

Autoconstitucion y libertad. Ontología y política en Espinosa I: Algunos apuntes genealógicos¹

Francisco José Martínez Martínez

RESONANCIAS SENEQUISTAS EN ESPINOSA

Quizás no sea aventurado suponer, como hace Leo Strauss en su conocido ensayo de 1948, «Cómo leer el *Tratado Teológico Político* de Spinoza»,² que uno de los hombres eminentes a los que el propio Espinosa reconoce deber mucho en el Prefacio al libro III de la *Ética* sea Séneca, ya que, en efecto, nuestro filósofo tenía obras de Séneca en su biblioteca³ y del preceptor de Nerón se puede decir con verdad que «escribió muchas cosas buenas sobre los principios justos de conducta» y que «dio a los mortales consejos llenos de prudencia». Por otra parte, el neoestoicismo, que era uno de los elementos intelectuales claves en la Holanda del tiempo de Espinosa, tenía en Séneca uno de sus referentes esenciales. Justo Lipsio fue editor de las obras de Séneca y autor de una biografía suya y se inspira directamente en dicho filósofo en sus obras principales, *De constantia* y las *Políticas*. En un cuadro de Rubens, *Los filósofos*, hoy en el Palazzo Pitti, se muestra a Lipsio, junto con el hermano del pintor, Philipp, y Jan van den Wouwer, frente a un busto de Séneca, muestra de la importancia de nuestro filósofo en esta época.⁴ Al mismo Rubens se debe el diseño de la página de título del

¹ .- Publicamos la primera parte del libro “argumentos de la política: Autoconstitución y libertad : Ontología y política en Espinosa” de Francisco José Martínez Martínez, que apareció en (Barcelona): Anthropos Editorial, 2007. «Resonancias senequistas en la filosofía espinosiana» es un trabajo inédito sólo publicado en la edición mencionada. Una versión reducida de «Recepción espinosista de la ontología cartesiana» se presentó como ponencia en el Congreso *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, Faculdade de Letras, Lisboa, 29-11-1996 y está publicada en las Actas del Congreso, L. Ribeiro, P. Alves y A. Cardoso (eds.), *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, Edicoes Colibri, Lisboa, 1998, pp. 407-414.

² .- Cf. Leo Strauss, *Le testament de Spinoza*, Cerf, París, 1991, p. 203.

³ .- A.J. Servaas van Rooijen en su *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Benedit Spinoza, publié après un document inédit*, publicado en 1888, hace referencia a tres libros de Séneca presentes en la biblioteca de nuestro filósofo, el 24 de los in-octavo, *Der hueven van Séneca*, y los números 8 y 17 de los in-12, titulados respectivamente *Séneca Epistolae* y *Senecae tragedie*, pp. 180,188 y 192 de la obra citada. Lo anterior permite suponer que al menos las tragedias y las cartas de Séneca le eran conocidas a Espinosa de forma directa.

⁴ .- Cf. S. Bertelli, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Bairoco*, Península, Barcelona, 1984, p. 212. El cuadro, titulado «Los cuatro filósofos» o «Justo Lipsio y sus discípulos», actualmente en la Galería Pitti de Florencia, se reproduce en R. Bireley, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavelism or Catholic*

primer volumen de la *Opera omnia* de Lipsius (Amberes, 1637), donde aparece en un medallón la efigie de Lipsio, flanqueado por dos alegorías de la filosofía y la política, situado sobre un arco en cuyos laterales aparecen los bustos de Séneca y Tácito.⁵ Estos dos ejemplos entre otros muchos que podríamos aducir son testimonios de la importancia de Séneca en esta época, y no sólo entre los filósofos, sino que para el público culto en general nuestro autor simbolizaba la filosofía. De igual manera Sciioppius en sus *Elementa philosophiae stoicae moralis* (1606), se inspira para su intento de compaginar el estoicismo con el cristianismo, en Séneca.⁶ Por otra parte, el surgimiento y la consolidación de los Estados absolutistas en detrimento de los ideales republicanos hacen que el siglo del Barroco recupere a Tácito y Séneca (teóricos del principado y testigos y protagonistas de una actividad política en la que las glorias de la República romana quedaban atrás) frente a Cicerón y Livio (defensores teóricos y prácticos de dicha República que veían seriamente amenazada). Tampoco se puede despreciar la influencia que, según Bertelli, tuvieron las obras de Séneca (en las que se podía encontrar una fundamentación naturalista y laica de la moral) sobre las corrientes libertinas, los *esprits forts* como se decía en la época, que convirtieron a Holanda en tierra de peregrinación y asilo.⁷

De todas maneras no pretendemos tanto demostrar una influencia directa de Séneca en Espinosa como establecer cierta resonancia entre temas presentes en ambos, aunque modulados en forma peculiar en cada uno. Algunos de estos temas son: la identificación de Dios con el Universo o la naturaleza, las difíciles relaciones entre el sabio y los ignorantes, el posible control de las pasiones por la razón y la identificación del saber con la virtud y la felicidad.⁸

Statecraft in Early Modern Europe, The Univ. of North Carolina Press, p. 101. El cuadro muestra a Lipsio con dos discípulos, Jan Woverius y Philip Rubens, hermano del pintor, que se muestra él mismo al fondo. En una hornacina en la pared, el clásico busto de Séneca preside la escena.

⁵.- Cf. R. Bireley, *op. cit.*, p. 102.

⁶.- Para la difusión del estoicismo, y especialmente de Séneca, en la Holanda del siglo XVII y su influencia sobre Espinosa, se puede consultar W. Dilthey, *Obras II. Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México, 1978, especialmente pp. 458-459 y 434-437.

⁷.- Cf. Bertelli, *op. cit.*, capítulo XII «La Grande arche des fugitifs», especialmente p. 182.

⁸.- A. Matheron en «Le moment stoicien dans l'*Ethique* de Spinoza», *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n.º 25, 1994, Presses Universitaires de Caen, p. 147, presenta los siguientes temas que se pueden confrontar en Espinosa y el estoicismo: «una cierta identificación de Dios y la Naturaleza, una teoría de la necesidad universal, una teoría de las Nociones Comunes, una teoría del conatus, una teoría de la pasión como alienación, una teoría de la salvación como autonomía y como amor al Dios-

Espinosa comparte con Séneca su concepción de la filosofía que es una filosofía de la dicha, un arte de vivir y una teoría de la acción humana en general más que una moral.⁹ Ambos mantienen de la gran tradición estoica la idea de conectar un arte de vivir con una metafísica o, más precisamente, dado su naturalismo, con una filosofía de la naturaleza que sirva de fundamento ontológico a dicho arte de vivir, o tecnología del yo en la terminología de Foucault.¹⁰ En esta tradición en la que el conocimiento desempeña un papel fundamental en el proceso de liberación del individuo, se supone que la verdad ejerce a la larga una acción física sobre el alma, que le da forma, que la moldea. El estudio del hombre y de la naturaleza permite que la verdad se vaya desarrollando y este aumento de conocimiento adecuado y verdadero transforma al hombre, lo convierte paulatinamente en sabio, lo transfigura.¹¹

1. Ya Plinio en sus *Historias naturales* (HN, II) identificaba, siguiendo la costumbre estoica, a Dios, en tanto que fuente (*fons*) única y común de todo, con la *Natura*, una natura «soberana creadora y artesana de la creación» (HN, XXH, 117 y XXIV, 1). De igual manera Séneca utiliza a menudo la noción de *Natura* como sinónimo de Dios, por ejemplo en la carta 92 dice: «Este Universo que nos contiene es un solo ser y es Dios: somos compañeros y miembros suyos» (*Episto.* XCLT, 30, y XLIV, 1). Por un lado se afirma la unidad del universo y además su divinidad; la grandeza del hombre deriva de que es parte del propio Dios: «¿Y por qué no has de creer que hay algo divino en aquel que es una parte de Dios?», pregunta Séneca en el párrafo anterior al citado. La identificación de Dios y la naturaleza se produce en el contexto de la fundamental preocupación de Séneca, que es el hombre, cuya divinidad se desprende de ser parte de un conjunto armonioso y unitario que es divino. Lo que caracteriza al Dios (*Natura*) sen-eciano es, por un lado, que es razón y orden, por otro

Naturaleza, y una teoría de la articulación entre la moral del sabio y la moral del ignorante». Por su parte, Omero Proietti, en su artículo «Lettres a Lucilius. Une source du *De Intellectus Emendatione* de Spinoza», *Groupe de Recherches Spinozistes. Travaux et Documente n.º 1: Lire et Traduire Spinoza*, Presses de l'Université de Paris-Sorbona, 1989, pp. 39-60, ha analizado las diferencias entre Espinosa y el Séneca de las cartas de Lucilio, destacando en concreto cómo Espinosa en el TRE, § 74 critica la noción de alma humana que Séneca expone en su carta 57.

⁹ .- Respecto a la consideración de que la filosofía espinosista es una ética y no una moral, se puede consultar G. Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, Seuil, París, p. 19.

¹⁰ .- Cf. mi estudio «Ética y tecnologías del yo» recogido en *Las ontologías de Michel Foucault*, FIM, Madrid, 1987.

¹¹ .- Cf. P. Grimal, FCE, pp. 12, 54, 58, 91, 122, 133.

que es vida y fuente de vida. Estas dos características del Dios-naturaleza se repetirán en Espinosa casi en los mismos términos.

Séneca comienza sus *Cuestiones naturales*¹² planteando la relación entre Dios y la naturaleza en el contexto de los temas que va a estudiar y que son: la materia del universo, el responsable del mismo, si el Dios se repliega sobre sí o se ocupa de nosotros, si es parte del mundo o es el mundo (aquí la traductora remite a Plinio en el texto ya analizado por nosotros más arriba), si actúa de forma permanente o lo hizo todo de una vez al principio, si le es posible derogar algo fijado por el hado, o si es un error haber hecho mutable el universo, y concluye afirmando de forma optimista que a un ser como el dios sólo le puede agradar lo mejor y «no por ello es menos libre y poderoso, pues él mismo constituye su propia necesidad» (*Cuest. Nat.* I, prefacio). Vemos aquí esa atribución al dios de una libertad que es necesidad para los demás, punto en que Séneca coincide con Espinosa, para el que sólo Dios es causa libre, lo que supone que «obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie» (*Ética*, I, 17, y cor. II de la misma proposición) y además causa inmanente y no transitiva de todas las cosas (*Ética*, I, 18).

Posteriormente, Séneca da un paso más en la identificación del dios con la naturaleza. En efecto, en el contexto de la explicación del origen de los rayos, Séneca habla de Júpiter como:

[...] rector y guardián del universo, alma y vida del mundo, señor y artífice de esta obra a quien conviene todo nombre. ¿Quieres llamarle hado (*fatum*)? No te equivocarás; él es de quien todo depende, la causa de las causas. ¿Quieres darle el nombre de providencia? Se lo darás con propiedad; en efecto, es por su decisión por lo que se vela en este mundo, para que salga sin tropiezo y desarrolle sus actividades. ¿Quieres llamarle naturaleza (*natura*)? No te equivocarás. Él es de quien ha nacido todo, aquel gracias al que vivimos. ¿Quieres llamarle universo (*mundum*)? No te engañarás. En efecto, él mismo es este todo que ves metido en todas sus partes, sosteniéndose a sí mismo y a todo lo que le pertenece [*Cuest. Nat.* II, 45].

¹².- Utilizamos la espléndida traducción de Carmen Codoñer que acompaña a la versión latina, editada por el CSIC en Madrid en el año 1979 en dos volúmenes.

Aquí Séneca identifica a Júpiter con el hado, la providencia, la naturaleza y el universo ya que cada una de estas nociones aluden a un aspecto de la única realidad existente: el conjunto del Universo que contiene todo lo que hay y que da la vida y el orden a los individuos que son sus partes. Por un lado, es la causa de las causas en un sentido eficiente; por otro lado, es la causa final que dirige el mundo por otro, es el principio del que todo ha nacido y que sostiene todo en su ser; por último, es el principio que está presente en todas las partes individuales, sosteniéndose a sí mismo y a ellas.

Esta idea de totalidad¹³ es esencial también en el pensamiento de Espinosa, que conecta el naturalismo monista, inmanentista y vitalista renacentista que le viene de Bruno y Telesio con el mecanicismo propio de la nueva física que está naciendo en su época.

Séneca identifica también a Júpiter con el hado, lo que nos permite plantear el espinoso problema de la compatibilidad entre hado y libertad humana, aspecto que Séneca (como, por otra parte, Espinosa) quiere salvaguardar, ya que no hay proyecto posible de liberación si no es posible modificar la servidumbre inicial a las pasiones y pasar del estado originario de ignorancia al final de sabiduría, a través del paulatino despliegue y enriquecimiento de la razón. El hado, para Séneca, es «la indefectibilidad (*necessitatem*) de todos los sucesos y actos, indefectibilidad que ninguna fuerza puede romper» (*Cuest. Nat.* II, 36). El hado «una vez emprendido su curso irrevocable fluye según lo fijado». Por su parte, la «serie eterna de las cosas pone en movimiento el orden del hado, cuya primera ley es mantenerse según lo estatuido» (*Cuest. Nat.* II, 35). En primer lugar, Séneca destaca el carácter inflexible del hado, pero a continuación plantea que este hado no está cerrado, sino que «los dioses han dejado en suspenso algunas situaciones» de forma que «esto no va contra el hado sino que forma parte real del hado» (*Cuest. Nat.* II, 37). Más aún, «aun aceptado el hado, queda algo dependiente de la voluntad del hombre» (*Cuest. Nat.* II, 38). El hombre como centro de decisión es

¹³ .- He analizado la centralidad de la noción de totalidad en el sistema espinosista en mi libro *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, UNED, Madrid, 1988, donde muestro cómo en Espinosa «unidad, inmanencia y totalidad se unen de manera indisociable, por oposición a pluralidad, transcendencia y particularidad» (p. 129). Para nuestro autor, «Todas las cosas de la Naturaleza en cuanto participan de la substancia son indivisibles, eternas e inmanentes a dicha substancia. La idea de totalidad es algo más que una simple adición, es la unidad de las cosas en y por su principio y en el amor al principio» (*ibíd.*).

capaz de intervenir y contribuir con su acción a que el hado se cumpla, el hombre es un elemento esencial en el cumplimiento del hado, igual que el médico, ya que «aunque la salud se debe al hado, también se debe al médico, porque los beneficios del hado nos llegan por mediación de sus manos» (*Cuest. Nat.* II, 38). El hado no llegaría a buen término si el hombre no colaborase con su acción. Vemos aquí (como en Espinosa, como en Freud, como en Marx) los malabarismos que tienen que hacer los filósofos que no se contentan con resolver a priori y por definición la cuestión de la libertad del hombre, sino que se esfuerzan en hacer compatible una concepción determinista (aunque no fatalista) del universo con un posible proyecto de liberación para el individuo a través de la razón, el conocimiento y la acción. Éstas no son filosofías de la libertad sino filosofías de la liberación. Se mueven en el filo de la navaja pero nos parecen mucho más elegantes (y verdaderas) que aquellas que parten de la libertad del individuo como de algo dado ya en el comienzo. Séneca ya había planteado la unidad fundamental entre el dios y la naturaleza en su tratado sobre los *Beneficios*,¹³ donde al demandar si el dios puede otorgar beneficios contesta que lo hace a través de la naturaleza y sigue diciendo: «¿qué es la naturaleza sino Dios y la razón divina que penetra todo el mundo y sus partes?», y a continuación identifica al dios con el hado: «No mentirás tampoco si a este mismo Dios lo denominas Hado; pues el Hado al ser la serie entrelazada de todas las causas, aquél es la primera causa de todo, de la cual dependen las demás» (*Benef.* IV, 7). Concluye diciendo que «no hay naturaleza sin dios, ni dios sin naturaleza, ya que los dos son todo uno, sólo la función los distingue (sed idem est utrumque, distat officio)» (*Benef.* IV, 8). Un poco más adelante insiste en esta identificación: «de la misma manera denomina aquí a la naturaleza (*natura*), hado (*fatum*) o fortuna (*fortunam*): todos son nombres del mismo Dios, que ejerce su potencia (*potestate*) de distinta manera» (*Benef.* IV, 8). Dios o la Naturaleza es la razón que penetra todas las cosas del mundo, la primera causa que sostiene la serie entrelazada de las causas, y su única diferencia es la distinta función, que posteriormente se recogerá en la oposición medieval entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata*, es decir, entre el principio racional y causal de todas las cosas y el conjunto mismo de dichas cosas en tanto que mero agregado, entre la vida como principio vital y el conjunto de las cosas vivas.

2. Respecto a las relaciones entre el sabio y el ignorante, podemos decir que Espinosa comparte con la tradición estoica en la que se enmarca Séneca una neta oposición entre el sabio y el ignorante, en tanto que uno está de acuerdo consigo mismo y goza de la beatitud, mientras que el otro se debate en el mar tumultuoso de las pasiones que lo llevan de un lado para otro impidiéndole permanecer en la constancia y la firmeza. Pero Espinosa, por un lado, es más optimista que Séneca y por otro, más pesimista. Es más optimista porque para él la división sabio/ignorante no es definitiva ni está dada de una vez para siempre. El sabio espinosista no nace sino que se hace: partiendo de la esclavitud inicial derivada de la ignorancia y la pasividad se pasa de forma paulatina y gradual, a través no tanto del mero conocimiento adecuado sino de éste en tanto que capaz de generar afectos activos, a grados crecientes de actividad y de libertad. Este camino difícil no está, sin embargo, cerrado para ningún hombre y todos los sabios, si es que alguna vez ha existido alguno, lo tendrán que recorrer. La *vía per ardua* es común a Séneca y a Espinosa, como nos recuerda Bodei.¹⁴ Al comienzo del tratado *De la constancia del sabio* nos dice Séneca: «Los caminos a los que somos llamados son arduos y fragosos, que en los llanos no hay cosa eminente; pero tras todo eso, no son tan despeñaderos como muchos piensan». De igual manera Espinosa concluye su *Ética* afirmando: «Si el camino que he mostrado conduce aquí parece extremadamente arduo, no por eso debemos dejar de entrar en él. Ciertamente tiene que ser arduo lo que se encuentra con tan poca frecuencia» (*Ética*, V, 42, escol.). Pero Espinosa es más pesimista que Séneca (y que el propio Descartes) ya que no cree posible que un método correcto sea capaz de permitir a la razón un control total y absoluto de las pasiones, ni que el sabio pueda romper de forma completa y total con la pasividad asociada a la ignorancia y al hecho de que hay una infinidad de cosas exteriores que limitan nuestra potencia. El sabio espinosista no es un superhombre, ni llega nunca a convertirse en un ángel, liberado de su finitud. Lo que sí logra es comprender su situación en el mundo y conectarse con el resto de la Naturaleza a través del amor, lo que le permite disfrutar de la beatitud (*beatitudo*) y de la felicidad (*laetitia*). Esa felicidad integral que coincide con el amor es lo que los teólogos han denominado gloria, y que Espinosa, al desgajar el sentido filosófico y racional de dicha noción teológica, entiende como el acuerdo del alma consigo misma (*animi Acquiescencia* o

¹⁴ .- Cf. R. Bodei, *La geometría de las pasiones*, Muchnick, Barcelona, 1995, p. 174.

Mentís Acquiescencia) que produce el contento de sí, ligado a la experiencia de nuestra potencia de actuar (*Ética*, V, 36).

La felicidad del sabio está ligada a la conciencia que tiene de ser activo, lo que significa que en esta cuestión Espinosa se sitúa en la misma línea de Séneca, que de las dos comentes presentes en el estoicismo romano, la que lleva a la acción y la vida política y la que lleva a la contemplación y la vida interior, se sitúa claramente en la primera, es decir, en aquella que sustituye la mera *cognitio* por una combinación entre *cognitio* y *actio*¹⁵ que varía según las circunstancias y según el transcurso de la vida. Así Séneca recomienda tanto a Sereno (al que dedica *De la tranquilidad del alma*) como a Lucilio (su corresponsal) que combinen el ocio y el negocio, la retirada a la filosofía y la meditación con la vida activa, tanto en los ámbitos económicos como en los políticos: «Conviene mezclar y alternar la soledad y la comunicación, porque aquélla despertará en nosotros deseos de comunicar con los hombres y esta otra deseos de comunicar con nosotros mismos, siendo una el antídoto de la otra» (*De la tranquilidad...*, XVII).

Esta combinación entre la *actio* y la *cognitio* se da en nuestros dos filósofos de forma privilegiada, y frente a otras tradiciones como la epicúrea, por ejemplo, en su relación con la política. El sabio estoico no se retira del mundo, sino que participa en la vida política de forma activa (siempre que las circunstancias lo permitan, ya que hay veces, por ejemplo cuando el gobierno se convierte en una tiranía, en que esta participación política es imposible y el sabio tiene que retirarse a la soledad y la meditación, pero aún así continúa dando ejemplo a sus conciudadanos y además el fruto de sus meditaciones les podrá ser de utilidad con posterioridad). En su tragedia *Hércules loco* Séneca hace que el coro defienda la vida tranquila del sabio frente a los desvelos constantes de los poderosos: «Éste es el cuadro de los que gozan el tranquilo sosiego de una vida inocente y una casa contenta con lo poco que tienen; frente a los que andan errantes en las grandes ciudades, en su gran torbellino con afanes, inquietantes ambiciones y angustias que quitan el sosiego» (I, 159-153)... «Alcanza a los tranquilos la canosa vejez y en un lugar humilde, pero segura, se asienta la fortuna modesta de una casa pobre» (I, 198-200). Igualmente en *Hércules en el Etna*, se alaba la

¹⁵ .- Cf. el prólogo de la traductora a las *Cuestiones naturales*, *op. cit.*, pp. XVI y XVII.

vida tranquila, contraponiendo en clave bucólica y pastoril la vida campestre y la de la corte:

La hierba, que es más blanda que la púrpura tiria, suele facilitar los sueños sosegados; las techumbres doradas rompen la quietud y la púrpura arrastra noches de vigilia... Con pecho sosegado el pobre vive: una copa levanta hecha de haya frondosa pero no la levanta con temblorosa mano; toma alimentos sencillos y vulgares pero no ve a su espalda espadas empuñadas... Que otro resuene feliz y soberbio, que a mí ninguna turba me aclame poderoso, que se ciña a la costa mi pobre embarcación, que ningún fuerte viento mande a mi barquilla surcar el ponto, ya que la Fortuna pasa de largo los golfos tranquilos y busca en alta mar las naves cuyo velamen desgarran las nubes [II, 652-657 y 692-699].

De la misma manera al comienzo de la tragedia *Octavia*, sobre cuya atribución a Séneca hay serias dudas, la nodriza al comienzo de la obra denuncia «la deslumbrante apariencia y los bienes inconsistentes de la engañosa corte» (I, 34-35) y en el mismo sentido el propio Séneca como personaje de la obra recuerda con nostalgia, en el acto segundo, la tranquilidad de la que disfrutaba en su destierro corso antes de volver de nuevo a la corte llamado por Agripina: «Mejor estaba yo oculto, lejos de los males de la envidia, retirado entre los escollos del mar de Córcega, donde mi espíritu, libre y dueño de sí mismo, siempre lo tenía dispuesto para el cultivo de mis aficiones» (II, 380-384).

En cambio, Espinosa apuesta siempre por la compañía de los seres humanos, aun de los ignorantes, como preferible a la soledad. El hombre es un dios para el hombre, afirma Espinosa frente a Hobbes, lo que hace que «de la sociedad común de los hombres nazcan más ventajas que inconvenientes». Contra los Satíricos que ridiculizan las cosas humanas (y aquí podríamos recordar la clásica oposición entre Heráclito el llorón y el burlón Demócrito), contra los Teólogos que las detestan y contra los Melancólicos que alaban la vida inculta y primitiva, despreciando a los hombres y admirando a las bestias, Espinosa reafirma la necesidad que tienen unos hombres de otros y lo conveniente que es la sociedad para conseguir ayuda mutua y necesidad (*Ética*, IV, 35, escol.). Remacha la idea diciendo: «El hombre que se conduce por la Razón es más libre en la Ciudad donde vive según la ley común, que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo» (*Ética*, IV, 73). Nada más alejado de Espinosa que el

sueño bucólico, y aunque él se retiró pronto a un pequeño pueblo, mantenía una relación constante con la capital, así como con sus corresponsales europeos. Ni la atracción del reposo bucólico, ni mucho menos el ascetismo de los anacoretas fueron nunca valores para Espinosa que se mantuvo siempre fiel a la amistad y al valor de la participación política como base de su ideal republicano.

Séneca fue tutor de Nerón y cuando éste subió al trono se mantuvo mientras pudo cerca de él, y aunque su actitud política (y económica) ha podido ser a veces denigrada como hipócrita, lo cierto es que intentó en lo posible orientar a su discípulo y se retiró cuando consideró que ya no podía hacer más, hasta su suicidio obligado por Nerón, que le relacionó con la conjura de Pisón. En *Octavia* el propio Séneca aparece como consejero de Nerón al que éste no hace caso cuando le aconseja que no repudie a su esposa Octavia para casarse con Popea prefiriendo la fidelidad al mero amor sensual, así como que sea clemente con Sila y Plauto a los que ha mandado matar, que tema a los dioses, no se fíe de la fortuna que es una diosa inconstante, que haga lo que deba más que lo que pueda, que la lealtad es mejor protectora del príncipe que la espada, que es mejor ser amado que temido, que no obtenga las cosas por la fuerza sino que sus órdenes obtengan un consentimiento general, que no sea iracundo y que apueste por la tranquilidad y la paz. También le pone el ejemplo de Augusto como modelo de gobernante prudente y juicioso, contribuyendo de esta manera Séneca al mito de la época de Augusto como una nueva Edad de Oro que el reinado de Nerón iba a reproducir. Tras este largo intercambio de opiniones en el que cada uno rebate los argumentos del otro, Nerón concluye la conversación con estas palabras: «Deja de una vez de porfiar; te estás ya haciendo demasiado pesado: séame lícito hacer lo que Séneca desaprueba» (II, 588-590). A pesar de estos datos y dado que es casi seguro que el tratado *Sobre la clemencia* se escribiera con posterioridad a la muerte de Británico, instigada por Nerón, y que en dicho tratado se dice del propio Nerón que no tiene mancha alguna y que no ha derramado la sangre de ningún ciudadano (*Sobre la clemencia* I, 11,2), parece que hay que concluir que Séneca tuvo una actitud cauta y prudente como político activo y una actitud más idealista como filósofo cuando se pronunciaba de manera normativa sobre los asuntos.¹⁶ Por su parte, Espinosa se

¹⁶.- Cf. el estudio preliminar de C. Codoñer a la versión española del tratado, *Sobre la clemencia*, Tecnos, Madrid, p. XXV, así como M.T. Griffrin, *Séneca. A philosopher in politics*, Oxford, 1976, pp. 136yss.

mantuvo como consejero de los hermanos Witt hasta la muerte de éstos llevada a cabo por las masas fanatizadas calvinistas que Guillermo de Orange aprovechó para su golpe de Estado. Por otra parte, parece ser que llevó a cabo una misión diplomática cerca del príncipe de Conde, durante la guerra franco-holandesa, y además siempre manifestó su respeto por la república holandesa, en tanto que el país más tolerante de Europa en su época. Pero su patriotismo no era fanático y así escribe en la carta a H. Oldenburg, el secretario de la Royal Society, durante la segunda guerra anglo-holandesa que por él la gente se podía destrozar en guerras fratricidas, siempre que le permitieran mantener su retiro y su meditación.¹⁷ Espinosa también ajustó su actuación política a las circunstancias y siempre aplicó el *Cante* de su divisa; no en vano había sufrido la expulsión de la sinagoga y el apuñalamiento por parte de un fanático. Otra cosa es que como filósofo político mantuviera el ideal republicano, en la estela de Maquiavelo, y la consideración del régimen democrático como el más adecuado para desarrollar la potencia del conjunto de ciudadanos o *multitudo*. Espinosa cita dos veces a Séneca (y es uno de los pocos autores que aparecen con su nombre en la obra espi-nosista) en el *Tratado Teológico-Político* defendiendo que el poder moderado es estable: «como dice Séneca, nadie mantuvo largo tiempo gobiernos violentos» (TTP, XVI, 194) y «como dice Séneca, el trágico, nadie ha contenido largo tiempo Estados de violencia, mientras que los moderados son estables» (TTP, V, 74). La alusión es a las *Troyanas* (acto II, 258-259) y, como se sabe, en esta época se distinguía todavía entre Séneca como autor de tragedias y Séneca como filósofo. Espinosa tenía una edición de las *Tragedias* y dos versiones de las *Cartas* de Séneca en su biblioteca.

Pero es en sus tragedias, y especialmente en *Uestes*, donde Séneca muestra su concepción del tirano. Al comienzo del acto segundo de esta obra Atreo, hablando de su

¹⁷.- Carta 30 a Oldenburg: «Si aquel célebre burlón viviera en estos tiempos, realmente moriría de risa. A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza y que desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás. En efecto, yo constato que sólo por esa falta de conocimiento algunas cosas naturales, que sólo percibo de forma parcial e inexacta, y que no concuerdan en modo alguno con nuestra mentalidad filosófica, me parecían antes vanas, desordenadas y absurdas. Por eso, yo dejo que cada cual viva según su buen parecer y quienes así lo deseen, que mueran por su bien, mientras que a mí me sea lícito vivir para la verdad». Esta jugosa cita retoma el motivo de Heráclito el llorón y Demócrito el risueño y su común repudio por Espinosa, pero aquí viene a cuento para expresar su lejanía respecto al furor guerrero que en esa época desgarraba su patria y que él esperaba que se acabara cuanto antes.

hermano delante de un guardia dice: «O me pierde o se pierde él: en medio está colocado el crimen, para el primero que lo alcance» (II, 200-205). Vemos aquí que el tirano no duda en servirse del crimen en la lucha política. Ante el guardia que le avisa de que el pueblo puede hablar mal de él, le responde que «el pueblo se ve obligado tanto a soportar los hechos de su señor como a alabarlos», y cuando el guardia le dice que el rey tiene que querer lo honesto, Atreo responde: «Donde al que tiene el poder sólo se le permiten cosas honestas, en peligro está el reino [...] La pureza, la familia, la lealtad son bienes privados. Los reyes deben ir por donde les plazca» (II, 215-220). Vemos aquí la más radical separación entre las virtudes privadas y las públicas, y la libertad total de los reyes respecto a las primeras.

Para concluir con las distintas posiciones de Séneca y Espinosa en relación con la política podemos decir que como filósofo político Séneca, aparte de ser un consejero del príncipe, como se ve en su tratado *Sobre la clemencia*, donde recomienda que en la actividad política se respete la ética, tiene una vena utópica que se trasluce en su tratamiento de la Edad de Oro. Como muy bien expone F. Prieto, la teorización política de Séneca presenta tres niveles, una reflexión teórica y normativa sobre el poder, un análisis de cómo sería el poder en la utópica Edad de Oro y un análisis acerca de cómo actúa el poder realmente en las sociedades históricas. En relación con el tema de la Edad de Oro, Séneca la alude en sus tragedias *Medea* y *Fedra*; en la primera se muestra cómo era la vida en los siglos puros, sin malicia, en los que los hombres estaban limitados a sus campos y a su litoral cercano, sin comercio y sin navegación a larga distancia que es el origen de todos los males (*Medea*, 329-334). En *Fedra*, Hipólito hace una alabanza de los bosques y de la vida sana del cazador, libre de esperanzas y temores, que no conoce crímenes y que no atesora riquezas (*Fedra*, 481-544). En las *Cuestiones Naturales* Séneca alude a esta edad mítica con ocasión de la consideración del agua como el primer espejo: «Aquella época, llena de sencillez, contenta con su suerte, todavía no transformaba los bienes en vicios, y no arrastraba los logros de la naturaleza hacia la lascivia y el lujo» (*Cuest. Nat.* I, 17, 5). En la carta 90, en el contexto de la alabanza de la filosofía y discutiendo con el filósofo Posidonio, Séneca expone las opiniones de éste sobre la Edad de Oro como la época en la que el poder pertenecía a los sabios que mostraban su prudencia, su fortaleza y su beneficencia (las tres componentes del poder indoeuropeo según Dumézil, por cierto) en el ejercicio del gobierno. Aquella

edad feliz fue anterior a los constructores y arquitectos: «la paja cobijaba a los hombres libres; bajo los mármoles y el oro sólo habita la esclavitud». Las necesidades eran cubiertas sin lujo, de forma sencilla y fácil; los beneficios de la naturaleza estaban a disposición de todos, que los compartían de forma común, «antes de que la avaricia y el lujo hubieran desunido a los mortales». La Edad de Oro es un modelo en el que el hombre seguía a la naturaleza y en ese sentido es un modelo para el sabio, excepto en el hecho de que la virtud no es un fruto natural y espontáneo sino el producto del esfuerzo y el ejercicio asiduo, por lo que en los hombres de aquellas edades primitivas «se encontraba la materia de la virtud, pero no la virtud misma». Frente a esto Espinosa rechaza toda idea de una Edad de Oro o de cualquier utopía y se atiene al comportamiento de los hombres tal como es en realidad. Al comienzo del *Tratado Político* Espinosa se separa tanto de los utópicos que consideran la política una Quimera, o como «conviniendo sea al país de la Utopía, sea a la Edad de Oro, es decir, a un tiempo en el que ninguna institución es necesaria», como de los politicastro que se ocupan «más en tender trampas a los hombres que en dirigirlos hacia lo mejor y a los que se juzga más hábiles que sabios» (TP, I, 1 y 2). Imaginar utopías no sirve de nada por su imposible aplicación, pero la mera habilidad y sagacidad política que se aprovecha de los hombres tampoco es un comportamiento político adecuado. Espinosa se sitúa pues entre la utopía y el cinismo, en un realismo que aspira a conocer cómo son realmente los hombres para poder mejorarlos; y esto sólo será posible mediante instituciones que generen una cuasi-racionalidad hasta en los más ignorantes y que obliguen a todos a comportarse de forma adecuada independientemente de sus intenciones y sus deseos. Una sociedad de sabios no necesitaría Estado, en tanto que institución que obliga mediante el temor, ya que cada uno ajustaría sus necesidades a las de los otros de forma armónica, pero mientras tanto es preciso una institución política que proporcione seguridad a los individuos y les permita desarrollarse hacia la sabiduría. La utopía es un obstáculo, pues, para una política que no sólo se puede basar en la razón sino que tiene que utilizar las pasiones humanas, especialmente el temor y la esperanza.

Las virtudes que adornan al sabio, tanto en la concepción de Séneca como en la de Espinosa, son la constancia y la firmeza, lo que constituye la grandeza de alma, dicha magnanimidad hace que el sabio tenga confianza en sí mismo y pueda disfrutar de seguridad respecto a las vicisitudes mundanas, siempre sometidas al azar, el hado y la

fortuna.¹⁸ Estas virtudes generan la tranquilidad del alma y permiten alcanzar una especie de eternidad no trascendente. Sin embargo, la firmeza del sabio no se basa en su insensibilidad: en la carta 9 a Lucilio y señalando la diferencia de los estoicos respecto a las enseñanzas de Epicuro, Séneca dice: «nuestro sabio triunfa del dolor, pero lo siente; el sabio que ellos suponen es insensible». El sabio resiste el dolor, pero lo siente, lo que aumenta su mérito. Igualmente en la carta 71 Séneca vuelve a lo mismo: «Yo no hago del sabio un hombre aparte, diferente de los otros; no lo considero libre de dolor, como una roca insensible». Todavía en la carta 74 insiste en que el sabio, a pesar de sentir turbación, mudar de color, alterarse como los demás, sin embargo «conservará siempre la persuasión de que no hay mal en ello, de que en todo eso no hay nada que afecte a un alma sana». Vemos aquí el optimismo desbordado de Séneca para el cual todos los males y desgracias que puedan acaecer al sabio no le afectan, dado que la felicidad en la que se encuentra no puede aumentar ni disminuir por efecto de las cosas exteriores que dependen del azar y la fortuna. Por lo tanto nunca se puede hacer un «beneficio» (es decir, dar algo a alguien teniendo el derecho de no darlo), a un sabio ya que todo es suyo (*Benef.* VII, IV, 1), o al menos las únicas riquezas verdaderas, es decir, las relacionadas con la virtud y la sabiduría. Al contrario, el sabio siempre beneficia a los demás, conduciéndose «en lo dudoso con prudencia, en lo adverso con fortaleza y en lo favorable con moderación» (*Benef.* VI, XXXV, 1). Frente a esta concepción tan optimista del sabio en Séneca, podemos decir que el sabio espinosista es más modesto, ya que su finitud se ve superada muchas veces por el mayor poder de las cosas exteriores, como se muestra en *Ética*, III, 3: «La fuerza con que el hombre persevera en la existencia, es limitada y superada infinitamente por la potencia de las cosas exteriores». El sabio espinosista es consciente de su debilidad así como de su poder sobre los afectos y sabe lo que la razón puede en relación al dominio de los afectos y lo que no puede (*Ética*, IV, 17, escol.).

El sabio espinosista tiene tanto menos temor a la muerte cuanto más numerosos son los conocimientos que tiene de segundo y de tercer género, debido a que estos tipos de conocimiento basados en la razón potencian su actividad y disminuyen su pasividad respecto a los afectos malos (*Ética*, IV, 38). Cuanto mayor es el conocimiento basado en

¹⁸ .- Cf. Grimal, *op. cit.*, p. 120, donde se concreta el ideal del sabio estoico en la magnanimidad, la confianza en sí mismo y la seguridad frente al mundo.

la razón y tanto mayor el amor que está necesariamente unido a dicho conocimiento, más grande es la parte de la mente que es eterna y, por tanto, menor es el temor a la muerte (*Ética*, IV, 39, escol.). Por su parte, Séneca hace del menosprecio de la muerte uno de los temas recurrentes en su

correspondencia con Lucilio. En la carta 77, por ejemplo, insiste en que lo importante es cómo termina la vida y no cuándo: «la vida, lo mismo que la representación de un drama, no importa cuánto haya durado, sino la manera como haya sido representada. Poco importa en qué momento se termina, termine donde termine, sólo precisa que tenga un buen remate». En la carta 4 ya había afirmado que «nadie puede gozar de una vida segura si se preocupa demasiado en prolongarla». Conviene recordar aquí, sin embargo, que tanto en Espinosa como en Séneca (a pesar de las interpretaciones cristianizantes de este último) el desprecio por el temor a la muerte se basa no en una creencia en la inmortalidad del alma y su supervivencia tras la muerte, sino en la tranquilidad de ánimo que proporciona la verdadera sabiduría que hace que en cada momento de una vida plena el sabio se experimente como eterno y el conocimiento y el amor en que consiste esa alegría y felicidad plena le llenan de forma completa, no haciéndole añorar nada ni temer nada.

Sin embargo, se da una contraposición entre Espinosa y Séneca con relación a cómo conseguir este desprecio hacia la muerte. Para el estoico romano la sabiduría del sabio era una meditación constante sobre la muerte que tema el efecto de quitarle sus rasgos negativos y nos acostumbraba a ella haciéndonos conscientes de que la muerte no era el fin de la vida, sino algo que nos acompañaba desde el nacimiento y de que cada momento de vida lo es también de muerte. La base de los ejercicios espirituales que llevaban a cabo los estoicos era, precisamente, una meditación sobre la muerte que nos preparaba para afrontarla con serenidad y sin preocupación. En esta tradición se encuentran tanto Platón como Cicerón y posteriormente Montaigne, por no hablar de la tradición cristiana ejemplificada en este tema por los famosos ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola.¹⁹ Frente a esto Espinosa, considera que la filosofía es una meditación sobre la vida: «El hombre libre no piensa en cosa alguna menos que en la

¹⁹ .- Cf. R. Bodei, *op. cit.*, *Amormortis*, pp. 142-163, especialmente 152-160.

muerte, y su sabiduría es una meditación, no acerca de la muerte, sino de la vida» (*Ética*, IV, 67).

También se oponen Séneca y Espinosa en su posición respecto del suicidio, si para el primero esta posibilidad de poder salir de forma fácil y rápida de la vida permite mantenerse en ésta con tranquilidad, para Espinosa el suicidio supone un fracaso del individuo. Espinosa nos dice que «aquellos que se dan la muerte, tienen el alma herida de impotencia y son vencidos enteramente por causas exteriores que se oponen a su naturaleza» (*Ética*, IV, 18 escol.). Y un poco más adelante y citando al propio Séneca, Espinosa reafirma: «Nadie rechaza el alimento o se da la muerte por una necesidad de su naturaleza, sino solamente obligados por causas exteriores... unos se matan obligados por otro que les desvía la mano armada casualmente de una espada y les fuerza a dirigir esta arma contra su propio corazón; otros, como Séneca, obligado por la orden de un tirano a abrirse las venas, esto es, tratando de evitar un mal mayor por medio de otro menor; otros, en fin, obedeciendo a causas exteriores ignoradas que disponen de la imaginación y afectan al Cuerpo de tal modo que a su naturaleza sustituya una naturaleza nueva y contraria cuya idea no puede existir en la Mente» (*Ética*, IV, 20, escol.). Pocas veces se habrán expuesto de forma más clara las causas del suicidio: o la fuerza bruta, o la búsqueda del mal menor, o el surgimiento en la mente de una nueva naturaleza incompatible con la naturaleza primitiva, que proviene de causas desconocidas y que actúa sobre el cuerpo a través de la imaginación. En todo caso nunca la razón está tras la muerte voluntaria, que se opone directamente al *conatus* o esfuerzo por perseverar en el ser que define la esencia del individuo, de la misma manera, por cierto, que sucede en el resto de las cosas naturales.

El suicidio va contra la tendencia natural que todos los seres tienen de conservarse y de seguir su interés: en esto Espinosa está más acorde con la tradicional doctrina estoica de la *oikeosis* que el propio Séneca. Cicerón se hace eco de esta doctrina cuando afirma que «el ser vivo, desde su nacimiento, unido a sí mismo y confiado a sí mismo, está inclinado a conservarse, a amar su propia constitución así como todo lo que puede conservarla; en cambio él detesta la aniquilación y todo lo que pueda conducir a la misma» (*De finibus*, III, V, 16). De igual manera, Diógenes Laercio se refiere a la misma doctrina citando el libro de Crisipo *Sobre los fines*: «Lo

que es desde el principio propio a todo ser vivo es su propia constitución y la conciencia que tiene de la misma; pues no es verosímil que la naturaleza convierta al ser vivo en extraño a sí mismo... de esta manera él rechaza las cosas que le hacen mal y admite las que le son propias» (*Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, VII, 85). Esta noción recoge por un lado la tendencia a conservarse de todo ser vivo, y por otro, la tendencia a relacionarse con lo que le es útil y rehuir lo que le parece nocivo. Escuchemos de nuevo a Diógenes Laercio: «El bien en general es lo que comporta alguna ventaja, en particular es la misma cosa o lo que va en el sentido del interés». Estos dos aspectos están recogidos en la noción de *conatus* espinosiano. En efecto, ninguna cosa puede ser destruida desde su interior, sino debido a causas exteriores (*Ética*, III, 4); y esto hace que cosas de naturaleza contraria no puedan darse a la vez en el mismo sujeto ya que una destruiría a la otra (*Ética*, III, 5). El concepto de *oikeosis* resuena en la siguiente y famosa proposición: «Cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser». Este esfuerzo con que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser no es nada exterior a la esencia actual de la cosa (*Ética*, III, 7). En esta serie de proposiciones se recoge la teoría estoica del esfuerzo por conservarse que despliega cada cosa natural. Por otra parte, para Espinosa no hay un bien o un mal absoluto, sino sólo relativo a cada individuo, de forma que no deseamos nada ni lo apetecemos porque lo juzguemos bueno, sino al contrario, «juzgamos que una cosa es buena o porque nos esforzamos hacia ella, la queremos, apetecemos y deseamos» (*Ética*, III, 9, escol.). Más aún en las definiciones que abren el libro IV de la *Ética* bueno y malo son identificados respectivamente con «lo que sabemos con certeza que nos es útil» y con «lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien». Lo bueno y lo malo no indican nada positivo en las cosas, sino que son relativos a nuestro propio cuerpo, son modos de pensar que surgen de la comparación de las cosas entre sí, y especialmente de la comparación con nuestro propio cuerpo. Bueno es lo que aumenta nuestra potencia de obrar y malo es lo que la disminuye, es decir, bueno es lo que nos alegra y malo lo que nos entristece. El naturalismo espinosista, esta vez bajo el manto del utilitarismo, se nos muestra aquí de nuevo.

Volviendo a la cuestión del temor a la muerte, podemos decir que dicho temor se disipa ante la confianza que tiene el sabio espinosista en que goza en todo momento de una cierta eternidad: «sentimos y experimentamos que somos eternos» (*Ética*, V, 23,

escol.), es decir, que podemos concebir las cosas *sub specie aeternitatis*, o sea, de forma adecuada. Nuestra mente en tanto que comprende las cosas de forma adecuada es un «modo eterno del pensar, determinado por otro modo eterno del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito; de manera que todos estos modos constituyen el entendimiento eterno e infinito de Dios» (*Ética*, V, 40, escol.). Como muy bien resalta Misrahi en su comentario a este texto, se hace patente de nuevo aquí el carácter inmanente del Dios espinosista, cuyo entendimiento se identifica en este texto con la suma infinita de los entendimientos humanos.²⁰ De igual manera, se confirma el carácter no trascendente de la eternidad de la mente humana, que es eterna en tanto que capta la verdad de forma adecuada y no en tanto que superviviente tras la muerte.

A pesar de algunos textos que sirvieron para la interpretación cristiana de Séneca en tanto que defensor de la inmortalidad del alma, la eternidad del sabio senequiano es muy parecida a la concepción de Espinosa. En el tratado *De la brevedad de la vida* se puede leer: «Tiene, pues, la vida del sabio gran latitud, no la estrechan los mismos términos que a la de los demás; él solo es libre de las leyes humanas... Comprende con la recordación el tiempo pasado, aprovechase del presente y dispone el futuro. Con lo cual la unión de todos los tiempos hace que sea larga su vida. Siendo muy corta y llena de congojas la de aquéllos que se olvidan de lo pasado, no cuidan de lo presente y temen lo futuro, y, cuando llegan a sus postrimerías, conocen tarde los desdichados que estuvieron ocupados mucho tiempo en hacer lo que en sí es nada» (*Brevedad...*, XV). Por su parte, el coro que concluye la tragedia *Hércules en el Etna* celebra la eternidad del héroe estoico que asciende a los cielos de la fama y la inmortalidad como premio por sus hazañas: «Nunca el noble valor es conducido a las sombras estigias. Vivid con valentía y los hados crueles no podrán arrastraros por los ríos leteos, sino que, al consumirse vuestros días y llegarla última hora, la gloria os abrirá camino hacia los dioses de allá arriba» (V, 1983-1989). De igual manera, el escolio con el que concluye la *Ética*, al que hemos aludido tantas veces, afirma la eternidad del sabio, asociada con su capacidad de actuar de forma activa y con su conocimiento adecuado de la realidad: «El ignorante, además de ser agitado de muchas maneras por las causas exteriores, no posee nunca el verdadero contento interior, está en una inconsciencia casi completa de sí

²⁰ .- Cf. Spinoza, *Ethique*, PUF, París, 1990, p. 470.

mismo, de Dios y de las cosas y, tan pronto como cesa de padecer, cesa también de ser. Por el contrario, el Sabio, en tanto que tal, no conoce la turbación interior, sino que teniendo, por cierta necesidad eterna, consciencia de sí mismo, de Dios y de las cosas, no cesa jamás de ser y posee el verdadero contento del alma» (*Ética*, V, 42, escol). Es el conocimiento de la realidad que viene del interior de la mente de forma necesaria lo que produce la consciencia y como consecuencia, el acceso al ser que no cesa jamás. La eternidad no es permanencia tras la muerte, sino acceso al y mantenimiento en el ser de la realidad, con la consciencia y la alegría que de ello se derivan de forma necesaria. La firmeza, la consciencia y el gozo interior del sabio se oponen término a término a la agitación, la inconsciencia y la turbación interior del ignorante.

3. La tercera cuestión que vamos a analizar en Séneca y Espinosa es la posibilidad que el sabio tiene de controlar y moderar sus pasiones. Aquí veremos de nuevo el mayor realismo de Espinosa, que no cree, contra los estoicos y contra Descartes, que se puedan controlar las pasiones del todo, ni siquiera por parte del sabio. En el prefacio a la parte III de la *Ética* que es la que trata precisamente del «Origen y naturaleza de los afectos», Espinosa se dispone a analizar las pasiones como «cosas naturales que siguen las leyes comunes de la naturaleza», ya que nuestro autor nunca ha considerado al hombre como «un imperio dentro de otro imperio», cosa, por cierto, en la que coincide con la tradición estoica en general y con Séneca en particular, que, como ya hemos apuntado, nos da base para una concepción de la ética no religiosa y además naturalista, en el sentido de que se basa en una filosofía de la naturaleza y en el sentido de que su mandato principal es el de seguir la naturaleza.

Ya en el TTP Espinosa había identificado los decretos de Dios con las leyes de la Naturaleza: «Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza y de su perfección y así dirige todas las cosas. Sus decretos y voliciones son verdades eternas y siempre implican una necesidad» (TTP, IV, 65). Como vemos, no se da ninguna arbitrariedad en las decisiones de Dios, sino la necesidad que tienen las mismas en tanto que leyes de la Naturaleza. A partir de esta convicción inicial el sabio debe seguir la naturaleza. El ser humano está sometido a las pasiones, sigue el orden común de la naturaleza como el resto de las demás cosas y «se adapta a este orden tanto como lo exige la naturaleza de las cosas» (*Ética*, IV, 4, corolario). En la proposición 18 de esta misma parte cuarta

vuelve a insistir en que «la Razón no exige nada que se oponga a la Naturaleza», y concluye la cuarta parte diciendo: «En efecto, en cuanto somos seres cognoscentes, no podemos apetecer más que lo que en sí es necesario y, absolutamente, no encontrar contento más que en lo verdadero; por tanto, en la medida en que lo conocemos con rectitud, el esfuerzo de nuestra parte mejor se hallará de acuerdo con el orden de la Naturaleza entera» (*Ética*, IV, cap. XXXII del Apéndice). Dado que la libertad reside en la aceptación y el reconocimiento de la necesidad no sólo seguimos las leyes naturales de forma necesaria sino que, y en esto consiste la sabiduría, las adoptamos de forma normativa como el imperativo moral esencial. Por su parte, Séneca recomienda también seguir a la Naturaleza. En su carta 107 dice: «la Naturaleza gobierna por medio de mudanzas este mundo que ves... a esta ley es menester que nuestra alma se someta, tiene que seguirla, tiene que obedecerla, tiene que pensar que todo lo que acontece había de suceder, tiene que abstenerse de retar a la Naturaleza» y continúa «es preciso que el Hado nos encuentre dispuestos y diligentes. He aquí el alma grande que se abandona a él: al contrario el alma pequeña y degenerada opone resistencia, acusa el orden del Universo y prefiere enmendar a los dioses que enmendarse a sí misma». Como vemos aquí de nuevo Séneca identifica a Dios con la Naturaleza y al Hado y las leyes naturales con los designios de Dios y la fuerza del Hado; debemos obedecer y adaptarnos a sus exigencias.

Tanto para Séneca como para Espinosa la ética exige un conocimiento de la naturaleza y especialmente de la naturaleza humana y de esta manera, Séneca escribe a Lucilio en su carta 121: «¿Cómo podrás saber qué costumbres es menester que tenga el hombre, si no descubres lo que es mejor para él, si no examinas su naturaleza? No comprenderás lo que tienes que hacer y lo que tienes que evitar hasta que hayas aprendido lo que tu naturaleza exige». Sin embargo, y contra los que creen que una fundamentación naturalista pone en peligro la autonomía de la ética, podemos decir que el precepto de seguir la naturaleza es completamente formal y no elimina la responsabilidad del individuo, ya que éste tiene, en primer lugar que conocer en lo posible la naturaleza, pero dado que este conocimiento nunca es exhaustivo, nunca puede descargarse de su responsabilidad en una naturaleza que no es conocida completamente y que además admite varias interpretaciones. Por otra parte, en cada momento el individuo tiene que aplicar ese mandato general y formal al caso concreto

decidiendo que es lo más natural y de qué manera exige la naturaleza ser obedecida. La naturaleza es plural y polívoca, no habla con una sola voz, y el individuo tiene que estar atento siempre a este coro de voces que le rodea. Otras veces la naturaleza, como el oráculo, guarda silencio. Pero lo que no hace nunca es dar una respuesta unívoca que elimine la responsabilidad del individuo. El naturalismo en ética, como por otra parte todas las tomas de postura materialistas, son es un recordatorio de que la ética no es sólo una cuestión de deber, sino también y fundamentalmente de poder, y que para saber lo que podemos necesitamos un conocimiento lo más adecuado posible tanto de nosotros mismos como de lo que nos rodea. La ética no es sólo cuestión de voluntad, sino también de entendimiento, de conocimiento. No es la mera obediencia a un código externo como en las morales heterónomas, religiosas o políticas, ni tampoco la mera obediencia a un imperativo interno, que generalmente no es más que la introyección de los códigos externos, que habla desde nuestro interior en lugar del exterior. La ética es un arte de vivir, de relacionarse con las afecciones del propio cuerpo y de establecer relaciones con los demás hombres que tengan en cuenta también sus afecciones.

Volviendo al prefacio que estábamos comentando, vemos cómo Espinosa se opone a los que piensan que «el hombre perturba el orden de la naturaleza en lugar de seguirlo» y a los que creen que dicho hombre «tiene sobre sus propias acciones un poder absoluto y sólo toma de sí mismo su determinación». Aquí Espinosa critica tanto a los estoicos como a los cristianos y judíos que afirman el dominio completo del individuo sobre sus pasiones y su libre arbitrio absoluto. A continuación, y aquí Espinosa alude a una vieja contraposición entre Demócrito y Heraclito que el propio Séneca retoma, rechaza a los que desconociendo la naturaleza humana «se lamentan o se burlan de ella, la desprecian o, lo que es más frecuente, la aborrecen». Frente a la locura de los humanos, la tradición decía que Heraclito lloraba y que en cambio Demócrito se reía. Séneca retoma el tópico en su tratado *De la tranquilidad del alma* al decir: «Debemos, pues, rendirnos a no tener por aborrecibles, sino por ridículos, todos los vicios del vulgo, imitando antes a Demócrito que a Heraclito. Éste siempre que salía en público lloraba y el otro reía. Éste juzgaba todas nuestras acciones por miserias, y aquel las tenía por locuras» (*Tranquil...*, XV). Ya en el Renacimiento Montaigne había retomado el tópico, pero no desde Séneca sino desde Juvenal (*Sátiras*, X, 28), apostando también por el burlón frente al llorón: «Prefiero el primer humor, no porque sea más placentero

reír que llorar, sino porque es más desdeñoso, y nos condena más que el otro; ya que me parece que nunca podremos despreciar lo suficiente nuestros méritos» (*Ensayos*, libro I, L). La misantropía de Montaigne prefiere el desprecio de lo humano que la compasión respecto a nuestras miserias. Espinosa en cambio rechaza ambas posturas, no pretende despreciar las acciones humanas ni burlarse de ellas ni lamentarlas, sino conocerlas. Lo que pretende nuestro filósofo no es tanto dar a los mortales consejos prudentes, sino «determinar la naturaleza y la fuerza de las Afecciones, y lo que puede el Alma por su parte para gobernarlas». Frente a Descartes, que piensa que es posible encontrar un método aplicando el cual es posible conseguir un imperio absoluto sobre las Afecciones, y a los que «prefieren detestar o zaherir las Afecciones y las acciones humanas», en los que se pueden situar todos los teólogos y moralistas, tanto judíos como cristianos, Espinosa pretende conocer dichas Afecciones y acciones humanas. Y dado que dichas acciones son cosas naturales que se desprenden como todas las demás de la virtud de la Naturaleza y siguen sus leyes y reglas necesarias e inmutables, Espinosa va a aplicar a este ámbito de la naturaleza el mismo método que ha empleado hasta aquí y se dispone a considerar «las acciones y los apetitos humanos como si se tratase de líneas, superficies y de cuerpos sólidos». Vemos aquí, pues, que el naturalismo de Espinosa no es sólo ontológico al considerar el ámbito humano como perteneciente a la Naturaleza, sino también metodológico, ya que considera válido el método geométrico también en este campo. Pero no es sólo contra Descartes contra quien se dirige Espinosa en esta cuestión del dominio de las pasiones, sino que en el Prefacio de la parte V de la *Ética* ataca también a los estoicos porque «creyeron que las afecciones dependían absolutamente de nuestra voluntad y que podíamos mandar sobre ellas absolutamente», y a continuación pone el ejemplo de los dos perros, el uno de caza, al que se le educa para que no siga a las liebres y el doméstico, al que se le enseña a cazar. Este dominio de las pasiones se llevaba a cabo mediante una especie de «ejercicios espirituales» que fortalecía el alma acostumbrándola a no temer a los infortunios y especialmente resistiendo al miedo y a la esperanza. El sabio estoico no teme a nada ya que no puede perder lo que tiene, su sabiduría y la felicidad que la misma trae aneja, y tampoco espera nada ya que nada se puede añadir a su riqueza. Tampoco teme a la muerte ya que ésta nos acompaña desde el nacimiento, y además nos permite contribuir al eterno fluir de las cosas al disolvemos en la Razón cósmica. En esto Descartes coincide con los estoicos, ya que como el

propio Espinosa nos recuerda a continuación, en el libro *De las pasiones del alma* Descartes afirma que «si determinamos nuestra voluntad por medio de juicios firmes y seguros con arreglo a los cuales queremos dirigir las acciones de nuestra vida, y unimos a esos juicios los movimientos de las pasiones que deseamos tener, adquiriremos un imperio absoluto sobre nuestras Pasiones». Espinosa, tras criticar la hipótesis de la glándula pineal, afirma que no hay ninguna medida común entre la voluntad y el movimiento o entre las fuerzas de la Mente y las del Cuerpo, por lo que la primera no puede dirigir al segundo. Por otra parte, para Espinosa, la potencia de la mente se define sólo por el conocimiento que existe en la misma, y, por lo tanto, el posible remedio que podamos oponer a las pasiones tendrá que deducirse de este conocimiento, del que se desprende también la posible beatitud de la que la mente podrá gozar.

El neoestoicismo comparte con Descartes la idea del dominio absoluto de la voluntad sobre las pasiones y así Charron fundamenta la sabiduría en la voluntad que es todopoderosa frente a los peligros externos: «El sabio es libre e inmune a toda pasión, reflexiona y juzga cada cosa, no se opone ni se ata a ninguna de ellas, sino que vive de modo completo, sincero y satisfecho».²¹ Esta omnipotencia del sabio que casi coincide con los dioses, es rechazada tanto por Espinosa como por Pascal, que en esto coincide con el holandés. Para el filósofo de Port Royal se da en el hombre una guerra entre la razón y las pasiones que lo mantiene «siempre dividido y en oposición a sí mismo»,²² de manera que no es posible ni que la razón elimine las pasiones ni que éstas anulen por completo a la razón (pensamiento n.º 410). También Pascal considera, como Espinosa, que lo que los estoicos proponen, es decir, la completa anulación de las pasiones, «es tan difícil y tan vano» (pensamiento n.º 144). Como nos dice Bodei: «A diferencia de Espinosa, Pascal no ofrece ninguna garantía de resolver el conflicto entre razón y pasiones por medio de la línea ascendente de las *transiciones*; y, en claro contraste con Descartes, no admite la eventualidad de que el hombre sea capaz de generar secuencias de certezas firmes fundándose en el ego.»²³ Pascal se mantiene, como muy bien supo ver L. Goldman, en una posición *trágica* que rechaza el compromiso entre la razón y las pasiones. No acepta el método cartesiano de las cadenas de evidencias, pero tampoco el

²¹ .- P. Charron, *Petit imité sur la sagesse*, París, 1606. Citado por R. Bodei, *La geometría de las pasiones*, op. cit., p. 314.

²² .- Cf. pensamiento n.º 621 en B. Pascal, *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1986.

²³ .- Cf. Bodei, op. cit., p. 334.

método espinosista de las transiciones paulatinas, basadas en el conocimiento y en el poder ascendente de la alegría y el amor, que permite pasar de la ignorancia a la sabiduría, de la pasividad a la actividad, y de la esclavitud a la libertad. Para Espinosa «Un Deseo que nace del Gozo es más fuerte, en igualdad de las demás cosas, que un Deseo que nace de la Tristeza» (*Ética*, IV, 18). La Alegría, el Gozo son más poderosos que la Tristeza ya que aumentan nuestra capacidad de actuar. Por otra parte, el conocimiento facilita esta ascensión hacia la libertad ya que «un afecto que es una pasión, cesa de serlo tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta» (*Ética*, V, 3). Éste es el intelectualismo mitigado de Espinosa según el cual el conocimiento transforma lo pasivo en activo y nos ayuda a liberarnos.

Frente a este optimismo relativo de Espinosa, Pascal vuelve a la aporía trágica, que ya había sido propuesta por Séneca y que rechaza la solución dada por Sócrates-Platón, es decir, por la filosofía, al conflicto mágico. El intelectualismo moral platónico piensa que el origen del mal es la ignorancia y que basta el mero conocimiento del bien para que nos orientemos hacia él. La coherencia del bien acaba por disipar la incoherencia del mal. En cambio en la tragedia se produce una parálisis porque en la misma se da un conflicto de pasiones contrapuestas que no admiten ninguna mediación racional. Séneca, siguiendo en esto a los estoicos, en cierto modo disuelve el dualismo platónico entre una parte racional y una parte irracional del alma y dentro de la unidad sin fisuras de la mente rompe la distinción entre la *bona mens* y el *furor*, reconociendo antes que Espinosa (y que Freud) que las pasiones tienen una cierta coherencia, que existe una «geometría de las pasiones» que las dota de una lógica interna que se trata de descifrar para poder usarla contra ella misma. Espinosa reconoce en la segunda parte de *la Etica* esta lógica de las ideas falsas que están en la base de las pasiones: «Las ideas inadecuadas y confusas se encadenan con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, que las claras y distintas» (*Ética*, H, 36). Esta lógica de lo inadecuado y pasional conlleva que la mera verdad sea impotente frente a la misma y que sólo en cuanto sea capaz de generar afectos más fuertes será capaz el conocimiento adecuado de dominar a los conocimientos inadecuados y a las pasiones que se basan en los mimos: «Nada de lo que de positivo tiene una idea falsa es destruido por la presencia de lo verdadero, en cuanto es verdadero» (*Ética*, IV, 1). La «curación» de las pasiones no pasa ya por el fortalecimiento de la razón (del yo) frente al desafío de las pasiones (el

ello), sino por el análisis de la forma de actuar de la imaginación y de la búsqueda en ese ámbito de elementos que puedan desencadenar el movimiento ascendente al que hemos aludido antes. El conocimiento tendrá un papel decisivo pero sólo en tanto que el mismo es un afecto y puede generar afectos activos capaces de imponerse paulatinamente a los afectos pasivos y aumentar nuestra potencia anímica, es decir, producir alegría y disminuir la tristeza asociada con la pasividad y la ignorancia iniciales en la que se encuentra sumido el individuo.

Para Séneca, la razón no se opone a las pasiones, sino que más bien y, dada la unidad esencial del alma para los estoicos, las pasiones son «aberraciones de la razón», frutos de una razón debilitada, razón degenerada y desbordada de su cauce natural. La pasión es una *diastrophé*, una distorsión o desviación de la razón, el resultado de un juicio equivocado de la misma, producto de su debilidad. En esto Séneca sigue a Crisipo frente a otros estoicos más tardíos como Posidonio y Panecio, que, influidos por la tradición platónica y aristotélica, reintrodujeron la oposición entre la razón y las pasiones, de la misma manera que Cicerón, que, como nos recuerda Bodei, dio una lectura dualista de una doctrina esencialmente monista como la estoica, para la que la parte esencial del alma, el *hegemonikon*, no es una razón separada que se oponga a las pasiones como en el mito platónico del alma figurado mediante un carro dirigido por un auriga, sino un centro de autocontrol que como una fortaleza, como una acrópolis, gobierna el conjunto del alma que es única. El sabio estoico no es, pues, el que opone una razón a unas pasiones escindidas de aquella, aunque a veces el dualismo platónico se filtra en la escuela, como hemos visto hace poco, sino alguien capaz de gozar de una *euthimia*, es decir, de un buen carácter, de un buen *daitnon* (*eudaimonia*). El sabio goza de la tranquilidad de un ánimo pacificado, lo que le permite ser constante, otra de las virtudes esenciales en los siglos XVI y XVII en la obra de Du Vair o en el neostoicismo de Lipsio, por ejemplo, y que llega hasta nuestro teatro del Siglo de Oro en el drama *El príncipe constante*. La constancia es lo que permite resistir el empuje combinado del miedo y la esperanza, causas principales del desasosiego de los ignorantes, y Espinosa la retoma en su noción de Firmeza, que, junto con la Generosidad, compone la Fuerza del alma, origen de todas las acciones que se derivan de la mente en tanto que la misma conoce y comprende. La Firmeza, para Espinosa, es «un Deseo por el que el individuo se esfuerza por conservarse en virtud del solo mandato de la Razón» (*Ética*, III, 59,

escol.). En esta noción el acento está puesto, como en la noción estoica de constancia, en el aspecto racional que tiene que mostrar la autoconservación para ser apropiada. El utilitarismo espinosista se encuentra de esta manera mediado, como vemos, por la exigencia de la racionalidad.

LA RECEPCIÓN ESPINOSISTA DE LA ONTOLOGÍA CARTESIANA

La relación de Espinosa con la ontología cartesiana es compleja desde el comienzo de su reflexión filosófica.²⁴ Espinosa asume el cartesianismo, lo propaga y pretende pasar por ser adepto al mismo, pero desde el principio su recepción fue selectiva y crítica. Si un autor como Bernard Rousset²⁵ ha rastreado la importancia que la atenta lectura realizada por nuestro filósofo sobre las Objeciones hechas a las *Meditaciones* de Descartes y las *Respuestas* dadas por éste ha tenido para la elaboración de su filosofía —en puntos tan esenciales como la crítica del procedimiento de la duda universal, el rechazo de la noción cartesiana de perfección como valor frente a una noción ontológica de perfección como grado de realidad, el rechazo del dualismo substancial de alma y cuerpo, el rechazo de la teoría del error como efecto del diverso alcance del entendimiento y la voluntad, la distinción entre imaginación y entendimiento en relación con la pasividad de una y la actividad del otro, la cuestión de la verdad y la certeza que Espinosa remite a su teoría de la idea adecuada y al criterio interno por el que al saber se sabe que se sabe, y, por último, el punto cardinal del espinosismo, las nociones de causa inmanente, de *causa sui*, y la de *conatus* que para Rousset, aunque no se deben ni a las doctrinas (teístas y creacionistas) de Descartes ni a las objeciones de sus críticos, sí pueden haber tomado pie en su desarrollo autónomo en las dificultades y aporías que la cuestión de la causalidad muestra en estas controversias—, de igual manera podemos afirmar que la exposición que Espinosa lleva a cabo en sus *Principios de la filosofía cartesiana* dista de ser una lectura aproblemática y simplista de la obra del autor de las *Meditaciones*.

²⁴.- Aunque tratando otros temas de los que yo analizo aquí es importante el n.º 10 de *Stiuvia spinoziana* (1994) dedicado a «Spinoza and Descartes».

²⁵.- Cf. B. Rousset, *Spinoza lecteur des «Objectiotis» faites aïix «Méditations» de Descartes et de ses «Réponses»*, Ed. Kimé, París, 1996.

Espinosa, en la presentación de la filosofía cartesiana que llevó a cabo en su temprana obra *Principios de la filosofía de Descartes demostrados según el método geométrico*, puso en práctica una serie de estrategias textuales que refractan las doctrinas cartesianas, permitiendo que en la exposición de las mismas se puedan vislumbrar los puntos de ruptura y de novedad que el filósofo judío introduce respecto a su inspirador inicial. Dado que el objetivo fundamental de los *Principios...* era — además de instruir a un joven estudiante de teología con el que compartía alojamiento, Caesarius, en la filosofía cartesiana— comprobar si este opúsculo era bien recibido por las autoridades, lo que le permitiría publicar también otras obras que tenía escritas y que sí reconocía como propias, como confesó a su amigo Oldenburg (carta 13),²⁶ Espinosa pretende mostrarse en el mismo como un cartesiano ortodoxo, pero a la vez sugerir veladamente algunos puntos de desacuerdo y ruptura con Descartes, como anticipo de su propio pensamiento.²⁷

Dichas estrategias textuales son semánticas y sintácticas. Por un lado, Espinosa utiliza la terminología en boga en las diversas escolásticas de su tiempo: la católica, la protestante y la que empezaba a inspirarse en Descartes, pero sometiendo sus términos a deslizamientos y conversiones semánticas que varían sustancialmente su sentido conceptual. Por otro, la forma de ordenar y concatenar dichos términos es tal que subvierte de forma radical su sentido tradicional. El orden y disposición de los escritos espinosistas, su punto de vista original, hacen que surja un sentido inédito a partir de elementos clásicos y tradicionales. El orden geométrico es interrumpido y subvertido por la irrupción súbita de los escolios, como muy bien demostró Deleuze en relación con la *Ética*.

²⁶ .- Espinosa explica en esta carta a Oldenburg por qué ha accedido a publicar ese tratado: «quizás con esa ocasión algunas personas que ocupan el primer rango en mi patria, mostrarán su deseo de ver las demás cosas que he escrito y que reconozco como mías. En cuyo caso, procurarán que yo lo pueda hacer sin ningún inconveniente ni peligro de orden legal. Si así sucediera, no dudo que publicaré en seguida algunas cosas; de lo contrario, guardaré silencio antes que imponer mis opiniones a los demás contra la voluntad de la patria, y de volverles hostiles contra mí» (*Correspondencia*, pp. 140-141). Vemos aquí las intenciones de Espinosa de mostrar a los gobernantes que sus doctrinas no son peligrosas, así como el respeto que siempre tuvo a la legalidad de su patria, contra la que nunca quiso ir. Sin embargo, sus precauciones fueron inútiles y su heterodoxia fue rápidamente detectada y denunciada, lo que produjo su silencio hasta la muerte.

²⁷ .- La prudencia espinosiana era imprescindible incluso en el ambiente relativamente tolerante de la Holanda de su tiempo. Esta cautela no se debía sólo a la inserción en una tradición como la marrana, que obligaba a disimular las propias posiciones, sino que también tiene que ver con la visión estoica de la cuidadosa relación que el sabio tiene que mantener con los ignaros para poder ser aceptado por éstos.

Un primer esbozo de este proceder subversivo, cauto, como producto de la prudencia marrana, pero a la vez radical, como resultado consciente de la mente más revolucionaria de su siglo, lo tenemos en la exposición de la filosofía cartesiana que lleva a cabo en los *Principios...*, así como en el apéndice que con el nombre de *Pensamientos Metafísicos* acompaña a aquéllos y donde nuestro filósofo lleva a cabo un ajuste de cuentas con la escolástica de su época. Es pues, a través de la presentación de las temáticas clásicas, como nuestro filósofo muestra al público un anticipo, velado, de lo que sería su pensamiento propio. El carácter subversivo de dicho pensamiento no pasó desapercibido, sin embargo, a pesar de las precauciones tomadas por Espinosa, como lo atestigua la correspondencia con Blijenbergh sobre la libertad y el problema del mal.

Meyer, en su prefacio a los *Principios...*, expone algunas de las estrategias usadas por Espinosa en la exposición de las ideas cartesianas. En primer lugar, la selección: Espinosa no recoge en su opúsculo todo lo que expone Descartes en sus *Principios de Filosofía*, sino sólo lo principal. En segundo lugar, el cambio de orden: en la tabla de axiomas que Espinosa recoge de Descartes cambia el orden con el objeto declarado de demostrar mejor la doctrina, pero en realidad para permitir aflorar las dislocaciones y desplazamientos de sentido que nuestro filósofo introduce. En tercer lugar, la omisión: Espinosa omite el axioma en el que se afirma que si se puede lo más se puede lo menos, según Meyer porque no lo necesitaba, en realidad porque lo va a someter a una crítica devastadora en la proposición 7 de sus *Principios...* En cuarto lugar, la explicación más detallada de los propios axiomas de Descartes. Por último, la inserción de nuevos axiomas que van a facilitar el sesgo espinosiano de la exposición de las doctrinas cartesianas.

Todas estas estrategias textuales tienen como resultado, según Meyer, que Espinosa se aleja muchas veces de Descartes «en la forma de proponer y de explicar los axiomas», así como «en el modo de demostrar las mismas proposiciones y demás conclusiones» y además «se sirve de pruebas muy distintas de las suyas». Sin embargo, el propósito de nuestro, no es autor según Meyer, el de corregir al filósofo que comenta sino «conservar mejor su orden, ya aceptado, y no aumentar demasiado el número de axiomas». Con este fin demostró cosas que Descartes afirmó sin demostración y añadió

cosas que aquél pasó por alto. Por otra parte, Meyer afirma que en esta obra, dado su carácter didáctico y expositivo, Espinosa expone las ideas de Descartes de forma fiel, lo que no significa que esté de acuerdo con ellas de forma completa: «Pues, aun cuando considera que algunos son verdaderos y confiese que ha añadido otros por su cuenta, existen, sin embargo, muchos que él rechaza como falsos y respecto a los cuales sostiene una opinión muy distinta», y a continuación se refiere a la voluntad y a los límites del entendimiento humano. En conclusión, con esta publicación Espinosa parece pretender varias cosas: por un lado, situarse en el marco del cartesianismo que se desarrollaba con pujanza en la Holanda de su tiempo como un especialista en la obra de Descartes y en la utilización de sus dos métodos, el analítico y el sintético; por otro, marcar sus diferencias con dicho pensamiento; y, por último, ir introduciendo entre líneas y mediante las estrategias retóricas aludidas algunas de sus propias opiniones que, debido a sus consecuencias subversivas, presentadas directamente podrían haberle ocasionado graves perjuicios en la comunidad cristiana como ya le había sucedido en su comunidad hebraica de origen. Por todo lo anterior, podemos considerar los *Principios...* más que como una simple obra de circunstancias de carácter pedagógico y expositivo como un experimento intelectual mediante el cual Espinosa trataba de comprobar el grado de tolerancia de los medios intelectuales y políticos holandeses a un pensamiento tan radical y subversivo como el suyo y como un laboratorio en el que algunas de sus principales doctrinas se presentan *in nuce* comenzando la rodadura que alcanzará su destino final en las maduras formulaciones de la *Ética*.

De los temas en relación con los cuales el propio Meyer, prologuista de la obra y perteneciente al círculo de amigos de Espinosa, afirma que nuestro filósofo se separa de Descartes: la concepción de la libertad como indiferencia y la capacidad del entendimiento humano, nosotros nos vamos a limitar al primero, destacando cómo se prefiguran aquí las posiciones que alcanzarán su máximo desarrollo en la *Ética*, no sin antes considerar brevemente lo que supone el paso del método analítico empleado por Descartes al método sintético desplegado por Espinosa.

El propio Meyer recoge las definiciones que Descartes da de los métodos analítico y sintético a final de las *Respuestas a las segundas objeciones*, escrito, por cierto, que concluye con un fragmento en el que se muestra la utilización del método

geométrico. Mientras que el análisis muestra el camino que ha llevado a descubrir las cosas de forma metódica, la síntesis se sirve de «una cadena de definiciones, postulados, axiomas, teoremas y problemas» que nos obliga a pasar de los antecedentes a los consecuentes de manera inequívoca. Según Meyer, Espinosa se ha propuesto en este librito «redactar en orden sintético lo que aquél [Descartes] había escrito en orden analítico», completando las aportaciones de «aquel astro, el más brillante de nuestro siglo», que fundó los cimientos de la filosofía de modo claro y evidente de forma que a partir de ellos y mediante el método y la certeza propios de las matemáticas se puedan demostrar todas las verdades de la filosofía permitiendo que ésta pueda escapar del círculo en el que permanece encerrada por aquellos que al restringir el método geométrico a las matemáticas condenan a la filosofía a la utilización de argumentos probables que sólo pueden proporcionarle cierto grado de verosimilitud, pero nunca un grado suficiente de certeza.

El cambio de método no responde sólo a facilitar la exposición de la filosofía cartesiana y a reforzar su poder demostrativo, sino que evidencia el cambio de enfoque que Espinosa introduce respecto a Descartes: en lugar de partir del *cogito*, se parte de Dios, es decir, de la Totalidad. Descartes parte de una experiencia metafísica captada de forma inmediata y evidente: la experiencia por la que el individuo pensante afirma su existencia. Espinosa, en cambio, parte de la intuición primordial de la unidad de todo lo existente y de la comprensión sistemática de dicha totalidad.

Este cambio de perspectiva general va a repercutir sobre los dos temas principales en los que se separa aquí a Espinosa de Descartes. Mientras que para el filósofo del *cogito* la libertad entendida como libre albedrío es una experiencia metafísica tan primaria que le permite decir en los *Principios de Filosofía* que «el libre arbitrio es evidente por sí» y que experimentamos una libertad tal que podemos siempre abstenernos de asentir a cualquier cosa que no veamos como cierta y segura, para Espinosa la libertad es sólo la expresión de la necesidad con la que Dios actúa. Por otra parte, mientras que para Descartes no hay una medida común entre el entendimiento de Dios y el de los hombres y su relación es puramente analógica, la univocidad radical del espinosismo hace que la relación que en el mismo se establece entre el entendimiento humano y el divino sea el de la parte al todo, una diferencia de grado y no de naturaleza.

Descartes, por su compromiso teísta, se mantiene dentro de lo que podríamos denominar «metafísicas de la excepción» en tanto que extrae a Dios del continuo de los seres y establece entre ambas realidades una distancia insuperable; frente a esto el compromiso naturalista de Espinosa, heredero del panteísmo renacentista y de la cabala judía, interpreta a Dios como la Naturaleza, es decir, como la totalidad de las cosas existentes (*Natura naturata*) o a lo sumo como aquello que hace ser a las cosas lo que son (*Natura naturans*). Frente a la trascendencia cartesiana se afirma con rotundidad la inmanencia espinosista. F. Alquié²⁸ ha puesto de relieve que mientras que Descartes mantiene numerosos aspectos finalistas en el marco de su concepción meca-nicista y matemática del mundo de manera que para él la naturaleza depende continuamente de la creación divina y por lo tanto no posee ninguna fuerza interna, Espinosa apuesta por un «infinitismo inmanentista» y un «naturalismo dinamicista» que identifica a Dios con la naturaleza. Para Espinosa la naturaleza es la fuente y la causa de todo y se despliega a partir de sí misma. Tras de esta visión, están tanto cierta tradición judía, como la influencia del naturalismo renacentista, como autores cercanos como Bruno, pero lo que otorga a Espinosa su especificidad es el haber insertado esta idea de una Naturaleza dinámica y auto-suficiente en una concepción del mundo matematizada; de esta manera se añade precisión y método a una intuición que era bastante vaga en sus predecesores. Mientras que la naturaleza para Descartes siempre depende de un Dios que le es exterior y trascendente, la naturaleza para Espinosa es *causa sui*, es espontaneidad y principio activo de desarrollo.

En relación con la cuestión de la voluntad y el libre albedrío, Espinosa, según Meyer, niega que la voluntad sea realmente distinta del entendimiento y que goce de libertad así como que la substancia pensante que sin duda existe constituya la esencia del alma humana, la cual es simplemente «el pensamiento determinado, de forma fija, por las ideas, según las leyes de la naturaleza pensante», del mismo modo que el cuerpo humano es la extensión determinada de forma fija por el movimiento y el reposo según las leyes de la naturaleza extensa. Es decir, en terminología de la *Ética*, tanto el alma como el cuerpo son modos determinados de los atributos más cercanos a nosotros de la Substancia: el Pensamiento y la Extensión. A partir de aquí es fácil comprender que el

²⁸ .- Cf. F. Alquié, *Lefons sur Spinoza*, Ed. La Table Ronde, París, 2003, pp. 22-23.

entendimiento y la voluntad no se distinguen entre sí, y que la facultad de afirmar y negar es una ficción, ya que el afirmar y el negar no son algo distinto de las propias ideas, más aún, que todas las facultades no son más que ficciones y además que la libertad de la voluntad es igualmente ficticia.

El propio Espinosa, en el escolio de la proposición 15 de la primera parte de los *Principios...*, aunque aparentemente acepta la postura cartesiana que hace residir el error en el desajuste entre la voluntad y el entendimiento —al ir aquélla más allá de los límites de éste—, al definir en qué consiste la libertad de la voluntad afirma que «la voluntad no es nunca más perfecta ni más libre que cuando se determina totalmente», con lo que niega la relación de la libertad con la indiferencia de la voluntad e identifica aquélla con la determinación de dicha voluntad. Lejos de consistir la libertad en la indiferencia, «cuanto más indiferentes somos, menos libres somos». Por otra parte, y de nuevo frente a Descartes, Espinosa no exige la percepción clara y distinta al afirmar que somos más perfectos cuanto más cosas percibimos aunque sea de forma confusa: «el asentir a las cosas, aunque sean confusas, en cuanto que es cierta acción, es perfección». Más vale asentir a cosas aunque sean confusas y ejercitar la libertad que permanecer indiferente, es decir, en el grado ínfimo de libertad por lo que dijimos antes. Por ello hay modos de querer más perfectos unos que otros según determine más o menos nuestra voluntad a asentir a los mismos sacándola de su indiferencia, es decir, de su no libertad.

A partir de aquí, Espinosa puede caracterizar al error como «privación del uso correcto de la libertad»: «De ahí que asentir a las cosas confusas, en cuanto es algo positivo, no contiene ninguna imperfección ni tampoco la forma del error, sino tan sólo en cuanto que con ese asentimiento nos privamos a nosotros mismos de la mejor libertad que corresponde a nuestra naturaleza y que está en nuestro poder». Por lo mismo, el error en tanto que privación no reside en ninguna facultad que el hombre reciba de Dios, ni siquiera en ninguna operación de dichas facultades en cuanto las mismas dependen de Dios. El error, como vemos, no es nada positivo y por tanto no es una perfección y no puede provenir de Dios. Por otra parte, y dado que todo lo que existe es positivo, es una perfección, en tanto que depende de Dios, nuestras acciones no pueden comportar errores en sentido negativo, sino simplemente privaciones de un

mayor acierto. La filosofía positiva y afirmativa de Espinosa admite grados distintos de perfección, pero no lo negativo en cuanto tal. Sólo hay diferentes grados de perfección y lo imperfecto es lo menos perfecto, no algo negativo en sí mismo.

La presente noción espinosista de libertad en tanto que determinación y rechazo de la indiferencia se adecúa más con la preordenación de todas las cosas *ab aeterno* que la noción cartesiana de libertad fruto de una experiencia metafísica primordial. En los párrafos 39, 40 y 41 de la primera parte de sus *Principios de Filosofía*, Descartes afirma a la vez que el libre arbitrio es evidente por sí, que todas las cosas han sido preordenadas por Dios y que, en consecuencia, la conciliación de dichas afirmaciones es un problema insoluble que, sin embargo, hay que aceptar, ya que «sería absurdo que dudásemos de una cosa que comprendemos íntimamente [nuestra libertad] y que experimentamos en nosotros mismos, por el hecho de que no comprendamos otra [su compatibilidad con la preordinación divina] que sabemos que, por su propia naturaleza, debe ser incomprensible para nosotros». Por su parte, Espinosa, en la proposición 20, dice que Dios preorde-nó todo *ab aeterno*, ya que dado que es eterno, también su entendimiento será eterno por pertenecer a su esencia eterna y dado que su entendimiento y su voluntad coinciden, es decir, que su presciencia coincide con su voluntad o decreto y que, además, es sumamente constante en sus obras, dado todo esto se deduce que «cuando decimos que Dios entendió las cosas desde la eternidad, decimos a la vez que quiso o decretó las cosas *ab aeterno*».

Espinosa retoma la cuestión de la libertad humana (junto con la de la inmortalidad del alma) en el capítulo conclusivo de los *Pensamientos Metafísicos*, el 12, así como en el 11, dedicado al concurso de Dios. Las cosas, incluida el alma humana, «nunca tienen, por sí mismas, ningún poder para hacer algo ni para determinarse a acción alguna». La determinación mutua que las diferentes cosas ejercen entre sí se debe a que el poder de Dios así lo dispuso. Por otra parte, y dentro de esta concatenación universal, el alma humana es libre en el sentido espinosista del término que supone que la voluntad no es algo distinto del alma (y aquí Espinosa utiliza *anima* y no *mens* como hace de ordinario) y además que no es indiferente.

El alma humana es una cosa pensante y, por tanto, puede afirmar y negar. Precisamente, a los actos de afirmar o negar que tienen origen en el alma misma y no en

ninguna cosa exterior, los denomina Espinosa *voliciones* y al alma en tanto que es capaz de tener dichas voliciones, la denomina *voluntad*. La voluntad es libre en el sentido de que aunque sea determinada por las cosas externas a afirmar o negar algo, nunca es coaccionada por ellas hasta el punto de perder su libertad. Además Espinosa, al considerar que el afirmar de algo que es bueno implica el quererlo, no acepta que sea posible que la voluntad quiera contra el último dictamen del entendimiento. Lo anterior no impide que a veces el alma quiera algo malo, pero para poder hacerlo debe estimarlo bueno. La identidad espinosiana entre entendimiento y voluntad impide la contradicción entre ambos que los escolásticos (aquí se trata de Heereboord) consideran posible. La voluntad no es nada distinto del alma, no es algo indiferente o en equilibrio que pueda ser inclinado hacia un lado u otro según los distintos pesos que se añadan en los platillos. La voluntad es capaz, pues, de determinarse a sí misma, es decir, de afirmar y negar, y ello lo hace en tanto que es lo mismo que el alma, una cosa pensante. La voluntad no se puede concebir como indeterminada ni indiferente a no ser que se la separe del entendimiento, y a ambos, del alma humana en la cual los dos coinciden.

En conclusión, vemos cómo en el caso concreto de la libertad humana Espinosa, al exponer las ideas de Descartes, introduce sus propias nociones llegando a conclusiones que sólo en apariencia son ya cartesianas.

NECESIDAD Y LIBERTAD EN ESPINOSA A LA LUZ DE LA ESCOLÁSTICA TARDÍA ESPAÑOLA

*En recuerdo de Jesús Ibáñez que, como
Espinosa, al constatar la necesidad de
lo imposible cambió las reglas del juego.*

El presente trabajo no pretende establecer las conexiones históricas, reales y concretas, que la teoría de Espinosa haya podido tener con la escolástica de su tiempo, ya fuera católica, protestante o cartesiana. Su objetivo reside más bien en establecer una serie de homologías, de identidades y diferencias estructurales entre la teoría espinosista de la necesidad y la libertad y las disputas de su época en torno a estos temas.

Nuestra tesis, que adelantamos ya, es que Espinosa estaba perfectamente al tanto de las discusiones que enfrentaban a los molinistas y suaristas (jesuítas) y a los tomistas bañezianos (dominicos) e igualmente conocía las disputas que en torno al libre albedrío tenían lugar en el campo protestante desde el enfrentamiento entre Erasmo y Lutero sobre esta cuestión. Por otra parte también había estudiado en la Sinagoga las doctrinas de la tradición judía, especialmente las defendidas por Maimónides sobre estos temas. Pero el radical inmanentismo espinosista con el rechazo de la idea de un Dios personal creador y distinto del mundo, así como su antropología humanista optimista y gozosa, le llevan a cambiar radicalmente de terreno al abordar la cuestión de la libertad humana en su relación con la necesidad de las leyes divinas (naturales). Espinosa aquí como en tantas otras ocasiones retoma las nociones tradicionales y las invierte-subvierte al definir las de una manera totalmente original. Espinosa se sitúa entre los tradicionales intelectualismo y voluntarismo y subvierte ambos: pasa del voluntarismo contingentista de tradición nominalista que resuena en Lutero, e incluso en Descartes, a un necesitarismo rigurosamente inmanentista que niega toda posible libertad de indiferencia, toda libertad respecto a la determinación rigurosa de las conductas. Esta subversión espinosista de la tradición no es una mera *secularización* (Lówith) de posturas teológicas previas, sino una *reapropiación autoafirmativa* (Blumenberg) de dicha temática que la cambia radicalmente de terreno y de función introduciendo la novedad radical del inmanentismo y el materialismo en un ámbito dominado por la trascendencia y el espiritualismo. Por ejemplo, en el *Corto Tratado* Espinosa conserva las nociones tradicionales de predestinación, providencia, acción necesaria de Dios y causalidad divina, pero las redefine ajustándolas a su propia visión inmanentista, necesitarista e impersonal y además, considera dichas nociones como Propios, es decir, como adjetivos, como propiedades sin las cuales Dios no sería Dios pero que no definen su esencia, ya que no es por dichas propiedades por las que Dios es Dios.

Volviendo a nuestro tema podemos recordar aquí que, en oposición a las doctrinas religiosas tradicionales, cristianas y judías, Espinosa no considera la libertad humana como un dato sino como un resultado, el hombre no es libre pero puede liberarse; por otra parte, en esta tarea de liberación sólo puede recurrir a las propias pasiones. Anticipando las posiciones freudianas, Espinosa rechaza todo intelectualismo y espiritualismo. El hombre es un ser afectivo, pasional, es un ser de Deseo. Su alma

(*mens* y no *anima*) es la idea del cuerpo y nada opuesto o superpuesto a dicho cuerpo; es la propia reflexión del cuerpo sobre sí mismo. Y es esta capacidad de *reflexión* lo que otorga al hombre la capacidad de liberarse. El mero conocimiento de la verdad no es por sí mismo liberador. La única posibilidad efectiva de liberación reside en la virtualidad que tiene el conocimiento verdadero de convertirse en un afecto y actuar sobre los demás afectos. El conocimiento por sí mismo no puede actuar contra las pasiones (lo que separa a Espinosa de toda tradición intelectua-lista moral), sino que es capaz de actuar sobre dichas pasiones porque él mismo tiene la posibilidad de convertirse en un afecto activo más poderoso que los afectos pasivos que son las pasiones. La autorreflexión sobre sí mismas de las pasiones que de pasivas se convierten en activas gracias al aumento del conocimiento y su paso de conocimiento puramente imaginativo a conocimiento racional para convertirse al final en conocimiento intuitivo, es lo que permite la liberación humana.

Contrariamente a sus contemporáneos Descartes, Malebranche o Leibniz, Espinosa, al prescindir de la hipótesis de un Dios personal, creador y providente, no tiene que postular una *concordia*, prolijamente argumentada y sin embargo enormemente frágil, entre el libre albedrío, el don de la gracia, la presciencia divina, la providencia, la predestinación y la reprobación, por hacer referencia a la obra de 1588 de Luis de Molina, pieza clave en esta polémica. Como se puede comprobar en el mismo título de la obra de Molina aludida, la cuestión del libre albedrío era una encrucijada en la que se cruzaban cuestiones esenciales teológicas, antropológicas y ontológicas. En primer lugar, la cuestión de la necesidad y la libertad. Dado que el hombre se sentía psicológicamente libre en su actuar y además era necesario que fuera libre para poder ser acreedor del mérito moral, y por tanto, poder ser justificado o reprobado, y dado que Dios como ser omnisciente tema presciencia, era providente y además inmutable por ser la perfección absoluta, se planteaba el problema de conciliar la presciencia de Dios y su providencia con la libertad humana.

La problemática de la libertad en los clásicos, hebreos y cristianos

La doctrina cristiana debe conciliar la predestinación de Dios y el juicio de las acciones humanas que presupone la libertad del hombre. Esta oposición se retoma ya en la tradición judía bajo la metáfora de dos libros: el libro del plan del mundo y el libro de

la vida: Rabí Elieser dice: «Todo lo que sucede ha sido visto y escrutado anticipadamente; y, sin embargo, depende de la actividad de los hombres. Sobre los vivientes está extendida una red, y la venganza es siempre justa. El mundo es como una tienda que está abierta y como una mesa que está siempre preparada. Pero aquí hay un libro abierto, y una mano registra todo. El mercader toma a crédito, pero el acreedor vive y es poderoso».²⁹ Los destinos están predeterminados y figuran escritos en un libro que Dios enseñó a Adán en el paraíso y del que la Tora es una versión cifrada. Lo que sucede está previsto en la Tora y las modificaciones de la misma pueden producir grandes catástrofes en el mundo. Como nos recuerda Blumen-berg: «La contingencia del mundo se formula como relación con el Libro: la existencia del mundo depende de la existencia del Libro».³⁰ Pero la predeterminación debe conciliarse con la libertad y ésta supone la posibilidad de iniciar nuevos cursos de acción. Como nos recuerda Bodei, la oposición entre la cosmovisión cristiana y la pagana, especialmente la estoica, reside no tanto en la oposición entre un tiempo lineal y un tiempo cíclico, sino en la que existe entre la novedad, el *novum*, el tiempo que en cada instante puede ser *initium*, comienzo de una nueva serie de acciones y acontecimientos (cada instante puede ser la puerta estrecha por la que puede aparecer el Mesías como decía Benjamín) y la repetición cíclica de lo idéntico.³¹

La conciliación entre predeterminación y libre albedrío plantea una serie de aporías algunas de las cuales pasamos a continuación a presentar. Si soy libre y eso exige que puedo hacer en cada momento lo que quiera de forma imprevisible ya que puedo resistir incluso a las determinaciones del entendimiento (postura extrema de los molinistas, que continúan la tradición voluntarista propia del nominalismo), entonces, ¿cómo se ajusta mi acción con las leyes necesarias promulgadas por Dios?, y además, ¿cómo se compatibiliza el necesario conocimiento que Dios tiene de todos los actos pasados, presentes y futuros con un acto humano verdaderamente libre y por tanto imprevisible?, ¿el conocimiento previo de Dios no interfiere en la libertad humana?; por otra parte, ¿cuál es el grado de autonomía de las causas segundas y especialmente de los

²⁹ .- Cf. H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, II Mulino, Bolonia, 1989. p. 46.

³⁰ .- Cf. Blumenberg, *op. cit.*, p. 47.

³¹ .- Cf. R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, II Mulino, Bolonia, 1991, p. 69.

seres humanos respecto de la causa primera divina? Ésta es la cuestión del concurso divino, ¿qué grado de intervención tiene Dios en la actividad humana?

La génesis de todo el problema estriba en sus aspectos teológicos y morales. Dado que Dios juzga al hombre y le salva o condena de una manera justa, lo cual exige la libertad y responsabilidad moral humanas, ¿cómo se puede hacer compatible esa exigencia de un Dios justo con la exigencia de un Dios todopoderoso frente al cual la acción humana es imposible? Las posturas extremas insisten unas (calvinistas, jansenistas y muy cercanos los tomistas bañezianos con su teoría de la *premoción física* de la voluntad humana por el poder divino) en el aspecto del Dios todopoderoso y la debilidad del hombre no sólo para salvarse, es decir, para la acción sobrenatural, sino incluso para poder conocer y actuar en sus aspectos naturales, mientras que las otras (pelagianos y molinistas con su teoría del *concurso inmediato simultáneo* al acto humano) dan más relevancia a la actividad humana no sólo en los aspectos naturales, sino incluso en su colaboración en la propia salvación.

Los Padres de la Iglesia denunciaron desde muy pronto el determinismo de raíz estoica que se basaba en la idea de destino (*einannene*, *fatum*). Taciano el asirio, apologista cristiano del siglo II, participó ya en esta polémica antideterminista subrayando la capacidad que el hombre tenía para autocontrolarse de tal manera que ponía en duda la necesidad de la gracia divina como auxilio indispensable de una voluntad humana radicalmente debilitada por el pecado, anticipándose de esta manera a las tesis pelagianas. Las doctrinas de Taciano resuenan en una secta denominada «enkratismo», de un ascetismo y un rigorismo moral exagerados, que fue declarada herética.

Es Cicerón la fuente inmediata de la que parten los Padres de la Iglesia para retomar la cuestión de la relación entre la libertad humana y el destino. Cicerón, en sus obras *La naturaleza de los dioses*, *La adivinación* y *El hado*, retoma las controversias de las escuelas alejandrinas sobre esta temática a partir de una visión ecléctica que, aunque privilegia el escepticismo de Carnéades, tiende puentes hacia los estoicos en algunos aspectos. El autor romano denomina *hado* (*fatum*) al *eimarmene* estoico y lo define como «una serie ordenada de causas ligadas entre sí y que nacen unas de otras». El hado es la base de la adivinación y aquí Cicerón esboza la hipótesis del genio de Laplace: «Como todo sucede por el hado... si existiese un mortal cuyo espíritu pudiera

abarcarse el encadenamiento general de las causas, sería infalible; pues el que conoce las causas de todos los acontecimientos futuros prevé necesariamente el porvenir» (*De Adiv.*, I, LVI). El fundamento de la adivinación reside en que «todo existe simultáneamente pero se realiza en el tiempo». Esta dualidad ontológica entre la simultaneidad de la eternidad y la temporalidad de los acontecimientos renacerá posteriormente a partir de Boecio y Agustín al analizar la relación entre la presciencia del futuro y la libertad humana. Puede haber adivinación y previsión porque a un cierto nivel todo coexiste en una simultaneidad virtual, aunque en el orden temporal los acontecimientos tengan que irse desarrollando paulatinamente. Respecto a la libertad humana, ésta no interfiere con el destino, ya que la misma supone la causalidad interna de la voluntad que se añade a la causalidad exterior para asegurar la libertad humana en su concatenación con el orden del mundo. Según Crisipo, la causalidad no implica la necesidad, ya que hay causas *perfectas y principales* y causas *auxiliares y próximas*. Todo es fatal porque todo tiene una causa próxima que lo trae a la existencia, pero no todo es necesario, porque no todos los acontecimientos se encadenan con las causas perfectas que dan lugar al destino. La simpatía o solidaridad que existe entre todas las cosas del mundo no implica la fatalidad de todos los acontecimientos.

La idea de que es posible la previsión de los actos voluntarios exige una reflexión sobre el concepto de necesidad, en torno al cual Diodoro había defendido la posición límite según la cual lo real y lo posible coinciden con lo necesario: lo que exige una simetría entre el pasado y el futuro de manera tal que todo lo posible es real en este momento o lo será en el futuro y que no se pueda cambiar el futuro como no se puede cambiar el pasado. Para escapar a este atolladero lógico los estoicos distinguen a nivel físico entre causas *fortuitas* y causas eficientes comprendidas en el orden universal de la naturaleza. Hay cosas que son verdaderas desde la eternidad porque van a suceder realmente como las acciones voluntarias que, sin embargo, «no están enlazadas con las causas eternas ni sujetas a la necesidad del hado». Todos los acontecimientos futuros están determinados y, por lo tanto, son previsibles, lo que no implica que todos sean necesarios. Se introduce una distinción entre lo que será y lo que será necesariamente (una distinción parecida a la que establecerá Kant entre los juicios aser-tóricos que afirman lo que es y los categóricos que afirman lo que es y no puede dejar de ser). A. Yon, en su introducción a la versión francesa del *De fato*, distingue entre la verdad

lógica y la realidad al afirmar que: «Del hecho de que un acontecimiento futuro sea verdadero desde toda la eternidad no se puede concluir que dicho acontecimiento está inserto en la trama continua del destino; concebir un acontecimiento futuro como verdadero o concebirlo como el resultado de un encadenamiento fatal de causas son cosas diferentes e irreductibles». Por otra parte, frente al «argumento perezoso» según el cual lo que ha de pasar pasará de todas maneras, se actúe en un sentido o en otro, recurren los estoicos al afirmar que existen cosas conectadas de una forma natural (*confátales*), que no se puede dar una sin que se dé la otra (no es posible decir que Edipo nacerá de Layo y decir al mismo tiempo que esto sucederá tenga o no Layo comercio carnal con su esposa, ya que una cosa exige a la otra) (*De Fato*, I, XIII).

También Plutarco analiza el papel de la fortuna y del destino en las acciones humanas y concluye que son la prudencia, la sabiduría y el arte los que forjan el destino de los humanos más que la fortuna y el azar.

Agustín de Hipona intentó superar la oposición entre predeterminación y libre albedrío rechazando al mismo tiempo el fatalismo estoico que se continuó en el determinismo de los maniqueos y la noción de libertad humana presente en Cicerón y que resuena a nivel teológico en la sobrevaloración pelagiana del libre albedrío. El obispo de Hipona supera la oposición anterior estableciendo un *ordo amoris* que permite al ser humano liberarse de la necesidad y de la irreversibilidad del tiempo lineal. El amor, que para Agustín pertenece al orden de la memoria, libera al hombre del peso del pasado, permitiéndole insertar lo vivido en un horizonte diverso de sentido, de manera que pueda librarse, más que del recuerdo del pasado, de su peso inexorable. El amor-memoria, como nos recuerda Bodei,³² es un *initium* que permite el recomienzo del tiempo y su liberación del determinismo del destino.

Fue, sin embargo, Boecio el que resumió la discusión sobre el destino y la libertad humana dándole un tinte cristiano y la transmitió a los medievales. Boecio distingue entre la Providencia divina y el Destino clásico: «Providencia es la razón divina en sí misma, que residiendo en el supremo principio universal, todo lo dispone; mientras que el Destino, inherente a todos los seres mudables, regula sus

³².- Cf. Bodei, *op. cit.*, p. 114

manifestaciones y es el nexo por el cual la Providencia relaciona todas las cosas situándolas en su propio lugar» (*De consolatione philosophiae*, libro IV, prosa sexta). La providencia es el lado que se orienta a la simplicidad divina del plan que conecta todas las cosas, mientras que el destino es dicho plan visto desde el punto de vista del despliegue de la multiplicidad de las formas. El destino distribuye los seres en sus movimientos «determinando sus lugares, formas y tiempos», mientras que la Providencia contempla el plan de los seres desde su simplicidad y unidad divinas. «Dios, obrando con su Providencia, regula dentro de la unidad y estabilidad cuanto ha de suceder; y por el Destino lo verifica diversificado en tiempos y formas.» Providencia y Destino se relacionan, pues, como la unidad y la multiplicidad respectivamente de un único plan divino en relación con las cosas y seres creados. La Providencia es simultánea y simple, mientras que el Destino preside el nexo y concatenación sucesivos que relacionan las cosas entre sí. Sin embargo, y aquí la visión cristiana es determinante, la Providencia está por encima del Destino, ya que no todas las cosas están sujetas al Destino y en cambio sí lo están todas a la Providencia. Hay cosas cercanas a la Divinidad que mantienen una estabilidad perfecta y que no están sujetas al destino: «cuanto más se aleja un ser de la inteligencia suprema, más implicado se ve en las redes del Destino; y, por el contrario, cuanto más se acerca a aquélla, tanto más libre se ve de éste» (*ibíd.*).

Boecio plantea, en el libro VI de su *Consolación*, la cuestión del conflicto que se plantea entre la presciencia universal de Dios y el libre albedrío: «si Dios todo lo prevé sin que pueda equivocarse, necesariamente ha de verificarse lo que la Providencia ha previsto. Luego si desde toda la eternidad conoce no solamente los actos, sino también los propósitos y la voluntad de los hombres, no existe el libre albedrío, puesto que no se verificarán más que los actos y propósitos conocidos por la infalible presciencia de Dios» (*Consol.*, libro VI, prosa tercera). Boecio, como Cicerón, afirma que los acontecimientos se ajustan a la previsión de la divinidad, aunque esta presciencia no sea la causa de los mismos ni implique la necesidad de dichos acontecimientos. Por otra parte, Boecio desarrolla las implicaciones morales de la cuestión planteada en relación con las recompensas a los buenos y los castigos a los malos: si existe una invencible necesidad que de manera fatal conduce los actos humanos, entonces no serían justos ni los premios ni los castigos. Más aún, si no hay libre arbitrio, si la voluntad humana carece de capacidad de decisión y todo se ajusta al orden previo de la naturaleza, el cual

procede de la Providencia divina, entonces el propio Dios sería el autor del mal en tanto que única fuente de actividad universal: «hasta nuestros mismos vicios tendrán por principio al autor de todo bien». De la misma manera tampoco tendría sentido la oración, ni siquiera la esperanzaba que todo estaría dado de antemano. Recordamos aquí el argumento perezoso, según el cual el determinismo universal hace inane nuestra actividad, porque, independientemente de la misma, lo que tiene que suceder sucederá de forma infalible. A estas cuestiones planteadas por Boecio, su divina interlocutora, la Filosofía, responde recordando que ya Cicerón planteó estas cuestiones como acabamos de ver. Para la Filosofía, «la presciencia no crea necesidad en los hechos futuros y, por lo tanto, no se opone al libre albedrío». El hecho de que los acontecimientos previstos tengan que suceder no implica que sean necesarios. De la misma manera que el conocimiento del presente no implica la necesidad de los acontecimientos que se desarrollan al mismo tiempo que son contemplados, la presciencia divina del futuro no supone la necesidad de éste. Por otra parte, todo conocimiento depende no sólo de la esencia de la cosa conocida, sino también de la capacidad del sujeto cognoscente, y, dado que Dios es eterno y no se despliega en el tiempo, su ciencia es simple como el presente eterno y abarca el pasado y el futuro como si tuvieran lugar en el presente. La presciencia divina no transforma las propiedades de las cosas, como ningún conocimiento lo hace: «Así, la mirada de Dios al contemplar las cosas no transforma su carácter; y siendo para él presentes, son, sin embargo, futuras con relación al tiempo» (*Consol*, libro VI, prosa sexta). Este no interferir la presciencia divina en las propiedades de las cosas conocidas a través de dicha presciencia hace que los hechos futuros, aunque referidos a la ciencia divina, aparezcan como necesarios, considerados en su propia naturaleza se muestran como independientes y libres. Boecio distingue aquí dos tipos de necesidad: la *necesidad absoluta* y la *necesidad condicional*, y es esta segunda la que corresponde a los actos voluntarios y libres, ya que aunque una vez producidos son necesarios, bien podría haber sucedido que no se hubieran producido. Los hechos con necesidad absoluta no pueden no verificarse, mientras que aquellos que sólo presentan una necesidad relativa son necesarios una vez realizados pero no antes. La necesidad de los actos libres sólo existe si se los considera referidos al conocimiento divino, pero no si se los considera en sí mismos. Respecto a la posibilidad de que la libertad pueda hacer errar a la divina presciencia si decido hacer otra cosa que la

prevista, se responde que: «ciertamente puedes modificar tu resolución; pero como la Providencia en su certidumbre eternamente presente sabe que tú tienes esa facultad, prevé también si tú vas a hacer uso de ella y en qué sentido; por lo cual te es imposible esquivar la divina presciencia, como tampoco te es posible huir de las miradas del que actualmente te está viendo, si bien es tu libre voluntad la que te dirige en las diferentes acciones que ejecutas» (*ibíd.*).

Como vemos, la cristianización de la cuestión exige un afinamiento de las categorías temporales con la distinción entre el tiempo y la eternidad en la que es decisiva precisamente la contribución de Boecio. Mientras que los seres sujetos al tiempo pasan del pasado al futuro y no pueden abarcar de una vez la totalidad de su existencia, sino que viven en un presente instantáneo, rápido y fugaz, la divinidad es ajena al tiempo y vive en la eternidad que es «la posesión total y perfecta de una vida interminable». La diferencia esencial entre el tiempo y la eternidad es, pues, la capacidad que tiene ésta en su simplicidad y plenitud de reunir y actualizar en cada instante la totalidad del pasado y el futuro sustrayéndose al fluir del tiempo.

Con las aportaciones de Boecio y Agustín la cuestión ha alcanzado su madurez y el tratamiento escolástico de la misma se limitará a afinar y estilizar los argumentos para encontrar soluciones a un problema que en el marco teocéntrico no tiene solución en un sentido estricto.

El planteamiento escolástico

La controversia denominada *de auxiliis gratiae* replantea un viejo problema con varias raíces históricas. En primer lugar, la cuestión de los futuros contingentes analizada por Aristóteles y desarrollada por la filosofía helenística que redefine las nociones de posible, necesario y contingente, y que en su forma teológica plantea la cuestión de la compleja compatibilidad entre presciencia divina y libertad humana y el grado en que el conocimiento divino de los futuros libres permite que los mismos continúen siendo libres. Por otra parte, el protestantismo había replanteado la cuestión del papel de la gracia en la actividad humana moral y la capacidad del hombre para salvarse por sus propias fuerzas. Aquí los luteranos, calvinistas y jansenistas rechazan que el hombre, después del pecado original, sea capaz por sí solo de salvarse, sin

necesidad de la gracia divina, que además predestina a los que se van a salvar y condenar. En esta conüoversia, mientras que los molinistas sostienen que la predestinación se *da postpraecisa menta* (es decir, después de los méritos del hombre y en relación a dichos méritos) y la predefinición del acto que lleva a la salvación es sólo *virtual*, los bañezianos defendían que dicha predestinación se daba *ante praecisa menta* (es decir, antes de los méritos humanos y de forma independiente de los mismos), así como que la predefinición de los actos virtuosos era *formal*, es decir, efectiva y real. Para Báñez la predestinación de los elegidos se debe a un decreto de Dios que no tiene en cuenta los méritos humanos. Dios elige desde la eternidad a los que quiere y les otorga gracias *eficaces* para su salvación, mientras que a los demás Dios se limita a concederles una gracia *suficiente* y permite que pequen aunque no influye en dicho pecado, y así los condenados caen por su propia culpa ya que Dios no los ha incluido en el decreto de salvación (*repwbatio negativa*). Lo que distingue a la gracia eficaz de la mera gracia suficiente es su *congmidad*, su adaptación a las disposiciones y circunstancias concretas de la persona a la que le es concedida (*congñiismo* defendido por Suárez y Belarmino, entre otros). La voluntad por la cual Dios condena a los que por sí mismo se han conducido mal y han pecado es la voluntad consecuente (*voluntas consequens*) cuya noción viene del Damasceno a través de Tomás, la cual se refiere a las cosas realmente acontecidas y no coincide con la *voluntas Dei antecedáis* que se refiere a la consideración absoluta del bien sin atención a las circunstancias concretas.

La cuestión de la predestinación defendida por los bañezianos exige distinguir la libertad en un sentido dividido (*in sensu diviso*) de la libertad en sentido compuesto (*in sensu composito*). Según el primer sentido, la predestinación divina deja libre la facultad de actuar, y según la segunda acepción de la libertad, la potencia voluntaria libre del hombre no puede efectuar ningún acto contrario a dicha predestinación, por lo que la naturaleza de los actos queda predeterminada a pesar de que la facultad de actuar permanezca libre. Aquí calvinistas y jansenistas coinciden con los tomistas bañezianos, ya que oponen libertad a coacción pero no libertad a necesidad, los actos pueden ser necesarios y libres a la vez. Hay que distinguir entre violencia y necesidad: violento y voluntario se excluyen siempre, pero no siempre lo hacen necesario y voluntario. Un acto voluntario es un acto espontáneo y consciente de la voluntad, lo que implica que el hecho de que un acto sea necesario no impide la voluntad de efectuarlo espontáneamente

ni que dicho acto sea consciente.³³ (Veremos posteriormente cómo Espinosa, que no fue predestinacionista, afirmó sin embargo que la libertad no se opone a la necesidad.)

Pelagio y los molinistas, en cambio, exigían la *indiferencia*³⁴ como requisito de la libertad. Mientras que los tomistas se limitaban a exigir que no hubiera constricción para que un acto fuera libre, los molinistas exigían además la ausencia de determinación. Suárez distingue tres nociones de libertad: *libertas a servitute*, *libertas a coactione* y *libertas a necessitate*, mientras que Baius, contra el que el jesuita dirige su ataque, sólo admite la libertad frente a la coacción, pero no frente a la necesidad. Para el hereje citado, cuando la escritura habla de libertad se refiere a la liberación de la tiranía en que el pecado retiene al hombre, pero no a la posible capacidad de éste para decidir con independencia de toda influencia. Por su parte, en *Concordia*, Molina define al agente libre de la siguiente manera: «se llama libre aquel agente que, puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar o no obrar, u obrar de tal manera que pueda obrar también lo contrario» y al agente natural como aquel «en cuyo poder no está el obrar y no obrar, sino que, puestos todos los requisitos para obrar, obra necesariamente y de tal manera obra una cosa que no puede hacer lo contrario». La libertad, pues, puede ser de ejercicio (*exercitii*) es decir, la capacidad de obrar o no obrar, o de especificación (*specificationis*), el poder elegir hacer un acto o el contrario. Frente a esto un bañeziano como Álvarez dirá que: «La totalidad de los presupuestos requeridos para la producción de un acto dado, si se comprende entre ellos los que dependen de Dios, no es

³³ .- Cf. P. Dumond, *Liberté humaine et concours divine d'après Suárez*, G. Beauchesne, París, 1936, p. 19.

³⁴ .- Sobre la génesis de la noción de libertad como indiferencia y el trasfondo escotista de las discusiones sobre estos temas en el siglo XVII se puede consultar J. Schmutz, «Du peché de Tange á la liberté d'indifférence. Les sources angélologiques de l'anthropologie moderne» y O. Boulnois, «Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scohistes de la métaphysique moderne», ambos en *Etudes Philosophiques*, n.º 2, 2002, pp. 169-198 y 199-238, respectivamente. En dichos artículos se plantea la recuperación implícita del voluntarismo de Scoto en algunos autores jesuitas del siglo XVII en su defensa de la libertad como indiferencia. La polémica sobre la colaboración de la gracia divina en la acción humana libre supone según estos autores el despliegue de una «metafísica de la voluntad» y una «metafísica de la acción» de una complejidad sin precedentes. Lo que se retoma de Scoto no es sólo el poder de hacer o no hacer, sino la capacidad de mantener abierta la posibilidad de hacer otra cosa distinta en el mismo momento en que ya se está realizando la cosa que se ha decidido hacer, es decir, la *potestas ad opposita* que prohibía el principio de contradicción aristotélico. Esta capacidad exigía una división no temporal del instante que permita la apertura a los opuestos que no podrían coexistir en un instante si este fuera indivisible. Por otra parte, algunos jesuitas retoman de Scoto frente al determinismo de la voluntad por el entendimiento de impronta tomista una noción radicalmente indeterminista de la voluntad, que mantiene su libertad no sólo respecto del futuro, sino incluso en el momento mismo en que se determina, de forma que en el momento en que quiere algo, puede todavía no quererlo.

compatible ni con la inexistencia de este acto ni con un acto contrario» (Álvarez, *De Awcil.* 1, XII, dis. cxv, n.º 4). Es decir, que la premoción divina, una vez puesta en funcionamiento, excluye la indiferencia entre obrar o no obrar y entre efectuar un acto u otro distinto.

Dicha cuestión de la indiferencia como requisito de la libertad fue el principal punto de controversia en estas discusiones. Para los bañezianos que aceptan la idea de un concurso divino determinante de la actuación de la libertad, la indiferencia cesa en el momento mismo en que dicho concurso divino hace sentir su actuación sobre la voluntad.³⁵ La indiferencia para Báñez se encuentra en el entendimiento y no en la voluntad, y además, la relación entre el dictamen de la inteligencia y la decisión de la voluntad está rígidamente determinada: «Al pronunciar que tal medio debe ser empleado para perseguir tal fin, la inteligencia emite un juicio práctico al que se suelda necesariamente la elección de la voluntad y que es, por consiguiente, el verdadero origen de la libertad en toda actividad voluntaria» (Báñez, I, q. XK, c. 10). Los molinistas reprochan a los bañezianos que en este punto no coinciden con el aquinate: «Mientras que en Báñez la elección voluntaria sigue al *imperium rationis* y se somete al mismo con entera docilidad, en Tomás de Aquino, al contrario, el libre arbitrio toma primero su partido; el *imperium rationis* se conforma a él y provee su cumplimiento exterior».³⁶ Y además rechazan la posibilidad de una causalidad recíproca de la voluntad y la inteligencia en la producción del acto libre.

Molina rechaza la idea de una gracia eficaz irresistible por sí misma ya *que para la libertad exige la indiferencia de la voluntad*, Dios constata nuestras acciones pero no las determina completamente. El concurso divino con las acciones humanas puede ser *mediato* o *inmediato*, por el primero Dios como causa primera crea y conserva el poder de actuación de las causas segundas, por el segundo, la causa primera atiende a la actuación concreta de las criaturas. El concurso inmediato puede ser *anterior* al acto, como defiende Báñez con su teoría de la premoción física, o *simultáneo*, como defiende Molina. Mientras que en un caso el ser contingente es una *causa subordinada* a la acción de la causa primera que la mueve de forma inmediata e irresistible, en el segundo

³⁵.- Cf. Dumond, *op. cit.*, p. 22.

³⁶.- *Ibíd.*, p. 27.

caso, la causa segunda es una *causa parcial* de su acción a la que concurre simultáneamente con la acción de la causa primera. Para los bañezianos el influjo divino en las acciones humanas es intrínseco y el concurso previo, mientras que para los molinistas el influjo es extrínseco y el concurso simultáneo.

La cuestión de la libertad humana no se relaciona sólo con la omnipotencia de Dios sino también con su omnisciencia; si la cuestión del poder divino hace que la escolástica tardía tenga que elaborar una compleja red de argumentaciones, aludida aquí muy brevemente, para hacer compatible el poder absoluto de Dios con el débil poder de las criaturas, la cuestión del conocimiento por parte de Dios de todos los acontecimientos pasados, presentes y futuros plantea el problema del conocimiento de los actos libres futuros y futuribles. Esta cuestión esbozada ya por Aristóteles y la filosofía helenística como dijimos antes, recibe un estatuto teológico al analizar los diversos tipos de ciencia divina. La escolástica tardía distingue en Dios la ciencia *natural* (de *simple inteligencia* en la terminología tomista) por la cual el Creador conoce los actos futuros con anterioridad a todo decreto divino sobre dichos actos y conoce los actos posibles como posibles, y la ciencia *libre* (ciencia de *visión*, para el tomismo), por la cual Dios conoce los acontecimientos futuros consecuentemente al acto de la voluntad divina que decreta dichos acontecimientos y conoce las cosas existentes como existentes. Además de estas dos clases de ciencia divina Molina sitúa como solución al problema del conocimiento de los futuribles (acontecimientos futuros contingentes condicionados y libres) lo que denomina la *ciencia media*, «por la cual, desde la altísima e inescrutable comprensión de todo libre arbitrio, vio en su esencia qué haría, en uso de su innata libertad, si fuese puesto en este o en aquel orden, o también en infinitos órdenes de cosas, pudiendo, si quisiese, hacer en realidad lo opuesto...». La ciencia media es en parte natural, ya que antecede al acto libre de la voluntad divina, y en parte libre, ya que tiene en cuenta las circunstancias en que se dará la actuación concreta del ser libre que es indiferente. Dios a través de la ciencia media tiene una *supercomprensión* en relación a la actuación del ser humano por medio de la cual es capaz de conocer la determinación que tomará éste, ya que conoce las inclinaciones de su voluntad debido a que las ha decretado Él mismo así como las circunstancias en que se dará dicha acción.

Dumond, siguiendo a Scneemann, traza la genealogía de la ciencia media que aún sin ese nombre se puede encontrar en numerosos escolásticos anteriores a Fonseca y Molina. El propio Tomás de Aquino plantea la cuestión de si Dios conoce los futuros libres en sus causas o en el ejercicio mismo de la voluntad del hombre. Para el aquinate «Dios conoce todos los contingentes, no sólo tal como se encuentran en sus causas, sino tal como son ellos mismos, pues su eternidad coexiste con todos los tiempos. Tiene pues Dios una ciencia infalible de los mismos en la medida en que están presentes bajo su mirada». Tanto Capreolo como Cayetano y Silvestre de Ferrara reconocen que la causa segunda modifica según sus capacidades el influjo que recibe de la causa primera y que la libertad de dicha causa segunda impide que los futuros libres sean conocidos en sus causas. Como dice el ferrarense: «En cuanto a los efectos de la voluntad el conocimiento de sus antecedentes o de los obstáculos que se oponen a su realización no basta para que se dé una ciencia cierta. No pueden ser previstos más que para el que los percibe como si salieran bajo sus ojos de su causa en el momento mismo en el que ella los produce... Poco importa que la causa que mueve sea movida necesariamente, en tanto que ella está movida por ella misma. No se sigue que a su vez ella mueva necesariamente por su cuenta, ya que la acción de la causa primera se modifica en la causa segunda». Vemos aquí, pues, que el conocimiento divino de las acciones libres no sucede por el conocimiento de sus causas, ya que la libertad, desde el punto de vista molinista, supone la indiferencia de la voluntad respecto de las determinaciones, tanto externas como internas, a las que está sometida. Por otra parte, vemos también como el hecho de la necesidad de la determinación divina de la voluntad no le quita la libertad, ya que la acción necesaria de Dios al ser recibida por una causa segunda libre produce efectos contingentes. Igualmente para Francisco de Vitoria el concurso divino no es determinante de la voluntad de una manera absoluta ya que ésta puede hacer que Dios concurra o no en su acción. Insistiendo en lo mismo Domingo de Soto afirma en su obra *De natura et grada* de 1547 que Dios no persigue todos sus designios con la misma voluntad, ya que los que desea de una manera absoluta se realizan indefectiblemente, pero no siempre los que desea de una manera condicionada; «como subordina a nuestro asentimiento la cooperación que ofrece a nuestro libre albedrío, podemos rechazarla sin lesionar su dominio soberano sobre nosotros».³⁷ También Cayetano insiste en la misma

³⁷ .- *Ibíd.*, p. 109

idea: «La moción divina no alcanza el efecto antes de que la afecte la causa segunda, ya que aquélla no llega a dicho efecto más que después de ser modificada según las disposiciones de la causa segunda. No hay, pues, ningún instante de duración natural donde el efecto sufra la influencia de la causa primera sin sufrir el de la causa segunda» (Cayetano, In I, q.XLX, a. 8,n.ºXV).

Dumond refiere que en la mitad del siglo XVI la Universidad de Lovaina está controlada por los seguidores de Baius que, actuando de precursores del bañezianismo, consideran la doctrina de la ciencia media como pelagiana por resaltar el papel de la voluntad humana frente al decreto divino. Dicha doctrina de la ciencia media recibe su primera formulación explícita en los Comentarios que Pedro Fonseca realizó sobre la *Metafísica* de Aristóteles, aunque había sido ya adelantada en las clases del propio Fonseca a partir de 1566. Fonseca distingue un doble estado de los futuros contingentes: un estado absoluto y otro condicionado que Dios conocía igualmente con certeza pero no de la misma manera.

Por su parte Belarmino continúa la obra de Fonseca y en su libro *De controversiis. De gratia et libero arbitrio* hace un resumen de las posiciones enfrentadas. Mientras que Cayetano se resigna a ignorar las condiciones y maneras en que Dios conoce y coopera con nuestras acciones libres y Durando elimina el problema al negar la necesidad de una cooperación inmediata de la causa primera en las acciones de las causas segundas, Belarmino distingue el grupo de los deterministas entre los que se encuentran junto a Almain, Báñez y Alvarez, y el grupo de los indeterministas donde junto a Gregorio de Rímini se agrupan los escotistas y nominalistas. Si para los deterministas, la predeterminación del creador no quita al hombre la responsabilidad sobre sus decisiones ya que deja al hombre la facultad de juzgar de la contingencia de sus acciones, para los segundos, la elección de la voluntad precede a la colaboración divina, de manera que Dios adapta sus decretos a las decisiones de dicha voluntad.³⁸ En la obra citada Belarmino defiende el concurso simultáneo de Dios con la acción de la criatura, ya que el concurso divino no actúa sobre la voluntad entendida como causa de sus acciones, sino sobre dichas acciones entendidas como efectos y además dicho

³⁸ .- *Ibíd.*, pp. 129-130.

concurso divino se adapta a las particularidades de la causa segunda y depende de sus iniciativas propias.

La entrada en la controversia de los bañezianos viene motivada por la preocupación teológica derivada de la actuación de la gracia divina sobre la acción humana libre y la capacidad de la voluntad humana de resistir o no resistir a la gracia divina. Para Bartolomé de Medina, dado que Dios está sinceramente animado del deseo de salvar a todos los hombres, sólo rehusa la gracia eficaz a los que no la quieren. Por su parte, Báñez sitúa su posición de la siguiente manera: «Cuando se declara que para la salvación y la justificación son a la vez necesarias la ayuda de la misericordia divina y el buen uso del libre albedrío, que no se consideren la gracia y la libertad como dos agentes parciales de una misma empresa sobrenatural, sino como dos causas subordinadas la una a la otra. Aún más, no hay que comprender esta subordinación como si la causa segunda contribuyera a determinar el concurso de la causa primera. Esto sería la herejía pelagiana. La doctrina católica nos obliga a admitir, al contrario, que al dar a los hombres los socorros que los convierten o los santifican, Dios por estos socorros los determina a actuar bien. No es, pues, el libre albedrío quien determina a la gracia a producir o no su efecto...» (In I, q. XXIII, a. 3). Vemos resumidas aquí las teorías de Báñez: rechazo del concurso simultáneo y de la Causalidad parcial de Dios y la criatura en las acciones de ésta en beneficio de la teoría de la causa subordinada a la premoción divina; determinación rigurosa de la gracia sobre la voluntad humana y rechazo de papel alguno de la voluntad sobre dicha gracia divina. Por otra parte, también defiende Báñez, contra los partidarios de la ciencia media, que Dios conoce los futuros libres en sus causas, cosa que es posible debido a que Dios es el que determina a dichas causas segundas a actuar. Para Dumond, defensor del molinismo, las nociones bañezianas de la premoción física arruinan tesis aceptadas generalmente en la tradición escolástica: la afirmación de la autodeterminación de la voluntad; la impotencia de la inteligencia, incluso la divina, para conocer los futuros libres en sus causas dado que estas son libres y pueden actuar o no independientemente de los antecedentes causales que actúen sobre ellas; la necesaria adaptación de la causa primera a las disposiciones de las causas segundas cuando concurre con éstas en sus acciones; etc.³⁹ Nos limitamos a referir las

³⁹ .- Ibid., p. 154.

opiniones de Dumond sin entrar en la polémica, aunque veremos posteriormente que Hobbes y Espinosa estarán objetivamente más cerca de Báñez mientras que Leibniz se sitúa más en la posición molinista, aunque la afirmación anterior no pretende negar la profunda originalidad que los tres pensadores racionalistas muestran en sus teorías acerca de la libertad humana.

La compatibilidad entre la presciencia divina de los actos humanos y la libertad de éstos introduce la cuestión de en qué sentido se puede decir que dicha presciencia convierte en necesarios a los actos humanos. Esta cuestión se retrotrae al planteamiento de Anselmo de Canterbury, el cual expone en su obra *CurDeus Homo* la cuestión de cómo la muerte de Cristo anunciada por los profetas es, al mismo tiempo, libremente asumida por éste. Para resolver la dificultad se distingue entre la *necessitas consequem*, derivada de la mera existencia de un hecho y que, más que constreñir a una cosa a existir, se deriva de la propia existencia de dicha cosa, y la *necessitas antecedem*, que hace que una cosa sea y se convierte así en su causa. Para Anselmo «la necesidad antecedente es lo que hace nacer una cosa, y la necesidad consecuente es la que nace de esta cosa». Igualmente en su obra *De concordia praescientiae et praedestinationis Dei cum libero arbitrio* (antecedente, y no sólo en el título, de la *Concordia* de Molina) Anselmo insiste en que no hay contradicción entre decir que «es necesario que una previsión divina se cumpla» y que «Dios prevé infaliblemente que el objeto de la previsión se cumplirá sin necesidad». Como nos indica Dumond, necesidad aquí no implica constricción ni violencia, sino sólo la imposibilidad de cambiar lo que es. La única necesidad que impediría la libertad sería una necesidad antecedente negada por los molinistas, pero no una necesidad consecuente que sólo afirma que es imposible que si una cosa es no sea al mismo tiempo. Suárez retoma del comentario que Tomás hace del *Perihermeneias* de Aristóteles la diferencia entre la *necessitas absoluta* y la *necessitas ex suppositione*, según la cual es imposible para un ser no existir cuando existe. Alvarez, en cambio, distingue dos necesidades antecedentes: la que deriva del determinismo natural de las cosas que constriñe de forma absoluta la deliberación racional y el consentimiento voluntario de la causa segunda, y la condicional, derivada de la intervención irresistible de la causalidad divina, que no convierte nuestras decisiones en necesarias. Los molinistas no aceptan esto y no ven cómo una

determinación divina irresistible de la voluntad humana puede preservar la libertad de ésta.

Dios puede prever nuestros actos sin determinarlos, pero a la vez nos ordena hacer ciertos actos y nos pone en circunstancias que impiden que cumplamos sus órdenes. Para resolver la dificultad se distingue en Dios la *voluntad absoluta* e independiente, por la que decreta que las cosas se hagan y la *voluntad relativa* al mérito de los hombres, por la que quiere que se cumplan sus leyes.

Como nos recuerda Wilson,⁴⁰ la presente controversia nos sitúa ante dos misterios, el misterio de la ciencia divina mediante la que Dios prevé lo indeterminado y el misterio del poder divino que hace que los seres humanos estén infaliblemente determinados y, sin embargo, permanezcan libres. Mientras que los molinistas se refugian en el primer misterio, los bañezianos se enfrentan al segundo.

Inversión-subversión espinosiana del problema

La sumisión teológica hace que autores como Descartes y Leibniz (para no hablar de Malebranche, Arnauld o Mersenne) permanezcan enredados en las mismas dificultades que la escolástica tardía de la que beben directamente, mientras que autores de talante inmanentista y materialista como Hobbes o Espinosa cortan el nudo gordiano, librándose de algunas condiciones que hacen imposible la resolución del problema. En el caso de Espinosa vemos que éste se libera de ciertas constricciones teológicas que impiden la solución del problema como, por ejemplo, la noción de un Dios personal creador y providente, la idea de pecado y una antropología pesimista que considera al hombre incapaz de hacer el bien sin auxilio de la gracia, así como la desconexión de la necesidad de libertad y responsabilidad humana para que exista una moral y por tanto una salvación o condenación que son reinterpretadas en sentido inmanentista e intramundano. En el *Corto Tratado* Espinosa reinterpreta nociones claves de la polémica teológica que nos ocupa como la de providencia y la de la predestinación. De la primera dice Espinosa que «no es otra cosa para nosotros que el *conatus*, que encontramos en la naturaleza total y en las cosas particulares, y que tiende a mantener y conservar su propio ser». En cuanto a la predestinación divina, Espinosa rechaza la

⁴⁰ .- Cf. E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Alean, París, 1913.

contingencia de las cosas si se entiende lo contingente como algo que no tiene causa y que por tanto podría suceder o no suceder: «si la causa no está más determinada a producir esto o aquello, es decir, a producir ese algo o a dejar de producirlo, sería igualmente imposible que lo produjera o dejara de producirlo, lo cual es directamente contradictorio». Vemos aquí como Espinosa rechaza la noción de libertad de indiferencia tan cara al molinismo.

Hobbes, en sus escritos *De la libertad y la necesidad* (1654) y *Cuestiones acerca de la libertad, la necesidad y la fortuna* (1656), plantea ya una posición que será retomada por Espinosa según la cual lo importante no es si el hombre es libre porque ejerce su voluntad sin coacción, sino más bien si dicha voluntad depende de sí misma o de alguna otra cosa que la determine. Nadie niega la sensación de libertad que a veces puede sentir el hombre al no ser coaccionado, pero lo importante es si la voluntad es fuente autónoma de sus acciones o es determinada por otra cosa: «... los hombres se creen libres porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, mientras que, ni siquiera en sueños, piensan, porque las ignoran, en las causas que los determinan a desear y a querer» (Apéndice, libro I de la *Ética*). Hobbes afirma que «uno puede elegir una determinada cosa y con todo no puede dejar de elegirla y por consiguiente *elección* y *necesidad* van juntas». Aquí tanto Hobbes como Espinosa coinciden con la postura bañeziana, al menos en parte. Para ellos libertad no se opone a necesidad, sino sólo a coacción. La libertad de elección no quita la necesidad de elegir una cosa determinada. Hobbes, sin embargo, coquetea en el *Leviatán* con la noción molinista de libertad al relacionar ésta con el miedo: «El miedo y la libertad son compatibles. Así cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por *miedo* a que el barco se hunda, lo hace voluntariamente, pues, si quisiera, podría rehusar hacerlo. Su acción, por tanto, es la acción de un hombre» (cap. 21, p. 174). Anteriormente había definido la libertad como «ausencia de oposición», es decir, de «impedimentos externos del movimiento». Esta falta de constricción por parte de los determinantes, tanto internos como externos, de las acciones humanas será rechazada por Espinosa para el cual la acción del hombre del ejemplo está rigurosamente determinada ya que no puede hacer otra cosa que la que hace. Si fuera un avaro, por ejemplo, preferiría hundirse con sus riquezas que vivir sin ellas.

Espinosa, en su carta 56 a Boxel, rechaza que lo necesario y lo libre sean contradictorios, ya que «nadie puede negar que Dios se conoce a sí mismo y a todas las cosas libremente y, sin embargo, todos conceden unánimemente que Dios se conoce necesariamente». Espinosa no es fatalista como afirma en su carta 75 a Oldenburg aunque conciba que «todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable». Aquí se sitúa Espinosa respecto a una problemática que tiene sus raíces lejanas en los intentos agustinianos por conciliar la libertad y la necesidad (*Civ. Dei*, V c. 10), continuados por el aquinate que en su *Suma Teológica* (I, q. 82, art. 1) explica que la necesidad natural no es obstáculo para la voluntad aunque, en cambio, «la necesidad de coacción repugna a la libertad», y que tienen su conclusión en Suárez (*Disp. Meta. XLX*), que afirma: «se dice libre la acción que no es coaccionada sino voluntaria; esa libertad no excluye la primera necesidad que consiste en la determinación a una sola cosa con impotencia de suspender la acción; excluye solo la violencia y la coacción». Según Freudenthal, también Campanella en su *Metafísica* llegó cerca de la posición espinosista al definir la libertad, para distinguirla de la «coacción servil», como «ese algo nobilísimo, por el que el ánimo se mueve a sí mismo». Igual posición muestran los escritos de Burgersdijcks, que denomina voluntario lo que no está coaccionado, y libre, «lo espontáneo». Por último, Hobbes, que fue estudiado y recogido por Espinosa, define la libertad (*liberty* o *freedom*) como la «ausencia de oposición», significando oposición «los impedimentos externos del movimiento». La doctrina de Espinosa sobre la libertad, cuyo contexto filosófico escolástico estamos mostrando, no conduce al fatalismo a pesar de que expresiones como las de su carta 75 a Oldenburg, «todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable», parezcan moverse en esa dirección.

La posición de Espinosa acerca de lo necesario dividido en necesario respecto a la causa y necesario respecto a la esencia deriva, según Freudenthal, de autores escolásticos como Tomás de Aquino (*Sum. TJeol.* I, q. 82, art. 1), Suárez (*Disp. Meta. XIX*) y, sobre todo, Heereboord, que en su *Melematha* afirma: «La necesidad es o interna, cuando la cosa es necesaria por su naturaleza o por principio intrínseco, o externa, cuando es necesaria por hipótesis externa o de forma condicionada». De la misma manera es Heereboord la fuente directa de una doctrina que se remonta a Pereira

y que afirma que cuando Dios actúa libremente su poder no es menor que cuando lo hace de forma necesaria.

Por otra parte, Espinosa interpreta el decreto de Dios de forma materialista, como el «*concurso de causas* cada una de las cuales está *determinada* a ser tal como es por un concurso análogo de causas anteriores». Espinosa, en el *Tratado teológico-político*, afirma que «Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza y de su perfección, y así dirige todas las cosas. Sus decretos y voliciones son verdades eternas y siempre implican una necesidad». Espinosa se sitúa del lado intelectualista en oposición al voluntarismo que, por ejemplo, Descartes defiende en sus *Meditaciones*. Espinosa, en sus *Pensamientos Metafísicos*, afirma que Dios, una vez decretadas ciertas cosas por la simple libertad de su voluntad y dada su inmutabilidad, «ahora no puede hacer nada en contra de sus decretos». Al no ser el Dios espino-sista una persona no dispone de voluntad y si se quiere mantener el lenguaje teológico la voluntad o el decreto divino queda reducido a las leyes de la naturaleza, necesarias y determinantes.

Lo importante para Espinosa no es si el hombre es libre porque ejerce su voluntad sin coacción, sino más bien si dicha voluntad depende de sí misma o de alguna otra cosa que la determine. Nadie niega la sensación de libertad que a veces puede sentir el hombre al no ser coaccionado, pero lo importante es si la voluntad es fuente autónoma de sus acciones o si se encuentra determinada por otra cosa: «los hombres se creen libres porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, mientras que, ni siquiera en sueños, piensan, porque las ignoran, en las causas que los determinan a desear y a querer» (Apéndice, libro I de la *Ética*). Como vemos Espinosa coincide con la postura bañeziana, al menos en parte. Para él libertad no se opone a necesidad, sino sólo a coacción. La libertad de elección no quita la necesidad de elegir una cosa determinada.

Espinosa parte del rechazo de gran cantidad de distinciones escolásticas como las que hay en el caso que nos interesa entre el entendimiento y la voluntad procedente de una teoría de las facultades que de forma antropomórfica se proyecta sobre Dios, y según la cual el entendimiento y la voluntad son facultades, potencias de acción

específicas y autónomas. Para Espinosa, como nos recuerda Misrahi,⁴¹ «la idea de facultad no es más que una extrapolación abstracta y cosificadora de las únicas realidades efectivamente dadas... las ideas y las voliciones singulares». La voluntad no es más que un ente de razón, algo ficticio, un ser metafísico o un mero universal (carta 2 a Oldenburg y *Ética*, II, 48). Espinosa hace del ser humano un ser de deseo más que un ser de voluntad y de libertad. Es el deseo lo que nos conduce y libera mediante su capacidad de devenir activo a través de la reflexión.

En cuanto a los aspectos morales relacionados con la cuestión del mal en el mundo y la responsabilidad respectiva que en dicho mal corresponde a Dios y al hombre, la crítica recurrente de los teólogos a Espinosa (y a Hobbes) es que una concepción determinista del hombre y de la naturaleza impide la acción moral y por tanto el mérito y el demérito. Espinosa responde a estas críticas en su correspondencia y su posición en síntesis es la siguiente: todo lo que existe, considerado en sí mismo y sin relación a ninguna otra cosa, tiene una cierta perfección que coincide con su esencia, por tanto lo malo es siempre relativo a algo, no tiene existencia por sí mismo. El mal surge cuando dos cosas en sí buenas confluyen y se componen dando lugar a una mezcla deletérea, es el resultado de un mal encuentro (el veneno que no hace daño al vidrio descompone al ser vivo). Como nos recuerda Deleuze,⁴² «lo malo debe concebirse como una intoxicación, un envenenamiento o una indigestión». No hay mal absoluto, sino una serie ascendente de perfecciones, según la cual aunque no haya responsabilidad moral por nuestras acciones ya que hacemos las que podemos y no otras, esto no quiere decir, a los ojos de Espinosa, que la vida del justo y la del impío sean iguales, sino más bien que la vida del justo es más feliz en su ascenso hacia el tercer género de conocimiento que le asegura la eternidad y la suprema beatitud, entendida de forma materialista como la felicidad que se desprende del conocimiento de la propia posición en el conjunto de la naturaleza y el amor que se deriva de dicho conocimiento así como el dejar una huella proporcional a esta beatitud. La eternidad del sabio no es posterior a la duración temporal, sino coextensiva con ésta. No es extensiva sino intensiva. Ser eterno no es vivir para siempre, sino vivir con la máxima intensidad

⁴¹ .- Cf. R. Misrahi, *Le coips et l'esprit dans laplúlosophie de Spinoza*, Des empêchers de penser en rond, París, 1992.

⁴² .- Cf. G. Deleuze, *Spinoza. Filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984.

posible. Esto es lo máximo alcanzable desde un punto de vista materialista, pero no es en absoluto despreciable ya que los impíos yacen en la ignorancia y no son conscientes ni siquiera de las causas de sus sufrimientos. «Y si alguien viera claramente que, cometiendo crímenes, podría gozar de una vida y esencia realmente mejor y más perfecta, que practicando la virtud, también sería necio, si no los cometiera. Ya que los crímenes, respecto a esa naturaleza humana perversa, serían virtud» (carta 23 a Blijenbergh). La distinción entre el vicio y la virtud, entre la acción mala y la buena no reside en los actos mismos y mucho menos en las intenciones de los agentes que son irrelevantes por determinadas, sino en la relación que se establece entre el acto y la esencia del objeto que lo sufre: si el acto se compone con la esencia de dicho objeto y potencia su poder, el acto es bueno; en cambio si descompone la esencia del objeto y disminuye su poder y su capacidad de acción; este acto es malo para el objeto. Concepción estratégica del mal, concepción ética en tanto que composición de fuerzas y de potencias, frente a la concepción moral del mal basada en las intenciones de los agentes y en unos valores trascendentes. La cuestión del mal recibe en Espinosa una radical inflexión respecto a las posturas teológicas analizadas anteriormente debido al rechazo de un Dios personal voluntarista, así como al abandono de una idea de libre albedrío como producto de una voluntad entendida como una facultad, y al rechazo de la idea de responsabilidad moral, produciendo como conclusión la reinterpretación en un sentido materialista e inmanentista, intensivo y no extensivo, de las nociones de eternidad y beatitud, lo que supone el abandono de una idea de salvación o condenación eterna en una duración posterior a la propia duración mundana de la existencia.

El retroceso leibniziano

La necesidad que experimentaba Leibniz de mantenerse dentro de una ortodoxia cristiana le impide asumir las posturas de los materialistas Hobbes y Espinosa que critica en varias ocasiones. Por ejemplo, en *Conversación acerca de la libertad y el destino* (1699-1703) Leibniz critica a los discípulos de Hobbes y Espinosa a los que atribuye las siguientes afirmaciones: a) «que todo surge de una necesidad fatal, absoluta y sin elección posible»; b) «que Dios es el autor del mal»; c) «que la perfección y el bien reales no existen sino en nuestra opinión, siendo quiméricos en la naturaleza de las cosas»; d) «que todo posible, tanto bueno como malo, acaba por verificarse en su

momento», y e) «que Dios tiene el poder pero carece de entendimiento y voluntad» (*Escritos*, 35). De la misma manera Leibniz, en 1710, repite su descalificación de estos autores en la crítica que hace de la obra de Hobbes sobre la libertad, la necesidad y el azar: «Puede que para Hobbes, como para Espinosa, Sabiduría, Bondad, Justicia no supongan sino ficciones en relación con Dios y el Universo, de modo que la causa primitiva actuaría —según ellos— por la necesidad de su poder y no por la elección de su sabiduría» (*Escritos*, 47). En su crítica de un libro de J.G. Wachter sobre la Cabala o «Filosofía Oculta de los Hebreos» conocida como «Refutación inédita de Spinoza» de 1706, Leibniz sistematiza sus diferencias con Espinosa en varios puntos: su inmanentismo materialista y naturalista que Leibniz rechaza por considerar frente a Espinosa que Dios no es sólo el principio de las cosas, sino también un ser personal, las cosas están en Dios no como la parte en el todo o un accidente en el sujeto sino como las cosas están en el lugar que ellas mismas llenan y ocupan. Su necesitarismo, ya que Leibniz afirma la contingencia de las cosas creadas en relación con Dios, que pudo crear de otra manera o no crear. Su idea de materia, que para Leibniz es sólo un fenómeno bien fundado, resultado de la repetición indefinida de las mónadas. La relación de la mente y el cuerpo y la negación de la inmortalidad del alma, para Leibniz el cuerpo y la mente no son dos expresiones de una misma realidad, ya que para él el alma es independiente del cuerpo, aunque esté en armonía con el mismo, de igual manera, Leibniz defiende una inmortalidad del alma como una cierta pervivencia de la memoria y la imaginación, frente a Espinosa, que piensa que el alma muere con el cuerpo. La relación entre Dios y las cosas singulares, que Leibniz entiende como radicalmente separados en el sentido en que Dios se sitúa fuera de la serie de las cosas creadas, que la creación no es una producción continua sino una especie de fulguraciones discontinuas que expulsa las cosas singulares de su origen aunque sin arrancarlas del todo del mismo, y que las cosas singulares están dotadas de una potencia que les es propia a la que se debe su acción, frente a Espinosa, para quien la potencia de las cosas singulares o modos es parte de la única potencia de Dios, la Substancia o Naturaleza. La noción de mente que para Leibniz no es la idea del cuerpo, sino la fuente activa productora de las ideas, para Leibniz el cuerpo tiene movimientos que siguen las leyes de la potencia, mientras que el alma es un esfuerzo o deseo que sigue las leyes del bien; las almas están sujetas al influjo del exterior, pero a un influjo que es moral y no físico. La noción de

voluntad y de libertad, ya que Leibniz se sitúa en una posición intermedia entre el necesitarismo espinosiano y la idea de libertad como indiferencia de los molinistas que Descartes comparte también; la libertad, tanto de Dios como de los hombres, es una libertad «inclinada», motivada, que se apoya en razones y no es absoluta ni indiferente, posición que tienen sólo los que pretenden ignorar los motivos de sus acciones, crítica esta compartida por Espinosa casi en los mismos términos. La noción del *conatus* como esencia del individuo, ya que para Leibniz la esencia es constante y en cambio los esfuerzos cambian, de igual manera no acepta Leibniz que la voluntad sea el esfuerzo por perseverar en el ser, ya que para él la voluntad tiene fines más particulares y tiende a un modo más perfecto de existencia. La noción del amor divino, que para Leibniz no es el producto de la necesidad sino de la bondad de Dios. La idea de atributo que para Leibniz es meramente lógica, mientras que para Espinosa es constitutiva de la substancia.⁴³

En cambio, según M. Gaudemar,⁴⁴ Leibniz y Espinosa comparten una filosofía del ser frente a las filosofías del *cogito*, como la cartesiana y su noción de ser es positivo, sin límites y actual, es decir, sin carencia, activo y productivo. La diferencia esencial entre ambos radica en el necesitarismo espinosiano y su inmanentismo radical que no puede ser compartido por Leibniz, filósofo de la libertad y de la trascendencia divina que, por otra parte, insiste en la autonomía de las cosas singulares que tienen su origen en Dios pero que en su acción son autónomas y sólo reciben el concurso de Dios. Podemos comprobar en estas críticas algunos malentendidos especialmente graves de las posiciones tanto de Hobbes como de Espinosa.

⁴³ .- Cf. Leibniz, *Réflitation inédite de Spinoza*, Actes Sud, 1999. Con introducción y notas de Martiñéde Gaudemar.

⁴⁴ .- Cf. M. Gaudemar; *Leibniz: de la puissance au sujet*, Vrin, París, 1994.