de diferentes naturalezas, que es el cuerpo humano. Spinoza excluye, de esta manera, toda posibilidad de interacción entre la mente y el cuerpo. “Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)” (E III, 2).

En tanto modo del atributo pensamiento y al igual que el resto de los modos finitos considerados bajo el atributo pensamiento, el alma humana es una idea pensante: la idea de un cuerpo existente en acto y correlato perfecto de éste. Así como el cuerpo humano posee una gran complejidad, el alma es un cúmulo de ideas, compuestas a su vez por ideas más simples, que se integran según un ordenamiento particular para dar origen al alma singular de un individuo. “Las ideas, escribe Spinoza, difieren entre sí como los objetos mismos” (E II, 13, esc.).

Ahora bien, un extraño axioma de la segunda parte de la *Ética* establece que “el hombre piensa” (E II, ax. 3)⁴. De acuerdo con el lugar que se ha atribuido al ser humano en el cosmos –el mismo que cualquier otro modo particular– el hecho de *pensar* que aquí se afirma no puede representar un privilegio de ningún tipo. Sin embargo, el axioma apunta a señalar una diferencia respecto del resto de los modos pensantes: sólo el alma humana es capaz de *formar ideas de sus ideas*, sólo el alma humana puede volverse sobre sí misma, puede reflexionar y llegar incluso a ser *autoconsciente*⁵.

Así como el cuerpo humano es un fragmento de *la faz del universo*, “el alma es una parte del entendimiento infinito divino” (E II, 11, cor.) –modo infinito inmediato del atributo pensamiento⁶. A

⁴ El hecho de que Spinoza afirme en un axioma que *el hombre piensa* ha suscitado algunas dificultades. En principio, según la arquitectura ontológica spinozista, debemos suponer que todo modo del atributo pensamiento es pensante, aunque en diversos grados. El problema reside, entonces, en determinar cuál es el alcance de este axioma. Vidal Peña (en Spinoza, *Ética*, ed. Orbis, Intro. y p.103, nota 3) sugiere que este axioma establece que el pensamiento humano es una dimensión del pensamiento que merece una consideración separada, y que descubre, sobre la bipartición extensión/pensamiento, una tripartición extensión/ pensamiento humano/ pensamiento en Dios. Sin embargo, de acuerdo con la posición antropológica que Spinoza sostiene, y que acabo de exponer, este pensamiento propiamente humano no puede significar una superioridad respecto del resto de los modos pensantes (Vidal Peña reconoce también esto). Por eso, este axioma suele interpretarse como la expresión de un hecho innegable: el ser humano sabe de sus ideas.

⁵ Cabe hacer aquí una distinción importante. Según Spinoza el ser humano puede formar ideas de sus ideas, puede ser autoconsciente de las operaciones mentales que realiza. Esta reflexión sobre las propias ideas juega un papel importantísimo en el método para encontrar la verdad expuesto en el TRE, donde se afirma que “el método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea” (TRE, § 38). Ahora bien, la autoconciencia permite a los seres humanos no sólo saber de sus ideas sino saber de sí mismos. Los seres humanos pueden tener conciencia de sí mismos, pueden saber qué son. Sin embargo, Spinoza reconoce que este conocimiento de sí es siempre imperfecto. “El alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que este existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo” (E II, 19) y unas proposiciones después, Spinoza escribe que “el alma humana no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo” (E II, 23) y que el conocimiento que el alma puede lograr del cuerpo es siempre inadecuado (E II, 24). Así pues, si el ser humano posee una autoconciencia siempre perfecta, su conocimiento de sí mismo es, la mayoría de las veces inadecuado –retomaré este tema al final del capítulo.

⁶ Recordemos que en la C 64 Spinoza califica al *entendimiento infinito* como modo infinito inmediato del atributo pensamiento, pero no ofrece un ejemplo para el modo infinito mediato, dejando abierta la posibilidad de

partir de este hecho ontológico, Spinoza establece los fundamentos de su teoría del conocimiento: “cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica a través de la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea. Y cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no sólo en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto que tiene también, a la vez que la del alma humana, la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma humana percibe esa cosa de un modo parcial o inadecuado” (E II, 11, cor)⁷.

Del hecho de ser una idea particular, es decir, un fragmento de una idea infinita, se desprenden dos consecuencias que se explicitan en el corolario de esa proposición⁸. En primer lugar, Spinoza enuncia *la condición ontológica de todo conocimiento posible*: el alma humana puede tener percepciones gracias a que Dios, considerado como constituyendo la naturaleza de esa alma, percibe⁹. Ahora bien, una percepción puede darse en Dios de dos maneras, ya sea en tanto que constitutivo solamente de la naturaleza del alma, ya sea en tanto que constitutivo de la naturaleza de esa alma singular y de la naturaleza de otras infinitas cosas. Cuando esto sucede, la percepción que se da en el alma individual es *confusa y mutilada*, pues esa idea que se da perfectamente en Dios que es infinito, sobrepasa en mucho al alma del ser humano. Una mente limitada no puede dar cuenta de las múltiples naturalezas involucradas en la idea como totalidad, no puede captar la totalidad de la cadena causal, sino que sólo logra percibir parcialmente ese encadenamiento infinito. Así pues, en segundo lugar, este corolario establece *la condición ontológica del conocimiento inadecuado*: la falta de adecuación entre el entendimiento divino y la exigua mente humana.

Martial Guérout sugiere agregar dos consecuencias más, que Spinoza no explicita, pero que se deducen *a contrario* de lo dicho¹⁰. En primer lugar, este corolario también indica que, cuando Dios percibe algo en tanto que constituye la naturaleza de alguna otra cosa, el alma *no percibe* esa idea. En segundo lugar, de la explicación del origen del conocimiento inadecuado, sabemos en qué casos el alma *conoce adecuadamente*: cuando Dios percibe una cosa en tanto que constituye solamente la naturaleza de esa alma, siendo la idea de la cosa que se da en esa alma, tan perfecta y total como lo es en Dios.

pensarlo por analogía con la faz del universo, su correlato en la extensión. La claridad terminológica falla, sin duda, en este punto.

⁷ También en TRE §73: “Y si, como parece a primera vista, pertenece a la naturaleza del ser pensante formar pensamientos verdaderos o adecuados, es cierto que las ideas inadecuadas sólo pueden surgir en nosotros de que somos partes de un ser pensante, cuyos pensamientos constituyen nuestra mente, unos en su totalidad y otros tan sólo en parte”.

⁸ En el análisis de este corolario sigo el comentario de Guérout (Guérout, t.2, p.120 y ss.).

⁹ El hecho de decir que *Dios percibe una idea* puede sonar extraño. Sin embargo esto significa únicamente sostener que una idea *existe en* Dios. En tanto que la esencia absoluta puede concebirse bajo el atributo pensamiento, es correcto decir que Dios es pensante y que Dios percibe ideas, pues forma necesariamente una idea de todo lo que se sigue de su esencia infinita (E II, 3).

¹⁰ Ver Guérout, t. 2, p. 125.

Cada una de las ideas que conforma el alma humana posee una singularidad que le es propia, así como cada uno de los individuos que son parte del cuerpo humano no pierde la proporción de movimiento y reposo que lo caracteriza. Ya sean ideas adecuadas o ideas inadecuadas las que compongan la mente del hombre, la *forma individual* del alma –que debemos pensar por analogía a la proporción de movimiento y reposo que caracteriza al cuerpo– permanece a través del cambio de estas ideas-parte¹¹.

Cuerpo y alma son, pues, dos expresiones diferentes de una misma realidad. Considerado bajo el atributo extensión, el ser humano es un cuerpo muy complejo y de muy diversas características, que está en constante interacción con el resto de los cuerpos extensos. Considerado desde el atributo pensamiento, el ser humano es un alma, la idea del cuerpo, conformada por diversas clases de ideas. El cuerpo humano es parte de la faz del universo; el alma es parte del entendimiento infinito de Dios. Y al mecanismo del cuerpo, que obedece necesariamente a las leyes de la física, corresponde un automatismo de la mente, siempre sujeta a las leyes del pensar (TRE, §85).

Sin ningún tipo de privilegio por sobre el resto de las criaturas, el ser humano existe en la duración según la misma ley que todo lo demás: el esfuerzo por la preservación de su propio ser con la máxima potencia posible.

2. El deseo

Por ser expresión afirmativa de la esencia divina, y por no contener en sí nada por cuya virtud pueda ser destruido, cada modo singular *se esfuerza cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser* (E III, 6). Se trata de lo que define la existencia de los modos como un principio interno de cohesión e individuación: su *conatus*, impulso vivificante, principio de todo movimiento, que Spinoza identifica con la *esencia actual* de la cosa misma (E III, 7). Cada modo particular posee un determinado grado de potencia que se corresponde con el grado de composición que posee; y es esa potencia la que lo distingue del resto, definiéndolo íntimamente.

En tanto modo particular existente en la duración, el ser humano también es vivificado por este impulso indefinido que obliga como una ley intrínseca a perseguir la supervivencia. Tanto el cuerpo humano como el alma se esfuerzan por preservar su forma individual y por aumentar la

¹¹ En este punto se percibe una cierta ambigüedad que conviene, al menos, explicitar. Spinoza establece que el alma del hombre es un modo pensante, una idea compuesta de muchas ideas. El alma humana es, pues, un sistema de ideas así como el cuerpo es un sistema de cuerpos más simples. Pero además, el alma posee la capacidad de reflexión que hace que pueda formar ideas de esas ideas que la constituyen. Estas ideas de las ideas no se diferencian de las ideas que representan: así como el cuerpo y el alma son una misma cosa concebida bajo el atributo extensión o bajo el atributo pensamiento, “la idea del alma y el alma, escribe Spinoza, son una sola y misma cosa, concebida bajo un solo y mismo atributo, a saber, el del pensamiento” (E II, 21, esc.).

potencia con que realizan este esfuerzo¹². Pero dijimos que existe en el hombre una particularidad: *el hombre piensa*, el hombre puede reflexionar sobre sus ideas y, de esta manera, ser consciente de sí. “El alma, escribe Spinoza, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo” (E III, 9). Por eso, la esencia actuosa del hombre, es denominada *voluntad* (*voluntas*) cuando se refiere al alma sola, *apetito* (*appetitus*) cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, y *deseo* (*cupiditas*) en cuanto que el hombre *sabe* de su esfuerzo por perseverar en el ser (E III, 9, esc.). *Voluntad*, *apetito* y *deseo* son simplemente tres palabras que refieren a una misma realidad: la esencia actual del hombre.

El deseo es, entonces, la fuerza interior de donde surgen todos los movimientos que agitan al ser humano¹³. Este impulso primitivo se encuentra al principio de todas las manifestaciones del ser humano –ya se trate de la formación de ideas adecuadas o inadecuadas como de cualquier transformación en el ámbito de la corporalidad.

El hombre es consciente de sus apetitos: *el hombre desea*. La capacidad del alma humana de formar ideas de sus ideas¹⁴, abre la posibilidad de conocer esta fuerza que la constituye íntimamente. Pero, como señala Macherey¹⁵, la conciencia que acompaña las manifestaciones mentales del *conatus* no constituye, de ninguna manera, su *condición*, ya que el deseo posee, tanto en el alma humana como en cualquier otro modo, la forma de un impulso y no de una intención apoyada sobre la representación anterior de su objetivo. Es pues, el impulso espontáneo del *conatus* el que explica la conciencia y no al revés: “queda claro, escribe Spinoza, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apeteceemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceemos y deseamos” (E III, 9, esc.).

El deseo, esencia del hombre, tampoco debe interpretarse como *carencia*, anhelo, impulso de salir a buscar lo que no se posee. El deseo es el grado de potencia con que cada hombre se esfuerza por vivir. En el hombre, el *conatus* se desdobra en potencia corporal de afección y de acción, y en potencia anímica de pensar. El dinamismo de la realidad se plasma, en la dimensión de la realidad humana, en un deseo ontológico que jamás se satisface pues no persigue un objeto o un estado particulares. El

¹² Deleuze señala esta doble determinación del *conatus* citando como justificación de la primera determinación –perseverar en el ser– E IV, 39 que dice “es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento”. Para justificar la segunda determinación –aumentar la potencia con que se persevera en el ser– remite a E IV, 38: “aquello que propicia que el cuerpo humano sea afectado de muchísimos modos, o aquello que le hace apto para afectar de muchísimos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos, de muchísimas maneras; y, por el contrario, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello” (Deleuze, *Spinoza, filosofía práctica*, p. 130).

¹³ Para un excelente análisis del concepto de deseo en la *Ética* de Spinoza, remito al artículo de Eugenio Fernández “El deseo, esencia del hombre”.

¹⁴ Ver E II, 19 y 23.

¹⁵ Véase Macherey, t. III, p. 96.

deseo no se agota hasta la muerte del individuo. Además, por ser la esencia de lo efectivamente existente, por ser reales sus efectos, el deseo no pertenece al orden de lo posible sino que instaura un nuevo orden del hacer y del poder, como un verdadero *principio de realidad*¹⁶.

Al transformarse en la esencia actuosa del ser humano, el deseo pierde, en el sistema spinozista, el estigma de zona oscura del alma, y se desprende de la mirada sospechosa de filósofos y los elogios sentimentales de literatos para convertirse en principio ético que guía la vida de cada individuo y, por supuesto, de la sociedad. En efecto, Spinoza identifica el *derecho natural* de cada individuo con su potencia misma¹⁷. “Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa” (TTP XVI, p.189).

En virtud de su derecho natural todos los seres vivos realizan las acciones que su *conatus* les impone y que su potencia propia les permite. Así como en virtud de un derecho natural supremo los peces más grandes se comen a los más chicos (*Ibid.*), el ser humano sigue sus inclinaciones: “cada cual, escribe Spinoza, existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia, y toma venganza, y se esfuerza en conseguir lo que ama y en destruir lo que odia” (E IV, 37, esc.2). El derecho natural de cada uno se extiende, pues, hasta donde llega su poder propio.

La *ley del deseo* conducirá al hombre hacia la maximización de su propia potencia; y encontrará que esta conquista coincide no sólo con la virtud¹⁸ y la felicidad¹⁹ sino también con la racionalidad y la formación de un Estado donde los hombres vivan pacíficamente²⁰.

3. Afectos e ideas: acción y pasión en el hombre

Categoría ontológica central en el sistema, el *deseo* representa la esfera donde la condición esencial del hombre como individuo se enlaza con la dinámica de los afectos, y, por medio de ésta, con

¹⁶ Ver E. Fernández, “El deseo, esencia del hombre”, p. 140.

¹⁷ La justificación ontológica del derecho natural es análoga a la de la potencia. En el TP leemos: “Pues, como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es otra cosa que su mismo poder, considerado en cuanto absolutamente libre, se sigue que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar. Ya que el poder por el que existe y actúa cada cosa natural, no es sino el mismo poder de Dios, el cual es absolutamente libre” (TP II, §3).

¹⁸ “El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud” (E IV, 22, cor.).

¹⁹ “La felicidad (...) es la virtud misma” (E V, 42).

²⁰ La cuestión de la formación del Estado será propiamente tratada en el próximo capítulo.

la imaginación, la razón, y, sin duda, con el proyecto político de Spinoza²¹. El deseo introduce al ser humano en una nueva dimensión. La conciencia de los propios impulsos abre la posibilidad de intervenir en la propia conducta: ley interior que impulsa al ser humano indefinidamente en el tiempo y contra la cual le es imposible conducirse, el deseo instaura la verdadera condición ética del hombre. En este sentido podemos entrever su carácter dual expresado en la *Definición de los afectos*, apéndice a la tercera parte de la *Ética*. “El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella” (E III, *Def. de los afectos*, def. 1).

Esta definición recoge, en primer lugar, lo ya establecido: *el deseo es la esencia del hombre*, la naturaleza humana es esencialmente deseante, es acción pura, impulso vivificante que se sabe a sí mismo. Podemos interpretar, con Macherey²², que en este punto Spinoza ha querido llamar la atención sobre el hecho de que el deseo, que gobierna las acciones humanas, que es acción pura, no se encuentra fijado de antemano sobre ningún *objeto* en particular. Si es la esencia actual del hombre, es porque no se encuentra ligado, al menos *a priori*, a ningún objetivo puntual; es un deseo errante que espera las formas concretas de su realización, sus diferentes motivaciones: *una afección cualquiera* que se da en la esencia del hombre.

En la explicación que sigue a la definición citada, Spinoza escribe: “por afección de la esencia humana entendemos cualquier aspecto de la constitución de esa esencia, ya sea innato o adquirido, ya se conciba por medio del solo atributo del pensamiento, ya por el de la extensión, ya se refiera, por último, a ambos a la vez” (E III, *Def. de los afectos*, def. 1, expl.). La clave para comprender a Spinoza en este punto, reside en interpretar qué entiende por la *constitución* de la esencia humana. Pierre Macherey²³, que traduce la palabra latina *constitutio* por “état”, señala que la *constitución* o *estado de la esencia* consiste en todas las disposiciones corporales o mentales del ser humano, sin excepción. Ya correspondan a los rasgos permanentes de su carácter o sean los efectos accidentales de un encuentro con otros seres, estas disposiciones afectan al hombre de tal manera que consiguen inclinar sus deseos en una dirección determinada, fijándolo sobre un objeto particular.

El *deseo esencia* nos conduce, pues, al *deseo afecto*. El primero, constitutivo del ser humano, representa la ley invariable que gobierna la vida de todo ser viviente y que en el hombre posee la peculiaridad de *saber de sí*. El segundo, el deseo que es un afecto, es siempre particular y se encuentra en relación con las condiciones empíricas de su realización en el mundo. El deseo esencia es la condición de posibilidad del deseo afecto; el deseo particular pone un contenido concreto,

²¹ El deseo en Spinoza es tanto la esencia misma del hombre como uno de los tres afectos principales, junto con la alegría y la tristeza. A continuación intentaré mostrar la relación y la diferencia entre estos dos conceptos fundamentales. Sin embargo, no pretendo profundizar en este problema.

²² Ver Macherey, III, p. 104.

²³ Ver *Ibid.*, p. 111.

enormemente variable –dependiente en gran medida de las afecciones físicas y de las ideas que conforman al individuo en un momento dado– en esa inclinación esencial que es el individuo²⁴.

Así pues, el deseo, que impulsa todos los movimientos del alma y del cuerpo de cada ser humano sin importar las direcciones que éstos sigan, se transforma en la figura central de la afectividad. Al erigirse en fundamento de todos los otros afectos humanos, el deseo es el afecto primario por excelencia (E III, 11, esc.)²⁵.

“Por afectos, escribe Spinoza, entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” (E III, def.3). Los afectos del alma y del cuerpo tienen efectos directos sobre la potencia con que cada individuo persevera en su ser. Los afectos son, pues, *transiciones* en las que el individuo pasa de una mayor perfección a una menor o al revés; no se trata de modos representativos sino de modos que *se experimentan*²⁶.

A lo largo de su vida, un individuo es afectado de múltiples maneras por el mundo exterior, dando como resultado también múltiples vivencias: ciertos encuentros le provocarán un aumento en la potencia de obrar; otros lo afectarán negativamente haciendo que su poder disminuya. En el primer caso, el individuo experimenta *alegría* –afecto por el cual el alma pasa a una mayor perfección, al aumentar la potencia de obrar. En el segundo, padece *tristeza* –afecto que implica una disminución en la potencia y por consiguiente un pasaje a una menor perfección (E III, 11, esc). La alegría *aumenta el deseo*, expandiendo la potencia del individuo. La tristeza *inhibe el deseo*, paralizando al ser humano, volviéndolo incapaz de actuar, sólo de *reaccionar*. Deseo, alegría y tristeza constituyen los tres *afectos primarios* (E III, 11, esc.) a partir de los que Spinoza construye una fina geometría de la vida afectiva.

Ahora bien, Spinoza establece que “los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados afectos del ánimo, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc.” (E II, ax.3). Se ha señalado que, por el hecho de ser fragmentos

²⁴ Es en este punto en que esencia y vida afectiva se entrelazan, donde debe buscarse la clave de la comprensión racional de lo que aparentemente carece de todo orden y lógica en la vida humana. El deseo restituye a la vida afectiva su fundamental unidad, sometiéndola a la determinación dinámica del *conatus*. El impulso que trabaja por detrás de todo afecto del alma es el mismo: el esfuerzo por perseverar en el ser. Las diferentes manifestaciones concretas pueden, sin embargo, aparecer como alejadísimas de este impulso primordial; pero eso se debe siempre a que el hombre se encuentra afectado, tanto en su mente como en su cuerpo, por causas exteriores que *alienan* su deseo, haciendo que el resultado de sus acciones no coincida con la verdadera meta, la supervivencia. (Esta es también la interpretación de Macherey, t. III, pp. 114 y ss.). El fumar compulsivamente, o cualquier otro vicio, es un excelente ejemplo: el deseo que inclina al hombre a fumar encuentra su fundamento en su esencia actual, que lo determina al movimiento, a la búsqueda; sin embargo, son causas exteriores –como el efecto del tabaco en el cerebro– lo que canaliza ese impulso primigenio en *ganas* de fumar. Y el resultado de esta acción va en contra, sin duda, del verdadero objetivo del *conatus*.

²⁵ Como mostraré enseguida, alegría y tristeza –los otros dos afectos que junto con el deseo conforman los tres afectos primarios postulados por Spinoza– no son sino *variaciones* del deseo.

²⁶ Ver Deleuze, *Spinoza, filosofía práctica*, art. “afecciones-afectos”.

limitados de un ser infinito, los seres humanos cuentan en su mente con ideas mutiladas, confusas, oscuras: las ideas *inadecuadas*. Pero, también por ser parte de un ser infinito, pueden llegar a acceder a una idea completa, verdadera, clara, tal como existe en el absoluto: las ideas *adecuadas*²⁷. Así, según qué tipo de idea presupongan, los afectos se distinguen en *pasiones* o *acciones*: “nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras” (E III, 1).

Spinoza define las nociones de *obrar* y *padeecer* de la siguiente manera: “*obramos* cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos *causa adecuada*; es decir, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padeecemos*, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino *causa parcial*” (E III, def.2)²⁸.

Nada existe, en el universo spinozista, de lo que no se siga algún efecto (E I, 36); expresiones parciales de la potencia infinita de Dios, ningún modo permanece aislado, ningún modo puede separarse del organismo perfectamente armonizado de la totalidad. Sin embargo, Spinoza encuentra dos maneras en que las cosas finitas pueden ser causas y efectos unas de otras: “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 III, def.1). No es difícil comprender que algo es *causa adecuada* de algún evento en el mundo cuando lo genera por sí mismo, sin la concurrencia de ningún otro modo; y que cuando varias cosas se combinan para causar cierto evento, entonces cada una de ellas, tomada por separado, es sólo *causa inadecuada*... a pesar de que consideradas en conjunto, como si conformaran un individuo compuesto, sean de hecho su causa total.

Obrar es, entonces, ser causa adecuada; mientras que padeecer es ser causa parcial. Un individuo actúa cuando es la causa total de lo que sucede en él o fuera de él. Un individuo padece, en cambio, cuando sucede algo que no es un efecto de sí sólo, sino que implica otras causas concurrentes para generar el efecto.

“El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo” (E III, 9). Sin embargo, ni el esfuerzo por continuar existiendo ni la potencia con que se realiza ese esfuerzo, son indiferentes al tipo de ideas que predomina en la mente. Los conceptos de acción y

²⁷ Ver arriba, pp. 58-59

²⁸ La oposición padeecer-obrar, definida en la tercera parte de la *Ética*, es central en el desarrollo de la argumentación de esta obra, ya que los conceptos de acción y pasión son el nexo que une las dimensiones ontológica y gnoseológica del ser humano con su dimensión ético-política.

pasión –causa adecuada y causa inadecuada– se aplican a las ideas para expresar la diferencia entre afectos pasivos y activos. Sin embargo, Spinoza aplica estos conceptos de acción y pasión también a *las ideas mismas*, con independencia de los afectos que motiven.

Estrictamente, una idea es definida como “un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante” (E II, def. 4); una idea es, entonces, el resultado de cierta actividad intelectual de que el alma humana es capaz. Spinoza aclara que prefiere el término *concepto* más que *percepción*, pues este último parece indicar que el alma padece por obra del objeto. Al percibir, el alma permanece pasiva, mientras que al formar conceptos, propiamente *ideas*, el alma es activa (E II, def. 4, expl.). Esta distinción a partir del criterio de la actividad o pasividad anímicas anticipa la principal diferencia entre las ideas adecuadas del entendimiento y las ideas inadecuadas de la imaginación que dependen de la afección de cuerpos externos sobre el cuerpo propio. Sin embargo, Spinoza olvida pronto la precisión técnica y denomina *ideas* tanto a unas como a otras, y utiliza el verbo *percibir* también para ambas²⁹. “El alma, escribe Spinoza, está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene, y, por el contrario, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene” (E III, 1, cor.). Actuar y aumentar la propia potencia; o padecer y ser esclavo del azar. Esta es la disyuntiva ante la cual el hombre, modo finito de la sustancia, es abandonado.

Las dos clases de ideas que constituyen el alma humana, se dividen en tres géneros de conocimiento: *imaginación*, *razón* y *ciencia intuitiva* (E II, 40, esc.2). Las ideas inadecuadas, única fuente de error en el alma, pertenecen exclusivamente al primer género, mientras que el segundo y el tercero incluyen sólo ideas adecuadas (E II, 41 y 42).

4. El hombre racional: entendimiento y ciencia intuitiva

Así como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas, la verdad es norma de sí misma y de lo falso (E II, 43, esc.). La verdad es un hecho mental que no puede pasar desapercibido: “quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de eso que conoce” (E II, 43). Saber y saber que se sabe no son momentos diferentes³⁰. La mente humana es, frente a su conocimiento verdadero, siempre transparente a sí misma.

Junto con este rechazo de todo criterio de verdad y de falsedad exterior a las ideas mismas, Spinoza niega la voluntad –aquella facultad a la que Descartes había adjudicado la función de afirmar

²⁹ Allison, señalan una ambigüedad en la concepción spinozista de la idea. El autor encuentra tres maneras mutuamente excluyentes en que Spinoza caracterizaría una idea. Las ideas serían, en primer lugar, actos mentales de concebir; en segundo lugar, proposiciones, es decir, contenidos que representan algo con verdad; en tercer lugar, correlatos mentales de estados físicos, desprovistos de todo carácter activo y sin contenido proposicional alguno (Allison, pp. 87 y 88).

³⁰ Ver TRE, § 35.

o negar ideas como verdaderas o falsas³¹. Las ideas ya no requieren un posterior acto de juicio que las afirme o las niegue. *Las ideas no son cuadros mudos*, dice Spinoza (E II, 49, esc.). Tener una idea es juzgar acerca de ella.

Spinoza presenta la *razón* o *segundo género de conocimiento* como el modo de conocer que permite al ser humano formar *nociones comunes* o ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (E II, 40, esc. 2)³². Se trata, pues, del ámbito del conocimiento verdadero, *sin peligro alguno de error* (TRE, § 29).

Como señala Rábade Romeo, la razón constituye el conocimiento demostrativo³³, brindando al ser humano la posibilidad de aprehender principios de valor universal a partir de los cuales hacer generalizaciones y lograr una comprensión científica del universo. Estos principios sobre los cuales se fundan los razonamientos son ciertas propiedades generales comunes a todas las cosas, que se encuentran igualmente en la parte y en el todo (E II, 37 y 38). Spinoza las denomina *nociones comunes*.

Las nociones comunes permiten al ser humano conocer la naturaleza de los cuerpos y de las ideas como modos particulares, aprehender las reglas universales que rigen esos procesos, y descubrir la diferencia entre la verdad y la falsedad (E II, 42). Pero, fundamentalmente, la razón permite al ser humano vislumbrar la realidad tal como es en sí, ya que “es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad” (E II, 44, cor. 2). El conocimiento racional conoce las cosas como son, necesarias y perfectas; destruyendo, así, la ilusión de la contingencia (E II, 44). Las demostraciones, escribe Spinoza, “son los ojos del alma” (E V, 23 esc.).

A pesar de representar un estadio fundamental en el progreso del conocimiento humano, las nociones comunes de la razón poseen una gran deficiencia: “aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular” (E II,

³¹ Según Descartes, dada una idea en la mente, la voluntad es libre de afirmarla, negarla o no pronunciarse. El conocimiento se alcanza, pues, propiamente en el momento del juicio. Esto explica el error como efecto de esta facultad humana, desvinculando a Dios del asunto. Siendo el entendimiento del hombre limitado en las cosas que puede conocer y siendo la voluntad una facultad ilimitada, suele ésta ir más allá y juzgar respecto de lo que no se conoce de manera suficiente, sin estar racionalmente autorizada. Spinoza, en cambio, subsume el juicio en las ideas mismas, y las señala como el ámbito del conocimiento acabado (Ver Descartes, *4ta. Meditación*). Sin embargo, es la voluntad que juzga la que Spinoza rechaza, pero no el *querer*. Vimos que la *cupiditas*, el deseo, es extraído del ámbito de lo voluntario y asimilado en el sistema spinozista nada menos que a la esencia del hombre. Y Spinoza conserva el término *voluntad* para denominar ese esfuerzo por perseverar en la existencia cuando éste se refiere al alma sola.

³² Respecto de la caracterización del segundo género de conocimiento, encontramos una gran diferencia entre lo expuesto en la *Ética* y en TRE (§29). La diferencia reside en que mientras el primer texto, que aquí seguimos principalmente, ubica la razón en el plano del conocimiento adecuado, el TRE la presenta como un conocimiento no adecuado. Rábade Romeo propone explicar la divergencia atendiendo al sentido que Spinoza atribuye al término *adecuado*, ya que en la *Ética* es sinónimo de verdadero, mientras que en el TRE se contrapone en rigor a la simple verdad (Ver Rábade Romeo, pp. 45-46).

³³ Ver Rábade Romeo, p. 47.

37). La razón conoce las cosas tal como son en sí, pero siempre de una manera mediata, a través de ideas generales. La razón no se enfrenta nunca a lo singular –privilegio del *tercer género* de conocimiento³⁴.

La *ciencia intuitiva* corona el conocimiento humano al representar el acceso instantáneo e inmediato a la esencia eterna e infinita de la sustancia y de todo lo que se sigue de ella (E II, 40, esc.2). Gracias al tercer género de conocimiento el ser humano reconoce a todo individuo como un modo que existe en la sustancia; pero no lo hace como la razón, que accede a este conocimiento a través de cadenas demostrativas y principios universales, sino directamente y sin mediación. Respecto de la superioridad del tercer género de conocimiento, casi hacia el final de la *Ética*, Spinoza declara que “aunque en la parte primera he mostrado, en general, que todas las cosas (y consiguientemente, el alma humana) dependen de Dios tocante a la esencia y la existencia, con todo, aunque aquella *demostración* sea legítima y esté al abrigo de toda duda, no afecta a nuestra alma del mismo modo que cuando concluimos eso mismo *a partir de la esencia misma de una cosa cualquiera singular*, que decimos depende de Dios” (E V, 36, esc.; subrayado mío). Evidentemente, aunque tanto la razón como la intuición intelectual descubren la verdad y acceden a la realidad tal como es en sí, el conocimiento intuitivo tiene un efecto diferente en el alma³⁵.

Aunque las cosas que los hombres logran conocer intuitivamente son muy pocas, el tercer género de conocimiento debe ser usado en grado sumo (TRE, § 29) pues constituye, según Spinoza, “el supremo esfuerzo y la suprema virtud del alma” (E V, 25).

Las ideas adecuadas, ya lo dijimos, son ideas perfectas y completas que se forman en el alma en virtud de su sola potencia de pensar. Por eso, *pensar una idea adecuada es actuar*.

Una *noción común* surge en la mente *a partir* de la experiencia sensible acumulada, pero su formación no *depende* de la aparición de objetos sensibles sino que la mente se determina “*de un modo interno* a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones” (E II, 29, esc.; subrayado mío). También la captación de una esencia es una acción del individuo, pues el poder de pensar del alma basta para explicar la existencia de una idea tal en la mente: nada fuera de la mente puede causar la aprehensión de la esencia absoluta de la sustancia ni de todo lo que en ella existe. Las ideas adecuadas,

³⁴ Podría objetarse aquí que los axiomas de la primera parte de la *Ética* muestran lo contrario. Sin embargo, los axiomas a lo largo de la *Ética* expresan siempre principios generales, como “todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa” (E I, ax.1) o “una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella” (E I, ax.7). Las definiciones, por el contrario, sí tratan de lo particular y, en este sentido, deben interpretarse como productos de la intuición intelectual.

³⁵ El conocimiento verdadero de la sustancia, logrado a través de la intuición intelectual, consiste en el conocimiento de las cosas particulares en su singularidad y en su unión con la totalidad. Es en este doble aspecto de la realidad de los modos en donde se funda el peculiar monismo spinozista: la diferencia es necesaria, tan necesaria como la unificación. El hecho de que el conocimiento más perfecto aprehenda el universo tal como es, como una pluralidad unificada, confirma tanto la necesidad de la individuación –defendida en el capítulo 2– como la necesidad de que todo lo existente remita a la positividad de la totalidad como condición de su realidad, concluida en el capítulo 1.

ya sean nociones comunes de la razón o esencias eternas de la ciencia intuitiva, son acciones del alma, porque dependen exclusivamente de su potencia de obrar e implican un aumento en esa potencia. El alma humana es causa adecuada de sus ideas adecuadas.

Ahora bien, las acciones del cuerpo que constituirían los correlatos corporales de las ideas adecuadas son, sin embargo, difíciles de determinar. Como señala Spinoza, la gente está persuadida de que el cuerpo obra muchas cosas que dependen exclusivamente de la voluntad del alma pero “nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo” (E III, 2, esc.). Sin embargo, alma y cuerpo son una y la misma cosa y siempre que uno actúa el otro lo hace también, en simultaneidad perfecta. Spinoza no puede, entonces, sino declarar su propia ignorancia respecto de lo que el cuerpo puede obrar en virtud de las solas leyes de su naturaleza: “los sonámbulos, dice, hacen muchas cosas que no osarían hacer despiertos” (E III, 2, esc.).

Pero además de ser en sí mismas acciones, las ideas adecuadas motivan, a veces, afectos³⁶. Los afectos que se basan en ideas adecuadas de la razón o la intuición intelectual son siempre activos (E III, 3) y, por tanto, únicamente pueden implicar un aumento en el deseo del individuo: “de todos los afectos que se refieren al alma en cuanto que obra, escribe Spinoza, no hay ninguno que no se remita a la alegría o al deseo” (E III, 59). Cuando un ser humano es causa adecuada de sus ideas surgen en él afectos que remiten únicamente al deseo o la alegría, provocando un aumento en la potencia de obrar de su alma y de su cuerpo; volviéndolo más potente para permanecer en la vía de la acción y no hundirse en la pasividad de la inadecuación y en el azar de las emociones. Por lo demás, “el deseo que nace de la razón no puede tener exceso” (E IV, 61), pues el deseo que se engendra en el hombre en la medida en que obra es su esencia misma en tanto busca su utilidad determinándose a realizar aquello que concibe adecuadamente por medio de su sola esencia (E IV, 61, dem.).

Se comprende mejor ahora en qué sentido la intuición intelectual es, para Spinoza, la *suprema virtud* del ser humano. Quien conoce las cosas según este género, escribe Spinoza, pasa a la *máxima perfección humana*, y experimenta “el mayor contento (*acquiescentia*) posible del alma” (E V, 27 dem.). Pues del tercer género de conocimiento –que logra comprender la realidad como una pluralidad de modos particulares unificados en una totalidad absoluta que los abarca y les da vida– brota un *amor intelectual*, que encuentra en Dios y todas las criaturas, su eterno y único objeto (E V, 33).

5. El hombre irracional: la imaginación

Según el escolio de la proposición 40 de la segunda parte de la *Ética*, el primer grado de conocimiento, o *imaginación*, comprende dos modalidades: la *experiencia vaga* y el conocimiento

³⁶ He señalado que todo afecto supone una idea, pero no toda idea motiva siempre un afecto. (ver E II, ax.2).

adquirido por medio de *signos*. La experiencia vaga se caracteriza por depender del orden azaroso de aparición de los cuerpos que afectan al sujeto percipiente (E II, 29, esc.). El acto de percibir no es guiado por el entendimiento, no sigue un orden deductivo o demostrativo, sino que es impuesto caprichosamente por los cuerpos externos cuyos movimientos son impredecibles. El conocimiento mediante signos, segunda variante, consiste en traer a la mente una imagen valiéndose de palabras habladas u otro tipo de signos arbitrarios. A partir de la experiencia repetida de la conjunción del objeto y el signo, al percibir efectivamente el signo, la mente recupera la representación recordada de la cosa que el signo significa (E II, 18 esc.). Lo que ambas modalidades tienen en común, permitiendo que sean agrupadas bajo la denominación general de *imaginación*, es la dependencia respecto del cuerpo: las ideas de la imaginación son los *correlatos anímicos* de las afecciones que el cuerpo recibe de otros modos extensos.

Sabemos que el alma es la idea de una cosa singular existente en acto, esto es, de un cuerpo individual que existe en la duración. El cuerpo humano, por estar compuesto de partes de muy distintas naturalezas, puede ser afectado de muchas maneras diferentes. Ahora bien, “cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de ésta y le imprime una suerte de *vestigio* del cuerpo externo que la impulsa” (E I, 13, post.5 –subrayado mío). Este vestigio, que refleja la naturaleza del cuerpo externo tanto como la disposición del cuerpo humano al momento de ser afectado y se imprime con fuerza en el cuerpo es lo que Spinoza denomina unas proposiciones más adelante, *imagen* (E II, 17, esc.). Dichas imágenes son, pues, puramente físicas y ocurren en el ámbito corporal. Pero, como en virtud del *paralelismo* se da en el alma conciencia de todas las afecciones que el cuerpo recibe, el alma posee necesariamente ideas que representan a cada una de ellas. Estas ideas de imágenes corporales, o *imaginaciones*³⁷ son confusas e *inadecuadas*. Pues no dependen de la sola potencia de pensar del alma en que ocurren, sino que implican, pero no explican, una multitud de causas.

Sin embargo, la mente humana que percibe una afección de su cuerpo no se contenta con la información que esta idea le provee acerca de las naturalezas de los cuerpos involucrados. A partir de esa conciencia de que su cuerpo es afectado, la mente afirma la *existencia en acto* del cuerpo externo cuya naturaleza esta envuelta en la idea de la afección y que la causa (E II, 17). Asimismo, puede suceder que la idea que representa una determinada imagen corporal se actualice en la mente por otros medios además de la acción efectiva del cuerpo exterior. El alma, que tiene conciencia de la idea de esa afección, sigue afirmando la existencia actual de ese cuerpo cuya naturaleza es implicada por esa

³⁷ Deugd señala el empleo por parte de Spinoza del término “imaginación” en dos sentidos, pero referido a lo que en el fondo es un único fenómeno. En primer lugar, lo utiliza en un sentido muy amplio, haciéndolo corresponder con “conocimiento del ámbito de la experiencia sensible”. Este es el uso que puede denominarse tradicional, al menos hasta su época histórica. Pero también habla de la imaginación en un sentido menos general. También emplea este término cuando explica detalladamente el proceso de la percepción sensorial. Así pues, “una imaginación” es en este caso una idea que es el correlato mental de una modificación del cuerpo causada por otro cuerpo (Ver Deugd, p.199).

idea sensible. “El alma, escribe Spinoza, podrá considerar como si estuviesen presentes aquellos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez, aunque los tales no existan ni estén presentes” (E II, 17, cor), pues la modificación causada por el cuerpo exterior subsiste en los órganos sensoriales como una imagen.

Las ideas imaginativas no se siguen exclusivamente del poder de pensar del alma en que se dan, sino que infinitas causas que permanecen desconocidas concurren para producirlas: el alma *padece* al imaginar³⁸. A nivel corporal, toda afección implica pasividad. Cuando un cuerpo es afectado por otro cuerpo que lo embiste, imprimiéndole una huella según sus características, éste cuerpo padece, pues la afección que ha recibido no es un efecto exclusivo de sí mismo, sino que requirió la contribución de otro cuerpo. Así pues, las ideas imaginarias que son los correlatos anímicos de estas afecciones corporales pueden denominarse *pasiones*³⁹.

Las ideas *inadecuadas* de la imaginación no son absolutas ni perfectas. Signos de la precariedad del conocimiento humano y prueba concreta de que los hombres son sólo pequeñas partes de un todo pensante que no pueden siempre abarcar, estas ideas son oscuras y confusas. Las ideas inadecuadas, como las adecuadas, se afirman en la mente; sin embargo, carecen del sentimiento de la certeza; aparecen de manera aislada, sin dar cuenta de la cadena causal en la que se inscriben: “como conclusiones sin premisas” (E II, 28, dem.). Spinoza señala que las ideas inadecuadas son la única causa de la falsedad en el alma (E II, 41).

Sabemos que todas las ideas en Dios son verdaderas. Las ideas inadecuadas solo poseen realidad en las mentes individuales, pero ontológicamente no son más que fragmentos de ideas verdaderas. En este sentido, Spinoza afirma que “en las ideas no hay nada positivo en cuya virtud se digan falsas” (E II, 33), pues “la falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas” (E II, 35). La falsedad se da en las ideas sólo en cuanto que referida a un alma humana individual que conoce confusamente. Y, como ya mostré, *la privación no es el acto de privar* (C 21). Así pues, a pesar de implicar la falsedad, las ideas inadecuadas no se identifican con ella. “Las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle

³⁸ Es evidente que este tipo de conocimiento, aunque imperfecto, no es en lo más mínimo inútil, ya que a él pertenecen casi todas las cosas que tienen que ver con la vida. Además, el hecho de que la imaginación vuelva al alma pasiva y que, como ya dijimos, sea el origen de los afectos pasionales que tornan al hombre esclavo de causas exteriores, es inevitable. El ser humano posee una parte irracional, pasiva y esclava que no puede jamás anular por completo.

³⁹ La idea oscura y confusa de un objeto sensible, por ejemplo, la idea que representa una manzana, no puede jamás surgir en el alma independientemente de la afección efectiva, presente o pasada, de un cuerpo exterior –la manzana– sobre el cuerpo del sujeto que percibe. La idea de manzana depende, pues, en parte de la potencia pensante del alma pero fundamentalmente de una afección corporal.

presentes” (E II, 17, esc). El alma irracional no es en sí misma falsa, pues percibe las modificaciones de su cuerpo tal como son: como modificaciones donde se encuentran confundidas la naturaleza de ese cuerpo exterior y la naturaleza del cuerpo propio⁴⁰. El error sólo sobreviene a partir de la afirmación ciega de la existencia de cosas cuyas naturalezas se perciben confusamente.

Spinoza ofrece un buen ejemplo: “cuando miramos el sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino 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 está cerca; en efecto, no imaginamos que el sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque la esencia del sol, en cuanto que éste afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese cuerpo nuestro” (E II, 35, esc.). Los hombres poseen dos ideas del Sol: una idea imaginativa obtenida mediante la percepción sensible y otra idea verdadera que depende de una ciencia exacta. Quien afirme que el sol está muy cerca lo hace porque se encuentra al mismo tiempo privado del conocimiento adecuado de su verdadera distancia, así como de los mecanismos que dan origen a las ideas sensibles, mediante los que sería consciente de su inadecuación y del peligro de engaño que implican. Esta doble privación y no la imaginación misma, que expresa rigurosamente la afección de nuestro cuerpo en tanto que envuelve la naturaleza del sol, es la causa del error.

La idea verdadera no destruye aquello que es positivo en la idea imaginativa (E IV, 1), esto es, su carácter de representación de una afección del cuerpo propio. La brecha entre la imaginación y la razón no puede ser cruzada. Sin embargo, una idea verdadera puede impedir que la idea inadecuada se afirme impunemente en el alma, evitando así el engaño. El alma que posee una idea clara y distinta conoce las cosas tal como son en sí, y no tal como se aparecen en la percepción confusa de las afecciones del cuerpo⁴¹.

El error, la falsedad no son nada, sino que se siguen de una idea inadecuada siempre que el alma no posea una idea adecuada cuya claridad eche luz sobre la falsedad, denunciándola e impidiendo que el alma se engañe a partir de ella. La imaginación se revela, pues, no sólo como un modo de conocer que no es responsable de la falsedad y el error, sino como un modo de conocer cuyas ideas no pueden ser destruidas por ideas verdaderas. Ideas adecuadas e inadecuadas constituyen esferas separadas que no interactúan directamente entre sí.

⁴⁰ Ver Guérault, p.210.

⁴¹ Es por eso que, en el ejemplo de las dos ideas del Sol, incluso luego de formar su idea astronómica, aquella que lo representa como es en sí, permanece en el alma la idea sensible que muestra al sol como un disco plano, que está muy cerca y que se mueve alrededor de la Tierra. El error ha desaparecido, el alma ya no afirma el astro tal como lo imagina, sino que posee la verdad acerca de él. La idea imaginativa no desaparece, continúa expresando el modo como el cuerpo propio es afectado por ese objeto, pero el alma ya no cae en la trampa.

Ahora bien, las ideas imaginativas, las ideas que representan todo lo que sucede en el cuerpo, aparecen en el alma según el orden en que suceden esas modificaciones. Así, las ideas sensibles se ligan en la mente unas a otras: “si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando más tarde el alma imagine a uno de ellos, recordará inmediatamente también a los otros (E II, 18). Puesto que raramente se percibe una afección de manera aislada, el conjunto de ideas que se obtiene a través de las modificaciones del cuerpo, es decir, a través de lo que se denomina *experiencia*, se establece como una multitud de ideas inadecuadas que se relacionan unas con otras, implicándose y requiriéndose. Esta determinada *concatenación de ideas* que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en el alma según el orden de las afecciones del cuerpo humano es lo que Spinoza denomina *memoria* (E II, 18, esc.)⁴².

El encadenamiento de las ideas de las afecciones del cuerpo se opone al encadenamiento eterno y necesario que siguen las ideas del entendimiento. El orden de las ideas adecuadas es impersonal: es el mismo en todos los hombres, y coincide también con el encadenamiento de las ideas en cuanto que existen en Dios, con el encadenamiento verdadero. En el ámbito de la necesidad y la eternidad, las cosas se brindan según sus causas adecuadas, y despliegan sus efectos ante los ojos del alma, de cualquier alma apta para contemplarlo.

El orden bajo el cual se organizan las ideas de la memoria es uno muy diferente. Es el orden según el cual los cuerpos exteriores imprimen sus huellas sobre el cuerpo propio. Este conjunto de ideas inadecuadas que Spinoza denomina memoria es, pues, personal e intransferible. La dependencia no sólo de la aptitud del cuerpo propio para recibir afecciones, sino también su constitución y disposición en el momento de ser afectado hacen que el alma perciba ideas que involucran las naturalezas singulares –aunque oscuras y confusas– de cosas que existen en acto.

6. La muerte y la inmortalidad

El universo spinozista es un conjunto infinito de individuos singulares formados por cuerpos simples que se unen entre sí para formar individuos más complejos. Cada uno de estos individuos se distingue de los otros en virtud de su *forma individual*, la relación determinada definida por sus partes que permanece siempre independiente de ellas, que se expresa como grado de potencia o *esencia actual* y que es, a su vez, la contracara de la *esencia singular eterna* que existe contenida en su causa.

⁴² La *memoria* no es, pues, más que el encadenamiento que se da entre las ideas de la imaginación; el mecanismo por el cual las ideas de las afecciones corporales se evocan unas a otras, y se actualizan y reactualizan simultáneamente. El TRE explicita una diferencia esencial entre un ordenamiento de la imaginación y un orden del entendimiento: “esa concatenación, escribe Spinoza, se produce según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano, con el fin de distinguirla de la concatenación de ideas que se produce según el orden del entendimiento, mediante el cual el alma percibe las cosas por sus primeras causas, y que es el mismo en todos los hombres” (TRE § 83).

En tanto individuo singular, cada hombre que existe en la duración posee, entonces, una forma individual que lo diferencia del resto, y su esencia actual, como principio interno de cohesión, hace que su vida consista en un esfuerzo por conservar su ser indefinidamente. Como todo en la naturaleza, cada hombre tiende a perseverar en la existencia con la mayor potencia de que sea capaz.

En medio de una infinidad de otros cuerpos y una infinidad de otros espíritus, cuerpo y alma son constantemente afectados de múltiples maneras. Algunas de estas afecciones aumentan su potencia, otras la disminuyen. Algunas de las afecciones que un individuo recibe pueden favorecer la conservación de su propia individualidad, pero otras pueden perjudicarla e incluso destruirla. En efecto, la muerte de un individuo, no es más que la aniquilación de la forma individual que lo caracteriza. “Debo observar, escribe Spinoza, que entiendo que la muerte del cuerpo sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de reposo y movimiento que hay entre ellas” (E IV, 39, esc.).

La *alteración* de la relación determinada que caracteriza a cada modo singular representa la muerte del individuo como tal. Ya se trate de un individuo de primer orden, ya de un individuo compuesto por otros individuos, morir significa la alteración de la relación total, aunque, para el caso de los individuos más complejos, no significa necesariamente la destrucción de las formas individuales de los individuos menos complejos que se relacionaban en esa forma total. “Pues no me atrevo a negar, continua Spinoza, 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 un cadáver” (*Ibid.*). La muerte no consiste específicamente en la interrupción de lo que llamamos ‘signos vitales’. Independientemente de que deje de respirar, de nutrirse o de pensar, un individuo muere cuando el juego de las causas exteriores provoca la destrucción de su forma individual, aquello que lo define como tal y lo diferencia del resto de las afecciones de la sustancia –destrucción que implica, por supuesto, la extinción de su *conatus*: no hay esfuerzo por conservar el ser de algo inexistente.

La muerte atañe, entonces, al individuo en su singularidad. Spinoza arriesga la extraña posibilidad de que un cuerpo muera, en el sentido de *perder su forma propia*, y, sin embargo, conserve la vida en sentido biológico. Para probar esto Spinoza apela a la *experiencia*: “pues ocurre a veces, argumenta, que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que es el mismo” (*Ibid.*). El extraño ejemplo que Spinoza propone introduce el problema del conocimiento de sí mismo como individuo singular por única vez en la *Ética*: un ser humano es a tal punto afectado por eventos exteriores que ni él ni los demás lo reconocen como el mismo individuo. “Así, continúa Spinoza con su ejemplo, 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” (*Ibid.*).

Ahora bien, una polémica proposición de la quinta parte de la *Ética* afirma que “el alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno” (E V, 23). A pesar de prestarse al equívoco, la posibilidad de una inmortalidad personal como la postulada por las religiones cristianas es completamente rechazada por Spinoza. Mi análisis de las dos dimensiones del individuo –esencia eterna y existencia en la duración, desdoblada a su vez en forma individual y esencia actual– nos permite comprender a Spinoza en este punto. Ese algo que jamás se destruye es algo que jamás estuvo en la duración, algo cuyo ser nunca estuvo comprometido: la esencia eterna del individuo que está contenida en Dios como una verdad eterna⁴³.

Esto que Unamuno consideró un escaso consuelo para el hombre desesperado ante la muerte⁴⁴, es todo lo que Spinoza puede ofrecer. Existe en Dios una idea que expresa la esencia de cada cuerpo humano singular desde la perspectiva de eternidad (E V, 22) y esa idea pertenece a la esencia del alma humana singular correspondiente (E V, 23, dem.). “Sin embargo, explica Spinoza, no puede ocurrir que nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, supuesto que de ello no hay en el cuerpo vestigio alguno, y que la eternidad no puede definirse por el tiempo, ni puede tener con él ninguna relación” (E V, 23, esc.). La esencia eterna de cada ser humano, desdoblada en esencia eterna del cuerpo y del alma, no puede concebirse en relación con la duración. No hay para el hombre un ‘antes de nacer’, pues con el nacimiento comienza para él el tiempo de su vida. “Mas no por ello, continúa Spinoza, dejamos de sentir y experimentar que somos eternos” (*Ibid.*). La ciencia intuitiva y el entendimiento, que conocen la realidad desde *cierta perspectiva de eternidad*, permiten a los hombres saber de la ilusión del tiempo, de lo efímero de la duración. Todo aquel que conozca verdaderamente el universo, experimenta, pues, su eternidad.

Pero el ejemplo que Spinoza propone señala un detalle importante: junto con la desaparición de la forma individual y la disgregación de las partes componentes, esto es, junto con la muerte del individuo, se destruye, también, la idea que ese ser humano tiene de sí mismo. Este extraño caso en que la forma individual se modifica por completo sin la interrupción de los signos vitales, evidencia la íntima conexión entre la existencia actual del cuerpo y el alma, y la idea que cada individuo posee de sí mismo como diferente del resto. La noción de eternidad impersonal y la concepción de la muerte como destrucción de la propia individualidad nos introduce en este otro problema: qué es y dónde reside esa idea que cada hombre posee de sí mismo.

⁴³ Respecto del problema de la inmortalidad en Spinoza ver el completo análisis de E. Harris, “Spinoza’s Theory of Human Immortality”.

⁴⁴ Ver Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*, p. 12.

7. El problema del conocimiento de sí (o el yo ficticio)

Ahora bien, la adjudicación del poder de autoconciencia a los seres humanos obliga a nuestro filósofo a pronunciarse, aunque sea brevemente y entre líneas, respecto del problema del *conocimiento de sí*, a pesar de que ésta no constituya una de sus preocupaciones principales.

Sostengo que a lo largo de la *Ética*, Spinoza diferencia dos maneras en que un ser humano se conoce. Una primera noción de sí mismo depende de la imaginación y produce *una idea de yo ficticia*, inadecuada e, incluso, nociva; un segundo acceso al propio ser, mediante la ciencia intuitiva y desde la perspectiva de la eternidad, permite al ser humano saberse como lo que realmente es⁴⁵.

Determinada de un modo externo, según la aparición azarosa de los cuerpos que la afectan, el alma humana no forma una idea de sí misma que la represente tal como es. “El alma humana, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo un conocimiento confuso y mutilado” (E II, 29, cor.).

Dijimos que la principal fuente de conocimiento en los seres humanos es la imaginación. Las ideas que se adquieren mediante los sentidos o por medio de signos son, en efecto, las más numerosas en las almas humanas. Así pues, las ideas inadecuadas de la imaginación son el principal medio con que los hombres cuentan para conocerse a sí mismos. “El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo” (E II 23), escribe Spinoza. Y sólo mediante las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo, el alma logra conocer el cuerpo y saber que éste existe (E II, 19). Ahora bien, Spinoza advierte que “la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo humano mismo” (E II, 27), pues el cuerpo no es la causa total de esa afección. Al contrario, sabemos que toda imagen corporal implica tanto la naturaleza del cuerpo afectante como el estado actual del cuerpo propio al momento de la afección. La imaginación y el conocimiento sensible no brindan, entonces, una idea adecuada ni de la naturaleza del cuerpo ni de la naturaleza del alma. “La idea que constituye la naturaleza del alma humana no es, considerada en sí sola, clara y distinta; como tampoco son la idea del alma humana y las ideas de las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto referidas sólo al alma” (E II, 28, esc.).

⁴⁵ Puedo adelantar la conclusión de esta sección, pues ya se encuentra aquí insinuada: el conocimiento de sí que depende de la imaginación, y por tanto, del cuerpo actualmente existente, desaparece al momento de la muerte mientras que el conocimiento de sí verdadero, desde una perspectiva de eternidad, jamás se destruye por tratarse de ideas de verdades eternas que existen en la sustancia. Sin embargo, la contracara de esto será que el conocimiento adecuado de sí mismo no posee el carácter personal, privado, diferenciador, que posee el conocimiento inadecuado de sí mismo. La idea de yo que depende de la intuición intelectual, si bien representa la esencia eterna del individuo, no representa todo aquello que cotidianamente los hombres suponen que los hace ser quienes son. Al contrario, la idea adecuada de sí mismos evidencia su unión esencial con la totalidad, su dependencia, su limitación, su determinación.

El conocimiento de sí mismo según el orden común de la naturaleza no es un conocimiento verdadero sino oscuro y confuso. Las ideas de la imaginación que representan al alma y al cuerpo humanos no los muestran tales como son, sino que trastocan su verdadero ser.

Dijimos que si bien las ideas inadecuadas consideradas en sí, no son falsas, pueden inducir al alma al error, que Spinoza explica, justamente, como una carencia: la carencia de una idea adecuada cuya presencia impida que el alma se equivoque⁴⁶. Así, al ser inadecuado el conocimiento de sí mismo que prevalece en la mayoría de los hombres, surgen en el alma diversos errores respecto de lo que cada uno es.

El deseo, su propia esencia actual, aviva en los seres humanos una inevitable ficción. Al saber de sus apetitos, al ser conscientes del impulso que los hace perseguir ciertas cosas y huir de otras, el alma tiene la impresión de ser dueña de sus deseos. En efecto, la conciencia del propio *conatus* modifica la realidad e impone la consideración de los efectos antes que la consideración de las causas. “Los hombres, escribe Spinoza en el polémico apéndice a la primera parte de la *Ética*, se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran” (E I, ap.).

El deseo trae consigo la ficción de una falsa libertad. El alma, que conoce sus deseos particulares, vive en completa ignorancia de la necesidad que la circunda. Todo, en el sistema spinozista, tiene una causa; y los deseos, apetitos y voliciones no escapan a esta regla. “Quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos” (E III, 2, esc.).

La conciencia de los propios impulsos engendra, además, otra ilusión que somete al alma humana. Todos los hombres actúan en vistas de su utilidad y son conscientes de esto, dice Spinoza (E I, ap.); pero su ignorancia de la realidad los lleva a trasladar esta experiencia a la naturaleza: los hombres creen que “todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin” (E I, ap.). Así pues, los seres humanos suponen que los ojos existen para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el mar para criar peces, “y ello hace que consideren todas las cosas de la naturaleza como si fuesen medios para conseguir lo que les es útil” (*Ibid.*). De este modo, la postulación de causas finales en la naturaleza hace que el ser humano se considere el fin mismo de la naturaleza. El hombre se considera como *un imperio dentro de otro imperio*. Rey de la naturaleza, centro de la creación, los seres humanos creen que todo existe para servirlos. Objetos y acciones pierden su entidad propia para transformarse en servidores de los fines privados de cada individuo.

⁴⁶ Ver arriba, pp.72-73

Persuadidos de que la creación en su conjunto existe para que ellos la utilicen a su gusto, los hombres “han debido juzgar como lo principal en toda cosa aquello que les resultaba más útil, y estimar como las más excelentes de todas, aquellas cosas que les afectaban del mejor modo” (E I, ap.). Determinados por su imaginación y las pasiones que de ella surgen, juzgan la naturaleza según un criterio que es diferente en cada uno: la manera como las cosas los afectan. Es bueno aquello que les agrada y malo lo que les desagrada –pero a cada uno según su disposición. Así, forman nociones como *bien y mal, orden y confusión, belleza y fealdad, calor y frío* –nociones que no coinciden de un individuo a otro y con las que intentan, no obstante, explicar la naturaleza⁴⁷.

Ahora bien, los hombres suponen que todo lo que los rodea existe para cooperar con ellos en la conservación de su vida. Sin embargo, saben que no han sido ellos quienes han dispuesto las cosas de tal manera y tampoco pueden atribuir este supuesto orden al azar de las cosas mismas. Por tanto, “han tenido que concluir, basándose en el hecho de que ellos mismo suelen servirse de medios, que hay algún o algunos rectores de la naturaleza, provistos de libertad humana, que les han proporcionado todo y han hecho todas las cosas para que ellos las usen” (*Ibid.*); pero como no tienen noticias de la existencia de tales rectores, “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 en el más alto honor” (*Ibid.*).

La ficción de creerse el centro de la naturaleza hace que los hombres deban postular la existencia de seres trascendentes que han ordenado la creación, según un plan divino, para favorecerlos. De allí resulta que “todos, según su propia índole, hayan excogitado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros, y dirigiese la naturaleza entera en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia” (*Ibid.*).

A pesar del hecho de que las tempestades, los terremotos, las enfermedades y el hecho de que las desgracias golpean tanto a justos como a villanos, parecen contradecir todo esto, la fuerza del prejuicio cala hondo en las almas humanas, al punto de devenir superstición, y logra imponerse a la sensatez. Ante la necesidad de explicar que en la naturaleza no sólo hay ventajas sino también desventajas para todos los hombres, indiscriminadamente, “han afirmado que ello ocurría porque los dioses estaban airados a causa de las ofensas que los hombres les inferían o a causa de los errores cometidos en el culto” (*Ibid.*).

Presas del temor y la esperanza, los hombres que desean cosas inciertas, que no logran encontrar la solución a sus problemas, o que se hallan en alguna clase de peligro, se encuentran siempre dispuestos a descubrir en la naturaleza augurios venturosos, malos agüeros o sorprendentes prodigios que expresan ya la ira ya la satisfacción de los dioses. “De ahí que, el no aplacar con votos y sacrificios a esa divinidad, les parece una impiedad a estos hombres, víctimas de la superstición y

⁴⁷ Lo que no existe en Spinoza es el bien y el mal metafísicos; sin embargo, como mostraré más adelante, sí existen, para el ser humano, en el plano ético, *lo bueno y lo malo*. Bueno es aquello que logra aumentar su potencia y malo es aquello que la hace disminuir.

contrarios a la religión, los cuales, en consecuencia, forjan ficciones sin fin e interpretan la naturaleza de formas sorprendentes, cual si toda ella fuera cómplice de su delirio” (TTP, Intr., p. 5). En la introducción al *Tratado Teológico-Político*, Spinoza muestra no sólo cómo la superstición nace del temor, de donde se sigue que “todos los hombres son por naturaleza propensos a ella” (*Ibid.* p. 6) sino también en qué medida la superstición es el medio más eficaz para gobernar a la masa. “El gran secreto del régimen monárquico 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 esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre” (*Ibid.* p. 7). El temor y la superstición, propios de los hombres que no conocen adecuadamente ni a sí mismos ni la realidad, extinguen de un solo zarpazo la luz del entendimiento, volviéndolos esclavos de la locura y la ignorancia, transformándolos en presas fáciles para los engaños de gobernantes injustos.

Guiado por la imaginación y las pasiones el ser humano forja una imagen completamente distorsionada de la realidad y de sí mismo, patentizando su dependencia respecto de las causas exteriores. El conocimiento que un hombre tiene de sí mismo en virtud de su imaginación y sus pasiones es inadecuado. Genera la ficción de un *yo* incondicionado que elige los objetos de su deseo sin restricciones; la ilusión de un *yo* que es el fin de la creación de dioses a los que honra por temor a castigos o miserias; de un *yo* separado que se planta frente a la naturaleza y le da sentido al transformarla en un medio que conduce a su propia utilidad, juzgando los objetos y a los otros hombres según su bondad o maldad intrínsecos.

Pero estos prejuicios no sólo vuelven al hombre esclavo sino que son el origen de innumerables controversias y violentas enemistades. “Pues, explica Spinoza, aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchas cosas, difieren, con todo, en muchas más 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 es desagradable para otro; y así ocurre con las demás cosas” (E I, ap.). Los hombres que juzgan las cosas según su imaginación, aunque atrapados por prejuicios similares, *no coinciden entre sí*.

En efecto, ya adelanté que las ideas inadecuadas de la imaginación son diferentes en cada individuo e irrepitibles. “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 objeto”, escribe Spinoza (E III, 51).

El comercio con la realidad externa involucra tanto la naturaleza del propio cuerpo como la naturaleza del cuerpo externo que lo afecta (E II, 16). Spinoza demuestra esta proposición a partir del primer axioma de la *Digresión Física*. Este establece que todas las maneras en que un cuerpo es afectado se siguen de la naturaleza de ese cuerpo, a la vez que de la naturaleza del cuerpo que lo

afecta. Y, como el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica (E I, ax. 4), la idea de la afección que se da en el alma debe implicar sus causas, que en este caso son las naturalezas de todos los cuerpos involucrados. Así pues, cuando más de un cuerpo afecte al cuerpo humano, la idea de la afección señalará tanto a la naturaleza del propio cuerpo, como a la de todos los otros cuerpos con que entre en contacto. El alma humana percibe junto con la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchísimos otros (E II, 16, cor. 1)⁴⁸.

El conocimiento sensible es, evidentemente, relativo al cuerpo propio. Las ideas inadecuadas que conforman la experiencia sensible, no expresan su causa de manera adecuada, no la explican totalmente, sino que son parciales y limitadas refieren siempre al estado del cuerpo propio y a lo que sucede en él. Así pues, *cada idea inadecuada existe solamente en un alma humana singular y no puede repetirse en otra, pues remite a su cuerpo particular*.

Esta peculiaridad de las ideas de la imaginación y la memoria se traslada, como es de esperar, a los afectos que surgen a partir de ellas. Las pasiones del alma, las alegrías y las tristezas, los deseos y los temores de cada ser humano son sólo suyos. “Un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto de otro, tanto cuanto difiere la esencia del uno de la esencia del otro” (E III, 58), dice Spinoza.

Las ideas adecuadas, por el contrario, igualan a los hombres entre sí. Según lo establecido más arriba, la mente que percibe de manera adecuada una idea no hace más que *pensar con el entendimiento divino*⁴⁹. La adecuación es el modo de darse de la verdad en el alma humana y la verdad implica, como su propiedad extrínseca, esa correspondencia ontológica que existe entre las cosas y las ideas en Dios. Sólo gracias a esta estructura del universo en que todo lo que existe puede concebirse ya bajo el atributo extensión, ya bajo el atributo pensamiento, si el hombre tiene una idea adecuada, es decir, si el hombre accede a una idea tal como esa idea es en Dios, puede salir de su mente hacia la realidad extensa con la certeza de que lo que esa idea representa existe de modo semejante a como se lo representa.

Coincidiendo con la idea tal como se da en Dios, la idea adecuada que existe en un alma humana no puede separarse del encadenamiento causal y deductivo del atributo pensamiento y, por supuesto, del orden necesario de los eventos físicos del universo extenso. Así, el alma que posee una idea adecuada podrá deducir a partir de ella muchas otras ideas también adecuadas (E II, 40).

Además, estas ideas en tanto pertenecen a una mente individual no difieren, no pueden jamás diferir, de las mismas ideas que otras almas particulares poseen, pues si ambas son adecuadas, ambas

⁴⁸ En este sentido, las ideas los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución del cuerpo propio que la naturaleza de esos cuerpos exteriores (E II, 16, cor. 2). El alma, que solamente conoce la naturaleza de los cuerpos exteriores a través de una afección de su propio cuerpo, los percibe a través de una disposición o constitución, tal vez pasajera, de su cuerpo.

⁴⁹ Ver arriba, p. 59

coinciden con la idea verdadera que se da en Dios, y coinciden, pues, entre sí⁵⁰. Necesarias y eternas, las ideas adecuadas que conforman la mente de un individuo no constituyen su especificidad, sino que, al contrario, tienden a *fundirlo* con el universo pensante y con las otras almas.

*La razón iguala mientras que la imaginación diferencia*⁵¹. El conocimiento inadecuado de sí mismo no sólo manifiesta y ahonda la vulnerabilidad humana ante la fuerza de las causas exteriores, sino que además, profundiza la escisión entre los individuos, diferenciándolos, enfrentándolos mutuamente. Sólo el desenmascaramiento de los prejuicios de la imaginación y de las supersticiones que engendran logrará, en primer lugar, que los hombres se conozcan adecuadamente a sí mismos, en segundo lugar, que conozcan adecuadamente las cosas. Saberse un modo finito, parte de una totalidad, atado a leyes eternas y descubrir el universo como la divinidad misma, que nada reclama y a nadie premia, es la condición necesaria para devenir verdadero sujeto.

8. La verdadera vida humana

Ninguna razón me impele a afirmar, dice Spinoza, que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver. Morir es dejar de ser el que se era, y a esa muerte acompaña la disolución de la ficción del yo. Todo hace pensar que una nueva concepción de lo que es la muerte implica una nueva concepción de lo que es la vida.

Un breve pasaje del *Tratado Político* confirma la sospecha. “Cuando decimos que el mejor Estado es aquel en el que los hombres llevan una vida pacífica, entiendo por vida humana aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida del hombre” (TP V, §5).

Vivir no se agota en las funciones vitales. Ni consiste en permanecer el mayor tiempo posible en la duración: ningún modo, sostiene Spinoza, es más perfecto por durar más tiempo (E IV, pref.). Tampoco la vida agreste que añoran los melancólicos o el retiro que proponen los cínicos es verdaderamente vivir (E IV, 35, esc.). Llevar una vida humana significa, según Spinoza, actuar, ser verdaderamente libre, virtuoso y feliz, desarrollando al máximo la propia potencia.

En este sentido la *Ética* puede ser leída como una gran denuncia de la debilidad humana y un esfuerzo ciclópeo por derribar los prejuicios que esclavizan a los hombres, mostrando que el

⁵⁰ En relación con el ejemplo planteado en la sección anterior, podemos suponer que antes y después de la enfermedad que destruyó su forma individual, el alma del poeta español contará entre sus ideas componentes con las mismas ideas adecuadas de, por ejemplo, la propiedad extensión, la certeza de que *todo efecto posee una causa*, o, incluso, la idea verdadera de la esencia de Dios.

⁵¹ Esto se confirma si tenemos en cuenta la noción fundamental de la teoría política spinozista, de *concordancia en naturaleza*, que examinaré en el siguiente capítulo. Un hombre concuerda con otro en la medida en que ambos son racionales. Dominados por la imaginación y las pasiones, en cambio, los seres humanos son contrarios unos a otros e incluso enemigos.

conocimiento adecuado no sólo impide la dependencia de los tiranos que utilizan el temor para dominarlos sino también de las propias pasiones que los subordinan a causas externas y desconocidas. Únicamente el conocimiento adecuado de sí mismo transforma a un individuo en verdadero sujeto, devolviéndole la vida humana que le es propia, acorde a su naturaleza racional.

En efecto, la *Ética* de Spinoza demuestra que la libertad humana, entendida como decisión incondicionada es, simplemente, una ficción del espíritu humano. “No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito” (E II, 48). Al igual que el resto de las afecciones de la sustancia, los hombres se encuentran sumergidos en interminables cadenas causales que no dominan ni logran prever. “Es evidente que nosotros somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y que, semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer” (E III, 59, esc.).

Frente a la ficción de la libertad como decisión incondicionada, Spinoza concibe la libertad como *autodeterminación*. “Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y necesaria, o mejor compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera” (E I, def.7). Un ser libre es, entonces, aquél que se rige únicamente por su propia ley⁵². Esta concepción de la libertad no se opone al determinismo con que Spinoza empapa su universo. Lo opuesto de ser libre no es el ser *determinado* –ya que todo tiene una causa, y por tanto, todos los eventos están determinados por otro evento que es su causa necesaria. Lo opuesto a ser libre es ser *compelido*. Un ser compelido en su acción es obligado a actuar o a pensar de cierta manera por *causas externas*. Así pues, la diferencia entre ser libre y ser esclavo no reside en ser determinado o indeterminado, sino en *qué* es lo que determina la acción: una ley interna o algo que proviene del exterior.

“Una piedra, escribe Spinoza en una carta a G. H. Schuller, recibe de una causa externa, que la impulsa, cierta cantidad de movimiento con la cual, después de haber cesado el impulso de la causa externa, continuará necesariamente moviéndose. Así pues, la permanencia de esta piedra en movimiento es coaccionada, no por ser necesaria, sino porque debe ser definida por el impulso de la causa externa” (C 58, p. 266). Causas externas hacen que los modos existan y obren de cierta manera. “Más aún, prosigue Spinoza, conciba ahora, si lo desea, que la piedra, mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuando puede, por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan sólo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creará que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que así lo quiere” (*Ibid.*). Esta es la concepción vulgar de la libertad humana, que surge del hecho de que los hombre son conscientes de sus deseos pero inconscientes de los motivos que los hacen desear.

⁵² Dios, que existe necesariamente en virtud de su esencia y produce infinitas cosas de infinitos modos con esa misma necesidad, es propiamente *libre*. (E I 17, cor. 2)

La libertad no depende, pues, del *libre decreto* sino de la *libre necesidad* (C 58, p. 265). La libertad, escribe Spinoza en el *Tratado Político*, “no suprime sino que presupone la necesidad de actuar” (TP II, §11). No ser determinado por causas extrañas, que transforman al sujeto en una hoja seca a la merced del capricho de los vientos. Determinarse a sí mismo; actuar autónomamente; proceder según la ley de la propia esencia: no alienar el propio deseo es, para Spinoza, ser verdaderamente libre.

Igualmente ficticia es la creencia en las causas finales. Los hombres no actúan en función de fines prefijados, sino que todas sus acciones brotan del impulso esencial que los determina a esforzarse por conservar su ser. “Todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas” (E I, ap.), advierte Spinoza. El esfuerzo propio de la razón consistirá, pues, en descubrir cuáles son las verdaderas causas de sus propias inclinaciones, para desterrar el extendido prejuicio de que reposan sobre la decisión irrestricta de una supuesta voluntad.

Y así como los hombres son siempre determinados y jamás actúan en vistas de un fin arbitrario, la naturaleza tampoco posee un fin propio. “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos” (E I, 16). La sustancia es absolutamente causa primera y el universo no es sino la expresión necesaria de su esencia eterna. El determinismo que Spinoza postula en el cosmos no se encamina a un fin, sino que obedece a leyes inmanentes. “Todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas” (E I, ap.).

El ser humano no escapa, pues, al orden inmutable de la naturaleza ni se eleva sobre el resto de las cosas vivientes para dominarlas. Denunciando el prejuicio antropocentrista que recorre gran parte de la historia de la filosofía occidental, y especialmente contra Hobbes, Spinoza declara que el ser humano “no es un imperio dentro de otro imperio” (E III, pref.). Ningún modo de la sustancia, escapa a las leyes de la naturaleza, que son siempre las mismas, en todas partes (*Ibid.*).

El Dios de Spinoza, que, “propiamente hablando, no ama a nadie, ni odia a nadie” (E V, 17, cor.), no premia ni castiga a los hombres, no impone leyes morales trascendentes, no espera nada. Dios es igual a la naturaleza y todo es en él.

Fruto de la necesidad de la esencia divina y de su potencia infinita, el universo es perfecto tal como es. “Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*” (E II, def. 6), afirma Spinoza. En efecto, la perfección de las cosas es su potencia misma “y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana” (E I, ap.).

La libertad como indeterminación, los fines de la voluntad, el hecho de sentirse el centro del universo, la superstición que obliga a honrar a los dioses, la concepción de los objetos como medios, la identificación de la desgracia como castigo divino, la existencia de un bien en sí, no son sino nefastas

ilusiones que la imaginación y las pasiones generan en las mentes humanas. Ficciones propias del hombre, que no es puramente racional, y, sin embargo, ficciones que es necesario desenmascarar.

“Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por él” (E V, 30). La perspectiva de eternidad, propia del entendimiento humano, permite observar la verdadera cara de la naturaleza: todo es efecto necesario de una potencia absoluta que actúa en virtud de sus propias leyes; el hombre es un modo entre otros modos y no existe en sí; la libertad no reside en la indeterminación de la voluntad; todo tiene una causa necesaria; Dios no es un ser pasional sino la esencia misma del universo.

Pero esta aparente actitud teórica tiene, como ya mostré, consecuencias radicalmente prácticas. “En la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene un mayor poder sobre los afectos, o sea, padece menos por causa de ellos” (E V, 6). En efecto, explica Spinoza, la tristeza por la pérdida de un bien se mitiga cuando se comprende que su conservación era imposible, en virtud de la naturaleza preecedera del objeto; y nadie siente conmiseración hacia los niños, que viven tantos años “como inconscientes de sí mismos”, pues la niñez es un estado natural por el que todos los hombres deben pasar (E V, 6, esc.).

El conocimiento adecuado de sí mismo y de la naturaleza introduce al hombre en la esfera de la acción, aumentando su potencia de obrar y de pensar, y volviéndolo más fuerte para sobrellevar los embates de la fortuna. Pero, principalmente, anula la superstición que aqueja las almas incultas y extingue el temor que todos los hombres sienten ante la muerte (E V, 38).

Los hombres sabios saben que el tiempo es una ilusión y que su esencia singular es eterna y existe en Dios. “El alma humana puede revestir una naturaleza tal, que lo que de ella perece con el cuerpo (...) carezca de importancia por respecto a lo que de ella permanece” (E V, 38, esc.). Todo lo que depende del cuerpo propio en tanto actualmente existente se destruye al momento de la muerte: la imaginación, la memoria, los afectos pasivos, atados a la disposición corporal y al azar de los encuentros.

Confirmando el rechazo por parte de Spinoza de una supuesta inmortalidad personal, se comprende ahora que aquello que los seres humanos consideran más propio, más privado, más característico, depende siempre de su imaginación y de sus pasiones. Las ideas inadecuadas diferencian a los hombres entre sí; las ideas adecuadas son iguales para todos. Las ideas adecuadas son eternas; las inadecuadas mueren junto con el cuerpo del que dependen. El conocimiento ficticio de sí mismo, atado a la imaginación, la memoria y las pasiones, desaparece junto con la destrucción de la forma individual que caracteriza a todo modo existente en la duración.

Ahora bien, el conocimiento adecuado de sí, que erradica la pasividad y rompe las cadenas de la superstición, no se logra fácilmente. Los hombres no poseen un absoluto imperio sobre las pasiones

(E V, pref.) y la razón es impotente ante las ideas de la imaginación. En el próximo y último capítulo intentaré mostrar que la maximización de la propia potencia de obrar y la liberación implicadas por la vida según la razón sólo pueden ser alcanzadas gracias a un esfuerzo colectivo. La formación de una comunidad es la condición necesaria para que los seres humanos vivan humanamente: libres y felices.

CAPÍTULO 4

El individuo y la comunidad humana

En el sistema spinozista, el sujeto no es, como en Descartes, la primera certeza, pilar de la ontología y la ética. Lejos de erigir a la mente pensante individual por sí y desde sí como centro y principio de la reflexión filosófica, Spinoza prefiere la totalidad como punto de partida. Según nuestro filósofo, el sujeto es el resultado de un complejo devenir¹.

En efecto, Spinoza piensa al sujeto siempre ligado a las circunstancias que caracterizan su vida y denuncia el error de los filósofos que conciben a los hombres “no como son, sino como ellos quisieren que fueran” (TP I, §1). De ahí que la mayor parte de ellos “hayan escrito una sátira en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir allí donde no hacía falta ninguna” (*Ibid.*). Por el contrario, el proyecto ético-político spinozista no está dirigido a hombres idílicos, sino a los seres humanos tal como son: pasionales, irracionales; débiles, limitados, y la mayor parte del tiempo, esclavos de causas exteriores. El sujeto que Spinoza se propone construir es, pues, un sujeto siempre operante en una realidad determinada.

En este sistema todo individuo existente en la duración es un individuo real, que se encuentra a sí mismo en un orden no sólo natural sino incluso institucional, en el que es tanto producto como productor, tanto causa como efecto. No hay lugar para un sujeto puro, transparente a sí mismo, dueño de una voluntad independiente e infinita. Spinoza presenta la alternativa de pensar al hombre en el contexto de su vida real².

A la vez que principio de acción, el sujeto spinozista es doblemente efecto. Producto de la potencia divina y resultado del orden común de la naturaleza, cada individuo posee una genealogía propia de la cual no puede ser escindido. Cada modo singular requiere determinadas condiciones para existir, a las cuales permanece ligado para siempre. Separado de la sustancia, un modo no es más que privación. Sólo en conexión con la totalidad recibe la infinitud, la afirmación que lo hace ser

¹ Con respecto al problema del sujeto, remito al artículo de Eugenio Fernández García, “Elementos para una teoría del sujeto en B. Spinoza”, donde se investiga el surgimiento del *sujeto* en el TRE.

² “La concepción spinozista del sujeto va contracorriente y lo hace con toda intención. Eso provoca el rechazo por parte de las concepciones convencionales, pero nos permite también percibir su vigencia actual.” (Fernández García, “Elementos para una teoría del sujeto en B. Spinoza”, p. 128).

verdadero, real y perfecto. El destino de cada individuo es, pues, inseparable de la marcha misma del universo.

Evitando permanecer en una actitud teórica teñida de reclusión y soliloquio, en el sistema spinozista el pensamiento se confunde con la acción³ y la búsqueda de la felicidad se entreteje con la formación de una comunidad libre. Si Spinoza ha sido leído como revolucionario, es, entre otras cosas, porque su concepción de la subjetividad sin duda implica la transformación del mundo y el desenmascaramiento de los prejuicios que impiden al hombre devenir verdadero sujeto⁴. La noción ficticia de libertad, la postulación de causas finales, la idea de que hay bien y mal en la naturaleza, la creencia en un Dios que premia y castiga, son, entre otros, los grandes prejuicios que *sujetan* al hombre. Sumidos en el engaño, los seres humanos que no saben dar respuestas a sus inquietudes, que no pueden explicarse ciertos hechos, que no logran concebir el fin que justifica los acontecimientos, se refugian en la voluntad de Dios, “ese asilo de la ignorancia” (*Ibid.*).

Ahora bien, como señala Eugenio Fernández el término ‘sujeto’ apenas aparece en los textos de Spinoza, y aún más infrecuente es encontrar la palabra ‘persona’⁵. El sujeto, aunque como creo haber mostrado suficientemente en los capítulos anteriores, no carece de entidad en este sistema, *sí carece de nombre*: la idea de *yo* como un ser indeterminado, cerrado en sí mismo que subsiste por sí y se enfrenta a un mundo exterior y extraño, no sólo es ficticia sino también extremadamente nociva.

Ser sujeto no es, entonces, una situación en la que los hombres se encuentran a sí mismos, sino, al contrario, una *posibilidad* a la que se enfrentan. Devenir sujetos implica desprenderse de las falsas concepciones de lo real: conocerse como parte de una totalidad evitando la tentación del antropocentrismo y la trampa de la sustancialización. Ser sujeto consiste en entender la existencia como actividad y el deseo como positividad, no como carencia. Un verdadero sujeto ve en la razón una potencia de acción sobre el mundo y de integración con los pares; no ignora que el error y las pasiones responden a leyes que pueden ser entendidas; sabe, en fin, que *la felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma* (E V, 42).

En este último capítulo propongo leer la *Ética* como la génesis del verdadero sujeto, que en nada se relaciona con esa idea ficticia de *yo* que los hombres forman en función de su imaginación, su memoria y sus pasiones⁶. En esta clave, encuentro en el desarrollo de la *Ética* tres estadios que deben

³ Ver cap. 3, secciones 4 y 5

⁴ Los comentarios de A. Negri o P. Macherey son testimonio de esta lectura.

⁵ Eugenio Fernández García, “Elementos para una teoría del sujeto en B. Spinoza”, p. 127.

⁶ “La *Ética* encierra en su geometrismo una verdadera narración de la génesis del sujeto humano que se constituye a la vez que concibe la realidad entera, y no de cualquier forma, sino de modo que ambos se coimpliquen” (E. Fernández García, “Elementos para una teoría del sujeto en B. Spinoza”, p. 129)

ser necesariamente transitados por los seres humanos: un *estado natural* en que los hombres son esclavos de su imaginación y sus pasiones; un segundo momento en que los hombres, de acuerdo con ciertas exigencias racionales, deciden ceder parte de sus derechos a favor de la comunidad en su conjunto con el fin de *vivir mejor* –momento que coincide con la formación del Estado; y, por último, el momento en que los hombres, miembros de una sociedad, logran conquistar la virtud, la libertad y, por ende, la máxima perfección y felicidad que consiste en el esfuerzo supremo de la razón humana: la intuición intelectual de la esencia divina.

La hipótesis que el siguiente análisis intentará probar –hipótesis que en el plano ontológico ya ha demostrado su vigor– es que la totalidad no sólo es condición de la existencia del ser humano sino que también es la condición de su devenir *verdadero hombre*. Spinoza establece que los seres humanos sólo *viven* en sentido propio, son *verdaderos sujetos*, en el contexto de una comunidad de semejantes. El Estado, necesario para que los hombres puedan vivir en conjunto, no es, según Spinoza, una entidad destinada a poner trabas a la conducta de los ciudadanos sino que, muy al contrario, es lo que hace posible que cada hombre desarrolle al máximo su potencia, y sea verdaderamente libre.

El giro hacia temáticas políticas me obliga a recurrir a otras dos obras de nuestro filósofo: el *Tratado Teológico-Político* –publicado en 1670 sin firma y con pie de imprenta falso y rápidamente prohibido por las autoridades holandesas– y el *Tratado Político* –publicado póstumamente en 1677 y que, aunque inconcluso, completa el tratado anterior. A pesar de algunas diferencias, las líneas argumentativas de las tres obras fundamentales de Spinoza coinciden en lo esencial⁷. Consideraré, entonces al *Tratado Teológico-Político*, a la *Ética* y al *Tratado Político* como obras que, por completarse y suponerse, expresan, en conjunto, el pensamiento de Spinoza en toda su riqueza⁸.

1. El estado de naturaleza

Spinoza describe el *estado de naturaleza* como el período en que los hombres viven dominados por el *ciego deseo*⁹. Su esfuerzo por perseverar en la existencia y, por tanto, su *derecho natural*, es dirigido por las ideas inadecuadas y las pasiones. Sin embargo, al obedecer a sus apetitos y

⁷ Para cerciorarse de este hecho basta observar las anotaciones de Atilano Domínguez a sus traducciones de las dos obras políticas (Ed. Alianza), que hacen constantes remisiones entre sí y respecto de la *Ética*, mostrando sus fundamentos comunes y señalando una gran cantidad de pasajes paralelos.

⁸ Con respecto a la traducción del ‘vocabulario político’ de Spinoza remito a la elección de Atilano Domínguez tanto a su traducción del TTP como del TP. Diré solamente que, en general, se establecen las siguientes equivalencias: Estado = *imperium*; sociedad = *civitas*; ciudadanos = *cives*. asuntos públicos = *res publicae*; estado político = *status politicus*.

⁹ Matheron señala que la totalidad de la tercer parte de la *Ética* y la cuarta hasta el segundo escolio de la proposición 37, exponen y desarrollan la concepción spinozista del *estado de naturaleza* (Ver Matheron, p.81). Aquí analizaré sus rasgos principales, atendiendo siempre a mi objetivo global, la relación entre la totalidad y los individuos, que en este momento del sistema se evidencia como una tensión entre la búsqueda de fines egoístas y el impulso natural de vivir en conjunto.

no a la razón –lo que constituiría una verdadera vida humana¹⁰–, los hombres no alteran el orden natural, sino que lo siguen necesariamente (TP, II, §18).

Todos los hombres nacen ignorantes, y su derecho natural no se determina por la razón sino por el deseo irracional. Por eso, Spinoza admite que antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aún si reciben una buena educación (TTP XVI, p.190). Por eso, Spinoza admite que, aún si reciben una buena educación, gran parte de su vida transcurre antes de que ellos puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud. Así pues, los hombres viven guiados por su parte irracional hasta que devienen racionales y virtuosos, lo cual puede no suceder nunca, ya que los hombres “no están más obligados a vivir según las leyes de una mente sana, que lo está el gato a vivir según las leyes de la naturaleza del león” (*Ibid.*).

Se trata, pues, de hombres reales, tal como son, actuando como actuarían si estuvieran librados a la espontaneidad anárquica de sus inclinaciones, sin ningún condicionamiento social o político que oriente sus acciones. Un estado así no corresponde a ninguna experiencia efectiva, pero no es tampoco una simple ficción. Como señala Matheron¹¹, se trata de una sociedad infra-política que, sin poseer una existencia separada o una realidad histórica, constituye la *materia prima* de la sociedad civil, que es su continuación directa. El estado de naturaleza que paso a describir es, pues, una abstracción a la vez superada y conservada en la realidad concreta.

Oprimido por la imaginación y las pasiones, *el hombre en estado natural no es independiente*. Las acciones que realiza para perseverar en su ser no dependen de sí sólo sino que son efectos de cadenas causales extrañas, por lo que en vez de ser activo y aumentar su potencia de obrar, el individuo padece y se encuentra a la merced de los embates del azar. Como señala Matheron, el *conatus* en estado de naturaleza no es libre sino *alienado*. En efecto, Spinoza sostiene con fina ironía que los seres humanos no desean algo porque lo consideren bueno, sino que lo consideran bueno *porque lo desean*; y llaman *malo* a lo que aborrecen (E III, 9, esc). Cada uno juzga, pues, según su temperamento, lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor, lo bello y lo feo, lo perfecto y lo imperfecto. Así, ilustra Spinoza, el avaro juzga que la abundancia de dinero es lo mejor de todo y su escasez lo peor; el ambicioso nada desea tanto como la gloria, y nada teme tanto como la vergüenza; la desgracia ajena agrada al envidioso mientras que le molesta la felicidad del prójimo (E III, 39, esc). Mientras los hombres son gobernados por sus pasiones, el criterio para decidir lo bueno y lo malo varía enormemente de un individuo a otro –tanto como varían sus ideas inadecuadas.

El derecho natural coincide con la potencia del individuo y, por tanto, no prohíbe nada salvo aquello que está más allá de su poder. “Todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su

¹⁰ Ver cap.3, sección 8

¹¹ Ver Matheron, p. 10.

naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder” (TP II, §4).

Por lo tanto, Spinoza sostiene que en estado natural no puede concebirse delito (E IV, 37, esc.2) ni justicia. En efecto, el delito es una desobediencia a las leyes impuestas por el Estado¹². Además, “en estado natural nadie es dueño de cosa alguna por consenso común, ni hay en la naturaleza nada de lo que pueda decirse que pertenece a un hombre más bien que a otro, sino que todo es de todos” (*Ibid.*). Al fundamentar la propiedad en el consenso, Spinoza niega la posibilidad de la propiedad privada en ausencia de un estado político. En el estado de naturaleza, ningún hombre es verdaderamente propietario; todos los productos de la naturaleza son, originariamente, propiedad común (TP II, §23).

La tercer parte de la *Ética* expone magistralmente “como si se tratara de líneas, superficies ó cuerpos” (E III, pref.), la vasta gama de emociones que pueden absorber al alma humana¹³. Incluso cuando sus acciones pueden parecer caóticas y sus motivaciones, enigmáticas, Spinoza sostiene que el comportamiento de los hombres es totalmente comprensible si se atiende a ciertas leyes que rigen sus emociones y su imaginación¹⁴.

Deseo, alegría y tristeza constituyen los afectos primarios que fundamentan la vida afectiva de cada individuo. Siempre de acuerdo con la ley de su esencia actual los hombres se esfuerzan cuanto pueden por promover que suceda todo aquello que imaginan conduce a la alegría y por apartar o destruir lo que imaginan conduce a la tristeza (E III, 28). A partir de aquí, la alienación del deseo se amplifica y se diversifica en todas las direcciones posibles. El amor y el odio, por ejemplo, se definen como alegría y tristeza acompañadas de la idea de un objeto exterior (E III, 13, esc.); el miedo y la esperanza no son más que una tristeza o una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad el individuo duda (E III, *Def. general de los afectos*, 12 y 13). La desesperación, la satisfacción, el asombro, la devoción, la repulsión, se apoderan de los hombres, volviéndolos esclavos de las causas exteriores que los afectan y los inclinan de tan diferentes maneras.

Pero los proyectos personales de posesión o destrucción de objetos pronto tropiezan con los de otros hombres a los que deben acomodarse. Rápidamente sus caminos se cruzan, los objetos de sus

¹² Ver TP II, §§18 a 20.

¹³ Ver Matheron p. 82 y ss. El autor divide los diferentes afectos en grupos y realiza un excelente examen de las derivaciones e implicancias de cada afecto.

¹⁴ “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 afecciones del alma, no como 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* bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que son gratas a los sentidos” (TP I, §4; subrayado mío).

“Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas” (E II, 36).

pasiones se superponen y el resto de los seres humanos se transforman en un engranaje más de la maquinaria afectiva que los domina. No sólo algunos de los sentimientos particulares comienzan a orientarse hacia otros hombres, sino que, la consideración de los demás comienza a intervenir en la formación de todos los afectos. Surgen entonces los afectos *sociales*, como la ira, que Spinoza define como un deseo que incita a hacerle mal a quien odiamos (E III, *Def. de los afectos*, 36), la vergüenza, que es la tristeza que nace de creer que se es vituperado (E III, 30, esc.), la ambición, definida como el esfuerzo por hacer algo o por omitirlo a causa de complacer a los hombres (E III, 29, esc.), y otros muchos afectos como la benevolencia, la envidia, la gloria, el contento de sí mismo, los celos, la gratitud.

Además de obedecer de modo necesario al ciego deseo, que los vuelve esclavos de causas exteriores y los enfrenta unos con otros, los hombres en estado natural son frecuentemente sometidos por otros hombres más poderosos. “Cada individuo depende jurídicamente de otro en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste” (TP II, §9). Bajo el poder de otro hombre, el individuo vive siguiendo los deseos de su amo y no los suyos propios. Al contrario, un individuo “depende de sí mismo cuando puede rechazar la violencia, castigar como mejor le parezca el daño que le infieren y vivir en general de acuerdo con su propio temperamento” (*Ibid.*). En estado natural, cada uno es su propio dueño si puede protegerse para no sufrir la opresión de otros hombres cuyo derecho a su vez les permite agraviarlo a él¹⁵.

“En la medida en que los hombres sufren afectos que son pasiones, escribe Spinoza, pueden ser contrarios entre sí” (E IV, 34)¹⁶. Aunque, a diferencia de Hobbes, Spinoza no concibe el estado natural como un momento de guerra de todos contra todos, sí admite que, guiados por el ciego deseo, los hombres pueden devenir enemigos (TP, II, §14)¹⁷. Como se ha señalado en el capítulo anterior es en virtud de sus pasiones y sus ideas inadecuadas que los hombres se distinguen unos de otros¹⁸; estas diferencias prontamente diseminan la discordia.

¹⁵ Adelanto en este punto que Spinoza señala que en estado natural, los hombres no poseen en realidad derecho alguno, pues la garantía que poseen de lograr actuar según su poder es nula (Véase TP, II, §15). El ejercicio del derecho de cada uno únicamente puede ser garantizado en el marco de un Estado. Este hecho paradójico es, según el texto del TP, uno de los principales motivos que impulsan a los individuos a vivir en sociedad bajo leyes comunes. Retomaré este punto hacia el final del capítulo.

¹⁶ “Un hombre –por ejemplo, Pedro– puede ser causa de que Pablo se entristezca, por haber en él algo semejante a una cosa que Pablo odia, o bien porque Pedro sólo posee una cosa que Pablo ama también, o bien por otras causas; por tanto, de ahí provendrá que Pablo odie a Pedro, y, consiguientemente, ocurrirá con facilidad que Pedro odie, a su vez, a Pablo, y, por tanto, que se esfuerzen en hacerse mal el uno al otro, esto es, que sean contrarios entre sí” (E IV, 34, dem.).

¹⁷ Cabe señalar que para Hobbes, que concibe el estado natural como un estado de guerra, la paz, propia del estado político, consiste en la ausencia de aquella. En cambio, para Spinoza, que no piensa el estado de naturaleza como un estado de guerra, el concepto de paz no se agota en la ausencia de su contrario.

¹⁸ Ver cap.3, sec. 5.

El individuo humano es, en principio, pasional y, por tanto, pasivo. Sin embargo, su dependencia de las causas exteriores, por una parte lo aliena, pero por otra parte, lo une con los otros individuos en una *comunidad conflictiva*¹⁹. En efecto, Spinoza encuentra en la raíz de las relaciones interpersonales una pasión tan peculiar como potente, en la que se funda la natural inclinación a armonizar con el resto de los hombres: la *imitación de los sentimientos del otro*²⁰. Así, la contradicción presente en el ámbito mismo de las pasiones, genera una paradójica situación que desemboca en una sociabilidad primitiva espontánea que no desaparece en el estado político.

2. La comunidad pasional

La *imitación de los sentimientos* se presenta como el afecto que garantiza la posibilidad de superar la escisión característica de los hombres irracionales en estado natural. “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 semejante” (E III, 27). La imitación de los deseos de los otros, explica geoméricamente Spinoza, cuando se refiere a la tristeza se llama *conmiseración*²¹ y cuando se refiere al deseo se llama *emulación* (E III, 27, esc.).

No se trata de un altruismo espontáneo, nacido del atractivo ejercido sobre lo semejante por lo semejante. Spinoza critica y rechaza esas actitudes que atribuye a una *mujeril* misericordia. Tampoco se basa en una comparación previa, mediante la que el individuo que siente *conmiseración*, por ejemplo, lo hace por creer que él mismo puede ser víctima de algo similar. No se trata tampoco de que la imagen de los sentimientos ajenos *produce* en la mente pasiones análogas, pues *imaginar* los afectos de otro hombre *es experimentarlos*. En efecto, sabemos que una idea de la imaginación representa una imagen corporal que implica tanto la presencia de un cuerpo exterior como la disposición del propio cuerpo. Por eso, “si la naturaleza de un cuerpo exterior es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, entonces la idea del cuerpo exterior que imaginamos implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo exterior” (E III, 27, dem). De este modo, si lo que se imagina es la alegría o tristeza de un hombre, la idea expresará una afección del cuerpo similar a ese afecto, es decir, se producirán en el cuerpo los movimientos correspondientes a un afecto humano determinado. “Y, de

¹⁹ Ver Matheron, p.81 y ss.

²⁰ El análisis que desarrollaré a continuación se traza sobre la interpretación que Matheron expone entre las páginas 153 y 191.

²¹ Viviendo bajo la ley común del Estado, que procura que los hombres sean racionales, la *conmiseración*, en tanto tristeza, es criticada por Spinoza (E IV, 50). Matheron señala que la *conmiseración* es a la comunidad humana lo que la tristeza indirectamente buena es al individuo: deformación de la estructura, pero que compensa otra deformación más grave: la excesiva desigualdad (Ver Matheron, p. 158).

esa suerte, concluye Spinoza, en virtud del hecho de imaginar una cosa semejante a nosotros experimentando algún afecto, somos afectados por un afecto semejante al suyo” (*Ibid.*)²².

La imitación de los afectos es, pues, una proyección imaginaria de los afectos de otras personas que establece una relación de reciprocidad entre los individuos afectados. En la vida afectiva común se da una circulación constante de afectos que cada uno comparte con su prójimo. Es en esta verdadera *mimesis afectiva* donde se evidencia la esencial apertura de los seres humanos, el vínculo que los une mutuamente y la imposibilidad del aislamiento.

Ahora bien, este raro afecto que tiende a la concordia implica, evidentemente, *el reconocimiento del otro como semejante*, revelando a la vez, un hecho fundamental de la concepción spinozista de la subjetividad humana: *es en el ámbito de la física de los cuerpos y las ideas irracionales de la imaginación donde se tiende el primer lazo entre los hombres, al reconocerse como iguales*. Nadie experimenta un afecto cuando imagina las emociones de un insecto o una planta, pues, físicamente, los cuerpos de esos individuos en nada se asemejan al cuerpo humano, y, por consiguiente, los movimientos que se corresponden con esas ideas imaginarias no producen en el hombre un efecto similar. Sin embargo, al imaginar el afecto que otro hombre experimenta, el individuo vive, inevitablemente, el mismo afecto en carne propia. Todos los hombres reaccionan, pues, ante las pasiones de los otros hombres, imitándolas. *Y es con esta imitación afectiva que surge el deseo esencialmente humano de vivir en una comunidad de pares*.

La emulación rompe con la concepción hobbesiana del *hombre como lobo del hombre* y permite a Spinoza aspirar a que la sociedad humana posea un fundamento más fuerte que la *mera* utilidad individual –por más que, como analizaré enseguida, Spinoza mismo reconozca en la utilidad la base de la sociedad. En el estado natural spinozista el *otro* no aparece de manera exclusiva como predador, sino también como *semejante*. El hombre no es un lobo: es siempre otro hombre. El libre juego de las pasiones, si bien implica incontables conflictos entre los individuos, también funda una comunidad, que, a pesar de ser pasional y, por tanto inestable, se encuentra a la base de toda organización posterior fundada en el cálculo de intereses, como su verdadera condición de posibilidad²³.

La comunidad humana se construye sobre una tendencia irracional de concordia y armonía, basada en el reconocimiento igualmente irracional de una semejanza esencial. *La presencia del otro en*

²² Cabe resaltar el hecho de que la imitación de los afectos, considerada en sí misma, no comporta *alienación*, ni implica, por tanto, servidumbre, pues no es alienante más que en la medida en que los afectos imitados lo son (Ver Matheron, p. 155).

²³ Lejos de desencadenar una guerra que acabe con la humanidad, el libre juego de las pasiones contribuye a su conservación y cohesión. Basándose en el hecho de que los hombres se parecen entre sí, la humanidad, como conjunto total de individuos humanos, tiende a existir; y en este sentido, puede tomarse la sugerencia de Matheron de identificar la imitación de los deseos ajenos con el *conatus* global de la comunidad humana buscada (Ver Matheron, p. 155).

el yo, fundada en la ontología que hace del hombre una parte de la totalidad, anunciada por la lógica de lo finito que resalta la dependencia mutua de todo aquello que comparte una misma naturaleza, es lo que *posibilita* la comunidad de hombres. Sin considerar las deformaciones provocadas por causas exteriores, la emulación no es más que *deseo de universalidad*. Así, del mismo modo como cada ser humano tiende a perseverar en su ser, cada uno encuentra en sí una *inclinación natural* a concordar con sus semejantes.

Sin embargo, a pesar de fundamentar la más primitiva sociabilidad entre los hombres, la imitación de los afectos no puede ser el origen efectivo de la sociedad. Spinoza muestra que, por el hecho de ser una tristeza, la conmiseración podría inclinar al individuo a huir de los otros hombres con el fin de no ser testigo de sus angustias, pues de esa experiencia surge el sentimiento de odio hacia las causas que hacen sufrir al semejante (E III, 27, cor.2). Además, la imitación depende siempre de encuentros personales fortuitos, y es, por supuesto, efímera, al no durar más que el tiempo que se contempla el sufrimiento del otro²⁴. Así pues, la raíz de la formación de una verdadera comunidad humana ha de buscarse en una atracción positiva, generalizable, permanente. Y Spinoza encuentra la fuente de esta atracción en la *ambición*.

“Nos esforzamos por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría, y, al contrario, detestamos hacer aquello que imaginamos que los hombres aborrecen” (E III, 29). El fundamento de esta proposición se basa en el mismo principio que la explicación de la mimesis afectiva. “Por el hecho de imaginar que los hombres aman u odian algo, amaremos u odiamos eso mismo, es decir, por ese hecho nos alegraremos o entristeceremos de la presencia de esa cosa, y, así, nos esforzaremos por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres aman, o sea, miran con alegría” (E III, 29, dem.). No es, pues, sino la ley del deseo, que obliga a los hombres a buscar la alegría y huir de la tristeza, la que los inclina igualmente a esforzarse por *agradar a sus semejantes*²⁵.

En el escolio de esta misma proposición, Spinoza define la *ambición* como el esfuerzo por hacer algo a causa de complacer a los hombres, y la *humanidad*, como el esfuerzo que se dirige a complacer al vulgo, incluso con daño propio o ajeno (E III, 29, esc.). Ahora bien, si el individuo ambicioso logra su fin, esto es, imagina que consigue complacer al prójimo, experimenta una fuerte alegría con la idea de sí mismo como causa; en cambio, si no lo logra, es decir, si se imagina que ha hecho algo que desagradó a los demás, entonces se considera a sí mismo con tristeza (E III, 30).

²⁴ Así pues, la conmiseración solamente podría impedir que la comunidad se disuelva, mientras que, por otras razones, esta comunidad es ya existente (Ver Matheron, p. 159).

²⁵ Es claro, entonces, que la conducta humana no se inspira únicamente en consideraciones personales sino que interviene, además, el *punto de vista* que es atribuido por la imaginación al otro. Sin embargo, como señala Macherey, este *otro* no es nadie en particular, no es un hombre real, sino la encarnación simbólica de ‘el hombre’²⁵, que el individuo construye tomándose a sí mismo como medida (Ver Macherey, t. III, p. 233).

Spinoza denomina esa alegría acompañada de la idea de sí mismo como causa, *gloria*; y denomina *vergüenza* a la tristeza contraria.

La pasión de la gloria hace entrar a los hombres en un círculo, pues una vez experimentado el amor propio que ella implica, desean hacerlo durar y reproducirlo. Los hombres quieren que los demás sepan lo que hacen por ellos. Por eso, en la Definición de los afectos, Spinoza no cae en contradicción consigo mismo al definir la *ambición* como “un deseo inmoderado de gloria” (E III, *Def. de los afectos*, 44).

Es, pues, en esta *ambición de gloria* donde se descubre el fundamento efectivo y positivo de una primitiva sociedad, pues no se trata aquí ni de una tristeza, ni de un sentimiento efímero. La ambición inclina al ser humano a agradar de una manera general a todos los hombres, según lo que la experiencia le ha enseñado acerca de ellos. El hombre, por naturaleza, *necesita* de los otros hombres, para ser aprobado por ellos²⁶.

La ambición, en estado de naturaleza, puede incitar a los hombres a acercarse unos a otros²⁷. Y la ambición se construye sobre la imitación de los afectos, esto es, en el reconocimiento del otro como un igual. Así como nadie experimenta afectos de animales o plantas, aún si les es posible imaginar que esos seres los tengan, nadie busca ser reconocido por entes de otras naturalezas. Los hombres anhelan la aprobación de los hombres, porque ser amados por otros redundaría en amarse a sí mismo. Podemos, pues, decir que la ambición es el verdadero cemento de la comunidad humana.

3. Las exigencias de la razón

Dominados por todo tipo de pasiones, en ausencia de una autoridad civil, los hombres en estado natural se aferran a los objetos materiales que les aseguran su subsistencia. Las relaciones sociales afectivas congregan a los hombres, evidenciando la tendencia natural a vivir conjuntamente y la necesidad que cada uno tiene del resto para relacionarse consigo mismo. Pero por ser el deseo de gloria el móvil principal de la conducta social, existen incesantes, y a veces violentas, competencias por el prestigio. Contrarios entre sí aún cuando tienden a agruparse y sin medios para conservar su

²⁶ Si bien este sentimiento implica la exaltación de la propia individualidad, del propio yo, como señala Matheron, no se trata de un sentimiento *interesado*, en el sentido de que no implica considerar al otro como un medio. Pero la ambición tampoco es altruismo, pues nace de la búsqueda de la propia alegría. La ambición de gloria se sitúa en el punto original donde el altruismo y el egoísmo coinciden: alegrarse, sin cálculo utilitario previo, de la alegría que se brinda a los semejantes, es la misma cosa que amarse a sí mismo a través del amor que ellos le demuestran (Ver Matheron, p. 164).

²⁷ También en el estado civil, la gloria es sumamente útil, como lo demuestra este pasaje del TP: “Nada incita tanto a la virtud como la esperanza, que es prerrogativa de todos, de alcanzar los más grandes honores, porque a todos, como he demostrado en mi *Ética*, nos mueve principalmente el amor a la gloria” (TP IV, §6).

débil derecho natural, los hombres que sobreviven en el estado de naturaleza lo hacen siempre acechados por la impotencia que implican los afectos tristes.

Vivir en constante peligro, amenazado no sólo por los otros hombres sino también por penurias como el hambre y el frío, provoca angustia y, sobre todo, *temor*. Definido como una tristeza inconstante relacionada con la idea de una cosa futura, en cuanto inclina al hombre a evitar un mal que juzga va a producirse, por medio de un mal menor (E III, 39, esc.), el temor no implica sólo una variación negativa en el propio deseo. Coloca además al individuo en una extraña situación, pues Spinoza observa que este afecto “dispone al hombre de tal modo que no quiere lo que quiere, o que quiere lo que no quiere” (*Ibid.*). El temor es, entonces, la máxima evidencia de la esclavitud humana a sus pasiones, ya que, temerosos, los hombres renuncian de buena gana a seguir su propia inclinación para evitar lo que imaginan como un inminente mal mayor.

Ahora bien, mientras viven en estado natural, los seres humanos no carecen por completo de *ideas adecuadas*²⁸. En efecto, Spinoza señala que el poder que ejercen las pasiones sobre los hombres es tal, que a menudo el ser humano “se siente obligado, aún viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor” (E IV, pref.). Esta sentencia, que pretende manifestar la ineficacia de la razón frente a las pasiones, ofrece, a la vez, una pista importante para comprender el lugar de la razón en el estado natural. *Ver lo que es mejor* significa estar en posesión de un criterio para juzgar lo bueno y lo malo que difiere, al menos en alguna medida, del criterio irracional que domina a los hombres en estado natural –ese que establece como bueno aquello que produce alegría y como malo a aquello que produce tristeza. El individuo que es dominado por sus pasiones y sin embargo es consciente de que el resultado de sus acciones va en contra de su propia conservación, experimenta la esclavitud en que vive. Veamos, pues, en qué consiste este incipiente *conocimiento adecuado* del bien y del mal²⁹ que, aunque no logra reprimir el impulso pasional, comienza a causar cierto disgusto en el alma³⁰.

²⁸ La cuestión de la racionalización del hombre irracional representa un problema en la interpretación de la teoría política de Spinoza, y en otras doctrinas contractualistas cuando se consideran tanto el estado natural como el momento del contrato *históricamente*, es decir, como si realmente hubieran sucedido. Pues, si esto es así, hay que explicar de qué manera, hombres que hasta hace un instante entablaban sólo relaciones pasionales, logran acordar los términos del contrato y fundar un Estado racional. A pesar de que este problema excede el objetivo de esta tesis, diré que, si se considera el estado natural como una abstracción, como una ficción metodológica –tal como aquí lo propongo–, no hay inconveniente en sostener que la razón siempre está presente en los seres humanos, aunque aplacada, en mayor o menor medida según el caso, por los impulsos pasionales y la imaginación (Zac también señala este error de interpretación en su artículo “Etat et Nature chez Spinoza”, p. 133 y ss.).

²⁹ Recordemos que se trata aquí del bien y el mal *morales*. Spinoza rechaza la existencia de un bien o un mal metafísicos, ya que todo lo real es perfecto y no hay vicio ni limitación en la naturaleza.

³⁰ Desde E IV 19 a E IV 37 Spinoza examina los fundamentos de la vida racional. Allí expone las exigencias de la razón como si estas se encontraran en condiciones de dirigir la conducta humana, es decir, como si la imaginación y las pasiones no obstaculizaran el cumplimiento de los mandatos racionales. Sin embargo, esto no es así en la realidad. Si bien todos los hombres experimentan estas exigencias, su puesta en práctica es algo totalmente aleatorio.

A partir del comercio afectivo con el resto de los seres humanos como semejantes, los hombres forman una idea prodigiosa: la idea de una *naturaleza humana perfecta* (E IV, pref.). Ya en el *Tratado de la reforma del entendimiento* aparece esta idea: “el hombre concibe una naturaleza humana mucho más firme que la suya y ve, además, que nada impide que él la adquiera” (TRE, §13, p. 8), por eso, continúa el joven Spinoza, “se siente incitado a buscar los medios que le conduzcan a esa perfección” (*Ibid.*).

Esta *naturaleza humana perfecta* no es otra cosa que la idea general de un ser humano con la *máxima potencia de obrar*: “cuando digo que alguien pasa de una menor a una mayor perfección, y a la inversa, no quiero decir con ello que de una esencia o forma se cambie a otra (...). Lo que quiero decir es que concebimos que aumenta o disminuye su potencia de obrar, tal y como se la entiende según su naturaleza” (E IV, pref). La incipiente razón que habita en las almas humanas exige la persecución de este ideal.

Esta idea general de una naturaleza humana cuya potencia de obrar es máxima, se revela, entonces, como el único objetivo de todo hombre *racional* y, por tanto, como un nuevo criterio de bondad: será *bueno* lo que los hombres sepan *con certeza* que es útil para alcanzar esa naturaleza humana perfecta y será *malo*, en cambio, lo que sepan *con certeza* que impide el aumento de la propia potencia (E IV, def. 1 y 2). El *bien supremo* consiste en alcanzarla y poseerla (TRE, §13, p.8). Se introduce así en las vidas humanas una cierta apariencia de finalismo: *en tanto que activos y racionales*, los hombres se esfuerzan por conseguir todo aquello que saben conduce a asemejarse a esa *naturaleza humana perfecta* y por rechazar todo lo que los aparta de ese ideal.

Ahora bien, Spinoza se preocupa por señalar que *la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza* (E IV, 18, esc.)³¹. En efecto, el esfuerzo por conquistar la naturaleza humana perfecta coincide, evidentemente, con el proyecto de maximizar la potencia con que cada individuo persevera en el ser, y, por tanto, coincide también plenamente con la búsqueda de la *virtud*³². Por eso, a pesar de recordar que los términos como *perfección e imperfección, bueno y malo*, no tienen en sí mismos ningún sentido sino que son modos de interpretar la realidad, Spinoza decide conservarlos para hablar de aquello que beneficia o perjudica la propia potencia de obrar³³.

De esta manera, nuestro filósofo puede sostener que la principal exigencia de la razón coincide por completo con la ley del *conatus*: “que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia –lo que realmente le sea útil–, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección

³¹ La coincidencia en Spinoza de razón y naturaleza –ya que las exigencias de la razón coinciden con las exigencias de la naturaleza humana irracional, esto es, con su deseo– es fundamental para comprender su teoría ético-política.

³² Recordemos que Spinoza define la virtud como la potencia o esencia actual del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse por las solas leyes de su naturaleza (E IV, def.8).

³³ Lo bueno y lo malo se dicen unívocamente en sentido moral; sin embargo, en sentido metafísico no se aplican a la realidad. Ver arriba, la nota 29 de este capítulo.

mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser” (E IV, 18, esc.).

El criterio racional de bondad establece que es bueno o útil aquello que conduce a un aumento en la potencia y es malo o inútil aquello que la reprime. Por eso Spinoza declara que “con certeza, sólo sabemos que es bueno o malo aquello que conduce realmente al conocimiento, o aquello que puede impedir que conozcamos” (E IV, 37)³⁴. Este punto se revela como fundamental en la justificación del proyecto ético-político de Spinoza. Sabemos que el conocimiento adecuado es acción y, por tanto, alegría; el conocimiento inadecuado, en cambio, depende de causas exteriores y es, por tanto, pasión y tristeza. *Únicamente el conocimiento verdadero es con certeza bueno*, pues su efecto en el individuo que conoce es siempre un aumento en su potencia de obrar y de pensar. Así pues, la aprehensión de la esencia divina, representa la máxima potencia de la mente humana y, por tanto, su máxima perfección (E IV, 28).

Dos criterios conviven, pues, en el hombre común. Las pasiones lo determinan a desear ciertas cosas, decretando qué ha de considerarse bueno y qué malo según cómo haya sido afectado el cuerpo propio por los diferentes objetos que lo rodean. La razón, en cambio, le enseña que bueno o malo es aquello que se revela útil o inútil en vista de alcanzar una naturaleza humana más perfecta, y pone en evidencia que, con certeza, sólo el conocimiento adecuado es útil al hombre. Al perseguir aquello que la imaginación señala como bueno, el hombre no actúa libremente: es llevado por bruscas e inconstantes pasiones a desear una cosa o la otra. El criterio de bondad pasional se le impone al hombre desde el exterior, y, como consecuencia, lo aliena. Conociendo mediante la razón el bien verdadero, en cambio, el individuo procura la conservación de su ser, según principios que sí le pertenecen. Un hombre racional es libre.

4. *Concordar en naturaleza (o la comunidad de sabios)*

Bajo la guía de la razón, los seres humanos sólo desean conocer adecuadamente y el bien supremo se les revela como el conocimiento del absoluto (E IV, 36, dem.). Máximamente libres, y no determinados desde el exterior, los hombres racionales actúan, jamás padecen.

Ahora bien, Spinoza señala que, en la medida en que viven bajo la guía de la razón, los hombres “concuerdan siempre necesariamente en naturaleza” (E IV, 35). La razón establece entre los seres humanos *una concordia espontánea* cuyas implicancias son sin duda prodigiosas.

³⁴ En el TRE, Spinoza describe la idea de una naturaleza humana perfecta, ideal de la razón, como “el conocimiento de la unión que la mantiene [a la naturaleza humana] con toda la Naturaleza” (TRE, §13, p.8).

“Al decir que las cosas concuerdan en naturaleza, escribe Spinoza, se entiende que concuerdan en potencia” (E IV, 32, dem.). Puede decirse, entonces, que dos individuos concuerdan entre sí cuando sus potencias coinciden, cuando sus esencias actuales concuerdan, cuando *ambos desean lo mismo*.

A partir del análisis de las relaciones intersubjetivas en estado natural, sabemos que la posibilidad de una *concordia pasional* no es completamente rechazada por Spinoza. Pero si la concordia no es imposible entre hombres irracionales, sí es al menos improbable. Al depender de causas exteriores y de cómo estas causas afectan a los individuos, la variedad de los afectos humanos es infinita (E III, 56). Por eso, los hombres dominados por sus pasiones son sumamente inconstantes: “es evidente que nosotros somos movidos de muchas maneras por causas exteriores, y que, semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer” (E III, 58, esc.). La sugerente imagen, que compara la vida irracional humana con la turbulenta marea, logra exhibir la inestabilidad del alma humana en medio de la violencia de los impulsos pasionales.

Si las ideas inadecuadas y las pasiones que de ellas se siguen, distinguen a los hombres, volviéndolos contrarios entre sí, las ideas adecuadas tienen el efecto opuesto. La imaginación diferencia; la razón iguala³⁵. Guiados por la razón, los seres humanos *concuerdan necesariamente*, no en el sentido de compartir sus sentimientos e impulsos particulares, sino en cuanto a *su naturaleza en sí misma*. Al tener las mismas ideas y al deducir de ellas los mismos efectos, los hombres que son guiados por la razón comparten, también, el mismo fin. “El supremo bien de los que siguen la virtud es el mismo para todos” (E IV, 36), escribe Spinoza. Este objetivo que todos persiguen no es, ni puede ser, un objeto exterior que sólo algunos logran poseer, sino que se trata del *conocimiento adecuado mismo*. Al no ser un bien de posesión individual, el conocimiento de la esencia absoluta y de todo lo que se sigue de ella, no enfrenta a los hombres entre sí, sino que, al contrario, promueve la cooperación y la generosidad.

Respecto de la relación entre las partes y la totalidad en la naturaleza, hemos visto que Spinoza explica a Oldenburg que las partículas de linfa, quilo, etc., según su tamaño y su figura se ajustan unas a otras, de modo que aun siendo diferentes concuerdan plenamente entre sí y constituyen un solo fluido (C 32)³⁶. Así como las partículas de la sangre –individuos bien delimitados, que poseen una forma individual y un *conatus* que las obliga a buscar su propia conservación– se armonizan unas con otras, los hombres que viven bajo la ley de la razón concuerdan entre sí en naturaleza y en fines, y se unen para dar origen a un nuevo individuo que los incluye como sus partes componentes: *la comunidad de sabios*.

³⁵ Ver cap.3, pp. 71-72

³⁶ Ver cap.2, pp. 38-39

La concordancia con otros hombres conduce siempre a un aumento en la propia potencia. “Si dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado” (E IV, 18, esc.). Por eso, sostiene Spinoza, “nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte *que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo*, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad” (E IV, 18, esc.; subrayado mío). Un hombre que vive bajo la guía de la razón se revela, sin duda, como *lo más útil para el hombre* (E IV, 35, cor.1)³⁷.

Así pues, los seres humanos sabios, que son conscientes de sí mismos, del absoluto y de la necesidad que recorre el universo (E V, 42, esc.), se unen espontáneamente, formando una sociedad en el marco de la cual logran conservar su ser y llevar una vida verdaderamente humana, virtuosa, libre, feliz. En efecto, Spinoza reconoce que “si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno detentaría este derecho suyo [el derecho natural] sin daño alguno para los demás” (E IV, 37, esc.2)³⁸. Un hombre completamente racional no necesita leyes positivas que regulen sus actos, pues su razón lo determina a vivir siempre de acuerdo con las leyes de su propia naturaleza. Los hombres sabios jamás se enfrentan entre sí, pues concuerdan plenamente tanto en potencia como en sentimiento, y todas sus acciones se encaminan al bien del conjunto.

Pero el sabio es una figura ideal y la sociedad puramente dirigida por la razón, un modelo, una ambición... no una realidad. He señalado que Spinoza se propone pensar al ser humano *tal como es*: un simple modo finito, “que está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones, y que sigue el orden común de la naturaleza, obedeciéndolo, y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas” (E IV, 4, cor.). Evidentemente, la concordia espontánea es impracticable³⁹.

³⁷ El verdadero significado del *utilitarismo* planteado por Spinoza se revela, pues, en la cuarta parte de su *Ética*. En virtud de los fundamentos metafísicos y gnoseológicos que examiné en los capítulos precedentes, lejos de legitimar una actitud egoísta que enfrentaría a los hombres entre sí, la búsqueda de la propia utilidad del hombre spinozista desemboca en la necesaria conformación de una comunidad virtuosa. Si lo útil es aquello que concuerda con la propia naturaleza y un hombre racional es lo más acorde a la naturaleza de otro hombre, entonces la persecución de la propia utilidad coincide exactamente con la de la utilidad ajena. Lo máximamente útil para todos los hombres es ser racionales, aumentar la potencia de obrar, ser virtuosos, en fin, ser felices. Así pues, la determinación de buscar la propia utilidad no es el fundamento de la inmoralidad sino el principio de la virtud y la felicidad (Ver E IV, 18, esc.).

³⁸ El texto paralelo en el TP dice: “Si estuviera igualmente en nuestras manos vivir según las prescripciones de la razón que ser guiados por el ciego deseo, todos se guiarían por la razón y ordenarían sabiamente su vida. Ahora bien, esto no sucede así, en absoluto, sino que cada uno es arrastrado por su propio placer” (TP, II, §6)

³⁹ Atilano Domínguez señala que en la *Ética* encontramos dos niveles en la vida política: “Uno, que reviste el carácter de fin o ideal, consiste en la comunidad de sabios, comunidad plena, de ideas y sentimientos, de quienes han alcanzado la unión con toda la naturaleza. Otro, que tiene la función de medio, constituye la sociedad civil, en cuanto gobierno organizado, que ayuda a los hombres, todavía sometidos a las pasiones, a que hagan libremente lo mejor” (Ver A. Domínguez, Introducción al *Tratado Político*, Ed. Alianza, p.16).

Si bien todos los hombres, mientras son guiados por su razón, *desean ser racionales*⁴⁰, no se encuentran inmediatamente en condiciones de seguir ese deseo. En efecto, este deseo de racionalidad irrumpe en el alma como una exigencia entre muchas otras⁴¹. Por sí sólo, el deseo de conocer motivado por el modelo ideal de la *naturaleza humana perfecta*, no logra que el individuo renuncie a sus impulsos pasionales y abrace la virtud de la razón. El anhelo de conocimiento adecuado como fin en sí mismo es experimentado como un deseo particular que se yuxtapone a otras aspiraciones vividas mucho más intensamente por los diferentes individuos. Si en teoría el deseo de conocer es superior, en la práctica no logra doblegar la irracional conducta humana. Es más, tan extraño deseo, que parece no relacionarse con las urgencias de la vida cotidiana, es experimentado como *externo*. Al reflexionar acerca del origen de esta exigencia de ser racionales, los hombres no pueden sino sentir que se trata de una norma impuesta desde el exterior. Frente a los deseos nacidos de ideas inadecuadas que los hombres sí juzgan, erróneamente, como dependientes de su propia voluntad libre, la idea de una naturaleza humana máximamente potente no puede ser, aún, interpretada como lo que realmente es: su posibilidad más propia, la exigencia misma de la esencia actual de cada ser humano.

5. El bien común, fundamento de la sociedad humana

Los seres humanos nacen ignorantes y son, la mayor parte del tiempo de sus vidas, irracionales. La comunidad humana no puede, entonces, fundarse en la razón, impotente ante la imaginación y las pasiones. Al contrario, es justamente la vida en sociedad y la obediencia a las leyes que la sustentan, lo que constituye la condición de que los ciudadanos vivan una verdadera vida humana de libertad, virtud y felicidad.

En efecto, el primer capítulo del *Tratado político* indica explícitamente que “puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales 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 hombres” (TP, I §5)⁴².

La física spinozista establece que el cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchos otros cuerpos que lo regeneran constantemente (E II, post.4), por lo que los hombres sabemos, escribe

⁴⁰ El impulso por conocer adecuadamente aparece como un verdadero *instinto*, como algo que contribuye a la *supervivencia* del individuo. En este punto se puede arriesgar una relación entre Spinoza y Nietzsche. (Ver F. Nietzsche, *La gaya ciencia*).

⁴¹ Ver Matheron, pp. 255 y ss.

⁴² Matheron señala que, si bien el TTP parece atribuir a la razón un rol en la fundación de la sociedad, en realidad el papel que le adjudica es muy reducido; y que, por lo demás, el TP disipa el equívoco, pues insiste en el hecho de que la sociedad no puede fundarse en la razón, sino en las pasiones (Ver Matheron, pp.287 y ss.).

Spinoza, que “no podemos prescindir de todo lo que nos 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, tomamos en consideración nuestra alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese nada que no fuera ella misma” (E IV, 18, esc.). La necesidad de cosas exteriores para perpetuar la propia existencia implica la imposibilidad de aspirar a una total independencia: los hombres necesitan alimentos, abrigo, remedios, techo.

Pero el comercio con los otros hombres no sólo se muestra como ineludible, sino además, como provechoso, pues el contacto con la diversidad exterior perfecciona el entendimiento. “Sin la ayuda mutua, sentencia Spinoza, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón” (TTP XVI, p.191)⁴³. Si bien sabemos que la razón nada puede contra las pasiones, mientras más racional sea el alma de un ser humano menos lugar hay para la imaginación y los afectos pasivos (E V, 38). La importancia de cultivar la razón y conocer adecuadamente remite, en la ética de Spinoza, a claras *motivaciones prácticas*: ser racional es actuar, y la acción vuelve al hombre más potente, más virtuoso, más libre.

Las ventajas de la vida en sociedad tanto para la conservación como para el desarrollo de las capacidades y el aumento de la potencia de obrar y pensar de cada ser humano, son evidentes. De este modo, a pesar de no ser capaces de reprimir las pasiones que dominan al alma, ni de corregir las ideas inadecuadas de la imaginación, los hombres *reconocen que es necesario salir del estado natural*. La vida en conjunto se concibe como un bien, como algo que conduce de hecho a la perfección que cada uno persigue⁴⁴.

“Ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstenlas los teólogos, y aláben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, despreciando a los hombres y admirando 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 todas partes” (E IV, 35, esc.). La inquietud por evitar los peligros que los enemigos entrañan, el permanente surgimiento de nuevas pasiones, la preocupación por procurarse todo lo necesario, en fin, la soledad, no permiten el perfeccionamiento de la naturaleza humana: no permiten el desarrollo de la razón –que Spinoza identificó con la verdadera vida humana y, como se hace en este punto evidente, *sólo puede desarrollarse como un proyecto colectivo*.

⁴³ Sin olvidar la doctrina del paralelismo que sostiene que cuerpo y alma son lo mismo, considerado desde diferentes puntos de vista, Spinoza sostiene que es tan importante atender a las necesidades mentales como corpóreas. “¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía?” (E IV, 45, cor. 2, esc.).

⁴⁴ Los motivos que impulsan la salida del estado natural varían levemente en las tres obras políticas de Spinoza. Tanto la *Ética* como el TTP como el TP señalan la necesidad de la ayuda mutua para conservar el propio cuerpo y la necesidad de la seguridad para desarrollar la razón. En el TTP se añade el deseo de vivir según la razón –que implica el problema de explicar cómo logra la razón imponerse en hombres irracionales. Finalmente, en el TP aparece como motivo para fundar un Estado el hecho de que en estado natural el derecho es una ficción, pues el hombre vive constantemente sometido y determinado por las voluntades de otros hombres más poderosos.

Surge, entonces, en las almas humanas una contradicción entre el deseo de vivir en sociedad y la imposibilidad de vivir juntos sin conflictos. Esta contradicción pone en evidencia la necesidad de establecer una norma común que regule las conductas individuales⁴⁵. Así pues, Spinoza ve en la *limitación del derecho natural a todo*, que cada individuo ostenta, la condición necesaria para la vida en sociedad. “Para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, escribe Spinoza, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno” (E IV, 37, esc.). Represión de ciertos deseos individuales y garantía de no agresión en el futuro, son las condiciones necesarias para la vida en conjunto –que todo ser humano, por más irracional que sea, reconoce como beneficiosa.

No es, entonces, el deseo de vivir en sociedad lo que Spinoza debe explicar –pues este se encuentra inscrito en la naturaleza humana– sino cómo es que logran estos hombres llevar a cabo una vida en común de ayuda mutua sin caer en la discordia⁴⁶.

⁴⁵ Como señala Zac, la necesidad de formar una comunidad depende de la naturaleza humana, pues responde a las necesidades fundamentales del hombre. Pero también se funda en una exigencia de la razón, pues todos los seres humanos, no importa cuán ignorantes sean, reconocen la imposibilidad de la vida independientemente de los otros hombres, todos saben, aunque sea a nivel del sentido común, que la vida en sociedad es mejor que la vida en soledad. Sin embargo, esto último no implica la artificialidad del Estado. Contra Hobbes, Spinoza no postula un corte entre el estado natural y el estado civil. Decir que la sociedad se funda en naturaleza y en razón es, pues, en Spinoza, decir lo mismo, ya que todo aquello que es contrario a la naturaleza es contrario a la razón también. (Ver Zac, “Etat et Nature chez Spinoza”).

⁴⁶ Spinoza explica la génesis del Estado a partir del estado natural de tres maneras diferentes en sus tres textos políticos. Si bien este problema excede el tema de mi tesis, señalaré brevemente las líneas argumentativas de cada obra (para un análisis crítico remito a Matheron, cap.8).

El TTP explica esta génesis con un pacto social mediante el cual un grupo de hombres promete actuar según los mandatos de la razón y refrenar sus pasiones en cuanto que éstas los impulsan a hacerse daño mutuamente (respecto del problema de cómo logran hombres irracionales conocer los mandatos de la razón, véase Matheron, p.310). Sin embargo, como cada uno puede romper esta promesa si llegara a creer que lo prometido ya no es beneficioso, es necesario generar ciertas circunstancias que hagan que los individuos consideren siempre perjudicial quebrantar ese pacto; así, es necesario ceder el propio derecho natural a una autoridad que obligue a cada uno a obedecer.

Si bien la explicación de la *Ética* parece guardar la misma estructura que la del TTP, encontramos algunas importantes diferencias. En primer lugar, el deseo de vivir según la razón no aparece como uno de los motivos que hacen que los hombres quieran superar el estado natural. Además, al desaparecer la finalidad consciente de vivir según la razón, Spinoza no hace ninguna referencia directa a un *pacto* o *contrato*, dejando fuera, también, la historicidad del momento fundacional. En segundo lugar, los hombres no prometen refrenar sus deseos irracionales, sino que directamente deponen su derecho natural. La *Ética* explica la génesis del Estado mediante la renuncia de cada ser humano a seguir sus deseos socialmente nefastos, dejando prevalecer aquellos que no van en contra de la vida en conjunto.

Ahora bien, ambas exposiciones basan su explicación en el concepto de transferencia de derechos individuales a favor de la totalidad de individuos; la primera, como medio para garantizar que nadie irá en contra del pacto; la segunda como origen mismo del Estado y de la sociedad. Sin embargo, esta transferencia no aclara del todo la génesis del Estado. En este sentido, Matheron señala que el TP, que evidencia cierta maduración del pensamiento spinozista, viene a solucionar esta dificultad con las novedosas nociones de *dependencia* e *independencia*. Spinoza explica aquí que no se trata de pasar de la independencia a la dependencia, sino de una forma de dependencia –pues en estado natural el derecho es ficticio ya que los hombres se encuentran siempre sometidos por causas externas– a otra forma de dependencia –pues en el estado político los individuos se someten a las leyes positivas del Estado. Sólo uniendo sus fuerzas logran los hombres ejercer sus derechos. (Ver Matheron, p. 319).

Consciente del problema, Spinoza se pregunta cómo puede suceder que los hombres, sujetos necesariamente a los afectos, inconstantes y volubles puedan darse garantías y confiar unos en otros (*Ibid.*). La respuesta es que sólo por *temor* a un daño mayor los hombres irracionales se abstienen de causar daño a otros, haciendo la vida en conjunto posible⁴⁷. Es una ley universal de la naturaleza humana, escribe Spinoza en el *Tratado Teológico-Político*, que 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 nadie sufre ningún mal, si no es por evitar uno mayor o por la esperanza de algún bien (TTP XVI, pp. 191-192). Miedo a un mal mayor o esperanza de un bien mayor motivan la unión y la renuncia a vivir según la guía del propio apetito –“que arrastra a cada quien por su lado” (TTP XVI, p. 191.).

Esta renuncia al propio derecho natural es, en realidad, una renuncia a nada, una renuncia a una ficción, pues Spinoza reconoce que mientras viven en estado natural, los hombres no poseen realmente ningún poder. El *Tratado Político* pone en evidencia este elemento central: “en el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula” (TP II, §15). En efecto, explica Spinoza, uno tiene tanto menos poder y tanto menos derecho, cuantas más razones tiene de temer. Sólo el respaldo del poder de los demás hace realidad el derecho: únicamente en el Estado los hombres tienen la posibilidad de vivir según su poder natural (TP II, §15) y ser libres.

Ahora bien, si la decisión de limitar ese derecho que los hombres irracionales creen poseer, se funda en el temor a un mal mayor o en la esperanza de un bien superior al que puede obtenerse siguiendo las propias inclinaciones, entonces la vida en sociedad debe conservar siempre, para el individuo, la apariencia de lo máximamente deseable. Spinoza reconoce explícitamente “que el pacto no puede tener fuerza alguna, sino en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor” (TTP XVI, p.193).

⁴⁷ Dije antes que Spinoza no concibe el estado natural como un momento histórico, sino como la materia prima del estado civil, que la supera a la vez que la contiene. La situación en la que los individuos pactarían la renuncia a su derecho natural es, por supuesto, claramente ficticia. No hay un momento temporal en el cual un hombre decida ingresar a la sociedad y firme la renuncia a su derecho natural. La sociedad es un hecho y Spinoza explica lo que realmente sucede en el marco del Estado: la vida en conjunto no se fundamenta en la razón, sino en la coacción. Es por temor al castigo que los hombres que viven en sociedad se abstienen de actuar en contra de la ley. Sólo esta singular pasión garantiza que todos, o al menos la mayoría de los ciudadanos, vivirán según las leyes que tienden a la conservación del Estado de que son parte.

Es entonces *la utilidad para la propia conservación* –ley esencial que impulsa la vida humana– la razón por la cual los seres humanos, irracionales y pasionales, limitan su poder al renunciar a sus inclinaciones privadas y se someten a las leyes del Estado.

Así, la conservación de la sociedad se superpone con la propia conservación: el ser humano renuncia al yo de sus pasiones para abrazar una nueva individualidad que incluye como elemento esencial la pertenencia a una comunidad. Sólo la *común utilidad* logra motivar la renuncia al derecho natural al derecho natural de cada individuo a todo, para pasar a ser parte de una sociedad y fundar, en el mismo gesto, un Estado.

6. El Estado como individuo y su relación con los seres humanos

“De acuerdo con esa ley [la ley de la naturaleza humana que obliga siempre a elegir el mal menor], escribe Spinoza, podrá establecerse una sociedad, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama *Estado*, y los que son protegidos por su derecho se llaman *ciudadanos*” (E IV, 37, esc.2).

El Estado surge como un nuevo individuo con una *forma individual* determinada –cierta relación pura definida por sus partes componentes, un gran número de individuos menos complejos, los seres humanos. Además, como todo individuo, la comunidad humana posee una *esencia actual*, una tendencia a permanecer en la existencia según cierto grado de potencia, que se corresponde con su grado de complejidad.

“Si dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado” (E IV, 18, esc.). Así pues, el poder de un Estado no es sino la suma total de las potencias individuales de cada uno de sus miembros, por lo que Spinoza señala que el *derecho del Estado* está determinado por “el poder de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente” (TP III, §2)⁴⁸. La unión de los *conatus* singulares de cada

⁴⁸ El origen del poder que Spinoza atribuye al Estado comporta cierta ambigüedad. Mientras algunos pasajes, especialmente en el TTP narran este origen a partir de la transferencia de los derechos individuales a un nuevo individuo que surge en ese mismo instante, la sociedad misma (TTP XVI, pp.190 y ss.), el TP parece acentuar el hecho de que el poder del Estado no es sino la suma de los derechos individuales; y, curiosamente, encontramos en la *Ética* textos que avalan las dos versiones. La modificación se comprende si recordamos que el TP señala que el derecho natural en estado de naturaleza es simplemente una ficción, ya que la continua dependencia de causas exteriores o la sumisión a otros hombres reduce el poder del individuo a la nada. Así pues, Spinoza no puede ya explicar el surgimiento del Estado a partir de una transferencia de derecho, recurriendo a la decisión de

uno de sus integrantes da origen a un nuevo individuo cuya potencia es igual a la suma de todos los grados de potencia de sus partes componentes.

De esta manera, la renuncia al ejercicio anárquico del propio derecho natural, necesaria para vivir en conjunto, no redundaría en la pérdida del poder de cada cual –que por cierto es ficticio en estado natural– sino, al contrario, en la posibilidad efectiva de ponerlo en práctica. A su vez, pasar a formar parte de una nueva totalidad, redundaría en la ganancia de una potencia mucho mayor. La renuncia a seguir el impulso de sus propias pasiones transforma al ser humano en un individuo *abierto* que experimenta su esencial unión con el resto de los hombres, pues la enajenación del derecho no se hace, en Spinoza, a favor de un solo individuo, depositario del poder de todos los demás, sino a favor de la comunidad en su conjunto. Es, pues, la totalidad de los individuos –la sociedad– donde se deposita el derecho a todo que cada uno posee⁴⁹.

Ahora bien, en tanto individuo, el Estado se esfuerza por perseverar en su existencia indefinidamente. Debe, por tanto, buscar los medios para llevar a cabo su supervivencia. Así pues, el Estado tiene el derecho de determinar qué es lo bueno y qué es lo malo, qué es la justicia y qué es la injusticia. Spinoza señala que “lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil, y, al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado” (E IV, 40)⁵⁰. La legislación estatal procura, entonces, conservar al Estado en la existencia, garantizando la paz y posibilitando la vida en conjunto⁵¹.

Junto con el derecho de dictar leyes se encuentra el poder de hacerlas cumplir. El derecho del Estado por sobre los ciudadanos coincide con su poder sobre ellos, y su única arma para imponer sus leyes es la coacción. Pues, si bien las leyes del Estado apuntan al beneficio de la totalidad de los individuos y, por consiguiente, al aumento de la potencia de cada uno en tanto parte del conjunto, la racionalidad de las normas no es suficiente para garantizar su cumplimiento por parte de los ciudadanos.

limitar los propios impulsos perjudiciales respecto de los demás para poder vivir en una comunidad de ayuda mutua. Sin embargo esta ambigüedad no implica que exista una contradicción, ya sea por transferencia o por unificación, el hecho es que el ejercicio del derecho absoluto a todo lo que se puede, ya no recae en los individuos mientras viven en conjunto sino que es detentado por la sociedad en su conjunto.

⁴⁹ Si el poder es ostentado por uno, el Estado es una monarquía; si es un Consejo quien ejerce el poder, es una aristocracia; si, en cambio, la transferencia de derechos se hace a favor del conjunto de los individuos, se trata de una democracia. En el TP Spinoza examina las tres formas de gobierno (aunque el capítulo acerca de la democracia queda incompleto). Sin embargo, tanto el TTP como la *Ética* se abocan únicamente al Estado democrático, por considerarlo la mejor organización, ya que preserva entre los ciudadanos la igualdad que los caracterizaba en el estado de naturaleza (Ver TTP XVI, p.195).

⁵⁰ La vida del Estado depende de la continuidad de sus instituciones y su cultura nacional. En este sentido Spinoza sostiene que todo Estado debe esforzarse por conservar su forma de gobierno (Ver TTP XVIII). Ver Wolfson, p. 250.

⁵¹ El problema del legislador aparece como una dificultad en todas las teorías políticas de la modernidad. Spinoza establece claramente que las leyes son promulgadas por aquél o aquellos que detentan el poder, o sea, por el soberano, ya sea el rey, el consejo o la sociedad en su conjunto, según el sistema de gobierno de cada Estado (Ver TTP V, pp. 74 y ss.).

Así como ningún ser humano pierde su singularidad al transformarse en ciudadano, tampoco pierde su condición de modo finito y limitado. Cada uno de esos seres humanos sigue siendo lo que era: una parte de la naturaleza. La imaginación y las pasiones no desaparecen, y la razón permanece impotente contra ellas. De allí la necesidad de la coacción. Únicamente un afecto logra destruir otro afecto. Sólo el temor al castigo o la esperanza de un bien mayor, o el deseo de gloria logran impedir que los hombres sigan aquellos impulsos irracionales nocivos para la sociedad.

Tanto el *temor* como la *esperanza* son evidentemente útiles al momento del dominar los ánimos débiles de la multitud⁵². Spinoza reconoce sus beneficios para la conservación del Estado, en especial en su *Tratado Político*, donde adquiere un tono francamente maquiavélico⁵³. Hay ciertas circunstancias, explica Spinoza en ese texto, “en las cuales los súbditos sienten respeto y miedo a la sociedad, y sin las cuales desaparecen el miedo y el respeto y, con ellos, la sociedad” (TP IV, §4).

Pero Spinoza advierte que existe un límite en el poder del Estado sobre los individuos. “No pertenece a los derechos de la sociedad todo aquello a cuya ejecución nadie puede ser inducido con premios o amenazas” (TP III, §8). Los súbditos dependen jurídicamente de la sociedad sólo en la medida en que temen su poder o sus amenazas o en que aman el estado político. Así, habrá ciertas leyes que el Estado no puede promulgar, como testificar contra sí mismo, torturarse, no esforzarse por evitar su propia muerte, en fin, todas “aquellas acciones que la naturaleza humana abomina” (*Ibid.*).

Pero además de estos casos extremos, Spinoza establece que *todos los hombres se reservan el derecho de pensar, juzgar, sentir y comunicar sus pensamientos* (TTP XX). En efecto, el pensamiento define al ser humano y Spinoza sostiene que “nadie podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre” (TTP XVII, p.201)⁵⁴. Al instaurar la sociedad, los individuos renuncian al derecho de actuar según su propia decisión y de seguir aquellos impulsos pasionales que pueden ser nefastos para la vida en conjunto. Sin embargo, ningún hombre se desprende de su derecho de juzgar, razonar y hablar (TTP XX, p.241) y una sociedad que pretenda regular el pensamiento o negar la libertad de expresión sería, sin más, una sociedad que ha enloquecido, “pues, ¿qué sería sino un delirio, aquel derecho al que nadie puede ser constreñido?” (TP III, §8).

⁵² En el capítulo V del TTP Spinoza declara que, en un Estado donde uno solo o un grupo establezcan las leyes, hay que procurar que los hombres sean controlados “no tanto por miedo, cuanto por la esperanza de algún bien que desean vehementemente” (TTP V, p.74). Sin embargo, es evidente que la esperanza es sólo un mal menor respecto del miedo y que Spinoza juzga ambas pasiones como perjudiciales, en tanto pasiones.

⁵³ La influencia de Maquiavelo en esta obra es explícita. Sin embargo, Spinoza lo interpreta de manera novedosa, como un defensor de la libertad (Ver TP, V §7).

⁵⁴ “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 natural” (C 50, p. 238-239).

7. El verdadero fin del Estado: la liberación

A pesar de la necesidad de la coacción en vista de la conservación de la sociedad, Spinoza sostiene que el fin del Estado no es “dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible con seguridad; esto es, para que conserven al máximo ese derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno” (TTP XX, pp. 240 y ss.). Si bien se reconoce en el temor un elemento necesario para la conservación del Estado, no es allí donde todo se resuelve. Si así fuera, la única diferencia entre el estado natural y estado político sería que en el primero se teme a todos los hombres como potenciales enemigos mientras que en el segundo se teme al gobierno.

Ciertamente, la obediencia a las leyes por motivos irracionales transforma a los hombres en esclavos. El temor y el deseo de gloria son siempre pasiones; y, por tanto, disminuyen la potencia de obrar del cuerpo y la potencia de pensar del alma. Muy por el contrario, el Estado pretende lograr que los hombres vivan una verdadera vida humana, que desarrollen su razón y se transformen en verdaderos sujetos. En efecto, “el verdadero fin del Estado, escribe Spinoza, es la libertad” (TTP XX, p. 241).

La relación pasional que se establece entre el Estado y los ciudadanos, en la que éstos únicamente obedecen a sus leyes por razones irracionales se opone, pues, abiertamente al proyecto ético spinozista de liberación. “En la medida en que los hombres sólo actúan por miedo, hacen lo que rechazan de plano y no se fijan en la necesidad o utilidad de la acción a realizar, sino que sólo se cuidan de no hacerse reos de muerte o de ser castigados” (TTP V, p.74). Nada parece haber cambiado: los individuos siguen siendo tan irracionales y tan esclavos de sus pasiones como en estado natural.

Un buen Estado debe procurar que los individuos actúen según las leyes pero no por motivaciones irracionales sino, justamente, porque logran descubrir la racionalidad en la norma, porque logran comprender que su interés particular coincide con la letra de la ley. En efecto, “como el cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente y, en consecuencia, la voluntad de la sociedad debe ser considerada como la voluntad de todos, hay que pensar que cuanto la sociedad considera justo y bueno, ha sido decretado por cada uno en particular” (TP III, §5)⁵⁵.

En este sentido, la obediencia a las leyes del Estado no implica la pérdida de la autonomía. Al contrario, dado que las leyes apuntan al beneficio común, y sólo persiguen aquello que es bueno para

⁵⁵ En una sociedad democrática donde todos los ciudadanos son iguales es la *voluntad general* la que decide y promulga las leyes de la sociedad. Esta voluntad, formada por todas las voluntades particulares, vela por el bien del conjunto –y reconoce aquello que el parcial punto de vista de los individuos singulares podría confundir. Ningún interés particular puede ir en contra del interés del conjunto, pues, aunque no lo sepan o lo olviden, el mayor bien de los ciudadanos es la conservación y la potenciación de la sociedad que conforman.

el conjunto, las leyes de un buen Estado se revelan como necesariamente racionales. La obediencia absoluta a las normas coincide, entonces, con la obediencia a la propia ley, a la ley de la naturaleza humana que manda maximizar la propia potencia, anulando, de alguna manera, la obediencia misma. Pues “como la obediencia consiste en que alguien cumpla las órdenes por la sola autoridad de quien manda, se sigue que la obediencia no tiene cabida en una sociedad cuyo poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general; y que en semejante sociedad, ya aumenten las leyes, ya disminuyan, el pueblo sigue siendo igualmente libre, *porque no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento*” (TTP V, p.74; subrayado mío).

Así pues, en un Estado verdaderamente libre, los individuos regulan sus actos según lo que mandan las leyes, pero no por temor o por deseo de gloria, sino *libremente*. El ciudadano que vive según la razón, que ha devenido verdadero sujeto, liberándose de los prejuicios que le brindaban un conocimiento de sí mismo ilusorio, encuentra en las normas del Estado su propia ley. Así pues, Spinoza afirma que “el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo” (E IV, 73)

Creo que una de las principales enseñanzas de la *Ética* es, justamente, que la verdadera libertad no consiste en la indeterminación, sino que, al contrario, *no existe libertad sin ley*. Todos los modos de la sustancia se encuentran inmersos en un determinismo irrefrenable. Un individuo sólo es realmente libre cuando realiza su propia ley, cuando actúa según su propia naturaleza sin ser compelido por causas exteriores. Ser libre es, en definitiva, actuar, ser causa adecuada. Y Spinoza muestra que éste fin ideal únicamente puede ser alcanzado por los individuos singulares uniendo sus fuerzas con sus semejantes y fundando un Estado que tenga la verdadera libertad como fin⁵⁶.

Un ser humano no se vuelve racional, mágicamente, al convertirse en ciudadano de un Estado. Es justamente al revés: en virtud de su inclinación a buscar el propio placer, la vida en sociedad según una norma de vida racional es la condición necesaria para devenir virtuosos y libres.

El modelo ideal de la vida social que todo Estado debe esforzarse por alcanzar consiste, pues, en la unión de todos los hombres en una comunidad racional y libre, dedicada a la búsqueda del conocimiento verdadero como bien supremo. Este ideal es ciertamente grandioso; sin embargo, como señala Matheron, no constituye una de las utopías criticadas por Spinoza, pues no se trata de un modelo impuesto exteriormente, sino de un ideal inscrito en la naturaleza humana misma.

⁵⁶ A diferencia de Hobbes, para quien el Estado y sus leyes deben servir como un límite a los primitivos impulsos humanos, Spinoza concibe la sociedad civil como el instrumento que permite a los hombres vivir según esos impulsos primitivos. Comprendemos ahora que, mientras Hobbes ve en la lucha por la supervivencia un impulso egoísta que excluye al resto de los seres humanos, para Spinoza, el individuo que busca su propia conservación es un *individuo expandido* que incluye dentro de sí la necesidad –tanto natural como racional– de unirse con los otros y velar, a su vez, por la conservación de todos los miembros de esa sociedad. Nadie conquista la libertad en privado, así como nadie logra ser feliz rodeado de infelices.

Es sin duda esta concordia perfecta que sólo la vida en sociedad puede volver realidad, la que la imitación de los afectos persigue sin saberlo⁵⁷. Pero, el deseo de concordar y de unificar los esfuerzos que anima las vidas humanas sólo logra realizarse plenamente en el deseo de conocer y de hacer conocer la verdad que experimenta todo hombre libre.

La felicidad, que según la última proposición de la *Ética*, no es un premio a la virtud sino la virtud misma, es el fin propio de todo ser humano: aquella *naturaleza humana perfecta* que todos persiguen y consiste en el conocimiento adecuado de la totalidad y de sí mismo como esencialmente ligada a esa totalidad. Ultimo momento de la génesis del sujeto que propuse encontrar en la *Ética*, la liberación de los seres humanos es imposible sin la ayuda mutua y la fundación de un Estado.

Evidentemente, en Spinoza, la ética es inescindible de la política y, así como los modos no existen sin la sustancia, el destino de los seres humanos como individuos es impensable sin la sociedad, sin el Estado.

⁵⁷ Ver Matheron, pp. 276-277.

Conclusión

En las páginas precedentes he investigado la realidad de los individuos finitos y su relación con la totalidad en el sistema de Baruch Spinoza. Mi indagación se dividió en dos momentos; primeramente analicé el problema desde el punto de vista ontológico; luego, a partir de lo concluido, pasé a investigar el caso particular de los seres humanos, ingresando en el terreno de la ética y la política.

En el primer capítulo establecí la indiscutible realidad de los individuos finitos en el sistema spinozista y la doble dependencia que el ser modal implica.

Actualmente infinitos, los modos singulares son afirmación de la existencia en virtud de su unión con la sustancia en la que existen. Pero además, cada modo singular depende también del resto de los modos de su misma naturaleza –esto es, que existen bajo el mismo atributo. Todos los modos singulares son, entonces, atravesados por una doble causalidad: respecto de la sustancia, que es causa de su esencia y de su existencia, y respecto de los modos finitos existentes que lo ponen en la duración, lo limitan y lo determinan. Sólo considerados como totalidades cerradas en sí mismas, separados de la comunidad modal y aislados del absoluto, los modos singulares son *intrínsecamente* finitos¹, negación y privación de la existencia.

No obstante su dependencia lógica y ontológica, demostré en el segundo capítulo que los modos finitos no pierden su singularidad, la cual se manifiesta en las dos dimensiones en que Spinoza despliega su sistema: la eternidad y la duración.

En efecto, señalé que las esencias modales singulares existen como verdades eternas, inmanentes a su causa y son en sí mismas perfectas². Pero una vez puestos en la duración, los individuos poseen una forma individual –una relación pura determinada que sus partes componentes definen– y una esencia actual –una tendencia a perseverar en la existencia indefinidamente con la mayor potencia posible³. La teoría del individuo de Spinoza es, entonces, coherente con la *apertura* que caracteriza a los modos de la sustancia: todo individuo singular es siempre una parte componente de otro individuo más complejo que

¹ En el marco de una interpretación de los diferentes conceptos de infinito que se encuentran tanto en la *Ética* como en la *Carta 12*, sugerí la necesidad de distinguir, en la filosofía spinozista, dos nociones de infinito –una verdadera o *extrínseca* y otra inadecuada o *intrínseca*.

² Señalé, además, que en la concepción spinozista, la esencia de un modo se encuentra ligada a su realidad misma.

³ En el segundo capítulo indiqué, además, la correlación que existe, por un lado, entre el grado de composición y el grado de potencia de los individuos existentes en la duración y, por el otro, la correspondencia que existe entre la esencia eterna y la existencia del individuo –dos maneras de pensar una misma realidad: el individuo singular.

contribuye a definir la relación pura y el grado de potencia que caracterizan a ese individuo que lo contiene. El universo modal, en su conjunto, no es sino un único individuo ilimitado compuesto por la totalidad de individuos limitados existentes.

Todos los individuos singulares son fragmentos de un ser infinito y se encuentran inmersos en la férrea necesidad de las leyes naturales. Sin embargo, a Spinoza le interesa un grupo de modos en particular: los seres humanos que, no obstante ser modificaciones de la única sustancia al igual que el resto, presentan ciertas particularidades⁴. En efecto, los seres humanos saben de sí y son, por tanto, conscientes de su singularidad. Sin embargo, ese conocimiento de sí como individuos y del universo que habitan puede ser adecuado o inadecuado, pues la mente humana es finita y no siempre logra pensar ideas completas y perfectas⁵.

La imaginación forja una idea de sí ficticia que presenta al hombre como una sustancia cerrada en sí misma, que posee una voluntad indeterminada, que actúa siempre en virtud de fines; y, como contrapartida, ofrece una imagen distorsionada de la realidad, explicando las desgracias como castigos divinos y situando al ser humano en el centro de la creación. Según se propuso, el objetivo de la *Ética* es desenmascarar estos prejuicios y hacer del hombre un verdadero sujeto. Esta empresa puede lograrse únicamente mediante el conocimiento verdadero, pues conocer es, para Spinoza, actuar y aumentar la propia potencia⁶.

En el cuarto capítulo mostré, finalmente, que la conquista de la verdad –y, por tanto, la liberación de los individuos esclavizados a las causas exteriores– no puede lograrse en soledad sino que depende de un esfuerzo colectivo que implica la fundación de un Estado.

Cada ser humano necesita del resto para realizarse como individuo, para conquistar su fin ético: la felicidad⁷. En efecto, he señalado que existe en los seres humanos irracionales una inclinación a concordar con el otro –*otro* al que se conoce como semejante mediante mecanismos completamente afectivos. A partir de esta exigencia natural, la razón manifiesta la necesidad de vivir en conjunto y la imposibilidad de desarrollar las propias capacidades aisladamente. Así, mostré que el Estado logra, mediante la coacción,

⁴ En efecto, analicé el cuerpo y el alma humanas en tanto compuestos de partes corpóreas o de ideas que se distinguen según una relación pura determinada, y estudié, además, el concepto de *deseo*, la esencia actual de los seres humanos, y su relación con la ética spinozista.

⁵ Existe una conexión ineludible entre la ontología y la gnoseología de Spinoza.

⁶ Las nociones de *acción* y *pasión*, *causa adecuada* y *causa inadecuada* evidencian la conexión entre la gnoseología y la ética spinozistas. Pensar es actuar mientras que imaginar es padecer. Mostré que, destruida la escisión entre teoría y práctica, es fácil comprender por qué la ciencia intuitiva –tercer género de conocimiento– representa la suprema virtud de la mente humana y coincide con la libertad verdadera.

⁷ En el cuarto capítulo enfatice la importancia de la coincidencia entre libertad, felicidad y virtud para comprender la ética y la política de Spinoza.

garantizar la paz y la ayuda mutua, y que su verdadero fin es procurar las condiciones materiales necesarias para que los seres humanos logren ser virtuosos, libres y felices –esto es, para ser verdaderos sujetos gracias al conocimiento adecuado de sí mismos y de la unión que los liga a la totalidad.

Así como no hay modos sin sustancia, la verdadera vida humana es imposible en soledad. La doble dependencia que traspasa a los seres humanos, y que garantiza que ellos sean lo que son –individuos singulares– implica, entonces, en el plano ontológico, la necesaria unión con la sustancia, y en el plano ético, la ineludible pertenencia a una sociedad y, por tanto, a un Estado. En Spinoza, *no hay individuo sin comunidad*.

Bibliografía

1. Obras de Baruch Spinoza

- *Tratado breve*, trad., introd. y notas de A. Domínguez, Ed. Alianza, Madrid, 1988.
- *Principios de Filosofía de Descartes y Pensamientos Metafísicos*, trad., introd. y notas de A. Domínguez, Ed. Alianza, Madrid, 1988.
- *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, trad., introd. y notas de Atilano Domínguez, ed. Alianza, Madrid, 1988.
- *Tratado teológico-político*, trad., introd. y notas de A. Domínguez, Ed. Alianza, Madrid, 1988.
- *Ética demostrada según el orden geométrico*, introd., trad. y notas de Vidal Peña, Ed. Orbis, Barcelona, 1980.
- *Tratado político*, trad. introd. y notas de A. Domínguez, Ed. Alianza, Madrid, 1986.
- *Correspondencia*, trad., introd. y notas de A. Domínguez. Ed. Alianza, Madrid, 1988.

2. Otras fuentes

- Bayle, P. *Diccionario histórico y crítico* (antología), estudio, trad. y notas de F. Bahr, FFyL, U.B.A., Buenos Aires, 2003.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, introd., trad. y notas de Vidal Peña, Ed. Alfaguara, Madrid, 1977.
- -----, *Principios de Filosofía*, trad. G. Quintás, Madrid, 1995.
- Goethe, *Fausto*, Ed. Océano, Barcelona, 2002.
- Hegel, G.F.W., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. y notas R. Valls Plana, Ed. Alianza, Madrid, 1997.
- -----, *Lógica*, Ed. Solar, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, 1968.
- -----, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. W. Roces, FCE, México, 1995. (3 tomos)
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, trad. y pref. Manuel Sánchez Sarto, FCE, México, 1987.
- Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. y notas Felix Duque, Ed. Tecnos, Madrid, 1998.
- Leibniz, *Discurso de metafísica*, trad. introd. y notas Julián Marías, Ed. Alianza, Madrid, 1986.
- Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Losada, Buenos Aires, 1964.

3. Bibliografía consultada

a. Libros

- Allison H., *Benedict de Spinoza. An Introduction*, Yale U.P., London, 1987.
- Bennett J., *Un estudio de la ética de Spinoza*, FCE, México, 1990.
- Bertrand, M., *Spinoza et l'imaginaire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983.
- Bodei Remo, *Geometría de las pasiones*, FCE, México, 1995.
- Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento*, FCE, México, 1993.
- Deleuze Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Ed., Barcelona, 1996.
- -----, *Spinoza: Filosofía Práctica*, Tusquets, Barcelona 1984.
- -----, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2003.
- Deugd, C.de, *The Significance Of Spinoza's First Kind of Knowledge*, VanGorcum, Assen, 1966.
- Donogan, A., *Spinoza*, Billing & Sons Ltd., Worcester, 1988.
- Fernandez, Eugenio, *Potencia y Razón en B. Spinoza*, tesis doctoral, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988.
- Fischer, Kuno, *Vida de Spinoza*, Universidad autónoma metropolitana, México, 1990.
- Gebhardt C., *Spinoza*, Ed. Losada, Bs.As., 1940.
- Guérout M., *Spinoza, I. Dieu*. Aubier Montaigne, Paris, 1974.
- -----, *Spinoza, II. L'ame*. Aubier Montaigne, Paris, 1974.
- Hampshire S., *Spinoza*, Alianza Ed., Madrid, 1982.
- Hermosa Andújar, A., *La teoría del Estado de Spinoza*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1989.
- Macherey, P., *Introduction a L'Ethique de Spinoza. La Première Partie. La Nautre Des Choses*, PUF, Paris, 1998.
- -----, *Introduction a L'Ethique de Spinoza. La Deuxième Partie. La Réalité Mentale*, PUF, Paris, 1997.
- -----, *Introduction a L'Ethique de Spinoza. La Troisième Partie. La Vie Affective*, PUF, Paris, 1995.
- Madanes, Leiser, *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Eudeba, Buenos Aires, 2002.
- Matheron A., *Individu et communauté chez Spinoza*. Les Editions de Minuit, Paris, 1969.

- McShea, R.J., *The Political Philosophy of Spinoza*, Columbia University Press, New York, 1968.
- Misrahi R., *Spinoza*, EDAF, Madrid, 1975.
- Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- Parkinson G., *Spinoza's Theory of Knowledge*. Clarendon, Oxford, 1964.
- Préposiet, Jean, *Spinoza et la liberté des hommes*, Gallimard, 1967.
- Rábade Romeo S., *Espinoza: razón y felicidad*. Ed.Cincel, Madrid, 1987.
- Ramond, Charles, *Qualité et Quantité dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris, 1995.
- Rodríguez Camarero, L., *La potencia del entendimiento y de la imaginación en Spinoza*, Ed. Universidad de Santiago de Compostela, 1986.
- Tosel, André, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, 1984.
- Wolfson, H. A., *The Philosophy Of Spinoza. Unfolding the Latent Process of His Reasoning*. Harvard University Press, 1934.

b. Artículos

- Cerqueira Concalves, Joaquim, "Individuality and Society in Spinoza's Mind" en en Sigfried Hessing, *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Routledge & Kegan Paul Ltd., Londres, 1978.
- Cohen, Diana, "La mirada del gusano y el ojo de Dios: consideraciones acerca de los principios de individuación y de continuidad temporal en Spinoza" en Benítez, Laura y Robles, José Antonio (coordinadores), *Materia, Espacio y Tiempo: de la filosofía natural a la física*, UNAM.
- Falgueras Salinas, I, "Acción y perplejidad en la *Korte Verhandeling* de Espinoza" en Mignini, F. *Dio, L'Uomo, La Libertá*, Japadre Editore, Roma, 1990.
- Falgueras Salinas, I. "El establecimiento de la existencia de Dios en el *Tractatus Brevis* de Spinoza", en Anuario filosófico de la Universidad de Navarra, Pamplona, Gómez, 1972.
- Fernández García, E., "El deseo, esencia del hombre" en Atilano Domingez, *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Actas del Congreso Internacional de 1990, Ed. de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- -----, "Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza" en *Revista de Filosofía*, 3 época, vol. IX (1996), núm. 15, págs. 97-126. Servicio de Publicaciones UCM, Madrid.
- -----, "Elementos para una teoría del sujeto en B. Spinoza"
- Gomez Torrente, M., "La teoría de los modos infinitos de Spinoza", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXIII n 2 (primavera 1997).
- Hallet, H.F., "Substance and It's Modes" en Marjory Grene y Amelie Oksenberg Rorty, *Spinoza. A collection of critical essays*, University of Notre Dame, 1973.

- Harris, E., "Finite and Infinite in Spinoza's System" en Sigfried Hessing, *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Routledge & Kegan Paul Ltd., Londres, 1978.
- -----, "Spinoza's Theory of Human Immortality" en en Mandelbaum, M. y Freeman, E. (comp.), *Spinoza. Essays in Interpretation*, Open Court Publishing Co., Illinois, 1975.
- Jonas, H. "Spinoza and the Theory of Organism" en Marjory Grene y Amelie Oksenberg Rorty, *Spinoza. A collection of critical essays*, University of Notre Dame, 1973.
- Ricee C., L., "Spinoza on Individuation" en Mandelbaum, M. y Freeman, E. (comp.), *Spinoza. Essays in Interpretation*, Open Court Publishing Co., Illinois, 1975.
- Zac, S., "État et Nature chez Spinoza" en *Revue de métaphysique et de morale*, 1964, n.1.
- -----, "Société et communion chez Spinoza" en *Revue de métaphysique et de morale*, Juillet-Sept. 1972.
- -----, "Le chapitre XVI du Traité théologico-politique" en Zac, S., *Philosophie, Théologie, Politique dans l'oeuvre de Spinoza*, Paris, 1979.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
 FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
 Dirección de Bibliotecas