

## BENITO SPINOZA, UN HOMBRE DEL SIGLO XVII

### EL SIGLO XVII: DESARROLLO DEL RACIONALISMO

El imperio de la escolástica hasta entonces dominante comienza a ser desbancado por el pensamiento moderno. Hacia mediados de la centuria, la filosofía cartesiana adquiría carta de naturaleza en la enseñanza holandesa <sup>1</sup>.

Holanda era entonces el centro de atracción de los más reputados profesores en las diversas materias por una doble razón. En primer lugar, por las altas retribuciones ofrecidas y por las buenas condiciones de trabajo; y en segundo lugar, por su clima intelectual caracterizado por la «dulzura de la libertad».

El despliegue histórico del pueblo holandés en buena parte del s. XVII está caracterizado por su racionalismo práctico. Ese racionalismo práctico, que tenemos que poner en relación con el espíritu mercantil dominante, era buen caldo de cultivo para que accediera a la superficie el movimiento secularizador en el contexto de las preocupaciones intelectuales y de los valores sociales. La cristalización de este movimiento lo encontramos en la actitud de tolerancia religiosa que allí floreció en este siglo XVII tan marcado por conflictos religiosos. Esa realidad holandesa del siglo XVII va a cristalizar en una gran obra de cultura: la pintura holandesa de este momento, que es la expresión perfecta de la mentalidad colectiva reinante.

«El *retrato* de Holanda que nos legaron estos pintores resulta sorprendente como un caso nuevo. Jamás pueblo alguno había emprendido nunca, de manera tan entusiasta y exclusiva, la representación del mundo visible. Se trata de un arte sin protección oficial, sin temática autoritaria ni religiosa, que se ve obligado a servir los gustos populares, a ser su directa expresión. Este pueblo de mercaderes, industriales y nave-

1 El año 1663 se publican los *Cogitata Metaphysica* como segunda parte de los *Principios de la Filosofía de Descartes*. Estos dos textos, pensados y escritos en distintos momentos, logran una nueva significación al ser publicados juntos. Publicados conjuntamente por voluntad expresa de Spinoza son dos textos a través de cuyo análisis puede verificarse muy bien la sustitución de un programa de investigación por otro. En estos textos el papel de Spinoza puede ser considerado como el de un historiador-comentarista. A través de su «comentario» (en el sentido medieval del término) de la filosofía de Descartes explica perfectamente cómo se genera en el siglo XVII un nuevo programa de investigación que va a acabar sustituyendo al escolástico, al que Spinoza considera como programa perimido por no explicar adecuadamente el problema del conocimiento científico (universales), de la duración y del tiempo, de la vida, etc.

gantes gozó del privilegio de tener un arte que sólo se parecía a sí mismo»<sup>2</sup>.

Pero la realidad holandesa del siglo XVII no sólo se expresa en (esa gran obra de cultura que es la pintura, sino también en la filosofía de Spinoza, que en medio de un contexto que toma como norma de vida el racionalismo práctico va a atreverse a decir que el mejor camino para conocer el mundo es llegar a comprender la naturaleza y potencia del propio entendimiento humano<sup>3</sup>.

## EL HOMBRE SPINOZA

«Un filósofo no puede dejar de sentir júbilo y aplaudir en su interior al escuchar la historia de todos aquellos hombres recibidos que un día dijeron no a toda sujeción y se marcharon a un desierto cualquiera» (Federico Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid 1972, 125).

Estas palabras de Nietzsche que sirven de cabecera al presente apartado nos introducen de lleno en el hombre Spinoza. Un «hombre libre», vuelto sobre sí mismo, que desde la paz del campo a donde él se ha retirado logra profundizar como pocos la corriente subterránea que atraviesa todo el siglo XVII en el que está gestándose lo que después va a llamarse «la crisis de la conciencia europea».

Sus relaciones con Leibniz ilustran muy bien la actitud tan diferente de dos grandes hombres ante unos mismos problemas. La preocupación de uno y de otro pensador es idéntica: esa «revolución general que amenaza a Europa». El plano en que uno y otro se sitúan es, en cambio, muy distinto. Leibniz es el hombre público representante del «nivel del hombre medio de su época», preocupado por salvaguardar tantos valores sociales en peligro. Spinoza es un marginado con respecto al ámbito público, que en su descenso hasta la profundidad donde se encuentra la verdad va indicando la radical transmutación de valores que es necesario operar con vistas a la superación de la crisis de la conciencia europea.

Si queremos seguir insistiendo en lo mismo desde otra perspectiva podemos decir que ambos pensadores se encuentran inmersos en esa «idea que vivificaba ya la obra masiva y desordenada de tantos pensadores del renacimiento, desde Nicolás de Cusa a Giordano Bruno: todos insisten reiteradamente en la perfecta armonía del cosmos, la unidad en la multiplicidad». Como escribiera Leibniz: «existere nihil aliud est quam harmonicum esse»; lo que ocurre es que la fuente de la armonía

2 Bayón, D., en Pijoán, J., *Historia del arte*, t. VII (Salvat, Barcelona 1972) 170.

3 *La Reforma del entendimiento* de Spinoza expresa muy bien la orientación que él va a dar al nuevo programa de investigación cartesiano. La «nueva racionalidad» que él mismo instaura ha de consistir en la obtención del «soberano bien» que para Spinoza se encuentra en una racionalidad socialmente convalidada y compartida, en una razón comunicativa. La nueva racionalidad que Spinoza propone tiene un marcado carácter ético. En expresión actual podríamos decir que entiende la ciencia no como «dominación» sino como «emancipación», como muy bien aparece en la *Reforma del entendimiento*.

es muy distinta para uno y otro. Mientras que Leibniz se aferra a la tradición y pretende encontrarla en la conservación de los valores morales que se desmoronan, Spinoza critica al pasado, se aísla de su entorno y se concentra en sí mismo. La filosofía que este hombre produce no la toma prestada de nadie. La concibe él sólo, con su experiencia; y la concibe original e innovadora<sup>4</sup>.

Tenemos que advertir, no obstante, que esa concentración sobre sí mismo de Spinoza no es una concentración orgullosa y osca con respecto al entorno. La gran pasión de ese «hombre libre» que es Spinoza sigue siendo la generosidad, es decir, el amor. El gran combate del hombre Spinoza hay que situarle en su ideal de vencer el odio del mundo por la generosidad. Ahí es donde únicamente un hombre sólo puede vencer a toda una multitud, donde no se necesitan los servicios de la fortuna y donde el esfuerzo empleado gratifica al hombre y no le debilita sino que le fortalece. «Aquel que vive siguiendo los dictados de la razón se esfuerza en la medida de lo posible, por compensar con el amor —es decir, con la generosidad— el odio, la cólera, el desprecio, etc., del otro para con él»<sup>5</sup>. Si una cosa es clara en el hombre Spinoza es, precisamente, su comportamiento según los dictados de la razón. Abraham Wolfson titula la biografía que ha escrito a propósito de nuestro autor: Spinoza: A Life of Reason. El hombre libre que es Spinoza «no es el sabio solitario de Justo Lipse que se bastaba a sí mismo. El hombre es más libre en la ciudad, donde él vive bajo la ley común, que en la soledad donde no obedece a nadie. Los estoicos han aportado al mundo el sentimiento de la comunidad de los seres razonables, nacidos para ayudarse como los pies, las manos, las pupilas. El ideal estoico es un ideal republicano. El "hombre generoso" de Descartes seguía siendo aún demasiado gentilhomme; el "hombre libre" de Spinoza está tomado de la masa de burgueses republicanos de Holanda»<sup>6</sup>.

## EPISTEMOLOGIA Y TEORIA DE LA IDEA

«La filosofía de Spinoza es una "lógica". La naturaleza y reglas de esta lógica constituyen el objeto del método» (G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1962).

En el siglo XVII, momento que conocemos también como época del barroco, tiene lugar una transformación profunda de la episteme occidental. En el ámbito del pensamiento hace su aparición el análisis como modo de conocimiento comparativo siguiendo una doble serie: la serie de la medida y la serie del orden. La preocupación de los filósofos va a concentrar sus esfuerzos en la búsqueda de evidencias (medidas) y definiciones (orden). En esta tarea el método llega a convertirse en ele-

4 La relación Spinoza - Leibniz es muy significativa para poder apreciar dos tendencias muy diferentes dentro de un mismo programa de investigación. Esta relación ha sido muy bien entendida por Friedmann, G., *Leibniz et Spinoza* (Gallimard, Paris 1962).

5 Spinoza, B., *Ética*, IV (Editora Nacional, Madrid 1975) p. 46.

6 Cochoud, P.-L., *Benoit de Spinoza*, 2 ed. (Alcan., Paris 1924) 246-47.

mento clave en el conjunto del pensamiento. A través de su análisis nos situamos en el meollo mismo de la epistemología tal como ella es entendida en este siglo XVII. La filosofía, a través del método, tiende al sistema. «El método no es otra cosa que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea»<sup>7</sup>. Así entendido el método, como el principio que debe dirigir todos nuestros pensamientos, no es otra cosa sino el conocimiento de aquello que constituye la forma de la verdad. La investigación de la forma de la verdad nos conduce a la teoría de la idea, cuya existencia —desde la perspectiva de su ser formal— hay que situarla en el atributo pensamiento. Encuadrada dentro del atributo la idea tiene un poder determinado de conocer o de comprender, que encuentra su fundamento en el poder de pensar de Dios mismo, en tanto en cuanto ese poder se explica a través de la idea. «En ese tipo de conocimiento, el intelecto no es ya algo condicionado, sino el elemento condicionante. La «idea» adquiere ahora la significación y la importancia que el sistema maduro de Spinoza le atribuye. La idea no debe despreciarse como si fuese la imagen muda pintada en una tabla, sino que nace en la afirmación o en la negación. Es, pues, más bien un concepto que una imagen, debe llamársela «conceptus» y no «perceptio», ya que sólo así expresamos que no es algo que venga dado desde fuera, sino que debe su origen pura y exclusivamente al espíritu»<sup>8</sup>.

La idea en su ser formal y como dependiente del atributo pensamiento tiene autonomía en sí misma y puede ser concebida sin relación a un objeto<sup>9</sup>. Dentro de esta perspectiva es donde Spinoza va a someter a crítica la teoría de la verdad como correspondencia y el criterio cartesiano de la claridad y la distinción. Hay un formalismo lógico que no se confunde con la forma de la conciencia psicológica. Hay un contenido material de la idea que no se confunde con un contenido representativo. Si accedemos a esa forma y contenido verdaderos podemos concebir al mismo tiempo la unidad de ambos: el alma o el entendimiento como «autómata espiritual»<sup>10</sup>.

Para comprender la esencia del alma o entendimiento como «autómata espiritual» en el que se identifican forma y contenido tenemos que preguntarnos por lo que entiende Spinoza por idea adecuada. «Por idea yo entiendo un concepto del espíritu, que éste forma porque es una cosa pensante. Digo concepto más bien que percepción porque la palabra percepción parece indicar que el espíritu es pasivo con relación al objeto, mientras que el concepto expresa más bien una acción del Espíritu. Por idea adecuada entiendo una idea que en cuanto considerada en sí, sin relación a un objeto, tiene todas las propiedades o presenta todos los signos (denominaciones) intrínsecas de una idea verdadera»<sup>11</sup>. Las mis-

<sup>7</sup> Spinoza, B., *La reforma del entendimiento*, trad. A. Castaño (Aguilar, Madrid 1966) p. 45.

<sup>8</sup> Cassirer, E., *El problema del entendimiento*, II, trad. W. Roces (F.C.E., México 1956) 23.

<sup>9</sup> Spinoza, B., *Ética*, II, 21 ss.

<sup>10</sup> Deleuze, G., *Spinoza et le problème d'expression* (Minuit, Paris 1968) 117.

Las nociones spinozistas de reflexión, concepto y autómata espiritual tienen una profunda relación entre ellas y muestran la peculiar manera que tiene Spinoza de explicar el conocimiento verdadero. Aquí no puedo entrar en el análisis detenido de las mismas, pero sí llamar la atención sobre ellas e indicar la importancia de

mas ideas tienen en ellas algo de real que hace que intrínsecamente las verdaderas se distingan de las falsas. Esta temática está desarrollada en el párrafo 69 y siguientes de *La Reforma del entendimiento*. ¿Cuál es ese algo real que nos permite diferenciar lo verdadero de lo falso sin salir del pensamiento? <sup>12</sup>.

Puedo decir que tengo una idea adecuada cuando en ella se encuentra «implicado», envuelto el conocimiento de la causa. De aquí que podamos decir que la definición (o el concepto) explica la esencia y comprende la causa próxima. «Definir» una figura no significa destacar y describir una tras otra las características especiales que en ella se manifiestan, sino hacer que surjan ante los ojos del espíritu en sucesión fija y sujeta a ley. «Toda auténtica definición científica es, por tanto, genética: no se limita a copiar un objeto existente, sino que pone de manifiesto las leyes de su propia formación» <sup>13</sup>. Conocer no es desvelar las cualidades ocultas de las cosas mediante la captación de su esencia conceptual, sino construir el sistema de la realidad dentro de cuyo orden universal cada contenido individual se especifica con relación al todo. «La meta del conocimiento filosófico sólo se alcanza cuando, gracias a este método, se conoce lo particular, cuando se le señala, así, el lugar unívoco que le corresponde dentro de la trabazón total de la naturaleza, el lugar que en ella ocupa y en el que nace» <sup>14</sup>.

Michel Foucault ha estudiado muy bien en su obra *Las palabras y las cosas* el papel del orden en la episteme clásica, cuyo proyecto científico podemos cifrar en la constitución de una ciencia general del orden recorrida por dos series de acontecimientos: la serie de la mathesis y la serie de la génesis. «En los dos extremos de la episteme clásica, se tiene pues una mathesis como ciencia del orden calculable y una génesis como análisis de la constitución de los órdenes a partir de series empíricas» <sup>15</sup>.

Para Spinoza, como para los antiguos, la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos con la importante diferencia de que nuestro autor subraya la autonomía del espíritu como autómatas espiritual, el cual actúa con arreglo a sus propias leyes. Como muy bien comenta Cassirer al respecto la conexión de los miembros del ser real se ha desintegrado en un sistema de actos necesarios del pensamiento. Se ha logrado la equiparación del fundamento real y del fundamento del conocer, de la causa y la ratio. «Sin embargo, la mediación entre los dos términos contrarios no se lleva a efecto de tal modo que el concepto de causa en sentido físico se disuelva totalmente en el concepto de función en sentido mecánico, sino haciendo que la matemática misma las mismas en la filosofía moderna. La teoría spinozista de la reflexión inaugura

una tradición que luego va a continuarse con Kant, Fichte, Hegel, Marx., etc., y que es de una gran importancia en toda la filosofía moderna y contemporánea. Puede consultarse Misrahi, R., *Le Desir et la Reflexion dans la Philosophie de Spinoza* (Gordon et Breach, Paris 1972).

11 Spinoza, B., *Ética*, II, Defs. III y IV.

12 Spinoza, B., *La reforma del entendimiento*, 64 ss.

13 Cassirer, E., o. c., II, 25.

14 *Ibid.*, 26-27.

15 Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, trad. E. C. Frost (Siglo XXI, México 1968) 79.

se asimile el concepto de causa»<sup>16</sup>. En este sentido podemos afirmar que la matemática adquiere con Spinoza una significación distinta y más amplia que la que tenía para Descartes y Galileo en cuanto a la relación entre el orden del ser y el orden del conocer. La verdadera conexión de los conceptos lleva directamente en sí la garantía de la absoluta realidad de los objetos. La conexión (mathesis) rigurosa y deductiva de los conceptos llega a armonizarse en el seno de la naturaleza con la génesis de las cosas concretas. «El orden y la conexión de las ideas son lo mismo que el orden y la conexión de las cosas»<sup>17</sup>. Esta doble conexión armonizada de las ideas y las cosas supone una reunificación de la forma, como forma lógica, y del contenido, como contenido expresivo.

El método de Spinoza, pues, es un método reflexivo y sintético; reflexivo en cuanto que comprende el conocimiento del efecto por el conocimiento de la causa; y sintético en cuanto que engendra todas las propiedades del efecto a partir de la causa conocida como razón suficiente. De nuevo vuelve a aparecernos aquí el tema de la necesidad entendida en el sentido spinozista. El verdadero saber es un saber necesario, ya que «pertenece a la naturaleza de la razón considerar las cosas, no como contingentes, sino como necesarias»<sup>18</sup>. De aquí que el valor y significado de los diferentes grados de conocimiento que Spinoza establece haya que determinarlo desde la actividad creadora del autómatas espiritual. Una de las principales tareas del método de Spinoza consiste, precisamente, en descubrir nuestra potencia de conocer. Mirado desde una tal perspectiva el pensamiento no se reduce a una mera función epistemológica, sino que tiene también un carácter ético. En él se armonizan teoría y praxis. La gran preocupación de Spinoza en *La Reforma del entendimiento* es la de «adquirir esta naturaleza superior e intentar que los otros la adquieran conmigo; preocuparme de que otros muchos comprendan conmigo, de manera que su entendimiento y sus deseos se armonicen con mi entendimiento y mis deseos, forma parte de mi felicidad»<sup>19</sup>. Todo conocimiento adquiere pleno sentido cuando se le considera en función de la bienaventuranza del hombre. Esto podemos ejemplificarlo a través de los grados de conocimiento que distingue Spinoza y a través del programa que él se traza<sup>20</sup>.

16 Cassirer, E., o. c., II, 28.

17 Spinoza, B., *Ética*, II, p. 7.

18 *Ibid.*, II, 44.

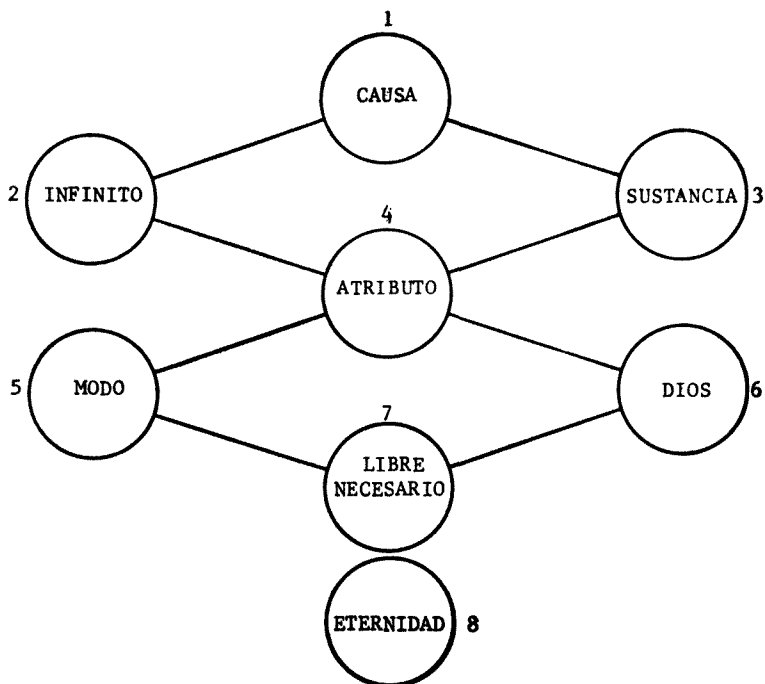
19 Spinoza, B., *La reforma del entendimiento*, § 14.

20 En el § 5 de la *Reforma del entendimiento* traza Spinoza su programa de investigación que podemos resumir en un presupuesto y tres áreas fundamentales. El presupuesto consiste en la función propedéutica que confiere a la lógica como instrumento forjador de la ciencia; mientras que las tres áreas se estructuran de la siguiente forma: I) conocimiento de la naturaleza en cuanto causa sui y principio genealógico de la realidad; II) política, como espacio fundamental de actuación del hombre dotado de entendimiento (autómatas espiritual); III) moral y ciencia de la educación en cuanto que el entendimiento humano con su capacidad generadora de actos puede autocorregirse críticamente. Para el racionalista Spinoza la clave de su programa de investigación no se encuentra en la determinación lógica, sino en la capacidad autocrítica de corrección como elemento fundamental de la acción humana.

## TEORIA SPINOZISTA DEL ATRIBUTO

La obra maestra de Spinoza comienza con ocho definiciones, que pueden proporcionarnos el esquema para comprender en toda su riqueza la ontología de Spinoza que se estructura en torno a la teoría de la sustancia. El estilo de pensar de Spinoza —more geometrico— está integrado por lo que él llama conocimiento universal, que implica la posesión de «datos y principios ciertos». Con vistas a llevar a cabo esta tarea se impone investigar las realidades más universales y comunes, sus leyes y sus reglas, para ir desembocando gradualmente, a partir de estos fundamentos, en las otras cosas menos universales.

Las ocho primeras proposiciones de la *Ética* nos ofrecen los «fundamenta» de todo su sistema. Un análisis de las mismas nos permite introducirnos de rondón en el núcleo de la filosofía de Spinoza; como base de nuestro análisis podemos construir el siguiente esquema:



El núcleo del esquema está constituido por el atributo, cuyo status es interesante descifrar. Yo voy a interpretar el atributo desde la perspectiva de la expresión. Al utilizar aquí el término «expresión» no podemos dejar de hacer una referencia a Husserl, quien nos dice que la palabra «signo» (Zeichen) recubre dos conceptos heterogéneos: el de expresión (Ausdruck) y el de índice (Anzeichen). La primera de las *Investigaciones* trata ampliamente estas cuestiones, en las que aquí no vamos a detenernos, dado que no es el objeto de este trabajo. Si hemos

hecho referencia a ellas es para indicar el contexto al que nos referimos al interpretar el atributo spinozista desde la perspectiva de la expresión <sup>21</sup>.

Todas las esencias existentes son expresadas por los atributos en los que existen, pero como la esencia de otra cosa, es decir, de una sola y misma cosa para todos los atributos: la sustancia. La esencia del atributo se encuentra en su relación de expresividad, así como la de la sustancia está en su plenitud. De aquí que la sustancia tenga el privilegio de existir por sí misma, y no el atributo. «Nosotros —escribe Spinoza— les concebimos solamente en su esencia y no en su existencia, nosotros no les concebimos de tal manera que la existencia deriva de su esencia». «Lo expresado no existe fuera de su expresión, pero es expresado como la esencia de aquello que se expresa» <sup>22</sup>.

Después de lo dicho se nos impone la necesidad de distinguir los siguientes tres términos: la sustancia que se expresa, los atributos que son las expresiones y la esencia expresada. Es ahora cuando podemos comprender en qué consiste el monismo spinozista, gracias al cual nuestro autor queda caracterizado en su plena originalidad frente al cartesianismo. No puede haber muchas sustancias sino solamente una.

La razón cartesiana de la multiplicidad de sustancias es la siguiente:

Los atributos constituyen la sustancia,  
si los atributos son diferentes  
también tienen que serlo las sustancias.

«Es así cómo haciendo de la distinción real entre los atributos una distinción numérica entre sustancias, se introducen simples distinciones de razón en la realidad sustancial. No puede haber necesidad de existir para una sustancia de la misma "especie" que el atributo; una diferencia específica no determina sino la existencia posible de objetos que le corresponden en el género» <sup>23</sup>.

Spinoza va a someter a crítica este planteamiento cartesiano que procede a partir del género hasta la diferencia y la especie. La línea cartesiana de pensamiento se mueve en el ámbito del signo como indicación, mientras que Spinoza está dentro de la tradición que centra su atención en el signo como expresión.

Los atributos para Spinoza son formas dinámicas y activas; no son atribuidos, sino «atribuidores». «Cada atributo expresa una esencia y la atribuye a una sustancia». Gracias a esta peculiaridad de los mismos podemos hablar de una identidad de forma entre las creaturas y Dios,

<sup>21</sup> El esquema con el que sintetizo gráficamente el núcleo del programa de investigación de Spinoza puede ser leído de acuerdo a dos tipos de paradigma: D un paradigma físico con la noción de causa como núcleo y un paradigma lingüístico con la noción de atributo como núcleo. La más corriente lectura de la filosofía de Spinoza se ha hecho en términos causales; pero cabe también una lectura en términos semióticos, que es la que yo apunto en los párrafos que siguen. La lectura en términos semióticos permite comprender mejor que la llevada a cabo en términos causales una serie de dimensiones muy olvidadas de la filosofía de Spinoza en particular y de toda la filosofía moderna en general.

<sup>22</sup> Deleuze, G., o. c., 35.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 28.



pero sin que tenga lugar una confusión de esencia. Podemos, pues, opinar que el atributo es como una paradoja al estilo estoico en el que confluyen en simultaneidad dos series.

¿Cuáles son los caracteres de esta instancia paradójica que es el atributo spinozista? «No cesa de circular en las dos series. Así es como asegura la comunicación. Es una instancia de doble cara, presente lo mismo en la serie significante y en la significada. Es el objeto. Es también a la vez palabra y cosa, nombre y objeto, sentido y designado, expresión y designación, etc. Así asegura la convergencia de las dos series que recorre o transita, pero a condición, precisamente, de hacerlas diverger sin cesar. Y es que tiene como propiedad el estar siempre desplegada respecto de sí misma. Si los términos de cada serie están relativamente desplazados, *unos respecto de los otros*, ello se debe ante todo a que tienen en sí mismos un lugar *absoluto*... De la instancia paradójica hay que decir que nunca está donde se la busca, e inversamente, que no se la encuentra donde está. No está en su lugar»<sup>24</sup>.

Los atributos encuentran su esencia en un Dios inmanente (sustancia única), que es a la vez principio y resultado de una necesidad absoluta. Como expresiones de esa única sustancia constituyen la naturaleza misma de Dios en cuanto naturaleza creadora (*Natura naturans*), que se expresa en ellos; su misma expresividad hace que los modos los impliquen; con lo cual se encuentran envueltos en la naturaleza de las cosas o naturaleza creada (*natura naturata*).

Al tratar de los atributos podemos hacerlo desde una doble serie: la serie que nos lleva al lugar de procedencia de su esencia: la sustancia única; o la serie que nos conduce a sus concreciones expresivas: la multiplicidad de los modos. Tanto en un sentido como en otro subyace la única afección o modalidad del ser: la necesidad. «De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse en una infinidad de modos una infinidad de cosas (es decir, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)»<sup>25</sup>.

Desde Dios (*Natura naturans*) se despliega la realidad toda, que va concretándose en múltiples «modificaciones» de los atributos de la única sustancia. Para comprender la riqueza y originalidad de Spinoza en este punto tenemos que advertir, en primer lugar, que él intenta disociar la idea de creación y la idea de contingencia. Pretende la construcción de una metafísica según la nueva ciencia. Para ello generaliza la noción de ley tal como la concibe Galileo y la introduce en el seno de Dios en lugar de la libertad de la voluntad divina interpretada antropocéntricamente. No hay que explicar las cosas por sus causas finales (infantilismo), sino desde su verdaderas causas generativas<sup>26</sup>.

La explicación finalista invierte la naturaleza al explicar a ésta a

24 Deleuze, G., *Lógica del sentido*, trad. A. Abad (Barralt, Barcelona 1970) 59-60.

25 Spinoza, B., *Ética*, I, p. XII.

26 En este contexto encaja perfectamente la dura crítica que Spinoza lleva a cabo del finalismo y que constituye un punto fundamental de toda su filosofía. Los infinitos modos en los que se expresa la plenitud de la sustancia no son medios, sino signos; de aquí que cada uno de ellos pueda ser considerado como un «universal concreto», como un absoluto relativo.

partir de la idea de perfección; siguiendo ese camino los infinitos modos que integran la naturaleza no tienen sino el valor de medios. Uno de los logros de la explicación de Spinoza se encuentra, precisamente, en la consideración de los mismos como pequeños absolutos. Para Spinoza la naturaleza como conjunto es plenitud de vida infinita; definir esa plenitud es describir los efectos que se siguen de la misma.

La necesidad en Spinoza viene definida como una relación y traduce el principio de dependencia de todas las cosas. El mundo como totalidad es un mundo de necesidad, en el que no hay lugar para el azar, ni para la contingencia. La contradicción muestra la imposibilidad de los seres, la determinación muestra su necesidad. Esta tiene en Spinoza una connotación física, no una connotación antropológica, de ahí que no implique la negación de la libertad, ya que ésta no se caracteriza como contradictoria con respecto a aquella.

### ANTROPOLOGIA POLITICA

El tema de la praxis en Spinoza nos sirve muy bien para precisar y diferenciar adecuadamente sus concepciones de la libertad y la necesidad. Al utilizar el término praxis quiero llamar la atención sobre el sentido en que aquí es utilizado. Lo teórico denota una consideración del objeto que se atiene a la estructura del mismo, prescindiendo de su relación con el hombre; la praxis, en cambio, entraña la consideración del objeto en cuanto que el mismo implica una relación con el hombre, ser caracterizado por una doble dimensión constitutiva: la inteligencia formalizadora de la realidad y la voluntad tendente hacia esa realidad. Podemos, pues, afirmar que toda praxis entraña una filosofía de la voluntad; y mira al objeto desde la posibilidad que el mismo tiene para satisfacer las necesidades que esa voluntad (como deseo) experimenta. Desde esta perspectiva es desde la que Dios puede aparecer como un ser que no expresa su esencia desde el punto de vista teórico, sino desde el punto de vista práctico, según escribe Feuerbach en su obra *La esencia del cristianismo*. No es necesario apuntar, dada la evidencia de lo mismo, que estamos ante una perspectiva que es muy común a todo el pensamiento moderno. Esta concepción de la praxis es analizada con detenimiento en el capítulo XII de *La esencia del cristianismo*<sup>27</sup>. El hombre, pues, como ser que no se limita a contemplar el mundo subyuga la realidad a su deseo y necesidad. En el contexto de este planteamiento adquieren pleno sentido esas palabras que Spinoza escribe en *La reforma del entendimiento*: «yo quiero dirigir todas las ciencias hacia un solo fin y resultado, a saber, la suprema perfección humana de la que nosotros hemos hablado; así pues, todo lo que en las ciencias no nos conduce hacia nuestro fin deberá ser rechazado como inútil; si queremos expresarlo en una sola palabra, todas nuestras acciones y pensamientos deben estar dirigidos hacia este

<sup>27</sup> Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, trad. J. L. Iglesias (Sígueme, Salamanca 1975) 154 ss.

fin»<sup>28</sup>. Es así cómo Spinoza se coloca en la tradición de todos esos filósofos que nos ofrecen lo que podemos denominar una visión ética del mundo. Aspecto éste que no hay que confundir, ni mucho menos, con el de visión ideológica del mundo en el sentido peyorativo del término.

El atributo spinozista del pensamiento, considerado en su globalidad, implica una unidad de teoría y práctica cuyo análisis nos va a ocupar en el presente. Esa concepción spinozista del atributo pensamiento trae consigo, a su vez, una nueva concepción del individuo corporal, de la especie y del género. La problemática aquí planteada nos conduce al análisis de la teoría de los afectos en nuestro autor.

Podemos obtener una primera caracterización de lo que Spinoza entiende por afectos llamando la atención sobre la distinción que él propone entre *afección* (*affectio*) y *afecto* (*affectus*). Una breve descripción de las *afecciones* destaca tres rasgos de las mismas: Las *afecciones* son los modos mismos en cuanto necesariamente activos. Significan también las modificaciones que afectan al modo. Como tales modificaciones implican imágenes o huellas corporales a partir de las cuales se forman ideas que sintetizan una doble perspectiva: la de la naturaleza del cuerpo afectado y la del cuerpo exterior que afecta. Estas ideas resultantes de las *afecciones*-imágenes organizan un estado (*constitutio*) del cuerpo y espíritu afectados, que implica mayor o menor perfección con respecto al estado precedente.

Si nos situamos en eso que Spinoza denomina *constitutio* y que podemos traducir por estructura, organización o estado podemos comprender su caracterización de los afectos. Entre una y otra de esas organizaciones, estados o estructuras tiene lugar una duración. Las duraciones o variaciones continuas de perfección que implica una organización con respecto a otra es lo que Spinoza denomina *afecto* (*affectus*), que también podemos traducir en castellano por sentimiento. «La *affectio* nos remite a un estado del cuerpo afectado e implica la presencia del cuerpo que afecta, mientras que el *affectus* nos remite al paso de un estado a otro, tenida cuenta de la variación correlativa de los cuerpos afectados»<sup>29</sup>. El *afecto* viene determinado en su especificidad por la mayor o menor fuerza de existir que los distingue. El *afecto* es tendente y no meramente indicativo o representativo; encontrándose el criterio de su verificación en una duración vivida que lleva consigo la diferencia entre dos estados<sup>30</sup>.

La determinación del *afecto* desde la mayor o menor fuerza de existir nos permite comprender por qué para Spinoza la vida del hombre no es una «*meditatio mortis*», sino una «*meditatio vitae*»; la cual ha de llevarnos al descubrimiento de los caminos de la propia realización. Se

28 Spinoza, B., *La reforma del entendimiento*, § 16.

29 Deleuze, G., *Spinoza* (PUF, Paris 1974) 43-44.

30 La noción de *constitutio* (estado, organización) permite, a su vez, comprender la teoría spinoziana de la duración. Nuestras *afecciones* son las que duran, mientras que son los *afectos* los que dan razón de las variaciones de nuestras *afecciones*. La dialéctica *afección* / *afecto* expresa a nivel de la praxis la dialéctica *necesidad* / *espontaneidad*, que es otra de las problemáticas fundamentales de la filosofía de Spinoza.

busca la plena realización por el camino de los bienes útiles. Todos los bienes son camino no es así, sino en cuanto útiles. Al tratar del utilitarismo de Spinoza hay que tener en cuenta que no se trata de un utilitarismo egoísta, sino de un utilitarismo profundamente generoso; ya que si nos preguntamos dónde se encuentra para nosotros lo más útil hemos de concluir que se trata del hombre. El individuo hombre viene trascendido en la especie, siendo en ella donde encuentra el criterio de la bondad o maldad, que adquieren, por lo tanto, no un significado egoísta sino social y altruista. «En cuanto los hombres están dominados por afecciones que son pasiones, pueden ser diferentes en naturaleza y contrarios los unos a los otros. Pero los hombres son llamados activos en la medida solamente en que viven bajo el gobierno de la Razón, y así todo lo que se sigue de la naturaleza humana, en cuanto es definida por la Razón, debe conocerse sólo por la naturaleza humana, como por su causa próxima. Pero puesto que cada uno apetece por las leyes de su naturaleza lo que juzga bueno y se esfuerza en alejar lo que juzga malo; puesto que, además, lo que juzgamos bueno o malo por la razón es bueno o malo necesariamente, los hombres, en la medida solamente en que viven bajo el gobierno de la Razón, hacen necesariamente lo que es necesariamente bueno para la naturaleza humana, y, por consiguiente, para todo hombre, es decir, lo que concuerda con la naturaleza de todo hombre; por consiguiente, los hombres concuerdan también siempre necesariamente entre sí, en cuanto viven bajo el gobierno de la Razón»<sup>31</sup>. El planteamiento que Spinoza hace en la *Ética* acerca del hombre libre y razonable, llega a identificar el esfuerzo de la razón con el arte de organizar nuestro encuentro con los otros, o de formar una totalidad desde las relaciones que nos constituyen como verdadera y necesariamente hombres. «El hombre dirigido por la Razón es más libre en la ciudad, donde vive conforme al decreto común, que en la soledad, donde no obedece más que a sí mismo»<sup>32</sup>. La teoría de la racionalidad de Spinoza nos aboca al tema de la intersubjetividad, que constituye un punto de referencia fundamental para interpretar toda la filosofía moderna.

CIRILO FLOREZ MIGUEL

31 Spinoza, B., *Ética*, IV, p. 35.

32 *Ibid.*, IV, p. 73.