

Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa II: Fundamentación ontológica de la ética: libertad y necesidad¹

Francisco José Martínez Martínez

EL CUERPO EN ESPINOSA

Este trabajo parte de la convicción de que la filosofía de Espinosa en todos sus aspectos es una reacción frente al Barroco en tanto que este último supone la aceptación de la crisis y la instalación en la crisis. Espinosa, en cambio, partiendo de una concepción inicial de inspiración renacentista, afirmativa y alegre, evoluciona hasta una posición materialista y naturalista, tanto en el plano político como en el ético. Más concretamente, en el tema que nos ocupa, creemos que la noción espinosiana de cuerpo se sitúa en la intersección de dos nociones de naturaleza: la vitalista y animista de corte renacentista, típica de los médicos filósofos como Huarte de San Juan y que alcanza su más alta cumbre metafísica con Bruno, neoplatónica y neoaristotélica a la vez, y las nuevas aportaciones del mecanicismo de Hobbes y Descartes.² La noción espinosiana de individuo tiene dos inspiraciones, pues, una matemática y otra biológica, vitalista.³ La matemática le da la necesidad, la universalidad y la eternidad al fijar las relaciones de movimiento y reposo que puede admitir sin perecer, mientras que el vitalismo le da la capacidad de cambio, de aumento y disminución de su potencia. Pero en estas dos acepciones del cuerpo, el cuerpo intensivo animado por un co-natus interno y del cuerpo extensivo formado por una infinidad de partes articuladas por una determinada relación

¹.- Esta es la segunda 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. La primera parte ha sido publicada en el número 29 de Eikasia, Revista de Filosofía 28 (2009): <http://www.revistadefilosofia.org/>

².- Deleuze interpreta la vuelta de Espinosa al naturalismo renacentista como parte de la reacción anticartesiana que nuestro filósofo comparte con autores como Leibniz: se trata de restaurar los derechos de una Naturaleza dotada de fuerzas o de potencia. Pero también, se trata de conservar las adquisiciones del mecanicismo cartesiano» (cf. G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnick, Barcelona. 1975, p. 219).

³.- Cf. F. Alquié, *Lecons sur Spinoza*, p. 249.

de movimiento y reposo,⁴ Espinosa se opone a la concepción dual del cuerpo barroco: por un lado, cuerpo corruptible condenado a la desaparición y a la nada y el cuerpo resplandeciente, luminoso y etéreo, de los salvados.

El cuerpo barroco

Para ejemplificar la noción barroca del cuerpo vamos a referirnos brevemente, y como un ejemplo entre otros muchos que se podrían aducir, a la obra pictórica de Valdés Leal, pintor sevillano del XVII, en cuyos cuadros se muestra de forma emblemática la dualidad del cuerpo barroco antes aludida. Por un lado, en estos cuadros tan efectistas y que siguen de manera tan clara las indicaciones trentinas y contrarreformistas en torno al uso de las imágenes sagradas con vistas a la edificación moral y religiosa de los fieles, el cuerpo se nos muestra como retorcido por el dolor, como cuerpo sufriente cuyo fin último es la muerte. De ahí viene la abundancia en la plástica de este siglo de los martirios truculentos y de las *vanitas*, tan bien representadas en la obra del pintor aquí comentado. Ejemplos del cuerpo sufriente en la obra de Valdés Leal pueden ser los cuadros titulados *Camino del Calvario*, que muestra a un Cristo con la cruz a cuestas doblado por el peso de la misma; *San Sebastián*, que representa al mártir no plácidamente mostrando sus flechas como sucede a veces en la iconografía renacentista, sino amarrado a un árbol y retorcido por el dolor de las heridas de las que mana abundante sangre; *La Piedad*, donde una virgen dolorosa sostiene en su regazo a un Cristo desfallecido y sangrante; y, por último, vamos a referirnos a *El sacrificio de Isaac*, donde el cuerpo desnudo y en tensión del joven se prepara ya a recibir el golpe fatal de puñal cuando un ángel detiene la mano de Abraham. En todos estos cuadros el cuerpo se presenta como una ocasión para el dolor, como el recuerdo constante de que la tierra es un valle de lágrimas y de que nuestra parte animal debe ser reprimida y controlada sin permitirle ninguna exaltación gozosa. Sólo el tormento puede conducir al éxtasis y a la salvación.

⁴ .- J. Lagrée ha destacado muy bien las tres dimensiones del cuerpo para Espinosa: la física: «una cierta configuración en el espacio de tres dimensiones, dotado de una estructura determinada»; la dinámica: «una realidad que se esfuerza en conservar su estructura y su potencia, que está, pues, dotada de un conatus»; la metafísica: «una cosa singular y un modo que expresa la esencia de Dios en tanto que se le considera como cosa extensa de una manera cierta y determinada» (cf. J. Lagrée, «La pensée du corps dans *YEthique* de Spinoza» en J.Ch. Goddard y M. Labruno [eds.], *Le corps*, Vrin, París, 1972, p. 125). La única posible objeción es que nosotros fundimos las consideraciones dinámica y metafísica en esta última, pero es una cuestión de detalle.

Pero la representación barroca por excelencia del cuerpo es la que lo muestra muerto y apolillado. El *memento morí*, recuerda que has de morir, es uno de los fines fundamentales de la imagen barroca que no ahorra patetismo para mostrar como los bienes del mundo son fugaces y que la sepultura es nuestro destino. En el programa iconográfico que Valdés realizó en el Hospital de la Caridad de Sevilla para su fundador, D. Miguel de Manara, este mensaje es evidente. En el cuadro titulado *In ictu oculi*, la Muerte representada como un esqueleto que lleva un ataúd y una guadaña con una mano, con la otra apaga la luz que simboliza la vida, mientras que a sus pies se muestran en revuelto montón, los símbolos del poder, la gloria, la riqueza y la sabiduría. En la obra titulada *Finís Gloríae Mundi*, se presentan en primer plano dos ataúdes con los cuerpos de un caballero recién muerto y el de un obispo convertido ya en esqueleto, mientras que arriba una mano celeste sujeta una balanza en la que un platillo contiene los símbolos de los pecados y otro contiene los símbolos de las virtudes, simbolizando la elección que el hombre debe efectuar entre el camino de la salvación y el de la condenación.

Pero por otro lado, la pintura barroca en general, y nuestro artista en particular, muestra un cuerpo resplandeciente, triunfante, liberado de la muerte y del sufrimiento y que avanza, liberado, hacia Dios. En la obra de Valdés Leal, el cuerpo triunfante se presenta en las figuras de los ángeles y arcángeles (*San Miguel Arcángel, La liberación de San Pedro, La flagelación de San Jerónimo*, cuadro en que, como en *El sacrificio de Isaac* ya analizado, junto al cuerpo sufriente de Isaac y de S. Jerónimo se yerguen los cuerpos triunfantes de los ángeles como muestra sensible de la presencia divina), así como en las figuras triunfantes de María en su ascensión a los cielos y de Cristo resucitado, por ejemplo en *La conversión de San Pablo*. El cuerpo triunfante se muestra brillante como un cuerpo luminoso. Esta representación de los cuerpos nimbados de luz, resplandecientes, transfigurados, expresa la supervivencia en el Barroco de la metafísica y la teología de la luz presentes en la Patrística y la Escolástica medieval. Se ha podido identificar el cuerpo glorioso con el cuerpo vestido de luz, e incluso afirmar que «la iluminación es el signo sensible de una comunicación de la vida divina». La luz ocupa y hace reverberar los cuerpos de los angelotes y de los santos en el cielo, es una luz que baja a la tierra y que es recogida y multiplicada gracias a espejos que sujetan los ángeles

niños, como podemos comprobar en *La Inmaculada Concepción* de 1682 o en *La Inmaculada Concepción con dos donantes*.

Junto a estos dos extremos, Valdés Leal también nos muestra cuerpos humanos, especialmente femeninos, en su estado natural. Ejemplo de esto último lo tenemos en los cuadros *La danza de Salomé* y *La Magdalena*, en los que, sin embargo, han sido borrados los elementos más directamente sexuales. Los vestidos son magníficos, pero cubren todo el cuerpo y la ingenuidad y el recato es la manera en la que este pintor contrarreformista aborda los temas más directamente sexuales. El cuerpo barroco, en Valdés, es capaz de sufrimiento pero no de goce, o quizás el camino hacia el goce pase por el martirio.

Como resumen, podemos afirmar que, al contrario que la Reforma protestante, que destaca los aspectos espirituales del ser humano y olvida que tiene cuerpo, la Contrarreforma católica da un gran relieve al cuerpo en sus imágenes, destacando los dos aspectos del mismo: ocasión de pecado y sujeto paciente del dolor y del sufrimiento mientras que vive en esta tierra, pero, a la vez, posibilidad de exaltación triunfante en el cuerpo restaurado después de la muerte o en las presencias corporalizadas de los ángeles, la Virgen o Cristo resucitado. Como nos recuerda Lacan en su Seminario n.º 20, *Aún*, «El Barroco es la regulación del alma por la pasión corporal de la visión»,⁵ es decir, el alma en el Barroco sólo se muestra a través del cuerpo, a través de su iluminación por la gracia divina y la transfiguración consecuente.

De la misma manera la poesía barroca destaca el carácter efímero y caduco del cuerpo, su fragilidad y su triste destino a manos del tiempo y de la muerte. En este sentido, dice Quevedo: «¡Fue sueño ayer; mañana será tierra! / ¡poco antes, nada; y poco después, humo!». La indisoluble unión entre muerte y vida se muestra también en este poema de Bocángel: «Huye del sol el sol y se deshace / la vida a manos de la propia vida; / del tiempo que, a sus partos homicida, / en mies de siglos las edades pace, / nace la vida, y con la vida nace / del cadáver la fábrica temida». El origen de la vida es al mismo tiempo el origen de la muerte, que no es su opuesto sino su doble y acompañante ineliminable.

⁵.- Cf. J. Lacan, *Encoré*, Seuil, París, 1975, p. 105.

La contraposición entre el cuerpo mortal, doliente, y el cuerpo triunfante se muestra en este poema de Bocángel dedicado a Francisco de Borja: «Si orando te divinizas, / y Cristo quiere humanarse, / no juzgará nuestro arbitrio / quién hace de quién examen. / Rayos celestiales buscas, / negado a tu misma carne. /Vuelve a tu cuerpo Francisco, / verás rayos celestiales. / Vuelve, prodigioso enigma; hombre te resuelve o ángel, / que te acusan ya mis ojos / de luminoso cadáver». Vemos aquí la humanización de Dios paralela a la divinización del santo, además de toda la teología de la luz celestial capaz de transfigurar el cadáver en un cuerpo triunfante y radiante que no se distingue ya de los ángeles.

Pero no es sólo el cuerpo humano, también las cosas, los objetos, se muestran sometidos a la voracidad del tiempo en las naturalezas muertas o vanitas en las que los elementos de los tres tipos de vida descritos por los clásicos —la contemplativa, representada por los libros, los instrumentos musicales, los instrumentos científicos, los globos terráqueos, los mapas, etc.; la activa, representada por las armas, las armaduras, el dinero, las monedas, etc.; y la voluptuosa, representada por los manjares, deliciosos, las aves, las pipas de tabaco, los vasos y jarras de vino, etc.— son mostrados sometidos al tiempo y a la muerte, roídos por gusanos e insectos, cayendo en la decrepitud.

La física espinosiana

Aunque la obra de Espinosa culmina en una ética y una política, su naturalismo le lleva a anclar dicha ética y dicha política, primero en una ontología inmanentista, después en una física o teoría general de los cuerpos y, por último, en una antropología muy centrada en el cuerpo y su potencia. Para Moreau se puede hablar de una «centralidad desplazada» de la física en el sistema de Espinosa, al igual que sucede en el sistema de Epicuro. Lo importante es recalcar que las leyes de la naturaleza son determinantes y que rigen en los cambios y metamorfosis permitiendo unos y prohibiendo otros. Para Espinosa, al igual que para los materialistas de la tradición de Epicuro y Lucrecio, nada se hace sin reglas, es decir, sin respetar las leyes de la naturaleza.⁶ Pero las referencias más inmediatas de la física espinosista hay que buscarlas en su época;

⁶ .- Cf. RE Moreau, «Epicure et Spinoza: la physique», en *Archives de Philosophie*, julio-septiembre 1994, t. 57, cuaderno 3, pp. 460-463.

primeramente en la física cartesiana que nuestro autor sin embargo modula con aportaciones de otros autores, especialmente Hobbes, Boyle y Huygens.⁷

Las referencias más específicas a la física por parte de Espinosa se encuentran en las siguientes obras: en la segunda parte de *Los principios de la filosofía de Descartes* y en una serie de lemas, postulados y corolarios situados entre las proposiciones 13 y 14 de la parte II de la *Ética*. Espinosa retoma de Descartes y especialmente de su física, una concepción mecanicista entendida como el rechazo del finalismo y de las fuerzas substanciales,⁸ pero no acepta su dualismo metafísico, que enfrenta dos substancias radicalmente inconmensurables: la pensante y la extensa. El monismo substancial radical de Espinosa no admite este dualismo e interpreta el pensamiento y la extensión como dos atributos de la misma y única substancia, Dios o la Naturaleza. En los *Principios...* Espinosa identifica los cuerpos, la materia, la extensión y el espacio (*Principios...*, n. 2 y corolario; 4 y corolario).⁹ Por otra parte, rechaza los átomos y el vacío, en lo que se sitúa más en la línea estoica que en la línea epicúrea y lucreciana del materialismo.¹⁰ A continuación, Espinosa muestra la aceptación de las aportaciones fundamentales de la nueva ciencia de Copérnico y Galileo al considerar indefinido el mundo¹¹ y al afirmar que la materia del cielo y la de

5.⁷ - Sobre estos temas se puede consultar la tesis, dirigida por Moreau, de E. Vampoulis, titulada *La physique de Spinoza*, en la que el autor conecta la física de Espinosa con sus fundamentos ontológicos, aceptando el mecanicismo cartesiano pero liberado de su sumisión a una noción voluntarista y trascendente de Dios e insertándolo en el dinamicismo ontológico de la substancia.

⁸.- Cf. A. Lécirvain, «Spinoza et la physique cartésienne», *Cahiers Spinoza*, n.º 1, 1977, p. 247.

⁹ - «La naturaleza del Cuerpo, es decir de la materia, consiste en la extensión» (p. 2). «El Espacio y el Cuerpo no difieren realmente» (p. 2, cor.). «Una misma parte de un cuerpo no ocupa más espacio una vez que otra y, de manera inversa, el mismo espacio no contiene más cuerpos una vez que otra» (p. 4). «Los cuerpos que ocupan el mismo espacio, supongamos oro y aire, contienen una cantidad igual de materia o de substancia corporal» (p. 4, cor.).

¹⁰ - Este rechazo teórico del atomismo no impide que en la carta 56 a Hugo Boxel de septiembre-octubre de 1674, Espinosa afirme en relación con la creencia en los espectros que «La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí. Me hubiera admirado que usted hubiera aducido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o a alguno de los atomistas y defensores de los átomos» (*Coirespondencia*, Alianza, p. 330). A pesar de sus divergencias, Espinosa se sitúa en el caso de la creencia en los espectros en las filas del atomismo materialista más que en la línea idealista. P.E Moreau ha insistido en que los críticos de Espinosa que lo aproximaban a los atomistas se acercan más a la verdad que los comentaristas que no han tenido en cuenta esta proximidad (cf. Moreau, «Epicure et Spinoza», *art. cit.*, p. 460).

¹¹ - Precisamente la consideración de un infinito en acto es un elemento esencial en el proceso de ruptura con el aristotelismo escolástico medieval que alcanza su primera afirmación radical en la obra de Bruno y su acuerdo con el método geométrico en la obra de Espinosa, como nos recuerda el título de la famosa obra de Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*. La carta 12 de Espinosa a Meyer plantea la relación entre la extensión substancial (el atributo de la extensión) tal como es captada por el entendimiento, es decir, «infinita, indivisible y única» y la extensión tal como la capta la imaginación, «divisible, finita, compuesta de partes y múltiple». La extensión en el sistema espinosista recibe un rango de atributo

la tierra son la misma (p. 6) Después afirma la impenetrabilidad de los cuerpos al decir que si un cuerpo ocupa el lugar de otro éste se ve desplazado a su vez hacia otro lugar (p. 7); los cuerpos que se mueven lo hacen permaneciendo en contacto, lo que viene exigido por el rechazo del vacío; esto conduce a que se produzca un círculo de cuerpos, movidos unos por otros (p. 8 y cor.). Tras varias proposiciones dedicadas al movimiento en canales se afirma que «Dios es la causa principal del movimiento» (p. 12). A continuación se enuncian varios principios de conservación y de inercia: «La misma cantidad de movimiento y reposo que Dios ha imprimido una vez a la materia se conserva todavía ahora por su concurso» (p. 13). En esta proposición se seculariza la idea de concurso divino en la forma de la conservación de la cantidad de movimiento existente en el mundo.¹² Además y dada la constancia de Dios y su concurso, cada cosa considerada en sí misma persevera en su situación; lo que implica que los cambios en las cosas se deban al influjo de cosas exteriores (p. 14). A continuación se plantean varias proposiciones dedicadas a los movimientos rectilíneos y circulares y otras dedicadas a esbozar lo que podríamos denominar las leyes que rigen los choques entre cuerpos móviles.

En esta exposición de los *Principios* cartesianos Espinosa lleva a cabo una asimilación crítica del cartesianismo que utiliza como la matriz conceptual clave para elaborar su propio pensamiento, ya que el cartesianismo era la propuesta filosófica más avanzada de su época. Pero ya aquí se ve que Espinosa nunca fue un cartesiano de recta observancia y en esta presentación de la obra cartesiana pone en práctica una serie de procedimientos retóricos que permiten vislumbrar su precoz distanciamiento respecto del cartesianismo ortodoxo.¹³ Distanciamiento que responde a dos preocupaciones, por un lado, la preocupación crítica de despojar la presentación de la nueva ciencia que lleva a cabo Descartes de los residuos metafísicos y teológicos que aún la lastran; por

esencial de la Substancia, lo que le atribuye los caracteres de dicha Substancia, especialmente, la infinitud.

¹².- Recuérdese que en los *Pensamientos Metafísicos* Espinosa define el Concurso divino no tanto como la conservación de las cosas, sino más bien como una procreación continua, ya que no hay conexión alguna entre los instantes sucesivos de la duración (cap. XI de la parte II). En la Naturaleza se conserva la cantidad de movimiento total por lo que no hay cambio posible; pero al nivel de las cosas particulares se producen cambios incesantes que no modifican, sin embargo, la proporción global de movimiento y reposo en el conjunto de la Naturaleza.

¹³.- Cf. mi trabajo «Recepción espinosista de la ontología cartesiana» en L. Ribeiro dos Santos, R.M.S. Alves y A. Cardoso (eds.), *Descartes, Leibniz e a Mademidade*, Ed. Colibrí, Lisboa, 1998, pp. 407-415, retomado en el capítulo 2 de este mismo libro.

otro, el intento de abrirse a las nuevas investigaciones físicas de sus contemporáneos y especialmente de Huy-gens. En las cartas 81 y 83 de mayo y julio de 1676 dirigidas a Tschirnhaus, Espinosa recalca sus diferencias respecto a Descartes con relación a la noción de extensión: mientras que Descartes parte de la extensión como de una masa en reposo, nuestro autor parte de una determinada proporción entre movimiento y reposo, es decir, de una noción dinámica de la extensión y no meramente pasiva y estática. Por otra parte, la variedad de cosas existentes en el mundo no se puede establecer a priori a partir de la sola idea de la extensión, sino que hay que partir de que la extensión o la materia no tiene sentido de forma independiente a las nociones de movimiento y reposo y además que la explicación de la extensión hay que buscarla en la forma de un atributo substancial que exprese una esencia eterna e infinita.

En la *Ética*, la física o estudio de los cuerpos se sitúa en la parte II, precisamente dedicada a la exposición de la naturaleza y el origen del alma. No deja de sorprender que el análisis del alma comience por la definición del cuerpo: «Por cuerpo entiendo el modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto que se le considera como extensa»; definición que remite al corolario de la proposición 25 de la primera parte: «Las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera». Aquí se reafirma la concepción esencial de la ontología espinosista: la relación expresiva que se da entre los modos y su atributo correspondiente. Las cosas tienen una realidad modal, son expresiones de los atributos. En concreto, los cuerpos son modos que expresan la esencia de Dios (hay que recordar que la esencia de Dios es la de sus atributos) en tanto que dicha esencia es extensa. Si comparamos esta consideración substancial del cuerpo o de la extensión con la que vimos antes en los *Principios...* según la cual la extensión es lo que posee tres dimensiones o es del orden de la cantidad, concepción que se reitera en el escolio de la proposición 14 de la primera parte («por cuerpo entendemos cualquier cantidad larga, ancha y profunda, delimitada por una cierta figura»), vemos dos nociones del cuerpo: una extensiva y cuantitativa, propia de la concepción mecanicista, y otra intensiva y

substantial, vitalista.¹⁴ En el escolio de la proposición 15 de la primera parte, Espinosa refiere estas dos formas de considerar la extensión o cantidad a la imaginación y al entendimiento: «si atendemos a la cantidad tal como está en la imaginación... la encontraremos finita, divisible y formada por partes; si atendemos a ella tal como está en el entendimiento y la concebimos en cuanto es substancia... entonces la encontraremos... infinita, única, indivisible». La misma formulación se repite de forma casi literal en la carta 12a Meyer.

La reconciliación de las dos perspectivas —la mecanicista y la vitalista—, como muy agudamente detecta Macheray, se encuentra en el escolio de la proposición 45 de esta segunda parte, donde se afirma, en el contexto de la explicitación de la relación existente entre la existencia en acto de las cosas singulares y la esencia eterna e infinita de Dios, que dicha existencia no es simplemente la duración, que siempre es abstracta y cuantitativa, sino la existencia de las cosas en tanto que éstas son en Dios: «Pues, aunque cada una (de las cosas singulares o cuerpos) esté determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, la fuerza, sin embargo, con que cada una persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de Dios». Como nos recuerda J. Lagrée, «la potencia del cuerpo se funda a nivel ontológico en la concepción de la substancia o de la totalidad infinita de lo real entendida como fecundidad infinita».¹⁵ La concepción espino-siana de la substancia ennoblece la extensión al considerarla un atributo con el mismo rango que todos los demás y especialmente con el mismo rango que el pensamiento, con lo que nuestro autor se opone a toda la tradición espiritualista griega y medieval que había potenciado el alma frente al cuerpo. En Espinosa, al contrario, casi podríamos decir que, incluso a pesar del principio del paralelismo, hay un privilegio del cuerpo como la realidad primera, de la cual el alma es simplemente la idea. Es esta imbricación fundamental que se da entre la ontología (análisis de la tríada Substancia = Atributos/Modos), la física (análisis de los cuerpos en general), la antropología (análisis del cuerpo humano en particular y de la idea que es su alma), la ética y la política lo que constituye el inmanantismo naturalista de Espinosa, su materialismo, si se quiere. Los escalones posteriores y superiores se dan sobre la base de

¹⁴ .- Relacionamos la visión substancialista con el vitalismo porque partimos de una noción de Substancia como esencia actuosa, es decir, como el principio activo y dinamizador de la realidad, cercana a la tradición vitalista renacentista presente en Bruno y otros.

¹⁵ .- Cf. J. Lagrée, op. cit., p. 128.

e los anteriores y son el resultado de estructuraciones específicas de elementos pertenecientes a dichos escalones más básicos. La ordenación axiológica no coincide con la fundamentante; lo más excelso: la comunidad de sabios es el resultado frágil y complejo de elementos previos, los cuerpos, la naturaleza y, en último extremo como fundamento último y origen supremo, de la Substancia única.

Como dijimos, la teoría de los cuerpos en la *Ética* se sitúa detrás de la proposición 13 de la segunda parte y se articula en varios lemas, axiomas, corolarios y definiciones, no hay proposiciones ni demostraciones, lo que supe me que esta doctrina se da como evidente, en cierto sentido al menos. Se parte de axiomas de los que los lemas se deducen como consecuencias pero sin demostración. Según Alquié, esta teoría de: Espinosa interrumpe el orden deductivo, propiamente matemático, y se expone más bien como una serie ordenada de «constataciones experimentales».¹⁶ Se comienza afirmando el movimiento o reposo de todos los cuerpos (Axioma 1) y la diferente velocidad a la que se produce dicho movimiento (Axioma 2), lo que conduce a afirmar en el Lema 1 que «los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia», cosa evidente ya que todos los cuerpos se refieren a la Substancia única a través del mismo atributo: la Extensión. Como muy bien pone de relieve Macheray, las diferencias entre los cuerpos son meramente cuantitativas, lo que posibilita una ciencia general de los cuerpos basada exclusivamente en principios matemáticos, es decir, una física geométrica o dinámica racional.¹⁷ El Lema 2 afirma que todos los cuerpos concuerdan (*conveniunt*) en algunas cosas, por lo mismo que el anterior. Cada cuerpo es determinado al movimiento o reposo por la acción de otro cuerpo exterior (Lema 3) dado que por sí mismo mantiene su estado de movimiento o reposo (corolario), es decir, sigue el principio de inercia. El resultado de la acción de un cuerpo sobre otro depende a la vez de la naturaleza de los dos cuerpos inérfactantes, el que mueve y el que es movido (Axioma 1).

A continuación y a través de una definición se afirma la constitución de un cuerpo compuesto debido a la unión de varios más simples y no tanto de los cuerpos más simples (*corpora simplicissima*), ya que estos son prácticamente una ficción,

¹⁶.- Cf. F. Alquié, *Leçons sur Spinoza*, Ed. La Table Ronde, París, 2003, p. 153.

¹⁷.- Cf. P. Macheray, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, PUF, París, 1997, pp. 135 y 137.

debido a que Espinosa rechaza el atomismo y el vacío; los cuerpos más simples son una manera de hablar, un modo de plantear la cuestión, más que objetos físicos realmente existentes, ya que estos siempre tienen una dimensión por pequeña que sea.¹⁸ Los individuos compuestos se descomponen siempre en individuos que son compuestos a su vez y esto indefinidamente sin que nunca podamos llegar a átomos no compuestos. La formación de los individuos compuestos a partir de individuos más simples constituye lo que podríamos denominar en palabras de Matheron «el contrato físico» que relaciona entre sí las relaciones de fuerzas que caracterizan el «estado natural» del Universo.¹⁹ El cuerpo compuesto mantendrá su naturaleza o su forma aunque cambien los cuerpos simples que lo constituyen siempre que dichos cuerpos simples conserven la misma relación definida de reposo y movimiento. La unidad del cuerpo compuesto es, pues, una unidad dinámica y no estática, una unidad formal, estructural, más que material. El aumento de 'un cuerpo compuesto, mientras que mantenga la misma proporción entre sus partes, no varía su forma o naturaleza (Lema 5). De igual manera el cambio de dirección de las partes componentes del compuesto no entraña el cambio de naturaleza de éste, siempre que se mantenga la misma proporción entre ellas (Lemas 6 y 7). Según Matheron las variaciones a las que puede estar sometido un individuo sin perecer son de cuatro tipos: regeneración de las partes perdidas; crecimiento y decrecimiento; variaciones internas de velocidad o de dirección; variaciones externas o afecciones.²⁰ El escolio que viene a continuación amplía esta conservación de forma al individuo compuesto más grande existente que es la Naturaleza: «... concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total».

A continuación vienen varios postulados aplicados específicamente al cuerpo humano en los que se afirma que el cuerpo humano es un cuerpo compuesto de muchísimos individuos de diversas naturalezas (fluidas, blandos y duros) y que son a su vez compuestos. Esta complejidad y diversidad de los componentes del cuerpo humano hacen que éste pueda ser afectado de numerosas maneras por los cuerpos exteriores. Por otra parte, el cuerpo humano necesita absorber una gran cantidad de cuerpos exteriores

¹⁸ .- Cf. Macheray, op. cit., pp. 130-132 y 142-143 nota 2.

¹⁹ .- Cf. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, París, 1988, pp. 37-38.

²⁰ .- Cf. Matheron, op. cit., p. 44.

para mantenerse. El cuerpo humano posee una memoria debido a que el choque con otros cuerpos deja en él vestigios de los mismos. Por último, el cuerpo humano puede actuar y mover de muchas maneras los cuerpos exteriores.

El cuerpo como sede de los afectos e instrumento de la beatitud

Como hemos visto, Espinosa considera el cuerpo humano como un caso particular, aunque muy complejo, de los cuerpos compuestos en general. El naturalismo inmanentista espinosiano proviene no tanto de un prejuicio ontológico antiespiritualista, sino más bien de un principio metodológico de parsimonia que no acude a explicaciones de tipo más elevado si puede obtener explicaciones suficientes de los fenómenos estudiados acudiendo a elementos más simples para dicha explicación. Esta parsimonia explicativa tiene un punto culminante en el texto tantas veces citado y adoptado como lema por Deleuze que afirma que no sabemos lo que puede un cuerpo y rechaza que el alma pueda ser la causa de los movimientos del cuerpo:

Nadie, en efecto, ha determinado por ahora qué puede el cuerpo, esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué no puede a menos que sea determinado por el alma. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo con tal precisión que haya podido explicar todas sus funciones...; lo cual muestra también que el mismo cuerpo, por las solas leyes de su naturaleza, puede muchas cosas que su alma admira. Además, nadie sabe de qué forma o con qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle y con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que, cuando los hombres dicen que esta o aquella acción del cuerpo procede del alma que tiene dominio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen y no hacen sino confesar con especiosas palabras que ignoran la verdadera causa de aquella acción que no les sorprende nada (*Ética*, II, 2, esc.).

No debemos, pues, apresurarnos a acudir al alma para explicar lo que se puede explicar por las solas leyes de la naturaleza corporal; el principio de inmanencia explicativa aconseja intentar agotar las explicaciones en el nivel de que se trata antes de acudir al nivel superior para explicar elementos pertenecientes a un nivel inferior, o

simplemente distinto y paralelo, como es en este caso del alma y el cuerpo, de la realidad.

Por otra parte, Espinosa supera la concepción puramente mecanicista de los cuerpos, porque de manera parecida a Leibniz, para él todos los cuerpos «aunque en diversos grados son animados» (*Ética*, II, 13, esc). Espinosa, como todos los materialistas no groseros, no escinde la realidad en una masa inerte material y un principio activo espiritual que anima dicha masa inerte, sino que recogiendo la tradición que Bloch denominó «la izquierda aristotélica» tiene una idea de materia animada que lleva en sí misma el principio de movimiento y de desarrollo, la fuerza o vis que se expresará a través del conatus. El vitalismo²¹ espinosiano recoge toda esa tradición que en el Renacimiento desarrollan los médicos filósofos como Huarte de San Juan por un lado o el neoplatonismo judío de un León Hebreo por otro. Neoaristotelismo naturalista, como el desarrollado en Padua, y neoplatonismo judaizante confluyen en el pensamiento de Espinosa dando lugar a un materialismo vitalista y afirmativo que huye de todo ascetismo y de toda negación de la materia, como luego veremos. La filosofía es para nuestro autor una meditación sobre la vida y no una meditación sobre la muerte²² y nada combatió con más ardor Espinosa que la melancolía, el abandono del mundo y todo tipo de ascetismo mortificante de la carne, tan típicos, por cierto, de la época, el Barroco, en que le tocó vivir.

²¹ .- En los Pensamientos nietafísicos, Espinosa define la vida como «la fuerza que hace perseverar las cosas en su ser y como esta fuerza es distinta de los seres mismos, decimos justamente que los seres mismos tienen vida» (PM, II, 6). La vida es el conatus, y, en ese sentido, no se limita a los cuerpos animados sino a todos, en la línea del vitalismo renacentista de corte neoplatónico o neoaristotélico ya aludido.

²² .- R. Misrahi ha insistido siempre en la apuesta espinosiana por la vida y la alegría y su rechazo de la negatividad; la liberación espinosiana consiste en «la instauración de una modalidad existencial del ser que, bajo la forma de una vida filosófica, no tendrá ya ninguna relación con la nada, la muerte o la destrucción»; y el hombre libre «preocupado por la vida y la alegría y no por la mortificación y la nada... quiere la alegría de los demás al tiempo que la suya propia, y no se refiere en su acción más que a principios eudemonistas y nunca a principios de austeridad» (Cf. R. Misrahi, *Le corps et l'esprit dans laphüosophie de Spinoza, Les empecheurs de penser en rond*, París, 1992, p. 128).

El mismo autor insiste en el papel del deseo y de la alegría como las claves del espinosismo en tanto que ética atea y humanista en *L'être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Enere marine, Fougères, 1992.

Precisamente en el análisis del hombre como ser afectivo, pasional, la importancia del cuerpo es decisiva²³ y, en este sentido, la parte III de la *Ética* se abre con consideraciones sobre el cuerpo en sus definiciones y postulados:

Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones [def. 3].

El cuerpo humano puede ser afectado de muchos modos con los que aumenta o disminuye su potencia de actuar, y también de otros modos que no hacen ni mayor ni menor su potencia de actuar [post. 1].

El cuerpo humano puede padecer muchos cambios y retener, no obstante, las impresiones o vestigios de los objetos y por tanto las mismas imágenes de las cosas [post. 2].

Espinosa parte del cuerpo y de su potencia de actuar que puede aumentar o disminuir y de las ideas de estos cambios y despliega en esta tercera parte la vida pasional tanto individual como colectiva o interhumana, en la terminología de Matheron, para pasar posteriormente en la parte IV a desarrollar los principios de la vida racional en sus niveles individual y colectivo culminando a través de la unificación externa y coactiva que supone el Estado político y llegando al nivel máximo de la vida eterna obtenida a través de la unificación interna que supone la individualidad liberada y la comunidad de sabios. A lo largo de esta trayectoria de liberación individual y colectiva el cuerpo ocupa una posición central no sólo como obstáculo y remora en dicho proceso emancipatorio, sino más bien al contrario, como instrumento eficaz en el control de las pasiones y en el despliegue de la actividad cognoscitiva y amorosa que tiene por finalidad la beatitud y la gloria como objetivo último del proceso de liberación.

²³ .- Hasta el punto de que Deleuze puede afirmar que una de las revoluciones que lleva a cabo Espinosa en el pensamiento es el haber propuesto a los filósofos un nuevo modelo: el cuerpo; y el haber reconocido que el cuerpo supera el conocimiento que se tiene de él (Cf. G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984, pp. 27 y 28).

El antiascetismo de Espinosa

En el *Tratado de la Refonna del Entendimiento*, Espinosa plantea la búsqueda de un objeto que fuera «un bien verdadero, capaz de ser comunicado, y por el cual el alma, renunciando a todos los demás, pudiera ser afectada de manera única, un bien del cual el descubrimiento y la posesión tuvieran por fruto una eternidad de alegría continua y soberana» (TRE, § 1). A continuación descarta los tres tipos de bienes que generalmente los hombres han tenido por el soberano bien: la riqueza, el honor y el placer de los sentidos.²⁴ Es curioso que esta tripartición de los bienes que pueden aspirar al rango supremo esté presente en el ámbito cultural de los Países Bajos de la época. En efecto, en un extraño objeto que se conserva en la National Gallery de Londres fabricado por Samuel van Hogstraten—pintor de Dordrecht, prácticamente contemporáneo de Espinosa— y consistente en una caja con tres paredes pintadas y una libre por la que entra la luz y realizada de tal manera que desde unos orificios paralelos a la pared libre se ve el interior de la casa en perspectiva, cada pared pintada es una alegoría: *Amoris causa*, que representa a un artista pintando la musa Urania; *Lucri causa*, que muestra a un pintor sacando monedas de una cornucopia; y *Gloriae causa*, donde aparece un artista con una cadena de oro coronado de laurel. Igualmente en los cuadros de la época que representan naturalezas muertas y especialmente en los que aluden a la fugacidad de la vida se da la misma tripartición de los bienes humanos que se presentan como soberanos siendo aparentes. Aparte de los libros como símbolo de la condena cristiana del intelectualismo y del afán de curiosidad, en estas vanitas aparecen instrumentos musicales, cuadros, flores, telas, como emblemas de los placeres de los sentidos; monedas, conchas, metales preciosos, como símbolo de la riqueza; y armas, mitras, báculos, coronas, como símbolos del poder. La conclusión es clara: frente a los engañosos y caducos bienes humanos sólo el acercamiento a Dios puede dar consuelo; sólo Dios es el verdadero bien. Una ideología de desengaño y de alejamiento del mundo se destila de la época barroca. Incluso tras su sensualismo hay un reconocimiento de la futilidad de todo lo humano. Hasta el sensualismo barroco es la otra cara de un ascetismo que desvaloriza de forma radical este mundo frente al otro.

²⁴ .- P.F. Moreau, en su excelente obra *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, París, 1994, analiza las relaciones que se dan entre los bienes perecederos y el verdadero bien en el *Tratado de la reforma del entendimiento* de Espinosa.

Lo que define esencialmente al Barroco es la *dualidad, la ambigüedad*, la oposición que enfrenta lo alto y lo bajo, el espíritu y la carne, el bien y el mal, el poder y la nada, la fachada y el interior, lo visible y lo invisible, etc. El ángel, el atlante y S. Sebastián son emblemas privilegiados de esta sensibilidad, más que estilo o época artística, que denominamos Barroco. Los ángeles barrocos frente a los ángeles góticos (asexuados) se muestran como andróginos, desvelando la fuerza de la ambigüedad. El atlante es también una figura ambivalente, sufre bajo el peso pero, a la vez, lo resiste; por último, S. Sebastián une en su carne martirizada y gozosa los horrores del sufrimiento y las delicias de la voluptuosidad.

Esta dualidad barroca se muestra palpablemente en la excelente película de Alain Corneau *Todas las mañanas del mundo*, donde se enfrentan dos compositores del siglo xvii francés que expresan las dos caras del Barroco a las que venimos aludiendo: el señor de Sainte Colombe y Marín Marais. El primero es la imagen de la Francia burguesa, jansenista, ascética, un poco tétrica, evocadora de las tinieblas, que mira aún a la Edad Media; mientras que el segundo, músico de la Corte, es el representante de la Francia aristocrática, católica, mundana, alegre y luminosa que se reflejaba en la pompa del Rey-Sol y que entreveía la llegada de las Luces. La gravedad del solitario tañedor de viola se contrapone frontalmente al oropel del músico cortesano y elegante, autor de música de pompa y ceremonia y de óperas de éxito. Las oscuras vestimentas de Sainte Colombe chocan con los vestidos multicolores de Marín Marais. Y, sin embargo, una relación de enseñanza surge entre ambos. El precoz músico de la orquesta de Lulli se acerca al solitario maestro con el ruego de que le acepte como discípulo. El primero le rehuye, le pone duras pruebas y, al final, lo acepta al descubrir que, noche tras noche, el arrogante músico de la Corte recorre una larga distancia a caballo para, ocultándose bajo el suelo de la cabana que el viejo maestro se ha hecho construir en el bosque, escuchar los inacabables ensayos de viola de éste con la esperanza de captar los ornamentos que daban la maestría a sus interpretaciones.

Los intimistas y recogidos conciertos de viola de Sainte Colombe son el núcleo interno de una sensibilidad compleja —la barroca— cuya corteza exterior la constituyen las óperas, apogeo de la música mundana y colorista. La mónada barroca es un interior que refleja el exterior y, en este sentido, Sainte Colombe y Marín Marais más que

opuestos son complementarios. Son las dos caras de un siglo desgarrado por los enfrentamientos religiosos y políticos que alumbró un cambio de sensibilidad, cuyo resplandor llega hasta nuestros días. La desilusión y el desengaño barrocos pueden conducir a la reclusión ascética o a la disipación mundana; al interiorismo rigorista o a la exteriorización exacerbada de la Corte. El jansenismo y Luis XIV frente a frente, como dos caras, la interna y la externa del mismo fenómeno; como dos respuestas a la misma convicción profunda: todo es efímero, todo es representación, juego de espejos y de engaños. El rey y el mártir: el poder absoluto y el aniquilamiento de todo poder frente a frente; y los dos encarados con la Muerte: el Amo supremo, la única y última verdad, respecto a la cual todo lo demás es efímero y fútil. La fugacidad del tiempo está perfectamente reflejada en una música como la barroca que, como muy bien nos ha recordado Deleuze, extrae la armonía, con su espontaneidad y concertación, de la melodía a través del acuerdo entre la música y el texto, ya que son los acordes los que determinan los estados afectivos conforme al texto y dan a la voz las inflexiones melódicas necesarias. La música barroca combina magistralmente la melodía, horizontal, que se despliega en extensión, con la armonía, vertical, que constituye la unidad espiritual interior. De nuevo podemos ver aquí la conjunción en el barroco de lo exterior y lo interior, lo horizontal y lo vertical, la disipación y la contención.

Frente a esta desvaloración barroca del mundo y del cuerpo Espinosa retoma el optimismo paganizante y sensual renacentista apostando de forma radical por la vida, hasta el punto de que P. Cristofolini ha podido hablar de «Espinosa hedonista»,²⁵ dado que su noción de sabiduría es de impronta epicúrea y lucreciana no reñida con el placer, frente a la sabiduría de origen ciceroniano y virgiliano retomada por el cristianismo que se basa en el temor. Se da en Espinosa la oposición radical entre temor y libertad y se relaciona el temor con la superstición que nos mantiene balanceándonos entre el miedo y la esperanza sin encontrar nunca reposo. La ética espinosiana de la sabiduría permite la liberación de la moral supersticiosa, basada en las pasiones que nos mantienen en la pasividad y la esclavitud. Esta liberación se obtiene a partir del desarrollo del conocimiento que gracias a sus ideas adecuadas genera afectos alegres, activos, que van aumentando a costa de los afectos pasivos, permitiendo así una liberación progresiva,

²⁵.- Cf. P. Cristofolini, *Spinoza edonista*, Ed. ETS, Pisa, 2002.

que nunca es completa, sin embargo. Tanto en Espinosa como en la tradición epicúrea se apuesta por el placer como afirmación y desarrollo de las potencialidades del cuerpo frente al dolor que surge como el resultado de la coerción de las tendencias naturales. En Lucrecio, como nos recuerda L. Bove,²⁶ se da una «innatas potentia», base de la actividad humana que se aproxima mucho al conatus espinosista. De igual manera, el clinamen es una forma de escapar al fatalismo, sin abandonar, sin embargo, una concepción determinista. Pero Espinosa va más lejos que Epicuro y Lucrecio, ya que más que apostar por una estrategia de conservación que busca el mantenimiento de los equilibrios naturales y que se repliega en la amistad y la sabiduría individual frente a los peligros de la política y la historia, Espinosa apuesta por el desarrollo de las potencialidades de los cuerpos en el marco de una naturaleza y una sociedad que se acepta en toda su complejidad y que se trata de transformar en dirección a una sociedad más libre que permita una vida individual cada vez más sabia, más virtuosa y, por tanto, más alegre y feliz.

En Espinosa se da una conexión intrínseca entre sabiduría y felicidad, ya que nuestro autor entiende esta última como el sumo bien, un bien que sólo se puede obtener en sociedad; que coincide con la alegría, es decir, con la potenciación máxima de nuestro poder; y que se abre, por fin, a la beatitud consistente en la experiencia de la eternidad que se da en el instante sin referencia alguna a un más allá posterior a la muerte, más que en la creencia en la inmortalidad. La eternidad se refiere a la necesidad y la verdad de las leyes naturales, y por tanto, a la verdad y necesidad de nuestra naturaleza y esencia. Nos sentimos y experimentamos como eternos desde tres puntos de vista: porque nuestra esencia está incardinada en el orden natural que es necesario y eterno; porque nuestra esencia singular se implica en una red de relaciones sociales que va más allá de nuestra duración particular; porque la actualidad de nuestra existencia se manifiesta como el elemento constituyente de nuestra mente en tanto que ésta es la idea de nuestro cuerpo. Cuanto más capaz de actividad es nuestro cuerpo, más eterna es nuestra mente (*Ética*, V, 24); el desarrollo de nuestras potencialidades nos permite contemplarnos cada vez más desde el punto de vista de la eternidad; una eternidad intensiva, de plenitud, de afirmación, y no extensiva, de duración y perduración tras la

²⁶.- Cf. L. Bove, «Epicurisme et spinozisme: l'éthique», *Archives de Philosophie*, t. 57, p. 473.

muerte. Precisamente, es en relación con la posición frente a la muerte donde Espinosa conecta con la tradición materialista de la antigüedad, con Epicuro y Lucrecio, cuya sabiduría basada en el conocimiento racional de las cosas permite liberarnos de los temores supersticiosos. En este sentido, y frente a los estoicos, no es con una moral de indiferencia y desapego de los sentidos como mejor se resiste el temor que produce la muerte, sino con una ética basada en el conocimiento adecuado de la naturaleza y de nuestro lugar dentro de ella, y en la potenciación y despliegue de las capacidades de nuestro cuerpo. En todos estos aspectos Espinosa nos muestra un perfil vital completamente antiascético que puede definirse incluso como hedonista (racional) en el sentido de Cristofolini.

Incluso su rechazo de las tres clases de bienes aparentes, la riqueza, el honor y el placer sensual, tiene como objeto no dichos bienes en sí mismos, sino su carácter desmedido; el hecho de que se conviertan de medios en fines en sí mismos: «la obtención de dinero, el placer y la gloria no son dañinos más que en tanto que se los busca por ellos mismos y no como medios para otro fin. Por el contrario, si se los busca como medios, no sobrepasarán cierta medida y, lejos de dañar, contribuirán mucho a la consecución del fin que nos hemos propuesto, como lo mostraremos a su tiempo» (TRE, § 11, p. 79 trad. esp.). Un poco más adelante y en el marco de unas normas de vida que el filósofo considera válidas para poder seguir viviendo mientras se consigue el sumo bien que se busca (y que vendrían a equivaler a la moral provisional cartesiana) se recomienda: «1) hablar según la capacidad del vulgo... 2) disfrutar de los placeres en la justa medida en que sea suficiente para proteger la salud, 3) finalmente, buscar el dinero o cualquier otra cosa tan solo en cuanto es suficiente para conservar la vida y la salud y para imitar las costumbres ciudadanas que no se opongan a nuestro objetivo» (TRE, § 16, p. 82 trad. esp.). De nuevo se comprueba el antiascetismo de Espinosa, su no animadversión frente a los placeres, su intento de llevar una vida inmersa en la sociedad más que en la lejanía y el retiro elitista y, por último, su aceptación del dinero y la riqueza como medio y en tanto que no suponga un obstáculo en el arduo camino que lleva a la sabiduría.

Respecto al dinero, conviene recordar que el propio Espinosa provenía de una familia de comerciantes y que durante cierto tiempo después de la muerte de su padre

regentó el negocio familiar junto a su hermano Gabriel.²⁷ Por otra parte, se sabe que mantuvo con su hermana un pleito en relación con la herencia de sus padres, pleito que ganó aunque luego le perdonara lo injustamente apropiado. Por otra parte, la biografía de Colerus describe su moderación en el gastar y el rechazo del dinero que le ofrecían sus amigos, especialmente Simón de Vries.²⁸

En relación con los placeres sexuales Espinosa condena sólo los inconvenientes que se derivan de su carácter pasional:²⁹ en el plano individual la posibilidad que tienen de convertirse en obsesivos y de esta manera limitar la capacidad de desarrollo del resto de las capacidades del individuo, ya que estos placeres están limitados a ciertas partes del cuerpo, son titilatio, y no afectan al conjunto del cuerpo, no llegan a ser hilaritas. En el plano interindividual y dada la exclusividad que reclama la sexualidad sobre el objeto amado, la sexualidad genera una competitividad que hace difícil la concordia.

Espinosa no se opone a la propiedad,³⁰ sino que la considera un derecho subjetivo, es decir, una facultad y un poder real y efectivo. Los aspectos negativos de la propiedad, es decir, su exclusividad, están ligados al carácter pasional de los hombres, al deseo de poseer para ellos solos lo que consideran necesario para el desarrollo de sus poderes. En cambio, los sabios comparten las cosas y no quieren excluirse mutuamente de su propiedad. Pero los inconvenientes de la propiedad no son iguales para todos los tipos de propiedad: la propiedad inmobiliaria centrada en la tierra, debido a la insustituibilidad de una porción de tierra por otra y al hecho de que no se puede aumentar su cantidad de forma arbitraria, sino que ésta se encuentra ya dada y sólo se puede repartir de distinta forma, es un tipo de propiedad que si no se reparte de forma igualitaria, por ejemplo como en la teocracia hebrea, genera envidia sin control. En cambio, la propiedad del dinero por ejemplo, no es tan exclusiva, debido a su intercambiabilidad y a la capacidad que tiene el dinero de poder ser aumentado mediante el trabajo y el ahorro. Por esto la propiedad mobiliaria y especialmente la dineraria genera menos conflictos y además favorece ciertas actividades de cooperación

²⁷ .- Se pueden ver algunos documentos en Biografías de Spinoza, compiladas por A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1995 pp. 184 y 185.

²⁸ .- Cf. Biografías de Spinoza, p. 114.

²⁹ .- Sobre la sexualidad se puede consultar el trabajo de A. Matheron, «Spinoza et la sexualité», recogido ahora en *Anthropologie et politique au XVIII^e siècle*, Vrin, París, 1986, pp. 209-230.

³⁰ .- Sobre el tema de la propiedad en Espinosa se puede consultar el trabajo de A. Matheron «Spinoza et la propriété», en *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Vrin, París, 1986, pp. 155-169.

y de complementariedad entre los hombres que aumentan su poder, sustituyendo la mera envidia por la sana emulación. El comercio y las finanzas relacionan entre sí a los individuos y no los separan como hace en cambio una economía basada en la propiedad de la tierra. Vemos aquí de nuevo la sensibilidad espinosiana hacia los valores protocapitalistas, así como la recuperación renacentista de la emulación como virtud frente al vicio de la envidia. La emulación nos lleva a desarrollar nuestras potencialidades mientras que la envidia tiende solamente a disminuir las potencialidades del prójimo envidiado.

De igual manera en la *Ética*, en el contexto de un rechazo del odio y de la melancolía, Espinosa apuesta por la utilidad de los placeres honestos y moderados para alcanzar la alegría y la tranquilidad de alma: «Así pues, usar de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no, por supuesto, hasta la náusea, que eso no es deleitarse), es propio del sabio. Es, digo, del varón sabio reponerse y restablecerse con alimentos y bebidas moderados y suaves, así como con los olores, la amenidad de las plantas verdeantes, los adornos, la música, los juegos gimnásticos, los actos teatrales y otras cosas similares, de las que cada uno puede usar sin perjuicio de otro» (*Ética*, IV, 45, esc. 2). Como vemos, esta declaración es una anti-vanitas, una apuesta por la vida y sus placeres, desde la firme creencia de que un alma capaz de conocer muchas cosas exige un cuerpo apto para todas las cosas que puedan seguirse de su naturaleza. También en los capítulos conclusivos que resumen la parte IV de la *Ética*, Espinosa reitera de nuevo que: «Dado, pues, que son buenas las cosas que ayudan a que las partes del cuerpo cumplan con su función, y que la alegría consiste en que la potencia del hombre, en cuanto consta de mente y de cuerpo, es ayudada y aumentada, son también buenas todas aquellas cosas que traen alegría». La apuesta espinosiana por la alegría así como el reconocimiento de la bondad de las cosas necesarias para el cuerpo son patentes de nuevo en este texto, que confirma nuestra visión de Espinosa como un defensor de la inmanencia, alegre y gozoso, que se siente y se experimenta como eterno, no en tanto que capaz de una duración ilimitada tras la muerte, sino en tanto que capaz de captarse a sí mismo y al resto de la naturaleza en conexión cognoscitiva (a través del tercer género de conocimiento) y amorosa (a través del amor intelectual a Dios) con la totalidad sin diluirse en ella, sino contemplando desde el punto de vista de la eternidad su existencia actual, intensa y alegre, que despliega en todo lo posible las potencialidades de su

cuerpo que se reflejan en su alma en tanto que idea de dicho cuerpo. Y es lo máximo, y no es poco, a lo que el individuo humano que no quiera adormecerse con el ensueño religioso puede aspirar.

LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO ÉTICO: DE LA SERVIDUMBRE A LA LIBERTAD

Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna [*Ética*, V, prop. 39],

Toda la filosofía de Espinosa se puede entender como un proceso de liberación individual y colectiva³¹ que nos permite pasar de la servidumbre a la libertad, de la impotencia al poder, de la confusión y la parcialidad a la claridad y la totalidad. Liberación individual y, por lo tanto, ética, pero también colectiva y, por lo tanto, política.

La ética de Espinosa presenta una dimensión política esencial: el proceso de liberación en que consiste el proceso de construcción del individuo ético requiere para su culminación la constitución de una sociedad democrática lo más racional posible. Liberación individual y liberación colectiva van unidas y éste es uno de los varios elementos esenciales que impiden situar a Espinosa dentro del liberalismo.

La ética necesita de la política para realizarse, pero necesita también de la ontología para fundamentarse, especialmente de la parte de la ontología centrada en el análisis del hombre, es decir, de la antropología. Frente a las éticas dominantes en la modernidad, fundamentalmente la kantiana y sus avatares neokantianos y poskantianos, meras secularizaciones incompletas de la escisión constitutiva del sujeto cristiano burgués, que prescinden totalmente de la ontología y de la política, quedando prendidas en el cielo empíreo del deber abstracto sin tornar nunca contacto con la realidad, la ética espinosista es una ética naturalista y racionalista, basada en una teoría del hombre y de la realidad global, y abierta a la dimensión política, elemento esencial en la liberación

³¹.- Cf. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, PUF, París, 1970, quien considera la filosofía de Espinosa como una «filosofía de la liberación».

individual. Las éticas predominantes en la Modernidad, por rechazar explícitamente o soslayar implícitamente la cuestión antropológica, es decir, el modo de ser del sujeto ético, evitan la problematización de dicho sujeto y aceptan acríticamente el modelo de sujeto predominante en la tradición judeocristiana y burguesa, es decir, el individuo aislado (o a lo más relacionado con Dios, directamente en las versiones protestantes, o a través de la jerarquía eclesial en la versión católica) dotado de un alma racional autotransparente, que es lo único pertinente para lo moral, radicalmente escindida del cuerpo (origen y condición del mal y del pecado) y dividida, a su vez, en un entendimiento debilitado por el pecado y una voluntad dotada de libre albedrío.

La ética de Espinosa es naturalista, es decir, sitúa al individuo ético en el contexto natural (que incluye, por supuesto, la sociedad), global, en que su actuación se va a desarrollar y no lo aísla como un «imperio dentro de otro imperio».³² Por ello los libros propiamente morales de la *Ética*, libros III, IV y V, vienen después (y no sólo en un sentido expositivo, sino también sistemático) de la ontología general (libro I) y de la ontología particular del ser humano (libro II).

Este naturalismo ético rechaza la escisión entre el ser y el deber ser, así como el finalismo ideológico, el antropocentrismo y el libre albedrío, elementos definitorios de las concepciones clásicas de la ética. No hay un deber ser externo y trascendente al ser, porque no hay una idea de Bien como valor trascendente. No hay ni Bien ni Mal, aunque sí haya lo bueno y lo malo. En Espinosa, como nos recuerda Deleuze: «La Ética, es decir, una tipología de los modos inmanentes de existencia, reemplaza a la Moral, que refiere siempre la existencia a valores trascendentes... Sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-malo)».³³ Lo bueno o malo está definido a partir de mi naturaleza: bueno es aquello que componiéndose con mi cuerpo refuerza su poder; malo es lo que da lugar a una combinación deletérea para mi naturaleza y que actúa como un veneno disolvente de la

2.³².- «La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la conducta humana parecen tratar, no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre dentro de la naturaleza como un imperio dentro de otro imperio» (Ética, Prefacio parte III).

³³.- Cf. G. Deleuze, Spinoza: Filosofía práctica, Tusquets, Barcelona, 1984, pp. 34-35.

relación que existe entre las distintas partes componentes de mi cuerpo.³⁴ Por otra parte, el deber está relacionado con un imperativo, responde a una ley externa cuya finalidad última es la obediencia; en este sentido el deber es siempre, directa o indirectamente, el eco de la voz de Dios que dicta su ley, bien desde el exterior en las éticas fundamentadas religiosamente, bien desde el interior en las éticas de impronta protestante como la kantiana. La ley exige obediencia y no lleva al conocimiento, se dirige a la voluntad y no al entendimiento. Para Espinosa, que en esto es intelectualista, la salvación proviene del conocimiento, el cual desarrolla y potencia nuestro ser, nos hace más activos, más virtuosos y más felices. Por ello, no es la ley basada en valores trascendentes quien libera, sino el conocimiento inmanente que permite buscar en la serie azarosa de encuentros que constituye nuestra vida, aquellos que refuerzan nuestro poder (los buenos) y evitar los que nos debilitan (los malos). Por último, la oposición ser/deber ser supone una ontología de la contingencia y la posibilidad completamente rechazada por el necessitarismo espinosista, para el que una cosa es contingente si, «atendiendo a su sola esencia, no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia» y una cosa es posible si, «atendiendo a las causas en cuya virtud deben ser producidas, no sabemos si estas causas están determinadas a producirlas».³⁵ Es decir, que lo posible y lo contingente no es menos necesario que lo real, sino que dichas nociones se refieren a nuestra falta de conocimiento respecto de las condiciones y causas necesarias para su paso efectivo a la existencia. Aquí Espinosa comparte la idea de un universo cerrado y clausurado de la concepción mecanicista de su época, ciega respecto de la dimensión temporal y de la historia, y por tanto, de la posibilidad de surgimiento de novedades radicales. La ética espinosista no es, pues, una ética formal del deber ser, sino una ética materialista del poder ser. Obrar éticamente consiste en desarrollar mi poder y no en seguir un deber dictado exteriormente y que no sé si puedo o no realizar. El ser de Espinosa es poder, potencia, y no deber.

En cuanto a la crítica del finalismo en la naturaleza, Espinosa la lleva a cabo en el Apéndice al libro I de la *Ética*, donde afirma que «todas las causas finales son,

³⁴ .- «Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento» (*Ética*, IV, 39). «En la medida en que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena» (*Ética*, IV, 31).

³⁵ .- Cf. parte IV, Definiciones.

sencillamente, ficciones humanas, ya que las cosas de la naturaleza acontecen todas con necesidad eterna y una suprema perfección». En el Prefacio al libro IV retoma el Apéndice citado al recordarnos que «la naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad que existe». En consecuencia, la creencia en causas finales proviene de una inversión imaginativa que toma el final por el principio, es decir, el resultado de la acción por la causa de la misma: «lo que se llama "causa final" no es otra cosa que el apetito humano mismo, en cuanto considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa». En su crítica al finalismo, Espinosa es deudor de toda la tradición materialista mecanicista que, desde Epicuro y los estoicos, rechaza el finalismo de origen aristotélico mantenido por la escolástica hasta la época misma de nuestro filósofo. No hay finalidad natural, sino más bien una «comunidad ontológica universal» entre la Substancia y sus modos, de manera tal que «los individuos singulares no pueden existir más que en *comunidad*, en tanto que partes de un Universo infinito en el seno del cual todo actúa sobre todo poco a poco», necesitando además ser actualizados por la acción de otros modos finitos.³⁶ La creencia en causas finales es una de las consecuencias del antropomorfismo, es decir, de la proyección de categorías y propiedades humanas sobre el resto de los seres naturales, e incluso, sobre la Naturaleza en su conjunto.

De la misma manera, Espinosa rechaza el antropocentrismo, aunque lo que más le importa es el estudio de esos modos finitos que son los hombres. Esta centralidad de lo humano está limitada por su subordinación ontológica a la Substancia y por su dependencia física respecto de las cosas exteriores que muchas veces lo sobrepasan en poder. Espinosa es un filósofo que se sitúa en la perspectiva de la totalidad³⁷ y, desde ese punto de vista, lo esencial es la Substancia o totalidad viva, vivificante de todo lo existente, aunque, desde el punto de vista existencial, sean los seres humanos lo más importante y la Substancia el marco on-tológico en el que los mismos se desarrollan. Por otra parte, Espinosa reconoce que «la fuerza con que el hombre persevera en la

³⁶ .- Cf. A.Matheron, *Individu et comimauté chez Spinoza*, Minuit, París, 1988, p. 19 y J. Peña Echeverría, *La filosofía política de Espinosa*, Univ.deValladolid, 1989,pp. 114-115.

³⁷ .- Cf. Francisco José Martínez, *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, UNED, Madrid, 1988,pp. 122-163, especialmente pp. 131-141.

existencia es limitada y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores» (*Ética*, IV, 3).

No hay, pues, en Espinosa ningún tipo de concepción prometeica del hombre que considere a éste el centro de la realidad y el sojuzgador del resto de las cosas singulares. El hombre, para nuestro filósofo, está limitado, tanto a nivel ontológico como a nivel físico, y una filosofía del poder como la espinosista es muy consciente de estas limitaciones: debemos reforzar y desarrollar nuestro poder, pero no somos omnipotentes y en la naturaleza hay muchas cosas cuyo poder nos sobrepasa. Conciencia, pues, del límite y de la finitud en este realista ético y político que fue Baruch de Espinosa.

Espinosa fue también un crítico radical de la teoría del libre albedrío de la voluntad, que consideraba como una ficción funesta derivada de la ignorancia de las causas que nos impulsan a obrar de forma necesaria. Ya en la parte primera de la *Ética*, Espinosa afirma que «la voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria» (*Ética*, I, 32). En el Apéndice a esta primera parte se vuelve a recalcar que «los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de sus apetitos y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran». La ilusión de la libertad proviene, pues, de la ignorancia de las causas que determinan nuestras acciones. En el determinismo universal, que comprende al conjunto de la realidad, no hay resquicio para la libertad: «No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra y así hasta el infinito» (*Ética*, II, 48). La concatenación estricta que existe entre las cosas singulares establece una red de relaciones en las que dichas cosas singulares están inmersas constituyendo series entrelazadas entre sí de forma necesaria. Pero además de esta necesidad causal, horizontal, física, existe otro tipo de causalidad vertical, ontológica, que relaciona los modos finitos con la Substancia de forma necesaria, y que Deleuze define como *expresión*.³⁸ «De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que pueda caer bajo un entendimiento infinito)» (*Ética*, I, 16). Para Espinosa la única libertad posible es el reconocimiento de

³⁸ .- Cf. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, París, 1975.

la necesidad causal y dicha libertad no es un dato, un apriori, sino un resultado obtenido a través de un proceso de liberación. El hombre, que no es libre de entrada, puede liberarse mediante el proceso que lo constituye como individuo ético; pero este proceso, en el que tiene un papel esencial el conocimiento, tiene que tener en cuenta necesariamente a las pasiones, ya que la razón humana sólo es eficaz a través de una utilización astuta y adecuada de las pasiones; y, además, nunca este proceso de liberación es completo, porque siempre nos quedan elementos pasivos por activar, y pasiones tristes que convertir en alegres. Alquié, entre otros, ha insistido en la irreductibilidad del estado pasional en el hombre, aunque también ha destacado que esta servidumbre inicial puede ser superada a través del entendimiento y la razón que permitirán el paso a la verdad y la libertad.³⁹ La Beatitud es un objetivo final, utópico, al que muy pocos llegan y ninguno plenamente, aunque está abierto en principio a todos: «Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro (la Beatitud), parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo», como nos recuerda Espinosa en el escolio de la proposición 42 de la parte V que cierra la *Ética*. Como Deleuze pone de manifiesto, para Espinosa la libertad está desvinculada de la voluntad y relacionada con el poder o esencia del individuo: «Nunca se es libre por propia voluntad y por aquello sobre lo cual ésta se regula, sino por la esencia y lo que de ella se deriva» y «el hombre, el más potente de los modos finitos, es libre cuando se apodera de su capacidad de obrar, o sea, cuando su *conatos* está determinado por ideas adecuadas de las que se derivan afectos activos, los cuales se explican por su propia esencia».⁴⁰

Analícemos a continuación las principales etapas de este proceso de liberación o autoconstitución del individuo ético en su paso de la servidumbre a la libertad, de la impotencia a la acción, de la parcialidad a la totalidad, de la ignorancia a la sabiduría, de la limitación y la imperfección a la perfección y la Beatitud.

El individuo humano es una cosa singular, un modo finito, que tiene continuamente encuentros azarosos con otras cosas singulares exteriores a él, especialmente los demás hombres. Espinosa, como buen materialista, define al individuo singular en primer lugar por su cuerpo, un cuerpo constituido por infinidad de

³⁹.- Cf. F. Alquié, *Lecons sur Spinoza*, Ed. La Table Ronde, París, 2003, p. 282.

⁴⁰.- Cf. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, pp. 110-111.

individuos (partículas) muy distintos entre sí que presentan una relación definida de reposo y movimiento y que pueden ser afectados de muchas maneras por los cuerpos exteriores los cuales, a su vez, pueden ser movidos de muchas maneras por el cuerpo humano (Postulados de *Ética*, II, 13).

El alma no es más que la idea del cuerpo y ambos constituyen «un solo y mismo individuo al que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión» (*Ética*, II, 21). De esta manera Espinosa parece anticiparse a la actual teoría de la identidad que afirma, en el debate de la cuestión mente/cuerpo, que una realidad ontológica tiene dos proyecciones, una neural, física, y otra mental, psicológica, y, por lo tanto, su descripción puede hacerse mediante dos lenguajes: el propio de las neurociencias y el lenguaje mentalista clásico, a pesar de constituir una única realidad.

Espinosa plantea que ignoramos de lo que es capaz un cuerpo «en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea» (*Ética*, II, 2), y así adopta un punto de vista materialista que, en lugar de apresurarse a escindir las cosas en dos tipos excluyentes de realidades: una activa y dinámica, el espíritu, y otra inerte y estática, la materia, toma la realidad tal como ésta se presenta fenomenológicamente, como una materia animada, una materia que no necesita un principio exterior de movimiento porque lo tiene en sí misma. El esplritualismo escinde la realidad en dos mitades mutuamente excluyentes y luego se plantea, como un problema (insoluble), el relacionarlas entre sí. Antes de postular el alma como un principio de actividad debemos explorar todo lo que pueden los cuerpos en sí mismos considerados. El pensamiento materialista se deleita en buscar y desarrollar todas las inmensas potencias que los cuerpos encierran y que los espiritualistas se apresuran a cancelar o, lo que es peor, a atribuírselas al alma, un principio etéreo de difícil captación y definición. La noción espinosista de alma, o mejor de mente, ya que rara vez utiliza el término *anima*, predominando en sus escritos el uso del término *mens*, está tan ligada al cuerpo que coincide con él en un mismo individuo ontológico, siendo simplemente la mente la idea del cuerpo, es decir, el producto de la reflexión del cuerpo sobre sí mismo. El cuerpo definido por el deseo, como luego veremos, y la reflexión son los dos elementos

esenciales del pensamiento de Espinosa, al decir de R. Misrahi.⁴¹ Nuestro cuerpo obra cuando produce algo de lo que somos causa adecuada y, en cambio, padece cuando lo que ocurre sólo nos tiene por causa parcial. Igualmente, nuestro cuerpo es capaz de tener afectos por los cuales aumenta o disminuye su potencia de obrar. Si somos causa adecuada de una afección del cuerpo, el efecto correspondiente se denomina acción, en los demás casos será una pasión (Definiciones de la parte ni de la *Ética*). La idea de un afecto es también un afecto y esto será esencial en el proceso de liberación que supone la constitución del individuo ético. Tanto nuestro cuerpo como nuestra alma pueden ser activos o pasivos, según sean o no causas adecuadas de lo que sucede; pero cuando actúan en virtud de la posesión por el alma de ideas adecuadas, siempre son activos necesariamente (*Ética*, HI, 1). Asoma aquí cierto intelectualismo espinosista que concede un peso esencial en el proceso de liberación ética al aumento de ideas adecuadas de nuestra alma, ya que dicha posesión potencia nuestra actividad. Intelectualismo mitigado por el hecho de que la capacidad de las ideas adecuadas de actuar sobre nuestros afectos proviene de que ellas mismas son afectos o dan lugar a afectos, y además son activas. «La idea de todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez, aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de pensar de nuestra alma» (*Ética*, III, 11). En el escolio de esta proposición se definen elementos esenciales para el proceso de liberación ética del individuo: alegría, pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección; tristeza, pasión por la que el alma pasa a una menor perfección. Cuando la alegría se refiere a la vez al alma y al cuerpo —se denomina placer (*titillatio*), si es parcial, y regocijo (*hilantia*), si abarca la totalidad del individuo—, las tristezas equivalentes son el dolor (parcial) y la *melancolía* (que se extiende a la totalidad del alma y del cuerpo del individuo).

El objetivo de la liberación ética consistirá en pasar de las pasiones tristes a las pasiones alegres y, si es posible, obtener el regocijo como alegría total. Junto con la alegría y la tristeza, el deseo completa el conjunto de los afectos primarios cuya combinatoria dará lugar a largas series de afectos secundarios. El deseo, elemento definidor del individuo humano para Espinosa, es «el apetito acompañado de la conciencia del

⁴¹ .- Cf. R. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Gordon and Breach, París, 1972, el cual llega a afirmar: «rechazamos con Espinosa de una vez por todas la idea de alma» (p. 29).

mismo», siendo el apetito la esencia misma del hombre, ya que se refiere al esfuerzo que la unidad del individuo humano lleva a cabo para perseverar y acrecentar su ser, es decir, su poder (*Ética*, III, 9). Dado que «"cualquier cosa puede ser, por accidente", causa de alegría, tristeza o deseo» (*Ética*, III, 5), una actividad racional será aquella impulsada por el deseo que nos hace buscar las cosas que causan nuestra alegría y evitar aquellas que nos entristecen (*Ética*, III, 12 y 13). En esta búsqueda de cosas que potencien nuestro cuerpo y nuestra alma utilizamos los principios de semejanza y contigüidad (*Ética*, III, 14 y 16), así como la temporalidad (*Ética*, III, 18). Las cosas semejantes a otras y aquéllas percibidas al mismo tiempo tendrán sobre nuestra alma el mismo efecto; igualmente las imágenes de las cosas pasadas o futuras nos afectan de alegría o tristeza de igual modo que las imágenes de las cosas presentes, aunque con diferente intensidad.

Después de esbozar en la parte III su teoría acerca del «origen y naturaleza de los afectos», Espinosa pasa en la parte IV a estudiar su fuerza que, si es superior a la nuestra, nos mantiene en la servidumbre, definida como «la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos » (Prefacio parte IV). Una teoría como la de Espinosa basada en la noción de poder y de fuerza analiza el proceso de liberación del individuo humano como el resultado de los intentos que dicho individuo lleva a cabo para, a través de la composición de las pasiones, producir poco a poco el fortalecimiento de la razón, fuente a su vez de nuevas pasiones cada vez más activas y alegres y por lo tanto más racionales, dando lugar a una serie de cortos pasos que nos pueden llevar de la servidumbre a la libertad. Esta visión de la liberación ética hace que podamos caracterizar a la ética espinosista como constructiva, ya que en ella la libertad no es algo dado, sino algo a conseguir a través de un proceso azaroso (para nuestro conocimiento, ya que en la realidad está rigurosamente determinado), que puede desembocar en la libertad y la beatitud y que se construye a partir de los únicos elementos de que disponemos inicialmente, es decir, nuestros afectos, activos y pasivos,⁴² y la capacidad

⁴².- La idea de que los afectos puedan ser activos y no sólo pasivos o pasiones se encuentra en el filósofo neoplatónico de Leyden Franco Burgersdijk, autor de los comentarios a la ética y la política aristotélicas *Idea philosophiae moralis* (1623) e *Idea economicæ et politicæ doctrine* (1644 postuma), en los que, debido a su interés en las causas eficientes más que en las finales en la ética y la política, presenta una versión naturalista de las mismas, fruto de su discusión, aparte de con Aristóteles y Plutarco, con autores como Bodino o Maquiavelo. Nuestro autor dice en su libro sobre moral: «los afectos no son meras pasiones, sino una mezcla de pasiones y acciones... en tanto que el deseo, excitado por el objeto conocido,

de reflexión que constituye nuestra razón, que se va desplegando poco a poco. El aspecto materialista y realista de este pensamiento reside en que, al contrario que para los estoicos y Descartes, por ejemplo, el hombre espinosista no es nunca dueño completo de sus pasiones y su razón está siempre en la necesidad de utilizar dichas pasiones unas contra otras con el objeto de hacerlas pasar de tristes a alegres y desarrollar así el poder del individuo sobre sí mismo y las cosas exteriores. Como nos recuerda Misrahi, la catarsis moral no es un combate entre razón y pasión, como en los estoicos, sino un trabajo de análisis sobre la pasión misma.⁴³

Para Espinosa incluso la idea falsa tiene cierta positividad y la imaginación no se disipa frente a la razón. Por lo cual, para nuestro autor, la verdad por sí sola no tiene ningún efecto sobre la falsedad (*Ética, IV, 1*) (limitación del intelectualismo de Espinosa, mucho más realista que el socrático, por ejemplo); su efecto sobre las pasiones deriva de su capacidad de devenir un afecto activo capaz de sobreponerse a los afectos pasivos asociados a las ideas falsas y limitadas. «Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario y más fuerte que el que ha de ser reprimido» (*Ética, IV, 7*) y «el conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo un afecto» (*Ética, IV, 14*). El conocimiento y la verdad son capaces de actuar sobre las pasiones, porque ellos mismos son afectos. Como de nuevo nos recuerda Misrahi, la liberación espinosista es «la conversión y la inversión del deseo por obra de una reflexividad racional y cierta de sí que lo deja subsistir en su integridad, pero que al mismo tiempo metamorfosea en dueño, a él que era el

excita y produce afectos en sí mismo, los afectos pueden ser llamados acciones» (*Ideaphil. moralis, VII, 7*) y continúa afirmando que «no todos los afectos tienen el mismo principio. Aquellos que preceden o derrocan la razón por un derecho especial merecen ser denominados pasiones, en tanto que nuestra mente es llevada y, en cierto sentido, raptada por ellos. Aquellos que siguen a la razón y permiten que la misma los conduzca, parecen aproximarse más a la naturaleza de la acción» (*ibídem*). Para Burgersdijk, pues, como para Espinosa y al contrario que para Descartes y los estoicos, la razón, lejos de oponerse a los afectos, más bien los organiza, e incluso, cuando se trata de afectos activos, se apoya en ellos. Como nos recuerda H.W. Blom, los afectos, en la obra del profesor de Leyden, son unos mixtos de acción y de pasión y en este sentido establecen una conexión entre el conocer, el desear y el actuar. Al destacar la importancia motivadora de las pasiones para impulsar la acción moral, nuestro filósofo sigue al Plutarco autor de *De virtibus moralibus*, que considera que las pasiones son el viento que impulsa las velas del barco de la moral, cuyo patrón es la razón. (Sobre Burgersdijk, cf. H.W. Blom, *Causality and Morality in Politics. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*, especialmente el cap. III, pp. 67-100.)

⁴³.- Cf. Misrahi, *op. cit.*, p. 272.

esclavo».⁴⁴ Sin embargo, y al contrario que en Descartes, el individuo espinosiano no es todopoderoso; y aquí Espinosa se distingue no sólo de Descartes y los estoicos, sino también de la concepción trágica del héroe que escenifica, por ejemplo, Corneille y se aproxima en cambio a autores que tienen en cuenta el estado pasional del hombre y por ello no consideran que su voluntad lo pueda todo, autores como Racine, La Roucheaufoucauld o los jansenistas,⁴⁵ aunque en el caso de estos últimos Espinosa en lugar de sustraer toda la potencia al hombre para otorgárselo a Dios, al contrario, defiende que el hombre tiene una potencia que es parte de la potencia total de Dios.

En este enfrentamiento entre fuerzas afectivas de distintos signos «es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza para poder determinar lo que la razón puede y lo que no puede por lo que toca al dominio de los afectos» (*Ética*, IV, 17). En el proceso de constitución ética del individuo el aliado más valeroso para la razón está en los afectos alegres, ya que el deseo que surge de ellos es más fuerte que el que surge de los afectos tristes (*Ética*, IV, 18). Por ello, la virtud consistirá, para Espinosa, en «actuar según las leyes de la propia naturaleza» y, por lo tanto, en esforzarse en perseverar en el propio ser y en desarrollarlo en busca de la mayor perfección posible. Para E. Giancotti, el concepto de virtud en Espinosa se identifica con la idea de potencia y tiene su fundamento en la ontología espinosiana y es coherente con algunos elementos centrales de dicha ontología: la idea de materia como atributo divino, una concepción positiva de la imaginación, la negación de una idea absoluta del bien y del mal, el rechazo de la idea de vicio y un proyecto de liberación individual y colectiva basada en la continuidad entre la pasión y la razón entendidos como «diversos grados de la potencia del ser humano».⁴⁶ La ética espinosista es una ética de la autoperfección, según la cual cada individuo debe esforzarse en desarrollar al máximo posible sus capacidades, más que en una ética del deber abstracto e igual para todos. La ética espinosista tiene por objetivo, parafraseando los títulos de las últimas obras de M. Foucault, «el cuidado de sí» obtenido mediante «el uso (racional) de los placeres». Es una ética individualizada, no basada en un código exterior a los propios individuos, sino en las propias fuerzas que se deben desplegar al máximo y que, si no se llega a más, al

⁴⁴ .- Cf. *ibíd.*, p.281.

⁴⁵ .- Cf. Alquié, *op. cit.*, pp. 285-286.

⁴⁶ .- Cf. E. Giancotti, «Sul concertó spinoziano di virtù» en *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Nápoles, 1995, p. 320.

menos uno puede quedarse satisfecho al haber hecho todo lo que estaba en su mano, a pesar de haber sido vencido por las fuerzas exteriores.

Pero esta ética individualizada no es individualista ni, por lo tanto, liberal, sino que su punto de vista es el de la totalidad y la comunidad ontológica racional existen entre todos los modos, y entre éstos y la Substancia. La necesidad que tiene nuestro cuerpo de muchas cosas para desarrollarse le lleva a entablar relaciones con las demás cosas singulares; ahora bien, para poder relacionarse con una cosa es preciso tener algo en común con ella (*Ética*, IV, 29), y entre las cosas más excelentes para nosotros están las que más concuerdan con nuestra propia naturaleza y así «nada es más útil al hombre que el hombre mismo» (*Ética*, IV, 18), afirmación que posteriormente Espinosa precisará al decir que nada es más útil a un hombre que otro hombre racional.

La salvación no es un proceso individual, sino colectivo; el hombre debe esforzarse porque la mayor parte de sus congéneres le acompañen en su largo trayecto hacia la beatitud, y por ello está directamente interesado en que el contexto social y político en que se desenvuelve sea lo más favorecedor posible de una vida racional o al menos cuasi racional. Llegamos aquí a un punto donde la tensión entre realismo y utopía se hace máxima en el pensamiento de Espinosa. Por una parte, la posición más utópica exigiría que cada individuo se constituyera éticamente como un ser racional, dotado con un conocimiento adecuado de sí mismo y de las cosas exteriores, que ha adoptado el punto de vista de la totalidad, es decir, de la Substancia, y que contempla toda la realidad desde el punto de vista de la eternidad, y se ama a sí mismo y a todas las cosas (es decir, a Dios) con un amor intelectual que le produce la beatitud. De esta manera el resultado sería una sociedad racional de sabios libres e iguales para la cual el Estado, en tanto que instrumento de coacción exterior, sería ya superfluo, ya que el ajuste entre los deseos de los sabios se produciría sin fricciones. Este estado final idílico, aunque posible en principio, es difícilmente alcanzable, porque los individuos y las sociedades realmente existentes muestran los estigmas de siglos de opresión y sometimiento, y es difícil para ellos recorrer un camino que, aunque está abierto a todos, de hecho es recorrido por muy pocos. «Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto si la salvación estuviese al alcance de la mano y

pudiese conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro» (*Ética*, V, 42, escol.).

¿Qué es lo que tiene que hacer entonces el sabio que vive en un mundo de ignorantes? En primer lugar, ni detestarlos ni ridiculizarlos, sino tratar de entenderlos; dado que todo sucede de forma necesaria, de nada nos sirve lamentarnos del curso de las cosas añadiendo males nuevos a los ya existentes;⁴⁷ pero, al mismo tiempo, Espinosa aconseja al sabio que vive entre ignorantes evitar sus beneficios en la medida de lo posible (*Ética*, IV, 70).

Por otra parte, el odio es una tristeza que reduce nuestro poder de actuar, por lo cual, no sólo no debemos odiar, sino más bien al contrario, devolver amor contra odio, ya que «el odio aumenta con un odio recíproco, pero puede, al contrario, ser destruido por el amor» (*Ética*, III, 43).

En una sociedad en que la mayoría son ignorantes, la única forma de conseguir que las acciones humanas, aunque no racionales en sí mismas consideradas, presenten en su conjunto una apariencia de cuasi racionalidad, consiste en instituir un Estado que imponga la concordia mediante la coacción, basándose en las dos pasiones simétricas del temor y la esperanza. Si el Espinosa más idealista pone el acento en el valor supremo de la sabiduría como productora de beatitud, el Espinosa más realista, el filósofo político de los tratados, pone el acento en el valor de la seguridad, enfoque que le aproxima a Hobbes y a los filósofos liberales.

Para G. Brykman, esta oscilación entre los polos idealista (centrado en una salvación individual ligada a la sabiduría) y el realista (que pivota sobre el valor político de la seguridad) es más bien el resultado de una evolución de su pensamiento que dicha autora relaciona con la vuelta del latín al hebreo como lengua de su escritura y, por lo

⁴⁷ .- En la carta 30 a Oldenburg, refiriéndose a la situación de guerra que asolaba Europa en esos momentos, dice Espinosa: «A mí estas perturbaciones no me incitan ni a la risa ni a las lágrimas, más bien desarrollan en mí el deseo de filosofar y de observar mejor la naturaleza humana. Creo que no me comdene reírme de la naturaleza, aún menos lamentarme de ella, ya que considero que los hombres, como los otros seres, no son más que una parte de la naturaleza e ignoro cómo cada parte concuerda con el todo y cómo se relaciona con las otras... Ahora dejo a cada uno vivir según su carácter y consiento en que aquellos que quieran, mueran por lo que ellos creen que es su bien, siempre que me sea permitido vivir al servicio de la verdad» (Spinoza, *Oeuvres*, 4, Garnier, París, 1966, p. 232, trad. esp. de A. Domínguez, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 230-231).

tanto, con la reasunción de su identidad hebraica,⁴⁸ explicitada en la traducción del *Pentateuco* para unos amigos y en la elaboración de una *Gramática Hebrea*. Sin entrar a discutir aquí la cuestión del peso de la tradición judía en general y de la marrana en especial en el pensamiento de Espinosa, cuyo análisis ha llevado a cabo entre nosotros G. Albiac,⁴⁹ nos parece que la hipótesis anterior no es correcta, no sólo por el hecho externo de que la composición de la *Ética* y el TTP se superponen, sino por el hecho, más importante desde el punto de vista sistemático, de que, para Espinosa, el valor de la seguridad es un elemento esencial para la consecución de la beatitud. El primer deber de todo individuo, y con mayor motivo del sabio, ya que éste es más consciente de las concatenaciones de las causas y los efectos que relacionan las diversas causas singulares entre sí, es la conservación de su ser y la potenciación y despliegue de su poder, y eso exige que disponga de un entorno social y natural seguro en el que desenvolverse. Pero el hombre no será ético si se limita a buscar la seguridad, sino que debe ir más allá en la búsqueda de un conocimiento creciente y adecuado que haga crecer la parte eterna de su alma, aquella que conoce adecuadamente la realidad y es, por tanto, fuente de gozo, hasta alcanzar la beatitud, es decir, el grado máximo posible de felicidad, que no es la recompensa de la virtud, sino la virtud misma y que consigue aquél cuya alma es completamente eterna por haber eliminado el conocimiento inadecuado, confuso y parcial, que lo ligaba a la imperfección y a la muerte.

No hay, pues, en Espinosa oposición entre un proyecto ético individual abierto al sabio y que culminaría en la beatitud y un proyecto político, colectivo, abierto a todos y centrado en torno al valor clave de la seguridad general, sino que, más bien, el proyecto político está al servicio del proyecto ético; y, dado que «el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo» (*Ética*, IV, 73), el Estado y la política son piezas esenciales del proyecto filosófico de Espinosa, como han resaltado, entre otros, Matheron, Peña Echeverría, Pires Aurelio⁵⁰ y Negri.

⁴⁸.- Cf. G. Brykman, *La judeitéde Spinoza*, Vrin, París, 1970, p. 117.

⁴⁹.- Cf. G. Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hyperion, Madrid, 1982.

⁵⁰.- De Diego Pires Aurelio se puede consultar con provecho la introducción y las notas que ha puesto a su traducción portuguesa del *Tratado Teológico-Político* editado por la Imprensa Nacional-Casa da Moeda, en Lisboa en el año 1988. De A. Negri es importante su libro *Lanomalía selvaggia*, Feltrinelli, Milán,

Que a Espinosa no le bastaba con un estado de cosas que asegurara la cuasi racionalidad de los comportamientos, aportando la seguridad necesaria para el simple desenvolvimiento de la vida cotidiana, se demuestra porque estos resultados mínimos pueden conseguirse a través de un Estado teocrático, como muy bien demuestra Matheron; y, si el objetivo de Espinosa hubiera sido sólo un Estado seguro, no se habría molestado en continuar su análisis político con una teoría de los regímenes políticos ideales: monarquía, aristocracia (centralizada y federal) y, sobre todo, la democracia, en tanto que sistema de convivencia en que la virtud de los individuos puede desarrollarse, al contrario que en la teocracia, donde se actúa dominado por el terror y la coacción.⁵¹ El análisis político de Espinosa pasa de la unificación puramente externa que proporciona la teocracia, en tanto que «barbarie bien organizada» a la unificación interna, únicamente producida por el Estado y la individualidad civilizada que el mismo posibilita. La monarquía permiten la realización de un equilibrio colectivo; la aristocracia centralizada impulsa la potencia de la colectividad, pero sólo con la aristocracia federal y, sobre todo, con la democracia nos ponemos en camino hacia el Estado perfecto dirigido por la razón, que ya no sería propiamente un Estado político, ya que no necesitaría la coacción como medio para que los ciudadanos cumplan con sus deberes.

Los diferentes regímenes políticos analizados por Espinosa se apoyan en y potencian a su vez distintas pasiones. Hay pasiones que no sólo se oponen a la razón, sino que también dificultan la mera vida en sociedad, como la envidia, la cólera, la venganza. Hay también pasiones que, aunque son incompatibles con la razón, pueden, en cambio, ser compatibles con el estado de unificación exterior que supone la teocracia: «Puesto que los hombres raramente viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos —la humildad y el arrepentimiento— y, además de ellos, la esperanza y el miedo, resultan ser más útiles que dañosos; por tanto, supuesto que es inevitable que los hombres pequen, más vale que pequen en esta materia» (*Ética*, IV, 44, escol.). Aquí

1981, cuya traducción francesa en PUF (1982) contiene interesantes prefacios de Deleuze, Matheron y Macheray. Aparte de su discutible hipótesis sobre la evolución de Espinosa, desde un inmanentismo panteísta y naturalista de corte renacentista a una ontología concebida como constitución materialista y práctica de lo real, lo fundamental de su aportación consiste en su visión de la ontología espinosista como construcción y producción de una práctica colectiva y revolucionaria, como rechazo frontal de la crisis barroca y de la utopía del mercado autorregulado y como invitación a una política de resistencia lúcida y radical.

⁵¹ - Cf. Matheron, *op. cit.*, pp. 432-433.

Espinosa no muestra tanto los límites de su democratismo, como afirma Vidal Peña, como una cierta resignación ante una situación de hecho; pero su optimismo es visible, sin embargo, al final del escolio citado, donde reafirma su convicción de que incluso estas pasiones, al permitir una cierta unificación, aunque sea exterior, de los individuos, permiten a éstos ser conducidos a una vida racional: «pues en realidad, quienes están sujetos a esos afectos pueden ser conducidos con mucha mayor facilidad que los otros para que, a fin de cuentas, vivan bajo la guía de la razón, esto es, sean libres y disfruten de una vida feliz». Es posible, pues, incluso a partir del estado teocrático, conseguir la libertad; pero para ello debemos pasar a los otros regímenes políticos que Matheron agrupa como diversas formas del Estado liberal, denominación discutible, sobre todo al referirla a la democracia, si por liberalismo se entiende el liberalismo político clásico y no un régimen que permita la verdadera libertad del sabio, que no es ya un Estado liberal, porque supone la concordancia de los individuos entre sí, no accidental y externamente, como sucede en el Estado liberal unificado por el mercado, sino interna y necesariamente, como sucede en el Estado ideal unificado por la razón, ámbito de acuerdo universal entre los individuos.

El último tipo de pasiones (activas) constituye el motor esencial del proceso de liberación y se despliega esencialmente, aunque no de manera exclusiva, en los Estados ideales y, especialmente, en la democracia; estas pasiones son el contento de sí mismo, la gloria y la ambición de gloria. «El contento de sí mismo es la alegría que surge de la consideración que el hombre efectúa de sí mismo y de su potencia de obrar» y «es lo más alto que podemos esperar» (*Ética*, IV, 52). Por su parte, la gloria es definida por Espinosa como «una alegría acompañada por la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás» (Definición XXX de los afectos en la parte III). Los motores que nos llevan a los estados ideales son las alegrías relacionadas con nosotros mismos y el eco positivo que nuestras acciones producen en los demás. Sólo el despliegue de nuestro poder y su coordinación con el poder de los demás nos lleva a la perfección, lo que supone un rechazo absoluto y radical de toda ética ascética basada en la renuncia, la mortificación y el repliegue fuera de la ciudad y de la política. De esta manera Espinosa se sitúa fuera de la tradición cristiana y especialmente de la católica; pero también de la estoica e incluso de la epicúrea, que buscan en el alejamiento de la polis y en la retirada al jardín interior privado el camino hacia la perfección y la

felicidad. No vamos a analizar los regímenes políticos ideales que Espinosa propone en el *Tratado Político*, trabajo efectuado ya brillantemente por Matheron, Negri y Peña Echeverría, entre otros, pero sí quisiéramos recoger de sus conclusiones que la democracia no es sólo el régimen político más perfecto, sino que se podría decir que está en la base de todos los demás como su condición de posibilidad y su fundamento, ya que es la expresión misma del pacto constitutivo de la sociedad, según el cual cada individuo mantiene su derecho natural que coincide con su poder y su esencia, aunque lo coordine con los poderes de los demás en un individuo compuesto *o multitud* que ve constituida su soberanía como la suma de los poderes de sus miembros.

La Democracia como forma de gobierno sólo se ve sobrepasada por lo que Peña Echeverría denomina una «utopía metapolítica», que sería la «comunidad de sabios» presente ya en el juvenil *Tratado de la reforma del entendimiento*, y que se despliega en la *Ética* como culmen del desarrollo ético humano y cumplimiento absoluto de la libertad sin restos de servidumbre. Esta comunidad de sabios no sería un Estado, ya que no necesitaría de la coacción, lo que supone la coincidencia del interés individual y el colectivo, así como un ajuste automático entre todos los individuos y unas relaciones que más que de intercambio serían de amistad.⁵²

Como conclusión, podemos destacar el raro equilibrio que encuentra Espinosa entre realismo y utopía en sus propuestas éticas y políticas: 1) aceptando, por un lado, la realidad pasional del hombre, pero abriendo estas mismas pasiones a su conversión inversión en acciones alegres que permitan el despliegue paulatino de la razón;⁵³ 2) reconociendo la necesidad de la seguridad como elemento esencial de la convivencia (y en este sentido es completamente moderno), pero no limitándose a este mínimo y exigiendo que el individuo despliegue sus posibilidades de perfección hacia virtud y la

⁵² .- Cf. Peña Echeverría, *op. cit.*, pp. 425-428.

⁵³ .- Espinosa parte de la suposición de que nuestra esencia, el deseo o *conatus*, al tender a perseverar en su ser y desarrollarlo desplegando al máximo sus potencialidades, posee un dinamismo interno, activo, que permite salir al individuo de su pasividad e ignorancia iniciales y comenzar un largo, costoso e inseguro camino que le puede conducir a la sabiduría y la libertad. Esta tendencia inicial al bien propio que constituye nuestra esencia resuena en la obra de autores de su tiempo como el ya citado Burgerdisjk que afirma también la existencia en el individuo de un «deseo innato, que se dirige sin conocimiento previo hacia el bien, y que no puede errar su objetivo, porque fluye a partir de la naturaleza de cada cosa» (*Idea phil. Moralis*, II, 5, citado por Blom, *ibíd.*, p. 82). Este elemento prerracional, pero generador de razón, que constituye la esencia del hombre es el *conatus*, la tendencia innata a conservarse y aumentar la propia potencia.

felicidad (y en esto entronca con la tradición clásica griega);⁵⁴ 3) partiendo de la existencia de los ignorantes, pero no renunciando a que todos sean sabios; 4) utilizando el Estado, incluso el teocrático, para garantizar que los individuos actúen, al menos externamente, según la razón, en el convencimiento de que esta racionalidad exterior podría ser interiorizada y contribuir al autodespliegue ético del individuo hacia la perfección; 5) situando al hombre en la naturaleza, pero explorando hasta el final las posibilidades de que disponen los cuerpos para alcanzar el máximo desarrollo posible de sus potencialidades, y 6) siendo un materialista convencido, pero que no se resigna cínicamente ante lo dado, sino que lo impulsa y transforma haciéndole cumplir sus propias leyes naturales.

Citamos la *Ética* por la traducción de Vidal Peña para Editora Nacional, Madrid, 1975.

NECESIDAD Y LIBERTAD EN LOS *COGITATA METAPHYSICA*

La cuestión de la relación entre la libertad y la necesidad en los *Cogitata* de Espinosa es una cuestión central que involucra la casi totalidad de los temas tratados en este opúsculo.⁵⁵ En efecto, dicha cuestión atañe, en la parte primera dedicada a la «Metafísica general», al central capítulo tercero que analiza el «Ser necesario, imposible, posible y contingente»; y en la parte segunda dedicada a la «Metafísica especial», a los capítulos: cuarto, «De la inmutabilidad de Dios»; séptimo, «Del entendimiento de Dios»; octavo, «De la voluntad de Dios»; noveno, «Del poder de Dios»; once, «Del concurso de Dios» y concluye en el esencial capítulo doce dedicado al estudio de la inmortalidad y libertad del alma humana.

⁵⁴ .- Sobre la oposición entre las éticas modernas y la ética clásica griega basadas, respectivamente, en una razón inerte que acepta los deseos y preferencias del individuo tal como vienen dados, y una razón «erótica» que aspira a criticar racionalmente dichos deseos y preferencias con objeto de mejorarlos y racionalizarlos, se puede consultar la excelente obra de Toni Doménech, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Crítica, Barcelona, 1989.

⁵⁵ .- Cf. P. Martinetti, «La dottrina della liberta in B. Spinoza», *Chronicon Spinozanum*, IV, 1924-1926, p. 63, donde se afirma que la doctrina de la libertad se conecta en Espinosa con las teorías más profundas de su metafísica.

El opúsculo que vamos a analizar aparece como un apéndice a la presentación que hace Espinosa de los *Principios Meta-físicos* de Descartes demostrados según el método geométrico y en el mismo, según reza el título, se propone el autor «explicar brevemente las cuestiones más difíciles que surgen tanto en la metafísica general como en la metafísica especial». En principio la cuestión no entraña problema alguno. La necesidad de instruir a un joven teólogo con el que compartía habitación llevó a Espinosa a redactar este libro que aprovechó para darse a conocer en los ámbitos intelectuales y políticos de la Holanda de su tiempo como un cartesiano ortodoxo y a la vez, gracias a la sutil subversión a que sometió al pensamiento cartesiano, para sondear cómo sería recibido un pensamiento tan radical como el suyo que ya aparecía, aunque velado, en la exposición de las doctrinas cartesianas.⁵⁶ En este proyecto global el papel de los *Cogitata* aparece también como un ejercicio de recepción crítica de la escolástica de su tiempo. La escolástica católica tradicional, la escolástica reformada y la incipiente escolástica cartesiana aparecen en los *Principia* y en los *Cogitata* utilizadas y a la vez sometidas a ciertas torsiones semánticas y sintácticas dentro de un programa retórico de presentación de un pensamiento radicalmente nuevo a través de las fórmulas clásicas de la tradición.⁵⁷ Sin embargo, no deja de presentar problemas esta interpretación aparentemente tan clara y documentada por el mismo Espinosa. En primer lugar, no es aceptable pensar que en la presentación de los *Principia* Espinosa trata con Descartes y en los *Cogitata* sólo con la escolástica, ya que en este apéndice está muy presente Descartes;⁵⁸ y, por otra parte, sería una empresa muy ardua deshacer la compleja madeja de estos escritos en los que se entremezclan hilos teóricos de diversas procedencias, pero todos tejidos y combinados por un pensamiento que ya desde su origen no se puede

⁵⁶ .- En la carta 13 a Oldenburg, Espinosa presenta la publicación del libro como un intento de conseguir que las más altas autoridades de la república se interesen por su filosofía y manifiesten el deseo de conocer sus opiniones propias, de manera que éstas puedan ser expresadas sin problemas legales (Cf. Espinosa, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 140-141). No deja de ser curioso que ni siquiera en la muy libre Holanda de la época era posible la libre exposición de las ideas filosóficas, debido principalmente a la influencia política del clero calvinista y a la influencia en la comunidad hebrea, la Nación, del poder de los rabinos.

⁵⁷ .- Sobre las estrategias textuales empleadas por Espinosa en su presentación de los *Principios* cartesianos se puede ver mi trabajo «La recepción espinosista de la ontología cartesiana» presentado en el coloquio celebrado en la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa en noviembre de 1996 sobre *Descartes, Leibniz e a Modernidade*.

⁵⁸ .- Cf. R. Schneff, «Freiheit und Notwendigkeit in den *Cogitata Metaphysica*» en E. Balibar, H. Seidel y M. Walter (eds.), *Freiheit und Notwendigkeit*, Königshensen & Neumann, Würzburg, 1994, p. 23.

reducir a sus múltiples componentes, ya que la estructura propia del mismo transforma y subvierte el significado original de las nociones empleadas para constituirlo.⁵⁹

Antes de referirnos al tratamiento de la cuestión de la libertad y la necesidad en los *Cogitata* vamos a referirnos brevemente al tratamiento de dicha cuestión en el análisis que lleva a cabo de los *Principia* de Descartes en el mismo libro. En relación con la cuestión de la voluntad y el libre albedrío, Espinosa, según Me-yer, el autor del prólogo de este opúsculo, 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 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 es 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. R. Misrahi ha destacado el rechazo espinosiano de la idea misma de facultad «en tanto que extrapolación abstracta y cosificante de las únicas realidades efectivamente dadas»: las ideas singulares, y en especial el rechazo del entendimiento y de la voluntad como algo distinto de las voliciones o las intelecciones singulares.⁶⁰

El propio Espinosa, en el escolio de la proposición 15 de la primera parte de los *Principia*, 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

⁵⁹ .- Algunos autores han considerado los CM como un momento intermedio en el desarrollo del pensamiento de Espinosa, que se distingue tanto del de Descartes como del pensamiento del propio Espinosa en su madurez, es decir, el de la *Ética*. Estas diferencias se refieren a las temáticas siguientes: la identidad de la voluntad y el entendimiento divinos; la necesidad de todas las cosas; el carácter moral de Dios, anterior a la creación; y la relación que hay entre Dios y las criaturas (Cf. Ch. Huenemann, «The Middle Spinoza» en O. Koistinene y J. Biro [eds.], *Spinoza. Metaphysical Titanes*, Oxford Univ. Press, 2002, pp. 210-220).

⁶⁰ .- Cf. R. Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Les empêcheurs de penser en rond, París, 1992, pp. 28-33.

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 aquella 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 determinen 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 preordenó 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*».

Una vez recordado el planteamiento de la cuestión en los *Principios* pasemos al análisis de la misma en los *Cogitata*. Empecemos por la idea de necesidad que aparece en esta obra inicial y que se mantendrá prácticamente intacta hasta la *Ética* y en la cual se combinan, como no han dejado de señalar numerosos autores, las nociones lógicas y física de necesidad.⁶¹ Esta identificación entre ambos tipos de necesidad, la lógica y la natural, sólo es compatible con una interpretación necesitarista de la idea cartesiana del Dios que crea libremente las verdades eternas, de manera tal que una vez creadas dichas verdades de una determinada manera Dios mismo queda constreñido por ellas y no las puede cambiar, lo cual no significa que exista un orden de perfección y necesidad exterior al propio Dios, a manera del destino estoico, que se le imponga. La necesidad puede decirse *con respecto a la esencia* o *con respecto a la causa*. Respecto a la esencia sólo Dios es necesario, ya que su esencia entraña la existencia, mientras que las cosas, en cambio, sólo pueden ser necesarias respecto a la causa. Sin embargo, esta primera distinción se ve complicada en Espinosa, ya que a continuación distingue la necesidad en relación con la causa en *interna* o debida a «la fuerza de su esencia» y *externa* o «fuerza del decreto divino». El concepto de *causa sui* hace que la esencia de Dios actúe como su causa interna, mientras que el resto de las cosas necesitan el decreto divino para poder existir al ser éste «la única causa externa de las cosas», con lo cual en realidad todas las cosas son necesarias por su causa que en el caso de Dios coincide con

⁶¹ .- Cf. M.E. Escribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel seicento*, Franco Angeli, Milán, 1988, p. 100.

su esencia o naturaleza y es, por tanto, una causa interna, y en el caso de las demás cosas es el decreto de Dios que actúa como causa externa de las mismas. Para Wolfson la noción espinosiana de *causa sui* se relaciona con la idea escolástica de «existencia necesaria» y como ella es meramente negativa, es decir, expresa la carencia de causa.⁶² No nos parece adecuada esta interpretación ya que pensamos que la expresión espinosiana alude más bien al carácter autoproductivo y autoconstituyente de la Substancia, que no necesita nada externo a sí para ser y ser comprendida, es decir, en los niveles ontológico y epistemológico. J. Freudenthal relaciona lo necesario respecto a la esencia y lo necesario respecto a la causa con la distinción que hace Heereboord entre necesidad interna «según la cual la cosa es necesaria debido a su naturaleza o a causa de su principio interno» y necesidad externa «cuando la cosa es necesaria debido a una hipótesis externa o condición».⁶³ Pero, según lo apuntado antes, la distinción de Heereboord se aplicaría más bien a las dos clases de lo necesario según la causa de Espinosa. Y además la causalidad externa del filósofo de Leyden tiene un matiz logicista que no está tan marcado en Espinosa. Heereboord divide a su vez la necesidad *interna* en *absoluta*, cuando «su opuesto implica contradicción», o *relativa (secundum quid)*, si su opuesto no implica contradicción; y la necesidad *externa* o *hipotética* en según la causa, según los antecedentes o según la existencia o el acto. La necesidad hipotética según la causa lo es según la causa eficiente o la final, ya que las causas formal y material son principios internos de las cosas. La necesidad externa por hipótesis de los antecedentes puede decirse de los decretos, la presciencia o la predestinación divina. La necesidad externa o por hipótesis debida a la existencia o al acto es la que tiene una cosa que, al existir, existe de forma necesaria.⁶⁴ Espinosa simplifica esta división rechazando la necesidad interna relativa, ya que para él las cosas son necesarias o imposibles; así como la necesidad hipotética según la causa final, por su rechazo de toda teleología finalista;⁶⁵ por otra parte, identifica la necesidad hipotética según la causa eficiente con la necesidad hipotética según los antecedentes, ya que para él la causa última de todas

⁶² .- Cf. H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latest Processes of His Reasoning*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), 1974, p. 127.

⁶³ .- Cf. J. Freudenthal, «Spinoza und die Scholastik», en *Philosophische Aufsätze*, Ed. Zeller, p. 109, y A. Heereboord, *Meletemata Philosophica*, Leyden, 1659, vol. I, dis. X\TI, p. 62.

⁶⁴ .- Cf. Heereboord, *op. cit.*, pp. 62-63.

⁶⁵ .- En su rechazo de todo designio en la creación divina Espinosa se sitúa del lado de Aristóteles frente a Maimónides. Cf. de este último, *Guía de perplejos*, parte H, cap. 19 y 20, especialmente pp. 284-285 de la edición de Trotta, Madrid, 1994.

las cosas es el decreto divino que identifica con la presciencia y la predestinación; por último, para Espinosa la necesidad externa debida a la existencia o al acto es más fuerte que en Heereboord ya que para el primero una cosa no se limita a existir de forma necesaria una vez que existe de hecho, sino que su existencia está siempre determinada desde el principio. Por lo anterior no podemos estar de acuerdo con Di Vona cuando éste interpreta la necesidad de forma no unívoca según se aplique a Dios o a las cosas naturales.⁶⁶ La contingencia de éstas sólo es posible para un Dios que hubiera podido no crearlas, pero el Dios espinosista crea de forma necesaria (a pesar de ciertas vacilaciones voluntaristas presentes en estos textos debido a un insuficiente distanciamiento de las tesis cartesianas y escolásticas en general) y no puede ir contra sus propios decretos. Por lo tanto, la misma necesidad que tiene el creador la tienen sus criaturas. La única diferencia subyace en que la necesidad de Dios es interna, proviene de su sola esencia o naturaleza, y la necesidad de las criaturas es externa, proviene del decreto de Dios y la necesidad de dicho decreto se transmite íntegramente a cada cosa borrando de esta manera su contingencia, que sólo sería posible en un Dios trascendente e independiente de su propia creación, cosa que no le sucede al Dios espinosista, que por su identificación con la Naturaleza es causa inmanente de las cosas. Lo anterior no impide que las cosas creadas no tengan, por sí mismas, ninguna necesidad, ya que dependen en su existencia y su esencia de Dios, en tanto que su causa. La esencia de las cosas creadas depende de «las leyes eternas de la naturaleza», mientras que su existencia lo hace de «la serie y el orden de las causas».

En cuanto a lo posible y lo contingente, para Espinosa no son afecciones de las cosas, como lo necesario y lo imposible, sino meros «defectos de nuestro entendimiento», que define como sigue:

Una cosa se dice posible cuando entendemos su causa eficiente, pero ignoramos si esta causa está determinada... En cambio, si nos fijamos en la esencia de la cosa, sin más, y no en su causa, la llamaremos contingente; es decir, que la consideraremos como algo intermedio, por así decirlo, entre Dios y la quimera, puesto que no hallamos en su esencia ni

⁶⁶.- Cf. P. di Vona, *Studi suU'ontologia di Spinoza*, vol. II, La Nuova Italia Editrice, Florencia, 1969, pp. 173-176.

la necesidad de existencia, como en la esencia divina, ni tampoco la contradicción o imposibilidad como en la quimera.⁶⁷

La posibilidad, pues, se refiere al orden de la existencia, es decir, al orden causal de la naturaleza; mientras que la contingencia se refiere al orden de las esencias, es decir, al de las leyes de la naturaleza. Pero ambos términos expresan «deficiencias de nuestra percepción y no algo real»⁶⁸ y, en realidad, si comprendemos el orden último de las cosas tal como ha sido fijado por Dios, la misma necesidad que se da en el orden de las esencias se da en el orden de las existencias, ya que ambos órdenes dependen del decreto o voluntad determinada de Dios, como nos dice una nota de la traducción holandesa del texto.

Frente a lo que afirman los defensores de todas las escolásticas presentes en su época, para Espinosa no hay nada que pueda denominarse *contingente real*, ya que ninguna cosa creada ni existe ni actúa por su propia fuerza, sino que depende en todo momento de Dios, que la procrea a cada instante con su concurso. Lo que implica que todo depende del decreto y la voluntad divina, y además, en Dios no hay ni puede haber cambio ninguno por su constancia, y lo que Dios produjo lo decretó *ab aeterno* con una necesidad que se transmite también *ab ae-temo* a las cosas creadas. Y esta creación *ab aeterno* es necesaria y no puede ser de ningún otro modo, porque en la eternidad no hay antes ni después, y, por lo tanto, Dios no existió antes de sus propios decretos de manera que pudiera decretar otra cosa de la que realmente decretó. Por todo lo anterior, para Espinosa, no se puede decir que las cosas creadas sean contingentes.⁶⁹ Por su parte, Heereboord afirma que las criaturas se llaman contingentes *in existendo* porque podrían no existir, con lo que se aproxima a la noción espinosiana de posible. Lo contingente es lo mutable, por oposición a lo necesario, que es lo inmutable, lo que no puede ser de otra manera. Se divide la contingencia en igual y desigual, indefinida y definida, en intrínseca y extrínseca y se afirma que la contingencia *in essendo* sólo afecta a las cosas creadas, pudiendo Dios actuar de forma contingente al ser libre para actuar o no, es decir, que podría ser contingente *in causando*. También se puede dividir la contingencia

⁶⁷.- Cf. Espinosa, *Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 1988, p. 240.

⁶⁸.- Lo posible y lo contingente no son nada real, sino simples conceptos subjetivos, más «seres de la imaginación» que entes de razón, como nos recuerda M. Gueroult, *Spinoza. I: Dien*, Aubier, París, 1968, p. 368. Por el contrario, lo necesario es propio de Dios, y lo imposible, una mera nada inexistente.

⁶⁹.- Cf. Espinosa, *Pensamientos...*, ya citado, pp. 240-241.

en reflexiva (*consulta*) y fortuita, de las cuales se llama *libertad* a la causa libre que actúa a partir de sí, *fortuna* a la causa accidental que actúa libremente y *caso* o *destino* a la causa accidental que actúa de forma necesaria. Heerebord concluye planteando que si Dios actuara de forma necesaria *ad extra*, no se daría en la naturaleza la contingencia, ya que en tanto que causa primera ejercería un influjo tan poderoso sobre las causas segundas que las determinaría de tal forma que eliminaría toda contingencia y toda indiferencia, y ésta va a ser precisamente la posición de Espinosa.⁷⁰

En la parte II referida a la metafísica especial, Espinosa plantea su postura acerca de una serie de conceptos que utiliza aquí como la duración o eternidad de Dios, su decreto, su voluntad, su concurso, etc., los cuales vamos a tratar a continuación. En primer lugar, nuestro filósofo afirma, contra los socinianos y ar-minianos, en el capítulo 1 de esta segunda parte, que a Dios no le corresponde duración, ya que la duración es una afección de la existencia y no de la esencia y como ambas coinciden en Dios, no le podemos atribuir duración alguna. Respecto a las cosas creadas que sólo existen por la fuerza o esencia de Dios, su existencia futura no depende tanto de su existencia actual como de la esencia de Dios, que es inmutable y muy constante, sin cambio alguno. Las cosas creadas en cada momento tienen su existencia actual pero carecen de la existencia futura, que se debe a la procreación constante de Dios. En cambio, su esencia está en el entendimiento de Dios continuamente. Por otra parte, a Dios no le podemos atribuir una existencia futura distinta de la que ya disfruta actualmente ya que dicha existencia se identifica con su esencia y es tan eterna como ésta. A esta existencia infinita se la denomina eternidad. Heerebord define la eternidad como «lo que siempre dura», «lo siempre existente», y analiza la conocida definición de Boecio: «vida interminable toda simultánea y con posesión perfecta», que explica de la siguiente manera: «duración siempre presente, sin principio ni fin, carente de anterior y posterior, perfecta al no carecer de nada, instante permanente y perpetuo». Si el ahora (*nunc*) que fluye constituye el tiempo, el «ahora permanente constituye la eternidad». Se puede comprobar una fluctuación en la noción de eternidad entre una duración sin fin y un instante

⁷⁰ .- Cf. Heerebord, *op. cit.*, vol. I, XVm, pp. 64-67.

simultáneo que acoge toda posible duración pero que estaría fuera de la misma. Por otra parte, el filósofo de Leyden hace derivar la eternidad de Dios de su inmutabilidad.⁷¹

Dando un paso más podemos decir que, para Espinosa, que Dios sea infinito e inmenso sólo se puede entender en el sentido de que «no existe ningún ser por el que pueda ser limitada la perfección de Dios» y su omnipresencia en el sentido de que Dios a través de su esencia, que coincide con su poder, crea y conserva continuamente a las cosas. Para Heereboord, por su parte, inmenso es lo que no tiene medida, como infinito es lo que no tiene fines, ni límites, ni término. Dios es inmenso e infinito significa que está en todas las cosas, que es ubicuo, en el sentido en que es el «agente universal». Su ubicuidad se deriva de su inmutabilidad, de su eternidad y de su infinidad y perfección. Pero la ubicuidad de Dios no es local ni circunscrita, sino que es repleta, indivisible, ilocal, inextensa, sin mezcla alguna con las cosas. Su inmensidad es omnipresencia por esencia, presencia y potencia.⁷² Esta triple distinción es rechazada por Espinosa, para el que la esencia y la potencia de Dios coinciden y a las mismas se debe su presencia permanente, en tanto que procreador continuo, en cada cosa creada. En cambio, para los arminianos, que distinguen entre el entendimiento, la voluntad y la potencia de Dios en relación con su esencia, la presencia de la potencia excluye la presencia de la esencia divina.⁷³

De igual manera, la inmutabilidad de Dios, de su decreto y de su poder es la base de la necesidad de las cosas creadas. Dios no puede cambiar ni por una causa exterior a él, como vimos por su infinitud e inmensidad, ni por sí mismo, ya que todo cambio debido a uno mismo tiende a alcanzar un estado superior de perfección y esto no es posible para Dios que es perfectísimo. Para Heereboord, la inmutabilidad de Dios niega toda mutación, todo movimiento o variación, tanto interior como exterior, por lo que es no generable ni corruptible, no creable ni aniquilable, no aumentable ni disminuíble, ni alterable, ni móvil en sentido local, ni cambiabile en su entendimiento o voluntad o en su potencia, hábitos o acciones. La inmutabilidad de Dios se deriva de que no tiene principio y, por lo tanto, su substancia es incorruptible; de que es acto puro sin mezcla de potencia, ni propia, ni debida a otro; de que no puede alcanzar un estado

⁷¹ .- Cf. Heereboord, *op. cit.*, vol I, XXV, pp. 93-96.

⁷² .- Cf. Heereboord, *op. cit.*, vol. I, XXVH, pp. 100-103.

⁷³ .- Cf. Escribano, *op. cit.*, p. 189.

más perfecto del que tiene ni empeorar el mismo (argumento retomado por Espinosa); y de que es simple.⁷⁴

Para Espinosa —y en esto se opone a los socinianos que distinguen la esencia de la potencia divina—, la vida, el entendimiento y la voluntad de Dios coinciden con su poder o fuerza, con el que persevera en su ser, de manera que el objeto de la ciencia de Dios no son las cosas creadas sino Dios mismo. Las cosas exteriores a Dios son determinadas por el entendimiento divino y sus ideas y esencias son parte de dicho entendimiento divino, y no pueden ser por tanto anteriores al mismo. Respecto al conocimiento de las cosas contingentes, problema aristotélico retomado en la Edad Media, Espinosa rechaza que las cosas sean en sí mismas y por su naturaleza, o necesarias, o imposibles o contingentes, y por lo tanto, dado que la contingencia es un defecto de nuestro entendimiento y no algo real en las cosas mismas no se plantea que Dios conozca las cosas contingentes de forma contingente y que no sepa si se dan o no, ya que si lo conociera con certeza no serían contingentes y existirían o no con certeza. Tampoco se puede admitir que Dios conozca las cosas contingentes a partir de las circunstancias debido a su larga experiencia. Todos estos errores vienen del antropomorfismo que toma el entendimiento divino como si fuera humano, sometido al razonamiento y a la experiencia, y no fuera una visión simultánea del conjunto del tiempo. Dios sólo se conoce a sí mismo y las cosas en tanto que dependen de él; por lo tanto, Dios no conoce las cosas que no son realmente, como los errores o los pecados sino en tanto que se encuentran en la mente humana. Por otra parte y frente al criterio de algunos aristotélicos, Dios conoce las cosas singulares y en cambio los universales, que son sólo entes de razón, los conoce exclusivamente a través de su existencia en las mentes humanas, pero no en sí mismos, ya que no son seres reales.

Respecto al conocimiento de las cosas creadas, al final del capítulo Espinosa parece contradecirse al hacer una concesión al voluntarismo cartesiano y nominalista distinguiendo entre el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y el conocimiento de las cosas creadas, ya que mientras que dichas cosas podrían haber sido de otra manera, esta posibilidad no se da respecto a sí mismo por su propia constancia e inmutabilidad. Pero al afirmar a continuación que la idea o decreto divino sobre la naturaleza naturada

⁷⁴ .- Cf. Heereboord, vol. I, XXVI, pp. 96-100.

es uno solo y que el concurso con el que conserva las cosas singulares es el mismo para todas, parece afirmar que no es posible que las cosas sean de otra manera que como son, ya que lo contrario implicaría una anterioridad —temporal y ontológica— de Dios respecto a sus propios decretos que antes vimos era imposible. Si Dios hubiera hecho las cosas de otra manera, también tendría que habernos dado un entendimiento distinto, dado que la Naturaleza en su conjunto es un único ser y el hombre es una parte de dicho conjunto que tiene que estar en consonancia con las demás, como dirá Espinosa en el siguiente capítulo.

Para Heereboord, por su parte, la ciencia divina es un conocimiento cierto y evidente que coincide con su esencia. Por lo tanto el objeto primario de la ciencia de Dios es su propia esencia, mientras que las cosas creadas son objeto secundario del conocimiento divino. El objeto de la ciencia divina puede ser positivo, si se refiere a un ente real, o negativo, si tiene por objeto no entes, es decir, seres ficticios o imposibles o seres simplemente posibles, que actualmente no son seres. Para el filósofo de Leyden, al contrario que para Espinosa, Dios conoce tanto a los seres universales como a los singulares, a los materiales como a los inmateriales, debido a que la esencia de Dios es representativa, es decir, conoce por su esencia a todos los seres. De igual manera, Dios conoce las cosas futuras como las pasadas y presentes, las necesarias como las contingentes (la posición de Espinosa respecto al conocimiento de las cosas contingentes está explicada anteriormente). Respecto a las cosas posibles, aun las que nunca se producirán, Dios las conoce también, cosa completamente absurda para Espinosa, para el que la mera posibilidad no es algo que pertenezca a las cosas, sino que es un mero defecto de nuestro entendimiento. Dios conoce lo imposible a partir de lo posible mediante un acto negativo, para Heereboord, mientras que para Espinosa la noción de imposible se deriva de lo necesario y no de lo posible. Respecto al conocimiento de los entes de razón y de los males, tanto físicos como morales, que son objetos de la ciencia divina en tanto que privaciones de la bondad y son conocidos a partir de la forma de la bondad como su negación, para Heereboord, ya vimos cómo los conocía Dios, según la opinión de Espinosa.⁷⁵

⁷⁵ .- Cf. Heereboord, *op. cit.*, vol. I, XXIX, XXX, pp. 107-110 y 110-114.

En el capítulo 8 de la parte II, Espinosa aborda la cuestión de la voluntad de Dios de la que afirma que no sabe cómo se distingue del entendimiento y de la esencia de Dios es una de las fintas que lleva a cabo en el texto y mediante las cuales finge aceptar las divisiones escolásticas, las cuales ha rechazado ya en numerosas ocasiones, ya que a continuación reafirma la coincidencia de la voluntad y el poder de Dios con su entendimiento. «Dios no sólo decretó que las cosas existirían, sino que existirían con tal naturaleza...». Respecto a la cuestión de por qué son castigados los impíos que actúan por su naturaleza y, por tanto, según el divino decreto, Espinosa responde que también se debe al divino decreto que sean castigados, retomando un argumento estoico. Que el castigo de los malvados no depende de su responsabilidad en él se explica de la misma manera según la cual uno se defiende de las serpientes venenosas a pesar de que actúan según su naturaleza y no son responsables. Se castiga a los malvados no porque sean responsables de su mal, sino porque son dañosos para los demás. A su vez, Heereboord entiende por voluntad «la inclinación y propensión hacia cualquier cosa buena que el entendimiento pueda concebir». A veces se entiende por voluntad la substancia del que quiere y a veces los actos o voliciones (esta será la posición de Espinosa que rechaza la idea de que la voluntad sea una facultad específica del alma distinta de su esencia). Para el filósofo de Leyden (como para nuestro filósofo) en Dios la voluntad coincide con la esencia, de manera que el querer divino es lo mismo que su ser. El objeto primario, principal e inmediato de la voluntad divina es su propia bondad, que ama de forma necesaria y el secundario, menos principal y mediado, son las criaturas, a las que ama en tanto que existentes, y por tanto, en tanto que él mismo es causa de la bondad de las mismas. Querer y no querer es en Dios lo mismo que amar y odiar las cosas existentes y decretar la existencia o no existencia de las cosas futuras. El querer de Dios puede ser *efectivo*, cuando decreta que algo se haga y por lo tanto es causa eficiente de dicha decisión, o *permisivo*, cuando se limita a permitir que algo suceda, de lo cual no es, pues, causa eficiente. El primer querer se refiere a las cosas buenas de las que Dios es causa eficiente, y el segundo, el meramente permisivo, es el que se refiere a los actos malos que carecen de verdadera realidad, y, por lo tanto, no son causados por Dios.⁷⁶

⁷⁶.- Cf. Heereboord, *op. cit.*, vol. I, XXHI y XXIV, pp. 85-89 y 89-92.

En el capítulo 9 se trata del poder de Dios reafirmando que todas las cosas dependen totalmente del decreto de Dios y que no hay cosas que sean por sí mismas posibles, o necesarias o imposibles, lo que implicaría que la omnipotencia se refiere sólo a las posibles. Al contrario, «todas las cosas son necesarias respecto al decreto de Dios, y no unas en sí mismas y otras respecto a ese decreto». Los hombres que distinguen por su ignorancia la necesidad de las propiedades matemáticas de los acontecimientos humanos si «entendieran claramente todo el orden de la naturaleza, hallarían todas las cosas tan necesarias como las que se estudian en matemáticas». El poder de Dios es *absoluto* cuando nos referimos a su omnipotencia sin atender a sus decretos, mientras que es *ordenado* en cuanto atendemos a dichos decretos. El poder de Dios es *ordinario* o *extraordinario*, cuando parece ir más allá o en contra de la naturaleza como en los milagros. Aquí Espinosa vuelve a estar prudente y aunque para su doctrina no hay poder extraordinario de Dios, deja la cuestión a los teólogos. Para Heereboord la ciencia, la voluntad y la potencia de Dios, no son diversas como en nosotros y la potencia en Dios se entiende no como dominio o autoridad sino como fuerza, como «la virtud de producir efectos»; puede ser *activa* cuando es principio de transformación en otro en tanto que es otro, o *pasiva* cuando es principio de transformación por otro, en tanto que es otro. La potencia de Dios es siempre activa y coincide con su acto, está siempre en acto. La potencia de Dios que es *ab aeterno* inmanente produce efectos *ad extra* en el tiempo y la duración. La potencia de Dios es infinita, es omnipotencia y sólo está limitada por ciertas clases de imposibilidad. Lo imposible puede ser *simpliciter*, aquel que ningún agente, ni Dios mismo, puede hacer, o *relativo*, que no puede ser hecho por ningún agente natural. Lo imposible según la naturaleza o lo imposible para nuestro intelecto sí cae bajo el poder de Dios, pero lo imposible según el tiempo, por ejemplo, que el pasado no sea, o lo imposible según *disciplina*, por ejemplo, que dos contradictorios sean verdaderos al mismo tiempo, no pueden ser realizados ni siquiera por Dios, ya que eso supondría ir contra sus propios decretos. Por lo anterior, para Heereboord el verdadero objeto de la potencia divina son las cosas posibles y además Dios es libre respecto a ellas ya que podría hacer otras cosas que las que hace debido a que actúa libremente y no por necesidad natural.⁷⁷

⁷⁷ .- Cf. Heereboord, *op. cit.*, vol. I, XXII, pp. 82-85 y vol. II, XLI y XLII, pp. 317-319 y 320-322.

El capítulo 10 trata de la creación, que para Espinosa no se produce a partir de la nada, ya que esto hace suponer que la nada era algo previo a la propia creación. Tampoco existió tiempo o duración anterior a la creación, sino que el tiempo fue creado con las cosas y no es más que una manera de pensar y ordenar dichas cosas, por lo que no es independiente y mucho menos anterior a las cosas mismas.

La última noción implicada en lo anterior es la de concurso, que para Espinosa se basa no tanto en la conservación de las cosas como en la creación continua de las mismas, ya que nada hay en ellas que pueda hacerlas pasar de su existencia actual a una existencia futura sin el concurso divino. Los escolásticos, y Heereboord retoma sus posiciones, habían planteado la cuestión del concurso divino en relación a si las causas segundas eran suficientes por sí mismas para llevar a cabo sus propias acciones o si requerían del auxilio constante de la causa primera. Para el filósofo de Leyden, Dios concurre en las operaciones de las causas segundas de manera inmediata e influye en todas las acciones de las criaturas y, por lo tanto, Dios es causa inmediata, principal y total de las acciones y efectos de las causas segundas. En el caso de los humanos, Dios no sólo actúa conservando o permitiendo, sino que concurre a sus acciones, incluso las malas, en tanto que acciones, permitiendo su maldad y facilitando su bondad a través del influjo especial de la gracia. El concurso puede ser *físico*, cuando Dios actúa de forma eficaz con un influjo positivo y real en la acción de la causa segunda; o *moral*, cuando se limita a actuar persuadiendo o disuadiendo. Puede ser también *predeterminante o previo*, o *concomitante o simultáneo*. Heereboord se decanta por el concurso predeterminante y previo, en la línea de Bañez y frente a los jesuitas y molinistas, punto en el que está de acuerdo con Espinosa.⁷⁸

Algunos autores han pensado que la contingencia de los seres creados es necesaria para que se pueda dar la libertad humana, pero Espinosa no es de esa opinión y afirma a la vez la necesidad ontológica más radical junto al mantenimiento de la libertad del alma humana, aunque confiesa, siguiendo a Descartes, que la conciliación entre la predestinación divina y la libertad de nuestro albedrío es una cuestión que atañe

⁷⁸ .- Cf. Heereboord, *op. cit.*, vol. I, VTÍ, VII, IX, X, y XI, pp. 27-44. Respecto a las polémicas de la segunda escolástica sobre la gracia (*de auxiliis*) se puede consultar mi trabajo «Necesidad y libertad en Espinosa a la luz de la Escolástica tardía española» en A. Domínguez (ed.), *Spinozfl v España*, Ediciones Univ. Castilla-La Mancha, Cuenca, 1994, pp. 147-154, retomado en este libro en una versión corregida y aumentada.

a la teología y no a la filosofía y que además supera la capacidad de nuestro entendimiento: «ningún hombre quiere o ejecuta nada, fuera de lo que Dios decretó *ab aeterno* que quisiera o ejecutara. Cómo, sin embargo, pueda tener lugar ese concurso sin menoscabo de la libertad humana, es algo que supera nuestra capacidad».⁷⁹ El alma humana es libre, pero nuestro autor, al contrario que muchos escolásticos, especialmente los jesuitas y molinistas, no entiende esta libertad como *indiferencia*. Para Espinosa la voluntad no es tanto una facultad del alma como la propia alma en tanto que es capaz de producir como causa suficiente voliciones, es decir, actos que no admiten una causa distinta y exterior a la propia alma. El que el ejemplo del asno de Buridán sea absurdo para un hombre nos indica que el alma humana es capaz de determinarse a sí misma, sin ninguna causa exterior que la determine, e incluso cuando las determinaciones exteriores se anulan entre sí debido a su simetría, como en el caso citado. El alma humana es libre ya que a pesar de las posibles determinaciones que las cosas exteriores ejerzan sobre ella, dichas determinaciones no son coacciones.

La identificación que lleva a cabo Espinosa entre el entendimiento y la voluntad hace que rechace la idea de que es posible para la voluntad querer contra el último dictamen del entendimiento, ya que la voluntad consiste en afirmar que algo es bueno, lo que conlleva necesariamente quererlo. No es posible para Espinosa apetecer algo sin haberlo considerado antes bueno, por lo tanto entender algo como bueno y no apetecerlo es imposible ya que sería tanto como querer y no querer a la vez. El alma puede querer lo malo, pero sólo en tanto que lo juzga bueno, y por lo tanto no puede «apetecer el mal, percibido como tal» ya que para Espinosa percibir el mal conlleva necesariamente el aborrecerlo. Por otra parte, Espinosa tampoco acepta que la voluntad «por sí misma y por su propia naturaleza, sea indeterminada» y que por lo tanto tenga que recibir su determinación de las cosas exteriores, sino al contrario, la voluntad tiene capacidad para determinarse a sí misma, como vimos en el ejemplo de Buridán, porque no es nada distinto del alma misma. Aquí Espinosa rebate los argumentos de Heereboord, para el que la voluntad no es el alma misma, sino «algo distinto, exterior o interior a ella», una tabla rasa que puede recibir cualquier impresión, o un peso en equilibrio que puede ser empujado hacia un lugar u otro según los empujes de las cosas exteriores que sobre él

⁷⁹ .- Cf. *Pensamientos...*, p. 242.

incidan. Espinosa identifica la voluntad con el alma, la cual según la doctrina cartesiana no es más que una cosa pensante que afirma y niega. Por ello no hace falta acudir a cosas exteriores que determinen al alma a pensar, es decir, a afirmar y negar, cuando lo puede hacer por su propia naturaleza. Aún más, si el alma por sí misma y su naturaleza estuviera determinada a sólo afirmar, no podría negar por mucha determinación exterior que tuviera, y lo mismo si estuviera por su naturaleza determinada a sólo negar; pero como tiene poder para hacer ambas cosas por su propia naturaleza, lo podrá hacer sin ayuda de ninguna otra cosa.

Si se entiende por voluntad una cosa despojada de todo pensamiento, concedo que la voluntad esté, por su naturaleza indeterminada, pero niego que la voluntad sea algo carente de todo pensamiento, sino que afirmo, por el contrario, que es pensamiento, es decir, un poder de hacer ambas cosas, a saber, afirmar y negar, el cual no es otra cosa que una causa suficiente para las dos cosas. Y niego, además, que, si la voluntad estuviera indeterminada, es decir, privada de todo pensamiento, alguna otra causa ocasional, excepto Dios con su infinito poder creador, pudiera determinarla. Concebir una cosa pensante sin ningún pensamiento es, en efecto, lo mismo que pretender concebir una cosa extensa sin extensión.⁸⁰

Como vemos en el fragmento anterior, en esta obra el estilo de Espinosa está completamente calcado de la retórica escolástica y de sus modos de razonamiento y exposición. La crítica a Heereboord utiliza el estilo de éste.

Concluimos destacando la manera magistral en la que Espinosa retoma las problemáticas metafísicas vigentes en su época, tanto en la escolástica como en el cartesianismo, las retuerce y las pone al servicio de su pensamiento propio, aquí incipiente, pero en el que ya se vislumbra la originalidad que saldrá a la luz en la *Ética*. Originalidad que, sin embargo, se aproxima más a las tesis necesitaristas y deterministas que tienen su origen en el cartesianismo o en la escolástica (tanto hebrea como árabe o

⁸⁰.- Cf. *Pensamientos...*, pp. 284-285.

cristiana),⁸¹ frente a las más voluntaristas e indeterministas de los arminianos, socinianos y molinistas de su tiempo.

FORTUNA Y *FLUCTUATIO ANIMI* EN ESPINOSA

1. La naturaleza humana para Espinosa se caracteriza —especialmente en tanto que se encuentra sometida al dominio de las pasiones que supone el primer género de conocimiento— por la sumisión al poder de las causas externas cuyas concatenaciones causales constituyen el dominio clásico de la noción de fortuna. Espinosa no tiene un concepto propio de fortuna, sino que utiliza el usual en su época, que es el resultado de la confluencia de dos tradiciones: la griega, que hace hincapié en el carácter azaroso y fortuito de la ocasión, y la cristiana, que se basa en el concurso de la acción divina en todas las acciones humanas, sin afectar, eso sí, al libre albedrío. En el Renacimiento se forja la idea moderna de fortuna como hado y como destino; es decir, como la expresión de la necesidad de las leyes naturales inexorables y como repertorio de posibilidades y ocasiones que uno puede manipular. Esta concepción de la fortuna va desde Petrarca

⁸¹.- Respecto a la influencia de la escolástica medieval, especialmente la hebrea y la musulmana en la obra de Espinosa, además de los estudios de Freudenthal ya citados, se puede consultar, aunque centrado fundamentalmente en la *Ética*, la obra de H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent Processes of his Reasoning*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), 1974, especialmente el capítulo XII del volumen primero titulado «Necessity and Purposelessness», pp. 400-440. También R. Ramón Guerrero, «Filósofos hispano-musulmanes y Spinoza: Avempace y Abentofail», en A. Domínguez, *Spinoza y España*, Ed. Universidad Castilla-La Mancha, 1994, pp. 125-132. Se ha destacado también la influencia del filósofo judío medieval Crescas sobre Espinosa (Cf. MeyerWaxman, *The Philosophy of Don Hasdai Crescas*, AMS Press, Nueva York, 1966, pp. 111-115; 130-138). Espinosa coincide con Crescas en que las cosas están representadas en el entendimiento de Dios, cuyo conocimiento de las mismas es causal y creativo y no meramente contemplativo. Además, en ambos autores, la infinidad de Dios se desprende de su falta de determinación por algo exterior, así como su omnipotencia supone que decreta las cosas desde la libertad de su voluntad. En los *Cogitata* Espinosa concilia la libertad con la necesidad a partir de un lenguaje similar al de Crescas, ya que el hombre se ve como libre si atiende a su sola naturaleza, pero puede captar la determinación de sus acciones por parte de Dios si sitúa dichas acciones en las cadenas causales que tienen su origen y fundamento último en el poder divino. Las acciones humanas son posibles *per se*, pero necesarias en relación con las cadenas causales naturales; cadenas causales en las que la propia voluntad humana interviene como un eslabón más. Respecto al castigo de los malvados las metáforas son semejantes: a pesar de que el malo no es responsable, tiene que ser castigado, de la misma manera que exterminamos las serpientes venenosas o estrangulamos a los perros rabiosos (Espinosa) o la mano que se acerca al fuego se quema (Crescas). La cercanía entre ambos autores no elimina las radicales discrepancias entre un filósofo creyente, voluntarista y emocional, Crescas, y un filósofo preilustrado descreído, frío e intelectualista, como Espinosa. Sobre Crescas se puede también consultar R. Ramón Guerrero, «Hasday Crescas», en *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, coord. por Judit Targarona Borrás, Ricardo Andrés Izquierdo Benito, Ángel Sáenz-Badillos, 2001, pp. 145-164.

hasta Maquiavelo.⁸² El poeta, en su obra *De los remedios contra próspera y adversa fortuna*, analiza los mecanismos para enfrentarse con *la fortuna bifrons*: «ambas las caras de la fortuna se han de temer y entrambas de tolerar, pero la una ha menester freno y la otra recreación; en la una se ha de reprimir la soberbia del ánimo, y en la otra

⁸².- También en España el tema de la Fortuna en su enfrentamiento con la Virtud es tratado ampliamente por diversos autores, entre los que destacan Juan de Mena, el marqués de Santillana y Martín de Córdoba. Juan de Mena en su *Laberinto de Fortuna* denuncia los casos falaces de la Fortuna, sus grandes discordias y sus pocas firmezas, y especialmente su volubilidad, su carácter doble que marea y desorienta al individuo: «non nos fatigues con vezes alternas, alegres agora, e agora enojosas» (edición de R. Donázar en Ed. Orbis, Barcelona, 1983, p. 13). La firmeza de la fortuna es su ser no constante. Frente a la fortuna se presenta la Providencia divina, «la gobernadora e medianera de aqueste grand mundo» (p. 21) que controla el pasado, el presente y el futuro. Ayudado por la Providencia el hombre puede dominar la Fortuna como lo hizo D. Alvaro de Luna: «Este caualga sobre la Fortuna y doma su cuello con ásperas riendas» (p. 122). Mena por un lado somete la fortuna a la providencia, según la tradición cristiana, pero por otra parte retoma la tradición del hombre esforzado y virtuoso capaz de domar y dominar a la fortuna por su arte y su añojo. De igual manera, el marqués de Santillana en su *Bías contra Fortuna* (1488) opone la virtud del sabio estoico, Bías, a una fortuna entendida como «un principio arbitrario, ciego y cruel que sólo trae desgracias a la humanidad», en palabras de M. Kerkhof, editor de la edición crítica que manejamos, publicada en 1983 en el Anejo XXXIX de los *Anejos del Boletín de la Real Academia Española*. Esta versión de Fortuna es más la renacentista y pagana que la medieval cristiana, siempre sierva de la Providencia, lo que delata la modernidad del escrito del marqués. El diálogo o debate enfrenta a Bías con la Fortuna, de manera que aquél se escapa del dominio de ésta, debido a su virtud y su apoyo en la razón. Los varones sabios que no se ocupan de los bienes mundanos son inmunes frente al poder seductor de la Fortuna: «mis bienes llevo conmigo», «pobreza es gran reposo», etc. La fortuna aparece en Santillana, como en Mena, relacionada con las estrellas y los planetas, conjugando de esta manera la influencia mitológica pagana con la astrología tan en boga en la época: «Nin seria yo Fortuna nin princesa de planetas, si las touiese quietas e yo todos tiempos una». La obra acaba con un canto de Bías que une a su calidad de sabio estoico la de cristiano creyente y esperanzado en que llegará a vivir «siempre gozando, do cesan todas mudancas». Por su parte, el agustino Martín de Córdoba, en su *Compendio de la Fortuna*, añade a la influencia cristiana medieval y al estoicismo senequista tan influyente en España como vimos antes, la filosofía aristotélica pasada por el filtro tomista y recibida a través de Dante, Petrarca y Boccaccio, como nos cuenta F. Díez Jimeno en su libro *Hado y Fortuna en la España del siglo XV*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1987, p. 34. Según este enfoque, la Fortuna se muestra como una causa contingente que colabora con la naturaleza que es una causa necesaria. Para el agustino el hado es «un orden de causas segundas por el cual la providencia de Dios hace los efectos extemos», mientras que «caso es una causa accidental fuera de siempre y de muchas veces, en aquello que se hace por algún fin», que es casi literalmente la definición aristotélica, que alude a su carácter raro y además teleológico. La virtud que aquí se opone a la fortuna es la prudencia con sus consejos para aprovechar la fortuna favorable y sus remedios para resistir las tribulaciones producidas por la fortuna adversa. Por su parte, y ya en la época de Espinosa, Quevedo, en su escrito *La Hora de todos y la Fortuna con seso* (escrita en 1645 y publicada postumamente), aparte de mofarse cruelmente del Olimpo en su conjunto, nos presenta una noción de Fortuna que tiene las características clásicas de la fortuna pagana —adversa, engañadora, inestable, relacionada con el tiempo y con los astros—, pero que se muestra como el aspecto de la Providencia que se refiere al ámbito humano. Para Quevedo, como dice en sus *Sentencias*, «La vida no está sujeta a los movimientos varios de la fortuna, ni depende del caso; antes es gobernada de la inefable Providencia del Señor; con la cual dispone y gobierna Su Majestad todas las cosas». En *La Hora* Quevedo escenifica un cambio en la fortuna de todos de tal manera que cada uno recibe lo que merece y la conclusión es de nuevo que «sus favores o desdenes por sí no son malos, pues sufriendo estos y despreciando aquellos, son tan útiles los unos como los otros. Y aquel que recibe y hace culpa para sí lo que para sí toma, se queje de sí propio y no de la Fortuna que lo da con indiferencia y sin malicia». Es el ser humano el culpable de su suerte y su virtud consiste en resistir tanto los favores como los desdenes de la Fortuna, cuyo cambio al final es irrelevante para el curso de las cosas.

recrear y sobrellevar la fatiga».⁸³ Además, Petrarca, en seguimiento de la tradición clásica, opone la virtud a la fortuna, ya que sólo aquélla puede hacernos vencedores contra ésta. El escrito petrarquista se organiza como un diálogo en el que personajes como el Gozo, la Esperanza y el Dolor muestran su optimismo o su pesimismo frente a una Razón que en un caso disuelve su alegría y en otro conforta su pena. En cambio, en Maquiavelo la virtud no es ya la virtud moral clásica, sino la habilidad para aprovechar las circunstancias favorables y para huir de las desfavorables. La moral se transforma en técnica.

Precisamente es en esta época, el siglo XV, cuando la noción de Fortuna pasa de la concepción medieval ejemplificada en la Rueda de la Fortuna, símbolo de un tiempo cíclico que va pasando por rachas alternas de suerte y desgracia, a la noción renacentista en la que la confluencia con la idea de Ocasión cambia los atributos de la caprichosa diosa, que se muestra inestable sobre una esfera, sujetando una vela y con un mechón en la cabeza que, por lo demás, es calva (atributo de la Ocasión). Esta representación de la fortuna renacentista con su vela y su timón sugiere que la técnica y la habilidad humanas son capaces de aprovechar las ocasiones. La fortuna no es sólo algo de lo que hay que precaverse, sino que se ve como una fuente de oportunidades que se pueden aprovechar. La enseña del mercader Rucelai lo muestra claramente.⁸⁴ En esta época de un protocapitalismo incipiente es donde se forja la noción moderna del individuo como dueño de sus acciones y de su propio destino. Si la tradición siempre había afirmado que el sabio domina los astros, ahora se abre la posibilidad a todos los individuos de inclinar su estrella y hacerla favorable. Maquiavelo dice que los atrevidos y arriesgados pueden poner la fortuna a su merced. Y el Tamerlan de Marlowe afirma arrogante: «Tengo el destino aherrojado y con la mano hago girar la rueda de la fortuna», invirtiendo la concepción clásica de que la rueda de la fortuna giraba de forma caprichosa encumbrando a los humildes y hundiendo en la miseria a los poderosos. El afortunado era capaz, sin embargo, de poner un clavo en la rueda de la fortuna, asegurando así su posición.

⁸³.- Cf. en Petrarca, *Obras. I. Prosa* (edición de F. Rico), Alfaguara, Madrid, 1978, p. 415.

⁸⁴.- Vanos autores han comentado esta divisa, especialmente A. Warburg, F. Kiefer, «The Conflation of Fortuna and Occasio in Renaissance thought and iconography», *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 9 (1979), pp. 1-27; y E. Wind, «La Tiranía platónica y la Fortuna renacentista. Acerca de la lectura de Ficino de *Las Leyes*, TV, 709a-712a» en *La elocuencia de los símbolos*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 137-146.

El dualismo típico de esta época renacentista y barroca se muestra de manera arquetípica en la obra de Montaigne que, si por una parte denuncia la vanidad de la prudencia humana y el hecho cierto de que «la fortuna mantiene siempre la posesión de los acontecimientos» (*Ensayos*, I, 24), en otro de sus adagios afirma que la fortuna no nos hace ni bien ni mal, sino que «sólo nos ofrece la materia y la semilla que nuestra alma, más potente que ella, cambia y aplica como quiere, siendo la única causa y dueña de su condición feliz o desgraciada» (I, 14). Por un lado se afirma el reinado inevitable de la fortuna, por otro se afirma que la fortuna es arcilla en manos del individuo decidido, que es el único artífice de su destino. El individualismo moderno tiene uno de sus padres en el regidor bórdeles, que insiste en que el individuo puede, si la fortuna no le es favorable, crearse él una propia ya no flotante o giratoria (1,26). Por otra parte, Montaigne usa la metáfora del alma agitada por las pasiones que después veremos que Espinosa también utiliza, afirmando que es preciso que se imponga uno de los movimientos sobre los demás, y aquí se distinguen los distintos individuos: unos se dejan arrastrar por la fuerza de la fortuna y otros, en cambio, se esfuerzan por dominarla y fijar ellos su propio rumbo en el mar proceloso de la vida.

2. Espinosa sitúa en el origen de la socialización el instinto de imitación y la emulación entre los individuos, los cuales suelen amar y odiar lo que aman y odian sus semejantes y a su vez pretenden que los demás amen y odien lo mismo que ellos, viviendo de forma parecida y adecuándose a su peculiar ingenio o carácter. Pero a veces, y dado que los encuentros favorables y desfavorables son azarosos, sucede que alguien al que amamos odia algo que nosotros amamos o ama algo que nosotros odiamos, lo que nos sume en un estado de perplejidad y de conflicto que Espinosa denomina «fluctuación de la mente» (*fluctuatio animi*).⁸⁵ En estos casos el modelo ideal emite mensajes contradictorios y produce, por tanto, una situación de *double bind*, lo que genera estupor y malestar en el individuo. La *fluctuatio ani-mi* es una disposición del alma que surge de la combinación de dos afectos contrarios, el amor y el odio, el temor

⁸⁵ .- «Si imaginamos que alguien ama, o desea u odia algo que nosotros amamos, deseamos u odiamos, por eso mismo amaremos, etc., eso más constantemente. En cambio, si imaginamos que él aborrece lo que nosotros amamos, o al revés, subiremos fluctuación de ánimo» (*Ética*, III, 3, 1).

y la esperanza u otros. La fluctuación es, en relación con los afectos, el equivalente de la duda respecto a la imaginación.⁸⁶

También surge una fluctuación en la mente cuando imaginamos a alguien que odiamos afectado de tristeza y nos alegramos o afectado de alegría y nos entristecemos, ya que al fin y al cabo se trata de un semejante y, en general, cuando alguien imagina una cosa semejante a él sometida a la tristeza tiende a entristecerse y cuando la imagina afectada por la alegría tiende a alegrarse. Esta tristeza o esta alegría, por así decir contra natura, no pueden ser sólidas ni consistentes, sino que dan origen a un conflicto en la mente, y, por tanto, producen una fluctuación en la misma (*Ética*, III, 23, esc).

Las fluctuaciones del alma surgen por la composición azarosa de los afectos primitivos deseos, tristezas y alegrías que da lugar a que la situación normal de los seres humanos sea aquella en la que: «somos agitados de múltiples maneras por las causas exteriores y como las olas del mar agitadas por vientos contrarios, fluctuamos, sin conocer nuestra suerte ni nuestro destino» (*Ética*, III, 59, esc). En una de las raras ocasiones en las que Espinosa recurre a metáforas la condición humana se compara con el eterno movimiento de las olas del mar que ignoran su destino final. En este texto nuestro filósofo relaciona la fluctuación de la mente con la ignorancia de nuestra suerte y de nuestro destino, dependientes ambos de la fortuna. La situación de partida de los individuos humanos es ese sometimiento a la fortuna que Espinosa denomina «esclavitud» y que supone la impotencia humana para poder dominar y reprimir sus afectos. En esta situación los individuos se ven zarandeados por los acontecimientos, favorables o desfavorables, según cada una de las caras de la fortuna, y son incapaces de tener un ánimo firme y constante capaz de enfrentarse con la misma tranquilidad a los dos aspectos contrarios de la fortuna. Cuando se encuentran en esta situación, dice Espinosa, los individuos no se pertenecen a sí mismos, sino a la fortuna, de tal manera que incluso son incapaces de elegir lo mejor aunque lo vean debido a su impotencia (*Ética*, IV, prol. a) lo que, además, les sume en la consternación, situación en la cual el deseo de evitar el mal se ve reprimido por la admiración del mal que se teme (*Ética*, III, def. afectos 42).

⁸⁶.- «Si imaginamos que una cosa, que suele afectarnos con un afecto de tristeza, tiene algo semejante a otra que suele afectarnos con un afecto de alegría, la odiamos y amaremos a la vez», Espinosa, *Ética* (trad. de A. Domínguez), Trotta, Madrid, 2000, p. 138 (áico, III, 17, esc).

Esta situación inicial del individuo es la del ignaro al que Espinosa muestra en el final de la *Ética* como guiado por el solo apetito, «zarandeado de múltiples maneras por causas exteriores», no gozando jamás de la verdadera tranquilidad de ánimo y siendo inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas. Frente al ignorante, Espinosa coloca al sabio, el cual «apenas si se conmueve en su ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con cierta necesidad eterna, no deja nunca de existir, sino que goza siempre de la verdadera tranquilidad de ánimo» (*Ética*, V, 42, esc). Hay que advertir, sin embargo, que frente a la tradición estoica, para Espinosa el ignorante y el sabio no son dos tipos distintos de seres humanos, sino dos grados de la evolución de cada individuo en su paso de la esclavitud a la liberación, o, de una forma más adecuada, dos polos antitéticos entre los que oscilan de forma permanente todos los individuos, ninguno de los cuales es ni completamente ignorante, y por tanto esclavo, ni totalmente sabio, y por tanto libre del todo, sino que siempre se mueven entre ambos polos en una lucha constante entre avanzar en el proceso de liberación aumentando la actividad propia y, por tanto la alegría y la libertad, hacia la lejana meta de la beatitud o retroceder hacia la esclavitud al caer en la pasividad frente al poder de las cosas exteriores que nos sumen en la tristeza y disminuyen nuestra potencia de obrar. En esto consiste el destino trágico del individuo, en luchar por una liberación que nunca está asegurada ni conseguida del todo, pero que sin embargo no es imposible aunque tampoco es fácil, sino que supone un camino arduo (*via per ardua*).

3. La condición humana se encuentra sometida a la fortuna en tanto que depende de muchas cosas que no se encuentran en nuestro poder y que no se siguen de nuestra naturaleza (*Ética*, II, 49, esc). En el TTP Espinosa nos recuerda como el ser humano en su esfuerzo por perseverar en su ser se apoya en el «"auxilio interno de Dios", es decir, cuanto la naturaleza humana puede aportar, por su solo poder a la conservación de su propio ser», y en el «"auxilio externo de Dios", o sea, toda utilidad que pueda provenirle, además, del poder de las fuerzas externas». Precisamente, la fortuna, para Espinosa, sería «el gobierno de Dios, en cuanto que rige los asuntos humanos a través de cosas externas e inesperadas» (TTP, III).⁸⁷ Siendo el gobierno de Dios en este contexto «el orden fijo e inmutable o la concatenación de las cosas naturales». Se

⁸⁷.- Espinosa, *Tratado teológico Político* (trad. de A. Domínguez), Alianza, 1986, p. 119.

comprueba aquí de nuevo como Espinosa naturaliza los conceptos teológicos al entender el gobierno de Dios como el conjunto de las leyes naturales que relacionan entre sí a las cosas de la naturaleza. Este gobierno, cuando se ejerce sobre el individuo desde el exterior, y además de forma inesperada y sorprendente, es la fortuna. Por lo tanto, para Espinosa, la fortuna no tiene nada de contingente, es rigurosamente necesaria, lo que pasa es que a veces la causalidad externa coincide con la necesidad interna, y es el caso de la buena fortuna, del encuentro favorable, y a veces se oponen las dos causalidades, la interna y la externa, dando lugar a malos encuentros que denominamos reveses de la fortuna. En el contexto de la elucidación acerca de si los judíos fueron el pueblo elegido de Dios, Espinosa concluye que la distinción entre las naciones se debe a su estructura y a las leyes que se han dado a sí mismas, con lo que la pretensión de la elección del pueblo judío por Dios se revela sin ningún fundamento. Para llegar a esta conclusión Espinosa establece que la sociedad más segura y estable, y por tanto menos expuesta a los avatares de la fortuna, es la fundada y dirigida por hombres sabios y vigilantes en su mayor parte; por el contrario, la sociedad formada por hombres torpes «depende, en su mayor parte, de la fortuna, y es menos estable» (TTP, III, 47). La supervivencia de una sociedad tal se debe a la fortuna, es decir, al gobierno de Dios en tanto «Dios actúa a través de causas externas ocultas, no en cuanto actúa por la naturaleza y la mente humanas» (*ibíd.*). La sociedad es necesaria, según Espinosa, para vivir en seguridad a cubierto de los demás hombres y de los brutos. Y la búsqueda de seguridad es uno de los elementos que es razonable buscar, según nuestro autor, que dice: «Todo cuanto deseamos honestamente se reduce a estos tres objetos principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano». Es decir, los tres principales bienes para Espinosa son: la sabiduría, o sea, un objetivo teórico; la virtud que supone el dominio de las pasiones, es decir, un objetivo práctico; y la seguridad y la salud, es decir, un objetivo placentero. Vemos cómo aquí nuestro autor combina las nociones clásicas del sumo bien con una concepción moderna del mismo, relacionada con la seguridad necesaria para dedicarse a sus asuntos. Una vez más se muestra la conciencia que Espinosa tenía de su época individualista y protocapitalista, en la que la jerarquía de valor tradicional va dejando paso a una jerarquía moderna. En relación con la cuestión de la fortuna, que es la que aquí nos interesa, Espinosa dice a

continuación que los dos primeros objetivos se pueden obtener a partir de nuestro propio poder, es decir, de las leyes de la naturaleza humana, y por lo tanto, no se atribuyen en especial a ninguna nación determinada. En cuanto a los medios para obtener seguridad y conservar el cuerpo se basan esencialmente en causas externas, desconocidas e incontrolables por nuestra parte, y por ello se denominan «bienes de fortuna», aludiendo a que su obtención es azarosa y no depende de la sabiduría o virtud de los individuos, ya que «el necio es casi tan feliz o infeliz como el sabio».⁸⁸ Analizando estos textos Mignini⁸⁹ se pregunta acerca del poder que tiene el hombre en relación con la fortuna y contesta que respecto a la sabiduría y la virtud la razón es su causa eficiente y próxima, lo que plantea el problema de cómo es posible la superstición si la razón pertenece a la esencia de la mente humana. Mignini aborda el problema a través del estudio de las relaciones entre la razón y la imaginación y la doble deducción o fundamentación que la razón tiene en la *Ética*. Por un lado y frente al TRE, la *Ética* reconoce que tanto la razón como la imaginación forman parte de la mente humana, que contiene tanto ideas adecuadas como ideas inadecuadas, y además que las ideas inadecuadas tienen su concatenación propia y su interna necesidad, de tal manera que la razón por sí sola en tanto que conjunto de ideas adecuadas no puede modificar ni destruir las ideas inadecuadas de la mente. No hay ningún intelectualismo en Espinosa, la mera presencia de lo adecuado no elimina lo inadecuado; hay que pasar por los afectos, especialmente por los afectos alegres, activos, para que esta reducción (siempre parcial además) de lo inadecuado sea posible. Por ello, el auxilio interno de Dios no se apoya sólo en la razón, sino también en la imaginación. Según Mignini, dado que el efecto de la fortuna sobre los hombres se basa en el poder de las cosas externas frente a las cuales somos pasivos en principio, y dado que hay una relación entre ideas inadecuadas, pasividad y poder de la fortuna, el filósofo italiano concluye con acierto que la imaginación constituye un instrumento de la fortuna, aunque también su límite. ¿Cuál es el poder de la razón y su naturaleza? Por un lado la razón se define como conocimiento adecuado, es decir, conocimiento de lo común que tienen las cosas entre sí y con el cuerpo humano; es decir, esta primera fundación de la razón la refiere al cuerpo humano realmente existente. Pero en la parte V se da otra fundación de la razón al decir que el

⁸⁸ .- Cf. TTP, pp. 119-121 de la traducción de A. Domínguez.

⁸⁹ .- Cf. F. Mignini, «Theology as the Work and Instrument of Fortune», en C. de Deugd, *Spinoza's Political and Theological Thought*, North-Holland Publishing, Co., Amsterdam, 1984, pp. 127-136.

conocimiento de segundo género y el de tercero se basan no ya en la existencia del cuerpo humano, sino en la idea de su esencia eterna.⁹⁰ Pero en tanto que el cuerpo humano es existente está sometido al poder de las fuerzas exteriores y por tanto a la fortuna, y la razón poco puede hacer para liberarlo de esa sumisión; sólo el reconocimiento de la necesidad de este sometimiento nos puede dar fuerzas para conllevar los desastrosos efectos de la fortuna, como veremos después.

Pero, por otra parte, Espinosa retoma de Salomón que la felicidad y la tranquilidad de alma sólo pueden provenir del que utiliza el entendimiento y no se apoya en el poder de la fortuna, es decir, en el «auxilio extemo de Dios», sino en su propia virtud interna, o auxilio interno de Dios.

Pero dado que nuestros amores y odios dependen del orden azaroso en que la cosas de la naturaleza se nos muestran, la situación de fluctuación del alma se produce muy a menudo; aún más, se puede decir que es la situación normal del ser humano, al menos en tanto que sometido al primer género de conocimiento, es decir, a la imaginación. Todos los hombres, hasta los más sabios, permanecen siempre sometidos, en parte al menos, a lo imaginario. El conocimiento adecuado que es fuente de actividad, y por tanto de liberación, no puede eliminar el carácter fortuito de nuestros encuentros felices o desafortunados con las cosas y las personas, pero al menos nos puede ayudar a hacer las cuentas con la realidad a partir del convencimiento de su absoluta necesidad. No podemos huir del azar pero el sabio puede dominarlo en parte al conocer su necesidad interna y al procurar de esta manera disminuir sus efectos de sorpresa y pánico. Precisamente, la superstición surge cuando la fortuna no es favorable, ya que el ansia de los bienes inciertos de la fortuna producen en el ánimo de los individuos una fluctuación entre el miedo y la esperanza que los lleva a seguir cualquier cosa que ellos piensen que les puede salvar y se entregan a la misma sin dudarle [TTP, Prefacio].

La única forma de no caer en la superstición, según este texto, sería o bien ser afortunado, es decir, tener siempre una fortuna favorable, o bien tener un parecer decidido (*certo con-silio*) —criterio firme, traduce A. Domínguez. Es decir, una sólida

⁹⁰.- Cf. *Ética*, V, 29: «Todo lo que el alma entiende bajo una especie de eternidad, no lo entiende porque concibe la existencia actual y presente del cuerpo, sino porque concibe la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad».

base interior o una relación favorable con las cosas externas. Según Mignini,⁹¹ Espinosa considera las condiciones necesarias para que no se presente la superstición: *certo consilio* y *fortuna prospera*, como equivalentes, lo que supone, dada la inevitabilidad de la superstición, que el hombre no siempre puede actuar siguiendo a la razón, o según una fortuna favorable. La noción de consejo cierto supone una actuación racional, basada en el conocimiento claro y en la prudencia y en ese sentido se opone a la superstición, producto de la imaginación, basada en un conocimiento confuso y en un actuar imprudente, pasional, conducido por el miedo o la esperanza.

4. La oscilación entre el miedo y la esperanza es uno de los casos emblemáticos de la Fluctuación, y para Espinosa nunca los efectos de estas pasiones son buenos por sí mismos, ya que el miedo y la esperanza son afectos que indican defectos de conocimiento e impotencia del alma. Cuanto más nos esforzamos por guiarnos por la razón, menos dependemos de la esperanza y más nos libramos del miedo intentando incluso dominar la fortuna en la medida de nuestras posibilidades (*Ética*, IV, 47, esc). Sin embargo, y dado que los hombres no suelen guiarse por la razón, la esperanza y el miedo son útiles para refrenar las pasiones de la plebe: «si los hombres no tuvieran la esperanza de la salvación y el miedo de la condenación, volverían a su natural ingenio y querrían regularlo todo por la concupiscencia y obedecer a la fortuna antes que a sí mismos» (*Ética.V*, 4, esc). Aparece aquí de nuevo la contraposición del gobernarse según uno mismo o abandonarse a la fortuna como la oposición entre lo interno y lo externo, entre las fuerzas propias y las causas externas.

Otro caso típico de fluctuación de ánimo es el que se produce con la envidia y los celos: «Si alguien imagina que la cosa amada liga a otro a ella con un vínculo igual o más estrecho que aquel con el que él solo la poseía, será afectado de odio hacia la misma cosa amada y de envidia hacia ese otro» (*Ética*, III, 35). El amor se troca en odio cuando uno se imagina la cosa amada junto con la idea de otro distinto a sí mismo y de esta manera se odia y ama a la vez. Los celos son, pues, en este sentido, «la fluctuación del ánimo surgida del amor y a la vez del odio, acompañada de la idea de otro al que se envidia» (*Ética*, III, 35, esc).

⁹¹ .- Cf. Mignini, *op. cit.*, p. 127.

Salir de la fluctuación del alma no es fácil, pero puede intentarse a partir del convencimiento interno de que el amor es siempre mejor que el odio, hasta el punto de que Espinosa nos dice que «el que quiere vencer al odio con el amor lucha alegre y seguro, resiste igual a muchos hombres que a uno y no necesita el auxilio de la fortuna» (*Ética*, IV, 463). Por otra parte, el saber que lo que nos hace mal no puede actuar de otra manera que como lo hace reduce el sentimiento de odio hacia el causante de nuestros males aunque no pueda generar amor hacia él.

5. El uso que Espinosa hace de la noción, común en su época, de la Fortuna, le sirve a nuestro autor para poner de relieve la sumisión del ser humano frente a la aleatoriedad y fuerza de las cosas exteriores. P.F. Moreau⁹² ha destacado las principales características que esta experiencia de la exterioridad presenta para Espinosa: la variabilidad, la opacidad y la capacidad de producir pasiones. La variabilidad es un rasgo esencial de la época barroca cuyo único carácter permanente y fijo es su continua movilidad y flujo permanente.⁹³ Las circunstancias exteriores cambian de forma continua y no es posible adecuarse a ellas completamente. Por otra parte, las cosas exteriores se nos muestran como opacas, no conocemos sus características ni propiedades: su conocimiento, al menos el imaginario o primer escalón cognitivo, dice más acerca de nosotros mismos que de las cosas conocidas. Por último, la exterioridad con su imprevisibilidad y su radical opacidad genera una serie de afectos, de pasiones, especialmente el temor y la esperanza, bases de la superstición, según Espinosa. Cuanto más dependemos de los azarosos bienes de la fortuna, la riqueza, la fama, etc., más nos sentimos arrastrados por la esperanza y el temor: la esperanza de conseguirlos y el temor de perderlos. Sólo la virtud en tanto que deseo dirigido por el conocimiento adecuado permite al hombre limitarse a lo que está en su poder, y desligarse, al menos en parte, de las cosas exteriores. Sólo la potencia (*potentia*) de la Razón puede oponerse al poder (*potestas*) de la Fortuna, como nos recuerda Mignini,⁹⁴ pero no de forma absoluta, ya que al ser la mente la idea del cuerpo y estando los cuerpos concatenados en series causales azarosas, sometidas por tanto a la Fortuna, ¿cómo es posible entonces

⁹² - Cf. P.F. Moreau, *Expérience et Éternité*, PUF, París, pp. 467-483.

⁹³ - Varios autores, entre ellos J. Rousset, han destacado la conciencia de mutabilidad permanente de la época barroca a través de figuras como Proteo y Circe, símbolos de la metamorfosis permanente entre todos los géneros de la realidad.

⁹⁴ - Cf. E Mignini, «The Potency of Reason and the Power of Fortune», en Y. Yovel (ed.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Brill, Leiden, Nueva York, 1993, pp. 223-232.

que la mente pueda liberarse del dominio de la fortuna? Sólo a través del conocimiento adecuado, es decir, aquel referido a lo común entre las diversas cosas. En su visión de la fortuna, según Moreau,⁹⁵ Espinosa sigue más a los historiadores, especialmente a los romanos, que a los filósofos. Polibio, Tácito, y especialmente Quinto Curcio, al que Espinosa cita expresamente varias veces precisamente para establecer la i-elación entre los reveses de la fortuna, el par temor/ esperanza y la génesis de la superstición. La noción de Fortuna que el biógrafo de Alejandro emplea alude a la variabilidad de los asuntos humanos, se presenta como la serie de acontecimientos que constituyen la vida de un individuo y supone cierta personalización de la supuesta intención que subyace a los altos y bajos de la vida humana. En el siglo xvii Quinto Curcio proporcionaba no tanto un modelo de inteligibilidad de la historia, ni una explicación causal de la misma, sino un aviso acerca de la imprevisibilidad de los asuntos humanos y el recuerdo de una serie de actitudes distintas que se pueden adoptar frente al destino: el furor, la superstición, la prudencia, etc.

Con su noción de fortuna tomada, como ya hemos indicado arriba, más de los historiadores y de los poetas⁹⁶ que de los filósofos,⁹⁷ Espinosa ejemplifica la debilidad

⁹⁵ .- Cf. Moreau, *op. cit.*, pp. 472-476.

⁹⁶ .- Cf. F. Mignini, «Theology as the Work and Instrument of Fortune», en C. de Deugd, Spinoza's Political and Theological Thought, North-Holland Publishing, Co., Amsterdam, 1984, pp.127-136.

⁹⁷ .- No podemos concluir este análisis de la noción de fortuna en Espinosa sin hacer una breve referencia a la noción aristotélica de la misma expuesta en los capítulos IV, V y VI del libro segundo de la Física que, gracias al comentario de Tomás de Aquino, llegó hasta la época de Espinosa. El estagirita distingue entre fortuna (tiké) y azar (automaton); ambas son causas aunque sus efectos no son necesarios ni constantes, ni siquiera se dan la mayor parte del tiempo (Física, II, V). Como vemos, el atribuirle rareza a los efectos de la fortuna se remonta muy atrás en el tiempo. Por otra parte, azar y fortuna son causas accidentales, no esenciales, que se refieren a hechos teleológicos, aunque no sometidos a la intención humana. Los hechos de la fortuna son raros, finalistas, sin intención. La fortuna es una causa indeterminada (aoristo) e impenetrable para el hombre (adeios anthropos), contraria a la razón (paralogon), en tanto que la razón es el dominio de las cosas que son siempre o la mayor parte del tiempo y la fortuna se refiere a cosas que hacen excepción. La fortuna puede ser buena o mala fortuna según se ajuste a nuestros deseos o los contraríe, y además no es segura, ya que ningún efecto de la fortuna es ni siempre ni frecuentemente. El azar es más amplio que la fortuna, ya que ésta se restringe al ámbito de las cosas humanas, al ámbito de la praxis; mientras que los seres que no pueden actuar de forma práctica no pueden producir ningún efecto de fortuna.

Por su parte, Platón alude también en Las Leyes (IV, 709a, 712a) a la fortuna en un fragmento que ha analizado de forma magistral E. Wind en el artículo citado anteriormente. Para Platón los negocios humanos están sometidos a la fortuna y a la ocasión (tiké kai kairós) que comparte con Dios (theos) y la técnica (tekne) humana el control de dichos asuntos humanos. Utilizando el ejemplo clásico de la tempestad en el mar. Platón alude a que para llegar a puerto se tienen que conjugar la pericia técnica del piloto con las oportunidades que ofrece el azar. Esta concepción de la fortuna como oportunidad onecida a la técnica y la habilidad del hombre se retoma en el Renacimiento, especialmente en el comentario que Ficino hace de este pasaje, para rechazar el carácter inexorable de la fortuna y fundamentar una visión de la misma más como una oportunidad abierta que como un destino ciego.

del hombre, aun del sabio, frente al poder de las cosas exteriores, lo que no es óbice para que nuestro autor, como hombre de su tiempo, pueda oponer a dicho poder de la fortuna el poder de la razón, que no es absoluto como en los estoicos, pero que tampoco es una mera resignación ante la inexorabilidad de los acontecimientos. El ser humano, para Espinosa, es el artífice, en parte al menos, de su fortuna, puede retorcerla y encauzarla, aunque no derrotarla completamente. De la misma manera, frente a la fluctuación de la mente, situación habitual del hombre que desconoce sus verdaderos deseos y que oscila permanentemente entre el miedo y la esperanza, la razón puede ayudarnos a clarificar nuestros deseos, a conocerlos mejor, y a evaluar de forma adecuada nuestras fuerzas. De esta forma no quedamos completamente libres de dicha fluctuación pero podemos ser capaces de disminuir sus efectos sobre nosotros. Una vez más el realismo de Espinosa no ensombrece su lado optimista, utópico; como tampoco esta confianza última en las fuerzas humanas no le hace engañarse sobre lo difícil de la lucha con la fortuna y la fluctuación anímica.