

# UNA INTERPRETACIÓN GENERAL DE SPINOZA

## I. PLANTEAMIENTO

1. Gracias a una amable sugerencia, lo que sigue es el intento de ofrecer una síntesis provisional del pensamiento de Spinoza, desde cierta línea de interpretación que denomino ecosistémica. Se trata de reunir los resultados de varias investigaciones anteriores<sup>1</sup>, deudoras también de otros comentaristas, con la intención de presentar una visión personal de conjunto, revisada y matizada dentro de la brevedad. Desde luego que en estas páginas sólo cabe referirse a los aspectos más relevantes, sin entrar en detalles ni explicitar todos los argumentos, a los que será obligado remitir sin más. Queda, entonces, una panorámica global del autor holandés, abierta y sin otra pretensión que contribuir a su lectura actualizada, lo que significa atender no sólo a su conocimiento, sino a la sabiduría que todo gran pensador transmite en el tiempo. Y ello exige reunir la *posición* desde la que piensa (deducción desde lo «a priori» que no niega la inducción empírica y mucho menos la intuición); la *concepción* monista de lo real, en principio como absoluto macrológico, pero que da cabida en su seno a la dinámica microfísica de múltiples registros y planos, donde tiene lugar la compleja trama de la vida humana; y la *intención* emancipadora de fondo que se yergue contra el miedo y la superstición, para afirmar sobre todo la alegría

1 Sobre todo, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, 284 pp. Y, después, 'Sobre razón y naturaleza en Spinoza', en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, n. 6, Ciudad Real, 1996, 35 pp.; 'Spinoza: la naturaleza ecosistémica de la política', en *Papeles de la FIM*, n. 4, 2.ª época, 1995, pp. 81-92; 'Spinoza: ética y conocimiento intuitivo', en A. Domínguez (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 473-482; 'Spinoza: superstición, finalismo y ecología', en *Estudios Filosóficos*, 112, XXXIX, sept.-dic. 1990, pp. 521-550; y 'Una revisión del ecologismo desde Spinoza', en J. M.ª García Gómez-Heras (coord.), *Ética del medio ambiente*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 242-251.

del sabio desde una óptica naturalista. Y es que el presente naturalismo se opone por igual a la teología y al antropomorfismo, en aras de constituir una plataforma o «campo de juego neutral» que permita el arduo proyecto humano de autonomía y dicha <sup>2</sup>.

Pues bien, la perspectiva ecosistémica no responde a ninguna moda que a la postre desvirtúe al filósofo, sino que busca una articulación rigurosa y fidedigna de su discurso, en particular de ese naturalismo que bien puede calificarse —y sólo es una paradoja relativa— como humanista. De hecho, no hay ninguna filiación biologicista, sino un uso amplio y básico de lo ecológico, entendido como la interacción polimorfa que *desde dentro* vincula a todo individuo con el medio: intercambio constitutivo, praxis, comunicación, apertura radical y sustantiva. Por eso, en vez de ciertos excesos medioambientalistas, lo que importa es una lectura donde la noción de ecosistema sirva para entender y conjugar las interacciones entre sistemas abiertos y/o isomorfos, sin caer en el holismo organicista ni en el atomismo mecanicista. Es un concepto enriquecido de sistema o estructura, pero aplicado sólo como modelo esquemático de una ontología flexible y con las cautelas oportunas para un autor del siglo XVII. Se trata de explicar los diversos planos o niveles (sistemas) de lo natural propios del spinozismo (lo físico, lo biológico, lo humano y lo social), respetando las diferencias cualitativas (ontología, gnoseología, ética y política), pero sin renunciar a ciertas claves comunes, transversales, que los relacionan y dan coherencia. Como ilustración y compendio de ello, digamos que la esencia del individuo se cualifica éticamente cuando hay un conocimiento racional que le permite componerse satisfactoriamente con su entorno físico y social <sup>3</sup>. Desde otro ángulo, se concibe la naturaleza como relación de relaciones o forma de formas sin reduccionismos, donde fundar y realzar el artificio humano; el cual es capaz, precisamente, de pensarla como identidad y diferencia, unidad y multiplicidad, estatismo y dinamismo, orden y desorden..., así como de apreciar —siempre según Spino-

2 En palabras de dos grandes estudiosos con enfoques diversos: «Una de las constantes más profundas del naturalismo es denunciar todo lo que sea tristeza, todo lo que es causa de tristeza, todo lo que tiene necesidad de tristeza para ejercer su poder. De Lucrecio a Nietzsche, se ha perseguido y alcanzado el mismo fin», G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Seix Barral, Barcelona, 1971, pp. 354 s. Además, una peculiaridad histórica de la filosofía de Spinoza estriba en que los ilustrados hacen que su monismo metafísico sirva para la crítica política y religiosa, amén de ser una «hipótesis unificante» que permite clasificar «cien años de descubrimientos biológicos», cf. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, París, 1954, p. 699.

3 Para las fuertes relaciones entre metafísica, física, ética y política en Spinoza, cf. *Epistola* (Ep) 27 y *Tratado teológico-político* (TTP), IV. Citaré la edición crítica de C. Gebhardt (*Spinoza. Opera*, Carl Winter, Heidelberg, 1972, 4 vols.) sólo cuando el texto no sea fácilmente localizable o claro, con la clave G., tomo y página; en este caso G., IV, 160 y III, 67.

za— la equivalencia o *paralelismo* de materia y vida, esencia y potencia, pensamiento y extensión. Actitud compleja, en fin, que distingue sin disyuntar en el seno de aquel naturalismo integrador y poliscópico <sup>4</sup>.

2. Por otro lado, no es posible en este apretado resumen considerar los lazos ecológicos (biográficos) de la persona Baruch Spinoza con su contexto histórico, cultural, etc., lo que sin duda ayuda a entender mejor su pensamiento, pero sí vale la pena recalcar el profundo compromiso con su época, justamente afirmado para él en la fortaleza «atemporal» de su sistema. Y, más aún, el empeño personal en transformar la propia vida, como verdadera prueba de su filosofía: «Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara el ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema» <sup>5</sup>. El texto sirve para presentar algunos datos y pautas fundamentales: la experiencia y la vida están en el principio y el fin de toda filosofía auténtica; hay que zafarse del miedo y obtener la recompensa máxima de una especial alegría, que certifica el éxito de la empresa cognoscitiva; la cual nos permite lograr el bien verdadero (conocer a Dios) y comunicarlo/compartirlo, lo que nos abre a la esfera social; y para ello la clave está en no confundir lo que las cosas son con las propias afecciones del ánimo, es decir, no proyectarse ni moralizar lo real. En otras palabras, hay que vincular el conocimiento al cambio del estilo vital y viceversa, para adquirir así una gran mejora en la calidad de vida (cf. TRE, 9, 10, 11), lo que implica liberarse de las servidumbres de la conciencia *ordinaria*, a menudo supersticiosa, y denunciar el engaño radical de que el sufrimiento es útil o deseable (TTP, Pref.). Por el contrario, la perfección humana se logra en el ámbito de la relación intersubjetiva y consiste en conocer la unión que cada uno mantiene con toda la naturaleza (TRE, 13). Ser consciente de

4 Esta interpretación general se ha inspirado libremente en la excelente producción de Edgar Morin y en textos como éste: «La naturaleza no es solamente physis, caos y cosmos juntos. La naturaleza es lo que religa, articula y hace que se comunique en profundidad lo antropológico con lo biológico y con lo físico (...) La naturaleza de la naturaleza está en nuestra naturaleza. Nuestra propia desviación, con respecto a la naturaleza, está animada por la naturaleza», *El Método, I. La naturaleza de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1981, p. 305.

5 *Tratado de la reforma del entendimiento* (TRE), parágrafo 1. Sigo habitualmente las traducciones de A. Domínguez y V. Peña de las obras de Spinoza, en Alianza Editorial, Madrid.

esa unión, ya dada, exige antes comprender el «Deus sive Natura» en cuyo marco se fundamenta la propia identidad, lo que dará lugar a una ética de la potencia. Todas las ciencias y quehaceres —dice el pensador judío— deben subordinarse a ese objetivo de perfeccionamiento (TRE, 15, 16), que desde nuestro punto de vista es desarrollar (vivir y explicar-entender) las interacciones temáticas entre naturaleza / conocimiento / alegría.

Traducido al plano de la acción humana es el continuo poder-saber-gozar, que se retroalimenta sin fin, tanto en sentido ético como político. En absoluto se propone aquí una utopía irrealizable, con frecuencia rígida, sino el difícil camino del aprendizaje personal y colectivo para evitar la sumisión y el dolor que amordazan lo que debe ser una existencia expansiva. Una última nota capital de la actitud spinozana lo hace viable: la *neutralidad* que le enseña la nueva ciencia y que no significa abstencionismo o indiferencia, ni tampoco vacío axiológico, sino el escrupuloso respeto a lo que los seres y las cosas son. No hay ridiculización ni desprecio, por ejemplo de la condición humana, ni falsas sublimaciones o hipócritas condenas, sino el esfuerzo por comprender mucho antes que de juzgar <sup>6</sup>. Al fin y al cabo, el hombre sólo es una partícula dentro de la Naturaleza y la mejor forma de conducirse racionalmente (conocer y luego valorar) es partir de una desantropomorfización drástica: la naturaleza es amoral e incalificable desde el punto de vista del todo, y sólo en un segundo momento hay sentido ético desde la parte humana. En definitiva, se irá viendo que Spinoza se distancia tanto del subjetivismo cartesiano como de la ontoteología escolástica, con todo lo que ello implica.

## II. LA NATURALEZA DE LO ABSOLUTO

1. El primer paso de ese itinerario spinozista es situarse en medio de lo real sin dudar de la capacidad intelectual de la razón: del «cogito ergo sum» al «ego sum cogitans», y a partir de ahí concebir unas definiciones y axiomas (de acuerdo con la observación atenta de la naturaleza, cf. TTP, VII) con los que trenzar el discurso geométrico de proposiciones sin contradicción. Tal será la descripción genética y causal de la realidad absoluta que es Dios, en cuyo seno tiene lugar todo lo demás. De entrada, hay dos grandes planos: el de la *substancia* que es en sí (*causa sui*) y se concibe por sí, con plena autonomía ontológica y conceptual, donde el *atributo* constituye su esencia; y los *modos* o afecciones de una substancia, que son y se conciben por ella, luego son contin-

6 Cf. Ep. 30; *Tratado político* (TP), I, parágs. 1 y ss.; *Ética* (E), III, Pref.

gentes y finitos (E, I, Def. 3, 4, 5). Sin duda, el sistema spinozano pivota sobre estos dos planos o perspectivas, también traducibles como lo eterno y lo temporal, no siempre fáciles de reconciliar. Ahora se trata de explicar mínimamente el primero, sin perdernos en los sutiles meandros de las proposiciones iniciales de la *Ética*, con las que el autor avanza hasta probar la noción de Dios (Def. 6): la substancia constituida por infinitos atributos que expresan sus infinitas esencias (cada una infinita en su género); esto es, el ser único en sentido ontológico y harto plural en términos cualitativos, porque los atributos son realmente distintos, pero numéricamente no (E, I, 10 escolio). Unidad de lo múltiple y multiplicidad de lo uno para indicar la inmensa y desbordante riqueza de lo real. Es el absoluto («todo lo que es - todo lo que hay»), conformado por infinitas dimensiones de las cuales sólo se conocen el Pensamiento y la Extensión, y de cuya existencia es imposible dudar: «pues siendo potencia el poder existir, se sigue que cuanto más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene para existir por sí; y, por tanto, un Ser absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por eso existe absolutamente»<sup>7</sup>. Los argumentos de máxima realidad y potencia se unen para reformular el argumento ontológico con el paso de lo infinito a lo absoluto, y donde perfección es lo mismo que realidad (E, II, Def. 6), desnuda de otras connotaciones. Tal es la base y el baremo —identidad de esencia, potencia y perfección— para cualquier otra consideración ulterior sobre los modos.

Todo es en Dios y sin él nada puede ser ni concebirse, lo cual apunta a que no se trata del Dios personal y trascendente de la teología, sino de la naturaleza indivisible que también incluye la extensión en pie de igualdad con el resto de atributos (E, I, 15 y esc.). Lo importante en todo ello es adoptar la visión racional en vez de la imaginativa, para así rubricar la posición absoluta de la esencia y existencia de Dios, que son «uno y lo mismo»; es decir, su necesidad (entiéndase infinitud y eternidad), que significa pura realidad inmutable de lo perfecto. Lo que, a su vez, da contenido afirmativo a la *indeterminación* o acosmismo del ser ilimitado —del que sólo se conocen dos atributos (Ep. 36)— que no es sujeto, sino una totalidad abierta (primera brecha crítica hacia lo *nouménico*). Su textura interna viene dada por la simetría y paridad de los distintos atributos, isomorfos e isónomos: todos son sistemas o expresiones diferentes (esencias) del único ecosistema o estructura universal, en un mismo plano horizontal y descentralizado. El intelecto es el prisma que descompone los colores o atributos de la luz o substancia, cual relación intensional del Todo y las

<sup>7</sup> E, I, 11 esc.; G., II, 54. Hay una explicación detallada y compleja de esa arquitectónica en *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, pp. 51-72. Es imposible abordar unas pruebas que se distinguen por su prolijidad, de ahí que sólo quepa citar los grandes rasgos del tema.

partes. Esa homología profunda origina la uniformidad estructural que funda el llamado «paralelismo» o independencia de cada dimensión del ser, siendo todas ellas estrictamente correlativas. Cada parte-atributo tiene la doble identidad que la hace referirse a sí de manera singular y a la comunidad ontológica que constituyen: *unitas multiplex*. Lo que también se prolongará en la estrecha relación de filosofía de la naturaleza (extensión) y filosofía de la vida (pensamiento), ciencia y ética, para elaborar un discurso integrador y sin mutilaciones.

2. Otro momento analítico nos ubica en la segunda brecha crítica (o apertura ecológica) de la naturaleza divina hacia la esfera plural y cambiante de lo finito. Spinoza no habla de una imposible deducción lineal de lo particular desde lo universal, sino de la causalidad y la univocidad que explican la inmanencia. Así, de la necesidad de la naturaleza deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (E, I, 16): contenido concreto y diferenciado, precipitado de la plenitud en acto de Dios. Esa pura autoproducción indeterminada se despliega en todos los seres que le son inherentes, de los que es causa eficiente (no final), causa primera y por sí (no por accidente). Instantánea positividad ínsita en la afirmación ontológica, y de la que no se puede dar cuenta explícita metódicamente<sup>8</sup>, pero que responde a la sobreabundancia del ser absoluto que se manifiesta de manera automática, por así decir, según sus leyes y sin premeditación alguna (E, I, 17). Existir y producir u obrar es lo mismo en Dios, cuya omnipotencia efectiva se hace legalidad inalterable que permitirá el conocimiento seguro de lo real (E, I, 33 esc. 2). En efecto, entendimiento, voluntad y potencia coinciden desde la eternidad, sin que haya lugar para designios o fines de ninguna clase. Más tarde se extraerán algunas consecuencias prácticas de todo esto, además de sus proyecciones en la vida humana que también responde a esa identidad de fondo.

La culminación de lo dicho sobre la causalidad es la inmanencia: Dios es causa inmanente y no transitiva de las cosas (E, I, 18), lo que asegura la nivelación ontológica del conjunto, a pesar de las obvias diferencias entre la esencia de uno y de las otras. El panenteísmo desemboca en el manido panteísmo, a condición —entre otras cautelas— de no simplificar o igualar reductivamente las instancias, ni unir desde fuera lo que nunca estuvo separado. El complemento necesario del asunto es la univocidad: Dios es causa de las cosas «en el mismo sentido» en que lo es de sí, toda vez que los atributos son formas comunes a Dios y a los seres finitos (E, I, 25 esc., y Ep. 4). Lejos, pues, de la relación equívoca de eminencia y analogía, la univocidad formal acerca los planos sin amalgamarlos antropomórficamente, en clave de participación interna (los modos respecto de Dios), ajena al creacionismo y al emanatismo. Por eso,

8 Véase la interesante polémica con Tschirnhaus en las Ep. 81 y ss.

los seres y las cosas «implican y expresan» a Dios, que tampoco puede pensarse sin ellos: densidad ontológica común, inyección o trasfusión interna de realidad que hace que los modos no sean meros accidentes, sino los efectos que dan a conocer la causa (TTP, IV y E, V, 24). Semejante reciprocidad entre lo macrológico y lo microfísico toma cuerpo definitivo con la noción de potencia.

3. La potencia supone la dinamización del estático armazón geométrico hasta ahora descrito: la pura actividad universal que es la naturaleza se expresa en un grado X en cada modo, lo que hace de cada esencia individual, a su vez, una causa e ingrediente proporcional del movimiento general (E, I, 36 y IV, 4). La indeterminación de lo absoluto se transforma ahora en concreta interacción de fuerzas o energías particulares —los conatus—, sin que ese magma tenga coto posible, principio ni fin. Nace aquí, por otro lado, la capacidad humana para desenvolverse productivamente (ética después) en el seno de lo ineluctable, pero desde dentro, no se olvide: «Debe notarse que las leyes/orden de la naturaleza enuncian una positividad global que no admite cambios: es este conjunto abierto (y no otro) de modificaciones en interacción; su carácter causal quiere decir ante todo 'exterioridad' entre los modos, y concatenación dice contexto de unos con otros. En otros términos, antes que secuencias lineales hay contactos que se prolongan, dinámica vibratoria no reglada en sentido absoluto. La coerción lineal determinista deja paso a la co-acción de potencias. Por eso en vez de individuos que son transportados en vagones a través de unos raíles previamente fijados, hemos de recurrir a la metáfora de seres que no son nada distintos de su capacidad intrínseca de actuar (*esse est operari*) y cuyo contacto con otros seres va trazando incesantemente aquellos raíles y el movimiento que los desplaza»<sup>9</sup>. Luego la *essentia-potentia actuosa* del todo inmutable se plasma en la forma espontánea de los conatus particulares, modulada ecológicamente por su concurrencia, complementariedad y antagonismo en la existencia temporal.

Se pasa así de la gran causa activa o naturaleza naturante (Dios y los atributos) al efecto o naturaleza naturada (los modos), sin rupturas. Son dos planos en continuidad como el manantial y el agua, referidos, respectivamente, a la potencia concentrada y diferenciada: es la generación polimorfa que dará lugar a todos los ámbitos de la vida desde una perspectiva humana, procesos y flujos que se harán cultura en virtud de la mediación inteligente y colectiva. De ahí lo oportuno de hablar en términos de *natura culturans* y *cultura naturans*<sup>10</sup>,

9 Cf. Spinoza: *naturaleza y ecosistema*, pp. 90 s. La «conservatio in esse» se identifica con la «conservatio in fieri».

10 Cf. E. Fernández García, *Potencia y razón en B. Spinoza*, Universidad Complutense de Madrid, 1988, p. 336.

que subraya la base naturalista que alimenta la peculiaridad del artificio humano. Pero, antes de llegar ahí, es conveniente detenerse en que así como el Dios naturante se autodespliega intensionalmente en los seres naturados, así también la acción específicamente humana debe conjugar hacia dentro el «egocentrismo» y hacia fuera el «eco-acentrismo» para ir autoconstituyéndose (como polos naturante y naturado) a lo largo de la existencia. A eso es a lo que se llamará estilo vital y autodomínio en sociedad, ética de la propia potencia y crecimiento personal. Lo cual, huelga decirlo, no es nada fácil en un marco natural inabarcable: la naturaleza no presenta rasgos maternales o idílicos, sino que aparece como un intrincado proceso de producción y destrucción, de vida y muerte, encuentros y choques. Mar dionisiaco en el que debe navegarse con el frágil barco de la razón y la convivencia, lo que las hace extraordinariamente valiosas a ambas.

Con todo lo cual es posible apreciar ya las raíces de lo que será la vida humana desde el marco metafísico general. Tanto más si el tema se completa con las relaciones de potencia y pensamiento: Dios tiene una potencia de pensar, fundada en el atributo pensamiento, igual a la de existir y actuar, fundada en todos los infinitos atributos, e igualmente necesarias y ajenas ambas a la libre voluntad (Ep. 40; E, II, 3 esc.). Esta asimetría encaja en el sistema sin violencia y quiere decir que todo modo en cualquier atributo tiene una idea correspondiente en el atributo pensamiento (lo que será el objeto del conocimiento humano), amén de reforzar el ya citado paralelismo: «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas» (E, II, 7). En resumen, tanto el cuerpo como el alma —desde un punto de vista humano— son partes activas, iguales y simultáneas (E, III, 28), pues participan en un grado determinado de la doble potencia divina bajo los atributos respectivos. A la espera de añadir otros datos cuando se traten los modos infinitos, queda claro el carácter energético de lo real en todos los planos, en absoluto reducido a mecanicismo inerte; así como la posibilidad humana de conocer mediante la «vis nativa» de su entendimiento o «poder de entender» (TRE, 31 y 37), en el seno de la impersonal inteligibilidad del todo.

4. Para terminar este apartado, y de acuerdo con el espíritu de síntesis, es conveniente ocuparse del sentido naturalista que de lo anterior se deriva. La constitución metafísica de relaciones internas a las cosas (causalidad, potencia), según la cual las partes remiten al todo, se dobla con las relaciones externas (interacción espacio-temporal) en las que el todo remite a las partes. Se ha visto, por otro lado, que no hay lugar para lo que suele llamarse sobrenatural, pero la intención última es rebasar la oposición trascendencia/inmanencia o la simplificación inevitable de términos como panteísmo, ateísmo..., susceptibles tanto de una lectura mística como materialista, pero ambas unilaterales. Al final



se impone la realidad de lo absoluto, críticamente abierto (no totalizable y menos aún objeto de juicio moral alguno) y no manipulable en función de tal o cual ideología. Cabe hablar también de cierta integración de instancias en clave de complejidad objetiva: homologación natural de todos los órdenes (substancia, atributos y modos), complementariedad de orden lógico y desorden empírico, univocidad formal y pluralidad desde la potencia, descentralización del *cogito* en el contexto de una necesidad antiteleológica, plataforma «neutral» para entender en otro nivel la vida humana... De hecho, el importantísimo *Apéndice* de la Parte primera de la *Ética* extrae todas las consecuencias<sup>11</sup>.

Spinoza ataca ahí de modo implacable la superstición, en particular el error del finalismo, y le contrapone la desnudez de su propio discurso sobre Dios. Partiendo de que todo hombre nace ignorante y busca la utilidad a costa de lo que sea, describe cómo se produce una hipertrofia de las causas finales basadas en sus apetitos y voliciones, sin considerar las causas eficientes próximas; a lo que se añade la incertidumbre, la desdicha y el miedo que a menudo acechan la existencia. El resultado es que hay una «propensión natural» de los hombres hacia la superstición, cuyo máximo exponente es el finalismo: «Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto»<sup>12</sup>. Esta gigantesca tergiversación se basa, como es obvio, en un antropomorfismo explotador: para el hombre todas las cosas son medios para sus fines, en razón del ordenamiento divino que así lo ha dispuesto a cambio de recibir culto y veneración. El llamado rey de la creación, escindido y dominador, estaría por encima del orden natural, «en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia». Semejante delirio rechaza la investigación racional del mundo para abandonarse *interesadamente* a Dios, «ese asilo de la ignorancia», así como al despótico poder de los supuestos intérpretes de lo divino. Sólo la ciencia de lo causal eficiente (sobre todo la matemática) y la atenta consideración de lo *azaroso* de la experiencia permiten contradecir tal desvarío teleológico, moralizador e instrumentalista de lo real.

11 Cf. mi comentario *Spinoza: superstición, finalismo y ecología*, donde se aborda con detalle lo que sigue, y se correlacionan los apéndices, prefacios y complementos no escritos *more geometrico*, es decir, la dimensión de la *Ética* más directa, polémica y práctica en sentido amplio, solidaria con los escolios que estudió G. Deleuze en su excelente *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik ed., Barcelona, 1975.

12 E, I, Apéndice.; G., II, 78. Y, antes, TTP, Pref.

En efecto, las leyes y reglas de la naturaleza son universales y fijas, los seres tienen una entidad propia ajena al capricho y al interés humano, y además el hombre no es un «imperio dentro de otro imperio» (E, III, Pref.). Cada individuo se halla inserto en el marco general y en la «concatenatio» de su entorno a todos los efectos, y a ello debe atenerse sin proyectar valores abstractos y heterónomos a las cosas (Bien, Mal, Orden...), nacidos de la imaginación y no del entendimiento: «la perfección y la imperfección son sólo, en realidad, modos de pensar, es decir, nociones que solemos imaginar a partir de la comparación entre sí de individuos (...) pero no porque les falte algo que sea suyo, ni porque la naturaleza haya incurrido en culpa. En efecto, a la naturaleza de una cosa no le pertenece sino aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de su causa eficiente (...) [lo cual] se produce necesariamente» (E, IV, Pref.). Ya se dijo que realidad y perfección son lo mismo, y que a este planteamiento ontológico lo denominamos *neutral* (perfecto, autónomo, necesario). Con la extraordinaria particularidad de que aquí se funda, precisamente, la libertad moral del ser humano, en un doble sentido: la aséptica necesidad expresa también la potencia espontánea de los seres, pues todo es activo y generativo por sí, en vez de una contingencia dislocada de ese conjunto y carente de la fuerza común; además de negar la superstición y permitir el conocimiento seguro. Por otra parte, como no conocemos todas las causas particulares, ni mucho menos, «para el uso de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles» (TTP, IV; G., III, 58), dando cabida por tanto a lo hipotético o sólo verosímil, a lo incierto y dudoso (TTP, XV). Una vez más encontramos la distinción entre el plano universal y el individual en aras de flexibilizar el discurso: de la connotación metafísica de las grandes leyes a la denotación de los eventos singulares. En otro sentido, ésta es la doble condición de cada ser: una mera perturbación o nudo momentáneo en el flujo holista de energía, pero también la unidad concreta dotada de cierto *margen* de maniobra y abierto a las múltiples relaciones que le atraviesan (físicas, culturales e históricas). Son dos niveles y dos lecturas recurrentes (todo-partes, eternidad-tiempo, mecánica-dinámica, necesidad-libertad), y captar esa tensión sustantiva es lo que importa. Si enfatizo el segundo de los polos es porque la obra central de Spinoza se titula *Ética*, sencillamente, y el tema relativo a Dios es sólo una de sus cinco partes.

### III. TEORÍA ECOSISTÉMICA DEL INDIVIDUO

1. Bajo este título se tratan tanto el individuo infinito como el finito ahí ubicado, y hacerlo en términos ecosistémicos significa apostar que es posible y fecunda tal interpretación sin lugar a dudas. Spinoza no usa el concepto, obviamente, pero describe al menos en parte un ecosistema (en el sentido amplio ya

comentado), desde varios registros formales que comienzan con los modos infinitos. En efecto, éstos no son un grado jerárquico de mediación entre lo absoluto y lo finito, sino una instancia inclusiva que re-expresa la naturaleza naturante y le da un contenido más concreto. Además de su papel geométrico en el sistema, contribuyen a la contextualización ontológica de los seres finitos y aportan leyes de formación capitales. Así, el modo infinito inmediato del atributo pensamiento es el entendimiento infinito y el de la extensión es el movimiento y el reposo; mientras que el modo infinito mediato es «la faz de todo el universo, la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma» (Ep. 64; G., IV, 278). Este último puede aplicarse, con ciertas condiciones, tanto a la extensión como al pensamiento, dada la paridad cuerpos-ideas, y encarna el individuo compuesto infinito. Puede decirse, entonces, que los modos finitos están comprendidos en los infinitos y que éstos además son las «leyes» seguras de las que dependen como de sus «causas próximas» las cosas singulares (TRE, 100-102), esto es, las claves de su constitución. Una vez más, no se habla de incontables secuencias causales en orden deductivo, lo cual es imposible, sino que se impone una perspectiva intensional cada vez más definida, y de nuevo según el patrón todo-partes.

El entendimiento infinito es el aspecto formal (donde se produce el acto de pensar) de la objetiva idea de Dios (conjunto inteligible de las infinitas ideas). En este sentido, expresa la potencia pensante de Dios con carácter universal y comprende la estructura de todos los sistemas (atributos y modos) en su dimensión ideal: unidad plena y también dinámica, común positividad de las ideas aplicada a todo lo que es. Sabemos ya que en Dios voluntad y entendimiento son lo mismo, facultad que «sólo significa lo que es común a todas a ellas [las ideas], a saber, la afirmación, cuya esencia adecuada, en cuanto abstractamente concebida, debe darse en todas y cada una de las ideas; y sólo en este sentido es la misma en todas, pero no en cuanto se la piensa como constituyendo la esencia de cada idea, pues, en ese caso, las afirmaciones singulares difieren entre sí como las ideas mismas» (E, II, 49 esc.). Se trata de la vertiente ontológica unitaria y de la distributiva gnoseológica, respectivamente, de tal modo que en Dios todo es verdadero en cuanto que es (se tiene una idea adecuada de cada cosa), mientras que el conocimiento humano consiste en adquirirlas poco a poco y en cantidad limitada. El pensamiento «en sí» propio de Dios se hace «para sí» en el hombre, la consciencia impersonal se manifiesta en la autoconsciencia personal de los humanos: aquélla es el *lugar* para la cualificación de ésta, de donde el conocimiento verdadero es una suerte de transparencia o transitividad entre Dios, el alma y la idea adecuada de la cosa, y el error lo contrario. Como se verá, no es *adecuatio* externa, sino potente apropiación interna. Desde luego, el problema está en insertar la subjetividad humana (noesis) en el objetivo *lienzo* universal (noema), y en cuál sea la correlación exacta

entre tales formas de saber o lucidez. De hecho, «nuestra alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar que está determinado por otro modo eterno del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito; de tal manera que todos ellos juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios» (E, V, 40 esc.). Doble plano perenne entre lo eterno total y lo causal singular, infinito y finito, de difícil resolución, pero que al menos deja claro que el conocimiento verdadero en el hombre es intensionalmente igual que el divino, de acuerdo a la participación unívoca de realidad y de potencia pensante. No caben detalles en los límites de esta exposición, pero queda perfilado el contexto ontológico donde situar la racionalidad.

El movimiento y reposo (en adelante M/R) homogeneiza la realidad en tanto binomio que se predica de todos los modos de la extensión: la existencia y la diversidad de todos los cuerpos obedece al establecimiento de tal o cual proporción de M/R entre sus partes, lo que los individualiza en cada caso. En cuanto código binario universal (ley de formación de lo finito), su cantidad y proporción absolutas son constantes, mientras que se distribuye en multitud de grados diferentes propios de la *varietas rerum*. Cada proporción de M/R es correlativa, a su vez, a un grado X de esencia-potencia, y está sometida en el ámbito extensional a procesos e intercambios, ya que los cuerpos están constituidos por configuraciones de partículas elementales acordes con esa clave de M/R que las vincula, lo que da lugar a diferentes formas y texturas según su cohesión particular (E, II, 13 post. y Ep. 12). En sentido general, la naturaleza aparece como un tejido de composiciones y rupturas, conexiones y choques, en proceso constante y necesario; absoluta co-existencia reglada, sin principio ni fin, sin dictados previos ni resultados últimos, que va haciendo-siendo la realidad: «la relación de M/R constante de la naturaleza se desglosa en infinitas proporciones locales y temporales, cual esqueleto regulativo y dinámico también. Cada ser se configura como un sistema equilibrado cuya entraña es isomorfa (a escala) del total, pero abierto al intercambio continuo de componentes y energía con el medio, precisamente en razón de su naturaleza o relación M/R. Esta ecología intrínseca (la relación propia se articula con otras relaciones y participa en la gran relación) permite la dialéctica o 'metabolismo' del ser vivo...: su carácter 'transitivo' por excelencia entre el adentro y el afuera»<sup>13</sup>. El resultado global no es otro que la *facies totius universi* o individuo infinito,

13 Spinoza: *naturaleza y ecosistema*, p. 134. Es L. Bertalanffy quien habla de sistema abierto y metabolismo, en *Teoría general de los sistemas*, F.C.E., México, 1980, p. 125. Y, según Morin, «Un sistema abierto es un sistema que alimenta su autonomía, pero a través de la dependencia con respecto al medio exterior», *Ciencia con consciencia*, Anthropos, Barcelona, 1984, p. 222. Dependencia e independencia son estrictamente correlativas en sentido ecológico.

donde no hay vacío y en cuyo seno se desenvuelve esa intrincada red de individuos finitos, interpenetrados en mil avatares físicos que fundan lo demás.

2. La manera de reunir y desarrollar las notas anteriores consiste en definir al individuo humano en ese doble nivel. El punto de partida de Spinoza remite a la experiencia: «El hombre piensa», lo que significa en principio tener conciencia (ideas) de las afecciones del cuerpo y de los propios modos del pensar (E, II, Ax. 2, 4 y 5, respect.); de donde hay que concluir que «el hombre consta de un alma y un cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos» (E, II, 13 corolario). Esta es la piedra de toque vivencial del paralelismo: conjunto de actos físicos y mentales simultáneos, sin jerarquía ni causalidad entre ellos, es decir, una unidad de movimientos consciente que afirma la existencia. Debe notarse que la argumentación tiene aquí un cariz físico antes que psíquico: el alma (*mens*) es la mera percepción de lo que acontece al cuerpo en su interacción con el medio, tal como indica la experiencia, «de la cual no nos está permitido dudar una vez que hemos mostrado que el cuerpo humano existe tal y como lo sentimos» (E, II, 17 esc.). Esa paridad de lo extenso y lo pensante implica tanto la unidad del individuo como la distinción psicofisiológica, pues son dos órdenes diferenciados pero correlativos: la «decisión» del alma y la «determinación» del cuerpo son una sola y misma cosa<sup>14</sup>. Equilibrio que rechaza tanto el materialismo como el espiritualismo unilaterales, para situarse siempre en la dinámica concreta de una *situación*, en el contacto interno que abraza sujeto y medio. Tal es el arraigo directo de la experiencia, que con toda propiedad puede llamarse ecológica, donde esas primeras interacciones están preñadas de lo que luego serán saberes y emociones de toda índole, hasta constituir una segunda naturaleza de los individuos. Veámoslo.

Esa continuidad de planos se hace posible gracias a la peculiaridad del cuerpo humano, pues si bien todos los cuerpos están animados en diversos grados, aquél goza de un grado mayor de complejidad y versatilidad: tiene una aptitud mayor para obrar y padecer muchas cosas a la vez, luego el alma también tiene más capacidad para percibir las y entenderlas distintamente<sup>15</sup>. Esta riqueza corpórea se basa, de entrada, en datos comunes a todos los modos de la extensión, tales como la comunicación de partes menores en virtud de una constante proporción de M/R, es decir, un cierto ritmo o pauta individual.

14 E, III, 3 dem. y esc. En síntesis, «*Mentem et Corpus unum, idem esse Individuum*», E, II, 21 esc.; G.; II, 109.

15 E, II, 13 esc. y 14. Nótese la importancia de este animismo antimecanicista, que no vitalismo anticientífico. Puede encontrarse un estudio que revisa las tópicas lecturas mecánicas, además de señalar las diferencias entre autores, en R. Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Vrin, París, 1992.

Y esta *información* vinculante que vertebra el cuerpo es igualmente la base de la *inteligencia* primera que define su alma, sin que se reduzca a tal o cual dato empírico fijo porque la clave es la relación entre distintas variables. Se da también un «cambio continuo» de cuerpos de la misma «naturaleza» (o proporción), que entran y salen sin que varíe la «forma» o unión característica (E, II, 13, Lema IV); y lo mismo ocurre respecto a cambios de lugar, tamaño o sentido del movimiento, si no alteran la *ratio* esencial. Más allá de este esquematismo propio de su época, Spinoza parece apuntar a una transformación de lo cuantitativo en cualitativo: hay una organización o vínculo cualificado entre las partes de un individuo compuesto, una clave interna que rebasa la mera morfología, y además está en equilibrada interacción con el entorno. Así, ese *organismo* en cuanto todo no es reductible a las partes ni a los estados, sino que resulta ser un sistema abierto y autorregulado (E, II, 24 dem.).

Un segundo presupuesto explicita los rasgos diferenciales del cuerpo humano: se compone de muchos individuos (proporciones o naturalezas diversas), cada uno de los cuales es también muy compuesto y variable morfológicamente, sin parangón posible con ningún artefacto (E, II, 13, postulados 1 y 2; E, III, 2 esc.). Tal variedad interna —que se dice igual del espíritu, conformado por «numerosísimas ideas», según E, II, 15— se traduce en una mayor plasticidad para interactuar y transformarse: está sometido a cambios constantes, siempre que no se rebasen los límites de su relación característica, lo que ocasionaría la muerte; y además es capaz de *evolucionar*, hasta el punto de poder «trocar su naturaleza por otra enteramente distinta. En efecto: ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver (...) ocurre a veces que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que es el mismo», como, por ejemplo, en la amnesia o en el paso de la infancia a la adultez (E, IV, 39 esc.). Spinoza dice no extenderse más para no dar pábulo a los supersticiosos, pero introduce un asunto crucial: es posible vivir cambios cualitativos muy importantes de la identidad personal, que parecen rebasar con mucho la mera proporción de M/R. Parece que apunta hacia complejidades apenas intuidas porque esas experiencias aún no tienen explicación científica, y tiene el valor de reconocerlo. De hecho, insiste en que no se sabe «lo que puede un cuerpo» por sí mismo y sin mezclar al alma, pues todavía no se conoce bien la «fábrica del cuerpo» y sus sorprendentes funciones (E, III, 2 esc.). El resultado es que el ser vivo, en especial el humano porque conlleva más contenidos y variables que se retroalimentan, se recompone de manera ordinaria o extraordinaria a lo largo del tiempo: es autopoiético; y este naturalismo (no hay rupturas ontológicas o privilegios del *homo sapiens*) así lo asume, dejando la puerta abierta a nuevas investigaciones.

De todo lo anterior cabe concluir que el sistema humano consta de una gran pluralidad de niveles o relaciones M/R que se prolongan en muchos contactos

con el exterior, y que por eso puede cambiar más, cuantitativa y cualitativamente, esto es, reorganizarse dentro de un abanico de posibilidades también mayor que desbordan la aparente rigidez mecánica. En rigor, el individuo humano es de manera paradigmática un eco—sistema estable que integra sistemas de menor entidad, y él mismo se abre a otro ecosistema de más alcance constituido por interacciones físicas, culturales, etc.<sup>16</sup>. Y la apertura tantas veces repetida no es algo genérico, sino que arranca ya en estos niveles básicos como negación de la entropía para hacer posible toda identidad autorregulada: «El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente» (E, II, 13, postul. 4). Luego esa transitividad entre el adentro y el afuera es definitiva, y de ese *metabolismo* nacen lo que serán los afectos que modalizan el conatus o esencia. En otras palabras, el individuo es una relación funcional entre otras, en un contexto dado, que se singulariza en los diversos niveles (incluida la subjetividad) mediante sus acciones y contactos. Por eso se añade que hay que cuidar el cuerpo para que todas las partes puedan «cumplir correctamente su función» y sus aptitudes se traduzcan en la capacidad intelectual del alma, para lo cual, a su vez, hay que pasar por el utilísimo comercio con las cosas: «la experiencia y el conocimiento que adquirimos por el hecho de observarlas y de transformar unas en otras»; puesto que se da ya la condición previa de que el cuerpo humano es capaz de «mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras»<sup>17</sup>. No se olvide que todo lo dicho sobre el cuerpo se aplica exactamente igual al alma, también ecosistémica respecto de otras ideas y en constante regeneración, cuyo resultado es la conciencia personal en términos dinámicos (memoria e imaginación, ideas racionales, cosmovisión, etc.). En resumen, frente al maquinismo cartesiano de los actos reflejos, con una razón y voluntad ajenas y sobrevenidas, aquí se integran los factores en la condición intrínsecamente relacional del sujeto y en la mediación del mundo. Nada es fijo y acabado, sólo hay actos continuos de auto-eco-constitución propios de un sistema funcional complejo y dotado de una dialéctica sensitivo-activa discriminadora, lo que en principio distingue al humano del animal y, después, al sabio del necio.

3. En efecto, si damos un paso más hacia la explicación de la conciencia quedarán justificadas esas proyecciones temáticas. Hasta ahora se ha tratado la

16 La ecología se centra en el estudio de los sistemas según las interacciones de los individuos (termodinámicas, flujos de energía...), para lo cual parte de la observación de constancias o de la relativa estabilidad que es consecuencia de las interacciones sistémicas, lo que equivale a la frecuencia de las fluctuaciones, cf. R. Margalef, *Perspectivas de la teoría ecológica*, Blume ecología, Barcelona, 1978, pp. 10, 28 y 16, respectivamente.

17 E, IV, Apend. XXVII y II, 13, postul. 6, respectivamente. Se cumple así de modo más sutil la aptitud general para afectar y ser afectado con la que comenzó este subapartado.

infraestructura psicofísica y es momento de abordar el origen del pensamiento que termina de cualificar al ser humano. Y es que, según lo visto, él es una configuración concreta de M/R en un mar de partículas, pero, por las múltiples interacciones señaladas, también es una configuración de afecciones en un mar de contactos y cambios. Los cuerpos se afectan de muchas maneras según sus naturalezas particulares y el alma así lo registra (ideas), con el consiguiente bagaje acumulativo en el tiempo que enriquece el proceso. Quiere decirse que hay una primera consciencia de sí en virtud de las afecciones-interacciones con el medio, sin elaboración intelectual ni distinciones claras (E, II, 16 dem., cor. 1 y 2; y II, 19), lo que guarda interesantes parecidos con ciertas posturas fenomenológicas. La idea-alma del cuerpo es una relación con el mundo: decir «yo soy» implica necesariamente que «yo soy del mundo», y en esa base o teoría de campo nace la subjetividad. Pero es en un segundo momento cuando surge la autoconciencia propiamente dicha o metaconciencia (otro nivel de *información* que dobla la de M/R). Aparte de la verdad o falsedad de cada caso —que ahora no se trata—, es claro que toda idea del alma (ella misma idea de ideas) es objeto formal para otra idea en sentido objetivo, dada la potencia pensante y el reflejo inteligible de todo lo que existe en el atributo Pensamiento. Pues bien, esta reflexividad consiste en afirmar que «el alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo» (E, II, 23): si el cuerpo es conocido gracias a sus afecciones, el alma lo es por las ideas de éstas (2.º grado), en los contactos que les atraviesan. Hay *huellas* o imágenes de las cosas que sirven para alimentar ese proceso reflexivo sin perder la continuidad desde lo corporal hasta la autoconciencia, y cuya síntesis es que «el hombre es consciente de sí por medio de las afecciones que lo determinan a obrar» (E, III, 30 dem.). Luego el carácter dinámico de la relación hombre-mundo es patente, así como la inserción ecológica de la conciencia en general: sólo hay autoconocimiento en cualquiera de sus formas *dentro* de esa intersección causal, en el espesor del mundo, donde el sujeto es estimulado en uno u otro sentido.

La primera información interna (grado de potencia-proporción M/R), ya dada, es completada con ésta externa (afecciones) que desemboca en consciencia de sí y en acción/pasión concreta. Lo lógico es modulado por lo ecológico. A lo que se añade la capacidad de *procesar* esas informaciones en circuito que se retroalimenta mediante el aprendizaje, esto es, de responder de manera reactiva o inteligente y flexible al medio. Lo cual nos introduce en la dinámica de los afectos que define a la ética: «Por 'afectos' (*affectum*) entiendo las afecciones (*affectiones*) 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. Así, pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por afecto una acción; en los otros casos una pasión» (ser causa adecuada es obrar algo que se sigue y se



entiende clara y distintamente en virtud de nuestra sola naturaleza; por contra, padecemos cuando somos causa parcial o inadecuada)<sup>18</sup>. Tal como habrá ocasión de desarrollar, hay virtud ética cuando aumenta la potencia, es decir, cuando hay conocimiento de lo que nos ocurre y la consiguiente autonomía: acción lúcida y expansiva. Lo contrario es impotencia, confusión y padecimiento. Son los dos tipos de afectos básicos que se definirán como *alegría* y *tristeza*, pero aquí sólo importa ver las raíces de la ética, para lo que aún cabe remontarse a la pura física: como debe favorecerse que el cuerpo humano sea apto para afectar y ser afectado de muchas maneras, lo que redundará —según sabemos— en la capacidad cognoscitiva del alma, se dice que es «bueno» aquello que favorece la conservación de la relación M/R (la vida misma en su nivel elemental) y «malo» lo que la altera (E, IV, 38 y 39). Queda clara, en fin, la magnífica continuidad del discurso spinoziano en sus diversos planos, así como la importantísima fundación ecológica de la teoría del individuo, con sus dimensiones físico-biológica, psíquica y ética. Y otro tanto puede decirse de la política, que remata esa apertura radical y sustantiva en razón de los mismos presupuestos: en el estado natural no hay autonomía posible, sino indigencia y temor innato a la soledad, «De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo» (TP, VI, 1). Ecología social, en este caso, y también desde el principio, hasta concluir finalmente en la temática integradora de la comunidad sujeto-mundo que se cumple en una praxis colectiva. El individuo es un ecosistema material y formal, por decirlo así, que engloba todos esos sistemas y aspectos, a su vez abierto al ecosistema natural en general y al socio-político en particular.

4. Es posible esa lectura ecosistémica global que hace del individuo infinito (*facies totius universi*) el marco natural por excelencia, en el que se concentran todos los rasgos metafísicos y físicos ya tratados. Algo así como el ámbito que es cruce de lo universal y lo particular para entender la vida de la finitud; la «banda media» donde no rige lo macro ni lo micro, sino ciertas estructuras de campo que la constituyen de forma intramundana<sup>19</sup>. En primer lugar, hay que adoptar la perspectiva del todo con la que el propio Spinoza acaba su boceto general de física: dada la articulación creciente de partes y cuerpos que se componen, «si continuamos así hasta el infinito, concebimos 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,

18 Respectivamente, E, III, Def. 3; y la síntesis de Def. 1 y 2.

19 Sobre la «campalidad» (*Feldhaftigkeit*), véase F. Kauz, *Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz*, K. Alber, Freiburg, 1972, p. 42.

13, lema 7). Y lo mismo vale para las ideas. El resultado es un modelo plural, descentralizado y multifocal, según el nivel de composición elegido, y donde una vez más el todo no es la mera suma de las partes. No se trata tampoco de ninguna armonía final o preestablecida al modo de Leibniz, sino de una inmutabilidad (orden eterno en el que todos los individuos convienen en esencias y relaciones características) conformada desde otro ángulo por el «orden común de la naturaleza» en el que se dan conexiones o choques parciales, cambios y sucesos. Así, el enfoque espacio-temporal permite multitud de registros y marcos de referencia, todos engarzados en esa relación de relaciones o forma de formas, hasta desembocar en una «totalidad transformativa autorregulada» de carácter estructural y opuesta tanto al holismo como al atomismo. Aquí lo venimos llamando ecosistema de sistemas abiertos, basados en la articulación de constancias y regularidades <sup>20</sup>.

De nuevo la unidad y la diversidad se reclaman entre sí, al igual que lo estático y lo dinámico, la conjunción y el antagonismo, la pauta general y los ritmos particulares, lo sintético y lo analítico... La «concordia discordante», en fin, que es un *locus* clásico para explicar lo real sin reduccionismos de ninguna clase. Por otro lado, es interesante adelantar que las *nociones comunes* en las que se funda el conocimiento racional son precisamente las que captan las redes transversales de lo que tienen en común los individuos, sin entrar en esencias particulares. Pero ahora hay que centrarse en aquella coherencia entre el todo y las partes, así como en su diferenciación relativa. Spinoza fue consciente de esa fecunda ambivalencia y de la doble identidad de lo singular, hacia dentro y hacia fuera en relación al todo (Ep. 32). Lo que las partes tienen en común para integrarlas es a la vez lo que las distingue: es la continuidad del mismo tipo de relaciones internas que determinan su individuación. Pensemos, p. ej., en que una palabra consiste en la unión de letras diferentes y un poco separadas. En otro lugar habla el autor del «auxilio interno» (fuerza propia) y del «auxilio externo» (interacción causal) para la conservación de las partes (TTP, III; G, III, 46). Y es que hay relaciones internas (conexión universal de todo con

20 Para la definición estructural, cf. V. Peña, *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pp. 126, 132 s. Prefiero el término ecosistema frente al de estructura porque me parece más flexible y aplicable tanto al conjunto como a los individuos, además de a lo invariable y a lo que deviene. En este contexto concreto, su utilización es relativamente directa: «Los ecosistemas son sistemas procesadores de energía (...) el análisis del ecosistema precisa una formulación conceptual del sistema como una jerarquía de subsistemas que interactúan. De la organización estructural y de la interacción de estos subsistemas constituyentes surgen propiedades únicas del sistema», D. E. Reichle, R. V. O'Neill y W. F. Harris, *Principios de intercambio de energía y de materia en los ecosistemas*; W. H. van Dobben y R. H. Lowell-McConnell (eds.), *Conceptos unificadores en ecología*, Blume, Barcelona, 1980, p. 53.

todo vía intensional) y relaciones externas (limitadas y circunscritas extensionalmente), en tanto radical inserción de los individuos en el Todo. Pues bien, ese «margen de ambivalencia», ese mínimo grosor en las costuras del ensamblaje es el «mini—ecosistema que nos aloja a cada uno de nosotros, y al que cada uno de nosotros configura»<sup>21</sup>, también desde el punto de vista de la ambivalencia entre necesidad y libertad. En conclusión, lo decisivo resulta ser el lugar desde el que se observa y se concibe, la situación relativa en el universo (a la que se refiere expresamente Spinoza en la Ep. 32; G., IV, 171 s.), así como la perspectiva elegida para abordar tal o cual asunto. Pero todo ello sólo es posible porque se ha diseñado un modelo ecosistémico que permite abrir una gran variedad de niveles o coordenadas (individuos y relaciones) dentro del gran conjunto compuesto.

En esa *escala* de individuos tiene especial importancia la comunidad política, tanto porque encarna de manera original las características antes comentadas, como por su aportación capital a la vida humana. El estado aúna lo objetivo institucional y lo subjetivo de cada ciudadano, toda vez que se define como el individuo compuesto donde la multitud debe conducirse como un solo cuerpo y una sola alma; además de estar conformado por federaciones menores y abierto a otras mayores (TP, II, 16, 21; III, 2, 7). Aquí nos vamos a limitar a su carácter ecosistémico, cuya trasposición a este contexto supone conciliar —como dice Spinoza— seguridad y libertad, pues una sin la otra son imposibles, e integrar en el *communi consensu* las potencias particulares de modo que se acate la ley y la autoridad, pero sin ceder todo el poder o derecho propio (TTP, Pref. y XVII). En otras palabras, la mediación política relaciona el todo y las partes bajo nuevos puntos de vista: lo público y lo privado, los usos comunes y los personales, etc., en el seno de una red de concordancias, diferencias y oposiciones, donde cada uno es objeto y sujeto de poder simultáneamente, heterónimo y autónomo en ese contexto general (TP, III, 2, 5, 9 y 12). Por otro lado, el autor holandés distingue tres instancias básicas del estado (paralelas a la ontología humana) que son: *a*) el alma (*mens*) en cuanto unidad del poder plasmada en una constitución (*status civilis*); *b*) el cuerpo o sociedad organizada (*civitas*) y sus asuntos públicos (*respublica*); *c*) la gestión o administración que dinamiza lo anterior (y puede equivaler al juego de acciones / pasiones humanas). Pues bien, a este modelo que semeja un individuo según las pautas conocidas se le pueden aplicar analógicamente ciertas claves o principios de organización ecosistémica.

Primero, en correspondencia con la *ratio* de M/R de la física, Spinoza insiste en que cualquier régimen político debe basarse en criterios de proporcio-

21 S. Pániker, *Aproximación al origen*, Kairós, Barcelona, 1985, 4.ª ed., p. 291.

alidad (p. ej., de representación) en todos los ámbitos e instituciones (TP, VII, 18 y 26). Del mismo modo, los procesos electorales y la renovación de cargos se parece a la regeneración constante de los cuerpos para vivir bien, es decir, a la entrada y salida de elementos y energía: «el sistema institucional se nutre *ad extra* del ecosistema social y *ad intra* las partes —de suyo proporcionadas— se regulan entre sí, de acuerdo a unas constantes —normas procedimentales— que salvaguardan el equilibrio global del mecanismo político»<sup>22</sup>. En segundo lugar, al igual que los individuos particulares, los estados buscan la autoconservación apoyados en la fuerza —económica y militar— orientada a la colaboración, el intercambio y las alianzas; lo que equivale a la composición de relaciones y al aspecto metabólico o *biológico* de los sujetos en desarrollo. La tercera característica se refiere a lo que sería la dimensión *intelectual* o psíquica: por analogía con la consciencia humana y su manejo de información, el estado se gestiona (y así se delimitan las funciones de cada cual) a través de las interacciones de sus partes y de la comprensión de las situaciones públicas (TP; VI, 19, VII, 8, 11). Por último, se insiste en la necesidad de que toda organización política cuente con cierta descentralización y contrapesos, una relativa división de poderes y la cualidad federativa, de tal manera que haya una apertura (equivalente a la *social* humana, según la metáfora elegida) hacia formas complejas de composición con muchos canales de relación e información, así como proporciones diversas en el ejercicio del poder (TP, IX). No estará de más añadir que el régimen democrático es el que mejor cumple y optimiza todas estas pautas (proporcionalidad, participación, autorregulación, fuerza distributiva y flexible...), y por eso se acerca más al «verdadero fin del Estado [que] es, pues, la libertad» (TTP, XX).

#### IV. LA VIDA HUMANA

Ha llegado el momento de hacer confluír muchos de los datos anteriores en el conocimiento de la experiencia humana en sus diversos registros, que es lo que más importa a Spinoza. El naturalismo de fondo no permite excepciones, el ser humano no tiene privilegios ni tampoco manchas específicas, y debe comprenderse «neutralmente» a través de su compleja eco-auto-constitución, pero contando con la inteligencia y los afectos, lo que incluye de modo relevante la esfera cultural y social que construye en el seno de la naturaleza. El patrón ético para elaborar este discurso se cifra en una pragmática de fuerzas que incluye conocimiento, alegría y concordia como motores y metas de la existencia.

22 L. Espinosa, *Spinoza: la naturaleza ecosistémica de la política*, loc. cit., p. 88, donde se desarrollan estos apuntes y los que siguen.

1. El fundamento no es otro que el *conatus*, o deseo en el caso humano: la esencia de los modos finitos es el grado de potencia participado de Dios, según sabemos, el cual se desdobra en las potencias simétricas de actuar y pensar. Su primera manifestación es autoafirmativa, es decir, la dinámica por la que toda cosa se esfuerza (*conatur*) en cuanto es y puede por perseverar en su ser (E, III, 4). Ahí cabe distinguir una dimensión de lucha y resistencia, pues en el marco general de las interacciones hay cierta coincidencia de opuestos, presión mutua y competencia. Cada cual se esfuerza por sortear el magma de fluctuaciones y choques de todo tipo que definen lo real, sin perder la relación característica que constituye su vida. En sentido humano, todo individuo tiene un «derecho natural» acorde con su poder, del cual puede usar como guste sin cortapisas morales hasta donde lleguen sus fuerzas (TTP, XVI). Ahora bien, la experiencia enseña que nadie es autosuficiente y que resulta mucho mejor para todos establecer un ámbito civil dirigido por la razón y los valores. Pero antes de llegar ahí, debe insistirse en esa primera energía vertebradora, susceptible de emprender diversos caminos, de la que se siguen los efectos propios de su naturaleza: ese esfuerzo por obrar algo, «ya sola, ya junto con otras», es el ser actual de la cosa (E, III, 7). La esencia-potencia es, por tanto, interacción, conducta plástica y adaptativa, a la que ahora se incorpora la posibilidad de colaborar y no sólo de resistir, esto es, la expansión autorrealizadora que busca articularse con el entorno desde la interdependencia. Una vez más, física, metafísica y ética se dan la mano desde la raíz.

El término más amplio de deseo (*cupiditas*) aporta otras notas y permite integrar en la realidad humana el conjunto de relaciones-afecciones-afectos que la constituyen, según se vio. Cada uno debe darse cumplimiento, explicitar su *perfección*, lo cual no sólo significa evitar el «accidente» mortal que antes o después llegará (la ilimitada autoafirmación sólo se trunca por causas externas, E, III, 8), sino que hay que asumir la responsabilidad de lograr una vida buena. El deseo es la plataforma básica donde nacen la inteligencia y las emociones, la actitud y la aptitud, la teoría y la praxis...; donde todas sus expresiones denotan una fuerza mayor o menor, una expansión o un bloqueo, en definitiva, una acción o una pasión. A la postre, se trata de saber digerir y dirigir el contacto con el medio, para lo cual es imprescindible tener las ideas adecuadas que permiten la autonomía personal y no depender de causas ajenas. La empresa ética se cifra, pues, en activar la propia potencia y limitar la incertidumbre, en crecer desde la lucidez y la alegría. Pero sean cuales sean las ideas que componen el alma, ésta «se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo» en virtud de alguna afección (E, III, 9). Luego el deseo es apetito consciente o voluntad expansiva, capaz de reflexión y abierto al mundo de manera estructural: es un haz de relaciones cuya «constitución variable» se modaliza en cada caso por los afectos que le determinan a

hacer algo, los cuales son sus aspectos o grados: «Aquí entiendo, pues, bajo la denominación de *deseo* cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él» (E, III, Af. Def.; G, II, 190). La unidad sujeto—mundo se reproduce aquí en la transitividad inclusiva del deseo y los afectos, para anclarse en las cosas de manera flexible y diferenciada en cada circunstancia, por lo que bien puede concluirse que los afectos constituyen la ecología del deseo.

Las grandes variantes o expresiones de ese núcleo son las siguientes: si el afecto (la afección y su idea) aumenta la potencia de pensar del alma (reciproca del obrar del cuerpo), se dice que hay *alegría* o paso a una mayor perfección-esencia; y, en caso contrario, *tristeza* (E, III, 11 esc.). Ambas con el deseo mismo son los tres afectos primarios. Ahora bien, lo importante es ver si son causas externas las que deciden en vez del sujeto, pues en ese caso hay una pasión (sea dichosa o no), y el resultado global es una gran discordancia y multiplicidad de afectos, según las muchas combinaciones posibles entre objetos concretos, afectos y esencias individuales. Lo que quiere decir que en este plano no hay ética de la potencia propiamente dicha, sino «impotencia o negación», pues el deseo está sometido al albur de situaciones y reflejos sobrevenidos (E, IV, 32, 33). La otra gran posibilidad es que sea la razón la que rige el deseo, en tanto comprende e integra la causa externa en la propia potencia y logra así la *virtud*: autoconservación enriquecida y confirmada, conocimiento y fuerza, potestad de llevar a cabo ciertas cosas con autonomía (E, IV, 22, 25; Def. 8). Cantidad y calidad van juntas: acción, vigor, alegría que nace desde dentro, paz... En este caso hay unanimidad y coincidencia porque se comparte lo común positivo, toda vez que la razón unifica la experiencia y es la más alta potencia del deseo. En resumen, el deseo es una noción compleja y siempre en acto, que al final se traduce en un «estilo de vida» a lo largo del tiempo, también expresado en una proporción: la clave en la constelación de ideas que conforman el alma es la proporción de ideas adecuadas e inadecuadas (con las emociones inherentes), para determinar la personalidad (E, IV, 20 esc.).

Visto con perspectiva amplia habría que decir que la esencia humana consta de energía básica, cognición, sentimientos, actitudes e intereses radicales, todo ello interactuante con el medio histórico, social y natural, en el marco de la propia biografía. La plasticidad del deseo supone apertura y proceso constante, y su registro va desde la salud hasta la felicidad serena, lo cual incluye cultivar todos los aspectos de la vida y crear una cultura que propicie la expansión íntima del sujeto. Se trata, al fin, de aligerarse de cargas innecesarias, de efectuar una *terapia* profunda de autoliberación, de aprender a humanizar esa energía primordial que también comparten los árboles, el tigre y las estrellas. En otras palabras, ética del querer propio en vez del deber dictado: «Querer seguir siendo, querer ser más, querer ser de forma más segura, más plenaria,

más rica en posibilidades, más armónica y completa: ser contra la debilidad, la discordia paralizante, la impotencia y la muerte. No hay otro fundamento para la razón práctica (...) la libertad es la *estilización y afinamiento* (Spinoza preferiría decir: la comprensión justa) de lo necesario, no su refutación arbitraria... El amor propio no es el amor a nuestras propiedades, sino el amor a *lo que nos es propio*... En el amor propio se encierra un *instinto* y un *proyecto*: la moral no consiste en sacrificar el primero al segundo ni en doblegar el segundo al primero, sino en transcribir en términos cada vez más abiertos e intensos lo exigido por el primero en lo elegido por el segundo»<sup>23</sup>. Compendio éste del humanismo eficaz, a la par que inteligente y sensible, que a no dudar suscribiría Spinoza: desde la autoafirmación responsable y jubilosa del deseo hacia todo lo demás...

2. A partir de las premisas examinadas pueden originarse dos grandes tipos de vida, que encierran dimensiones convergentes en sentido cognoscitivo, afectivo y social. El primero a comentar es el propio de la imaginación, esto es, la *conciencia* habitual más extendida y cotidiana, no exenta de cierta utilidad, pero claramente insuficiente y limitada. Se funda en un saber conjetural o de mera opinión basada en una experiencia vaga, por signos o de oídas (TRE, 19; E, II, 40 esc. 2). Es un conocimiento mutilado e incompleto, carente de génesis causal y de datos conectivos, a menudo fortuito y/o ficticio, debido a sensaciones corpóreas en las que la mente es pasiva. Es cierto que también hay una potencia imaginativa que articula afecciones con alguna coherencia (temporal, numérica, verbal), pero sin certeza respecto a la existencia de lo afirmado, superficial y sin discernimiento (E, II, 17 esc.; TRE, 27, 28; E, II, 47 y 49 esc.). Tal es, por poner un ejemplo relevante, el discurso fideísta de los profetas, basado en signos y vivencias puramente subjetivas, y del que a lo sumo sólo cabe tener «certeza moral», ya que no apodíctica y de contenidos especulativos (TTP, II; G., III, 29 ss., 37 s., 42). De ahí, entre otras cosas, que Spinoza separe tajantemente filosofía y teología, razón y fe, poder civil y poder religioso (subordinando éste último). Algo similar ocurre con el conocimiento mediante nociones universales o trascendentales (opuestas a las nociones comunes), que se definen por usar términos muy amplios y confusos, homogeneizadores de lo particular y abstractos (E, II, 40 esc. 1; TRE, 93). Su aplicación moral redunda en modelos o ideales absolutos, heterónomos a las cosas, cuando no esclavizantes. Otra cosa es utilizar ciertas ideas convencionales de lo *bueno* y lo *malo* en función de estimular conductas productivas y útiles, correlativas asimismo a la alegría y la tristeza (E, IV, Pref.; E, III, 39 esc.).

23 F. Savater, *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, 1988, p. 20 para el primer párrafo y p. 86 s. para el segundo.

En este nivel entran, pues, las percepciones sin discriminación racional, la tradición y el llamado sentido común, así como *imágenes* diversas (dimensiones mentales de las afecciones corpóreas) que implican aumento o disminución de la potencia de pensar y que sólo pueden ser desplazadas por otras fuerzas mayores, con independencia de su verdad o falsedad (E, II, 35 esc.; IV, 1 esc.). Lo que importa es la carga energética de la idea como afecto, por eso se dijo más arriba que la ética se decide en un juego de fuerzas que transforma la vida porque unifica teoría y praxis: son proporciones, *cantidades* emocionales que sólo así se hacen *cualidades*, emancipadoras o no. No puede negarse que en esta esfera se adquiere el primer contacto con el mundo y un aprovisionamiento empírico que luego será desbrozado; o que, en otro sentido, cabe un uso positivo al imaginar y recordar aquello que favorece la propia potencia (E, III, 12, 13, 28, 53 y ss.). Pero siempre queda la inseguridad, el riesgo del exceso o el defecto, el desequilibrio: incluso en las pasiones dichas (nunca sucias o pecaminosas a la manera tradicional) acecha la zozobra y el bloqueo. Por no hablar de los prejuicios colectivos, el error generalizado y supersticioso (como el finalismo), la manipulación interesada por ciertos poderes, la confusión y falta de autodominio personales... Los estímulos inmediatos desbordan al sujeto, los reflejos y asociaciones le arrastran e impiden una sosegada meditación; prima, en fin, la servidumbre y la enajenación, que desembocan con frecuencia en el enfrentamiento y/o el gregarismo.

Es imposible abordar todos los afectos y variantes que toca Spinoza, por lo que sólo cabe ofrecer un esquema o tipología general que sintetiza lo más importante: «1) En relación al cuerpo: a) génesis: primado de las causas exteriores desbordantes; b) la forma afectiva es la *pasión*; c) el empeño útil es el esfuerzo por imaginar lo que favorece su potencia; d) los afectos básicos son el amor y el odio; e) la servidumbre que generan es la unilateral dependencia u obsesión, el exceso, a partir de una propensión natural al odio, la envidia, etc.; f) el resultado pasional tipo es la frustración. 2) En relación al alma: a) génesis: causas interiores igualmente confusas; b) forma: *opinión*; c) lo útil: igual esfuerzo por imaginar lo que favorece la potencia del alma; d) afectos básicos: contento de sí y humildad; e) la servidumbre central es el autodesconocimiento; f) resultado tipo: la ambición. 3) En relación al tiempo y la memoria: a) reflejos y costumbres; b) asociación; c) esfuerzo en usar la memoria como instrumento de defensa que maneja los recuerdos según las necesidades; d) esperanza y miedo; e) fluctuación del ánimo generadora de supersticiones; f) prototipo del hombre supersticioso y mezquino. 4) En relación a lo bueno y lo malo: a) reactividad al estímulo; b) placer-displacer; c) esfuerzo en seguir un modelo ideal de hombre; e) subjetividad total del deseo; f) volubilidad. A modo de resumen, puede decirse que las relaciones entre el sujeto y



el medio están sometidas al imperio de la fortuna; aquél es un ser bloqueado y dependiente del exterior»<sup>24</sup>.

3. A la hora de tratar el tipo de vida racional y sus afectos, con los correspondientes resultados prácticos, hay que empezar por los aspectos de la vida imaginativa que sean útiles si son bien entendidos y puestos al servicio de la razón. En efecto, a pesar de la distinción neta entre ese conocimiento de primer género y éste de segundo (E, II, 41, 42), no hay que olvidar los servicios *cotidianos* que puede prestar en el trato corriente con las cosas. El lenguaje común y otros *modi cogitandi* admiten un uso crítico y propedéutico, y la experiencia —como hemos insistido— resulta de gran ayuda en diversos planos: refrenda lo conceptual y a menudo es su origen, permite acceder a los asuntos más empíricos, e incluso ofrece «remedios» para los afectos si uno repara cuidadosamente (E, V, Pref.; Ep. 10). Por otro lado, hay afectos que son pasiones, pero que en ciertos contextos son convenientes, como es el caso de la vergüenza o la humildad, la misericordia y el arrepentimiento, o la piedad, obediencia y caridad. Y es que Spinoza una vez más busca contrapesos y ayudas de toda índole, pensando también en las muchas dificultades de la mayoría de la gente y con la sensatez de no plantear las cuestiones en términos de todo o nada. Esta actitud de fondo que cabe llamar *posibilista* en modo alguno es una renuncia, sino el reconocimiento de la complejidad de la existencia humana a la que no es posible aplicar esquemas rígidos en ningún terreno, y a favor de la cual deben converger todas las fuerzas posibles. En este sentido, podría incluso decirse que hay varias expresiones de la racionalidad (al modo de una *ratio* flexible de razones o proporción interna adaptada a los contextos), basada en los diferentes tipos de certeza que menciona el autor judío: certeza apodíctica, certeza moral y la certeza social que cabe inducir del consenso que vertebra el estado<sup>25</sup>.

Huelga decir que el patrón principal que sirve de referencia al resto es el conocimiento *a priori*, a partir de la propia naturaleza y leyes de la razón. Spinoza dedica precisamente el *Tratado de la reforma del entendimiento* a criticar los errores y desviaciones de lo ficticio y lo falso, y en la *Ética* culmina la afirmación de la potencia intelectual de la mano de la certeza suma ínsita en la idea verdadera, ya que la verdad es norma de sí y de lo falso (TRE, 69, 70; E, II, 43 esc.). No hace falta garantía divina como en Descartes, ni se trata de mera «adecuatio», sino que hay una aprehensión interna del objeto y un conte-

24 Spinoza: *naturaleza y ecosistema*, pp. 269 s.

25 Puede ampliarse el tema en mi trabajo: *Sobre razón y naturaleza en Spinoza*, loc. cit., donde se estudian esas correlaciones flexibles, sin «descafeinar» a la razón como tal.

nido expresivo que rebasa la pura representación o el criterio de lo claro y distinto. Basta con recordar lo dicho a propósito del entendimiento infinito para ubicar en el conjunto del sistema la incontestable potencia del «hecho mismo de entender». Sin duda es éste un modelo de racionalidad muy susceptible de ser criticado hoy, pero a nadie se le oculta que ese conocimiento *sub specie aeternitatis* obedece a una época histórica y a otros condicionantes. Por lo demás, ya se han apuntado otras vertientes y matices del saber y, sobre todo, importa el componente sapiencial y emancipador de esta filosofía en general, a pesar de la distancia en el tiempo. Recordar estas obviedades no tiene otro propósito que advertir siquiera contra la inmensa variedad de la simplificación, sin por ello hacer a Spinoza inmune a la crítica.

Junto a la utilidad relativa de la imaginación y a la seguridad de la razón, hay que situar enseguida la dinámica social y política que las comprende a ambas, a la par que es condición de su asentamiento. Spinoza dedica mucha atención a este requisito de lo colectivo para perfilar bien el conocimiento y la libertad, pues no en vano hay una apertura innata del ser humano hacia el ámbito intersubjetivo. A pesar de los problemas, «las cosas están hechas de manera que de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que daños. Ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstelas los teólogos, y alaben 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»<sup>26</sup>. Son diversos los comentarios en torno a un texto tan denso: la propia razón exige colaborar en sociedad para el logro de una vida satisfactoria, pero es que además la *civitas* es un filtro imprescindible para que las pasiones (potencia bruta o «estado de naturaleza») se afinen hasta convertirse en virtud. La mediación política es, entonces, la vía para permitir el desarrollo y la consolidación de la racionalidad (los hombres no nacen civilizados, sino que se hacen, TP, V, 2), mediante un complejo proceso: la cesión de los poderes individuales a la organización institucional que tiene toda la fuerza y dicta las leyes, amén de hacerse valer por la coacción (E, IV, 37 esc. 2), no sólo supone la evitación de los peligros de la lucha de todos contra todos, sino el acceso a grandes ventajas a partir del general reconocimiento que los convierte en sujetos autónomos por vez primera (ciudadanos)<sup>27</sup>.

26 E, IV, 35 esc.; G., II, 234. Se ha hablado, así, de «ego-altruismo biológico» y de «utilitarismo racional» como polos de este asunto, cf. el clásico A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, París, 1969, cap. VII.

27 Cf. J. Peña Echevarría, *La filosofía política de Spinoza*, Universidad de Valladolid, 1989, pp. 205 ss.

El Estado conjuga tanto lo imaginativo como lo racional en su origen y funcionamiento, pues lo que importa es el poder que lo sustenta, la convergencia de intereses, la común utilidad y una organización eficaz que lo permita (recuérdese la lectura ecosistémica ya efectuada). Spinoza no es un intelectualista ni un utópico, sino un pragmático cualificado que ante todo busca salvar la paz y la seguridad colectivas, haciéndolas compatibles con la libertad individual; y para quien la democracia es el sistema que mejor combina todas las variables, el más apto y racional (TP, III, 5; VIII, 7; XI, 1). Dicho desde otro ángulo, hay que equilibrar la autoridad con la independencia personal, en tanto obediencia que no es sumisión absoluta al modo de Hobbes (TTP, XVII). Y la manera de conseguir todos esos beneficios, por difícil y lenta que sea, consiste en crear una alianza de todos los elementos citados: «la razón enseña a practicar la piedad y a mantener el ánimo sereno y benevolente, lo cual no puede suceder más que en el Estado; como, además, no se puede conseguir que la multitud se rija como por una sola mente, cual debe suceder en el Estado, a menos que goce de derechos establecidos por el dictado de la razón...» (TP, II, 21). Es un círculo que se retroalimenta y que incluye a las pasiones para defender esos derechos, además de las valoraciones —que sólo aquí tienen lugar y sentido— sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, el delito y el mérito, etc. (E, IV, 37, esc. 2). El naturalismo amoral desde el todo se completa ahora con el sentido ético desde la parte, propio del estado civil. Tal es la esfera genuinamente humana que nos diferencia de los animales y nos hace *superiores*, pues nuestra esencia es mucho más rica, en base a la constitución compleja del individuo humano (ya expuesta) y al extraordinario bagaje cultural que de ahí se deriva, lo que confiere también una potencia o poder mayor. De ahí que, frente a los antihumanistas que defienden una vida asilvestrada, nada hay más útil que el hombre para el hombre, sobre todo bajo la guía de la razón (E, IV, 18 esc.)<sup>28</sup>.

4. Una vez reunidas todas las contribuciones anteriores, es posible ocuparse del núcleo de la vida racional y de sus afectos de una manera definitiva. La clave de esta cualificación son las *nociones comunes* que permiten comprender lo real en sus estructuras principales, para encajar ahí las vicisitudes de la vida y orientarse sin pérdida. Spinoza cifra ese conocimiento en la captación de aquello común a las cosas (no de esencias singulares) y que está por igual en las partes y en el todo, lo cual significa que siempre hay una idea adecuada de ello: se aprehende algo ubicuo, una faceta de todas las cosas, aquello en lo

28 Sobre la contraposición de este *artificialismo* (dentro del naturalismo) a ciertos excesos ecologistas que usan y abusan de Spinoza, cf. mi texto: *Una revisión del ecologismo desde Spinoza*, loc. cit.

que hay necesaria concordancia y que por eso es percibido con claridad y distinción (E, II, 37 y 38). No se trata de algo abstracto, sino de la *carne* del mundo de la cual todos participan<sup>29</sup>, como, por ejemplo, de la extensión y su M/R: así, la noción común es la idea de una composición de relaciones, de una comunidad de propiedades que va del mínimo común denominador entre mi cuerpo y otro, al máximo que compete al atributo de la extensión, pasando por la infinidad de grados intermedios (ecosistema). La inducción generalizada y la lógica se unen para alcanzar estos «fundamentos del raciocinio» o conocimiento de segundo género (E, II, 40 esc. 1 y 2), donde el objeto nunca está aislado, sino inserto en un marco de referencias: «concordancias, diferencias y oposiciones» (según E, II, 29 esc.), que permiten construir el ecosistema de lo inteligible, parejo a las diferentes escalas del individuo infinito.

Estas coordenadas seguras permiten el aumento de la potencia de pensar y actuar, en principio apoyada en las pasiones dichas y luego reforzada por la intelección adecuada, que es ya una acción: alegría, paso a una perfección mayor que supone lucidez y comprensión de lo necesario-eterno, de donde se deriva una tranquilidad de ánimo que reduce la turbación y la incertidumbre, mientras que aumenta el poder sobre los afectos (E, III, 49; IV, 11; V, 5). Tener esas nociones comunes presentes en la vida ordinaria proporciona seguridad y calma porque es el marco para entender todo y verlo con perspectiva dentro de la arquitectura general del universo. Es éste un rasgo estoico que se funda en la posibilidad de conocer en todos los niveles: a través de lo común estructural cabe remontarse a Dios y desde ahí localizar cualquier aspecto, incluido uno mismo, hasta el punto de transformar toda afección —mediante su contextualización correcta— en concepto cierto (E, V, 2 y 3), es decir, en fuerza y gozo. No se olvide la equivalencia entre lo gnoseológico y lo psicofísico, por decirlo así, ni la reciprocidad entre el conocimiento de lo universal y lo particular. En buena medida, aquí se halla el premio a la paciente construcción previa del sistema: las piezas encajan y el sabio recoge el fruto del almacén geométrico que se ha convertido ya en *árbol* frondoso para quien sepa apreciarlo.

El resultado global es una inversión de la conciencia: lo que antes era dependencia del exterior, ahora se torna concatenación de las afecciones según el orden del entendimiento, y acumulación en el tiempo de esos afectos conocidos y dependientes de las propias fuerzas; lo que, a su vez, desemboca en la búsqueda inteligente de aquello que nos conviene y en la evitación de lo pernicioso (E, V, 20 esc.). Por si hubiera alguna duda práctica y ante la habitual limitación del conocimiento, Spinoza prescribe unos consejos —tan sencillos como

29 Este tema está muy bien expuesto en G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984, pp. 151 ss.

agudos— de *visualización* y *sugestión* positiva: confiar a la memoria unos «principios seguros» para aplicarlos «continuamente a los casos particulares que se presentan a menudo en la vida», así como recorrer con la imaginación los peligros corrientes «pensando en el mejor modo de evitarlos y vencerlos mediante la presencia de ánimo y la fortaleza. Pero conviene observar que, al ordenar nuestros pensamientos e imágenes, debemos fijarnos siempre en lo que cada cosa tiene de bueno, para, de este modo, determinarnos siempre a obrar en virtud del afecto de la alegría» (E, V, 10 esc.). De nuevo con sutileza y flexibilidad, Spinoza aporta claves para mejorar y crecer en todos los sentidos, haciendo de la filosofía no sólo un saber, sino una *actitud* radical que se interioriza y se alimenta día a día.

Llegados a este punto, es factible una síntesis que retoma el isomorfismo de fondo entre razón y naturaleza (tanto humana como universal), para contar con la certeza inmutable, así como con la segura concordancia entre los humanos ilustrados. Lo cual remata la penetración del enfoque que identifica virtud con ser determinado a obrar por ideas adecuadas, es decir, por la propia esencia, lo que es igual a vivir y conservarse bajo la guía de la razón, poniendo como fundamento la búsqueda de la utilidad, y llegar a ser feliz (E, IV, 23, 24, 21). El deseo se impregna de razón, lo que convierte una cantidad abstracta de poder en autoconservación cualificada y vivencia dichosa. Consta ya que el arduo camino para llegar ahí pasa por el conocimiento, luego todo lo que lo propicia se considera bueno, y malo lo que lo impide, ya que aquél se traduce en afirmación expansiva. Así, la suprema virtud y el supremo bien del alma es conocer al ser absolutamente infinito (Dios), fuente de todo ser y conocer, donde reside toda garantía y plenitud; saber en el que todas las naturalezas particulares confluyen sin divergencia posible, ya que tal comunidad en la virtud nace de la «naturaleza misma de la razón, pues ello se deduce indudablemente de la esencia humana misma, en cuanto definida por la razón, y el hombre no podría ser ni concebirse si no tuviera la potestad de gozar de ese supremo bien» (E, IV, 36 esc.). La definición específica de lo humano alcanza aquí su cumbre (ya no es algo genérico como cualquier clase de individuo), sino que remite a la capacidad superior de conocer y gozar máximamente. La naturaleza y el ser humano por fin coinciden e intersectan de manera consciente: el deseo reflexivo conforma una *segunda naturaleza* que todos pueden alcanzar y compartir en concordia, pues la potencia o virtud nace y participa de la positividad universal cuando es racional, y por eso es necesariamente buena (E, IV, 35 y 52).

Hay, entonces, una suerte de unificación del cuerpo y el alma de los distintos sujetos en aras de la común utilidad, la justicia y la confianza, una *simbiosis* generalizada entre los que saben... Quien ha llegado a este punto experimenta una transmutación interna que le libera del miedo y de la vana esperanza, a la par que gobierna sus afectos conforme al solo amor a la libertad y se

esfuerzo en «llenar el ánimo con el gozo que nace del verdadero conocimiento» (E, IV, 47 esc. y V, 10 esc.). La fortuna no manda en quien ya no está a la defensiva, sino que aspira a un perfeccionamiento siempre creciente, y sólo se ocupa en una fecunda meditación sobre la vida, no de la muerte (E, IV, 67 esc.). El sabio es el aristócrata del espíritu que se adorna con la virtud central de la *fortaleza*, la cual se desdobra en *firmeza* respecto a uno mismo y *generosidad* hacia los otros: autoconservación y amistad desde la razón, respectivamente (E, III, 59 esc.). No se impone ni se proyecta, no se envanece ni odia, cuando en él mana el «contento de sí mismo» o la coincidencia consigo que nace de la autoestima y la nobleza (E, IV, 52 esc.). Lejos, pues, de la «superstición torva y triste» de quienes se deleitan en la desgracia y la impotencia (propias o ajenas), y contra los sollozos melancólicos y destructivos, lo que importa es disfrutar serenamente todo cuanto sea posible (E, IV, 45 esc.); lo cual es paralelo, desde luego, a la entereza necesaria para sobrellevar la adversidad y aceptar con temple «las dos caras de la suerte» (E, II, 49 esc.). La grandeza consiste, al fin y al cabo, en emplearse a fondo para ser feliz y no desfallecer, aun cuando el ser humano sea siempre vulnerable: ahí emerge cierto *amor fati* nada resignado o ascético, sino expresión de una sintonía profunda con el cosmos. Una mezcla de alegre ligereza, valentía y un cierto *espíritu deportivo* pueden ser la última palabra en este contexto, ajeno a la grandilocuencia, pero con el sutil vigor de la inteligencia auténtica.

5. El último peldaño de la perfección humana se refiere al conocimiento intuitivo o de tercer género, del cual no hemos dicho nada antes porque implica un salto cualitativo no exento de problematicidad. Pero lo cierto es que Spinoza mantiene desde sus obras primerizas hasta el final (E, II, 40 esc. y 47 esc.) que hay una forma de saber aún más perfecta que la racional: el conocimiento imaginativo suponía una primera apertura al mundo, consistente en la captación parcial o fragmentaria de una cosa cada vez, mientras que la razón se basa en nociones que aportan una dimensión común y simultánea a muchas cosas, esto es, un plano más amplio y abarcador desde un punto de vista racional; pues bien, la intuición capta por completo la esencia singular de la cosa (no en parte o sólo lo común), insertando lo heterogéneo diferencial en la fluvialidad universal, y viceversa: Dios se explica intensionalmente en cada ser, y el paso de aquella esencia infinita a ésta particular se realiza por trasfusión interna (en otro plano que la interacción causal extensional). Por eso dice el autor que el conocimiento verdadero aprehende la existencia del objeto en cuestión no «concebida abstractamente», sino «la naturaleza misma de la existencia» en sentido dinámico: la fuerza por la que las cosas son y perseveran, en cuanto que son en Dios (E, II, 45 esc.). Es el lenguaje de la potencia ajeno a la deducción formal, la vía en que el verbo universal se hace sustantivo singular sin

mediaciones. Y aquí reside la posibilidad de que el conocimiento racional sea causa ocasional para el intuitivo, una vez que tenemos el marco de lo eterno-necesario en el que zambullirnos para conocer a los individuos en su especificidad: percepción directa de una esencia singular que lo concentra todo, y así afecta más a nuestra alma y es más potente que el conocimiento universal de segundo género (E, V, 36 esc.).

Respecto a su inmediata traducción al ámbito de los afectos, el precedente es el amor a Dios generado ya en el conocimiento racional: la idea de Dios es el trasfondo de todo saber y alegría del sujeto, pues aquélla *respalda* las propias ideas adecuadas de éste, luego ese amor surge espontáneo y en grado proporcional al autoconocimiento; de tal manera que ese amor es el supremo bien que dicta la razón, el afecto más constante y sin contrario, que sólo cesa en cuanto referido al cuerpo cuando éste muere (E, IV, 14 y 15; V, 20, respect.). La naturaleza entera se recubre entonces de este carácter amoroso que todos pueden gozar, la fría lógica se trueca una vez más en cálida vivencia. El siguiente paso —ya dentro de la intuición— supone no considerar la experiencia corporal, sino centrarse sólo en el alma: concebir la esencia del cuerpo en perspectiva de eternidad por medio de la esencia misma de Dios es lo que define la esencia eterna del alma, que consiste justamente en ello, y por eso sentimos y experimentamos que somos eternos, sin apelar al tiempo ni la memoria (E, V, 21, 22 y 25). En otras palabras, se pasa a una dimensión —complementaria de la anterior corpórea— donde el alma es causa adecuada o formal de todo conocimiento, en tanto *expresa* a Dios y es consciente de ello en clave de eternidad, aunque hagamos «como si» empezase ahora (E, V, 31). Se trata de un *darse cuenta radical* de lo que siempre ha sido así, y en esa medida creciente *actualizar* la suprema virtud expresiva del deseo, ser máximamente perfectos y autoproducir la más alta alegría que cabe (E, V, 25, 26 y 27). Tales son las consecuencias del contacto interno y directo, pleno, mencionado más arriba, que Spinoza describe recurriendo a los superlativos una y otra vez. Cuanto más se abre así al mundo —conocer muchas cosas singulares es conocer más a Dios (E, V, 24), y por extensión a sí mismo—, mayor es la transitividad e integración ecológica de sujeto y realidad.

El afecto correspondiente es el «amor intelectual» a Dios, según el mismo esquema: también aquí la idea de Dios acompaña como causa (material) a la alegría del alma cuando se considera a sí misma como causa (formal) de ésta, en tanto conoce en perspectiva de eternidad; luego ese amor eterno (aunque supongamos ficticiamente un comienzo) es la máxima perfección, esto es, la felicidad misma (E, V, 33 y 34). Aquí ya no hay grados, sino plenitud y total unión, porque ese amor intelectual es idéntico en Dios y en el alma: Dios ama a los seres humanos en cuanto éstos expresan-explican, a través de su esencia considerada en perspectiva de eternidad, el amor infinito que se tiene a sí

mismo como ser perfecto. De ahí que la «salvación o felicidad, o sea, nuestra libertad» estribe en un «constante y eterno amor a Dios», llamado «gloria» o contento de ánimo, alegría tanto referida a Dios como al alma (E, V, 35 y 36). La *transparencia* entre los diferentes planos (alma-Dios-otros seres y cosas) alcanza aquí su culminación: todo es gozo y excelencia, amor *ontológico* más allá del antropomorfismo, puro flujo de lucidez y potencia, sin distinciones ya entre el todo y las partes, el sujeto y el objeto o el adentro y el afuera... Es el *límite*. Y Spinoza lo sabe bien, por lo que para evitar malentendidos y asegurar la forma de perfección más asequible, vuelve a insistir en la importancia de la moralidad y de la religión entendidas racionalmente, así como en lo referente a la firmeza y la generosidad, con independencia de que se conozca o no la eternidad del alma (E, V, 41). De nuevo la sensatez que, frente a lo casi inefable, aconseja el afianzamiento de lo útil para todos, aunque precisamente ahí distinga de modo implícito los dos niveles de sabiduría<sup>30</sup>.

No es fácil establecer fronteras de ninguna clase en este contexto: el Dios no teológico o impersonal no se reduce a mera realidad ciega y puramente formal, sino que tiene otras notas desde la *beatitud*, también *naturales* en otro sentido. Tampoco cabe una identidad personal ajena a la del universo cuya entraña se comparte: no resulta una dualidad de naturalezas ni una alienación deshumanizadora por una supuesta con-fusión. De hecho, el error está en el enfoque dual de un principio e indiferenciado después, pero siempre de forma unilateral en cada caso. Con un tema tan delicado no hay una solución última y simple, sino la paradójica tensión de ambos polos: comunidad de lo no-común, homogeneidad de lo diferente, coincidencia de lo irreductible; o, en otro plano, lo naturado y lo naturante, temporalidad-eternidad... En definitiva, ni grosero materialismo ni falso misticismo, sino convergencia de estrategias y planos diferentes, que no antitéticos, para constituir un discurso complejo y de variados registros. Y, en todo caso, la intuición como un tipo de saber trans-racional, nunca irracional y mucho menos anti-racional, sino también natural y supuestamente verificable por cada uno aunque sea escaso y difícil, sin recaer en la superstición para nada. En síntesis última, imaginación, razón e intuición —con todo lo que implican— son dimensiones complementarias y enriquecedoras de la vida humana, desde la cual tienen sentido y a la cual sirven.

LUCIANO ESPINOSA RUBIO

30 Para aclarar un poco más un tema tan complejo y sutil, puede consultarse mi trabajo *Ética y conocimiento intuitivo*, loc. cit.; y los *Addenda sobre la intuición*, en *Spinoza: naturaleza y ecosistema*.